САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА X

Уређивачки одбор

др Дејан Ајдачић, професор, Универзитет у Гдањску
др Милина Ивановић Баришић, виши научни сарадник, Етнографски институт САНУ, Београд
др Смиљана Ђорђевић Белић, виши научни сарадник, Институт за књижевност и уметност, Београд
мр Станиша Војиновић, историчар књижевности, Београд
академик Нада Милошевић Ђорђевић, Српска академија наука и уметности, Београд
др Бранко Златковић, виши научни сарадник, Институт за књижевност и уметност, Београд
др Александар Јерков, редовни професор, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", Београд
др Јелена Јовановић, дописни члан САНУ, Музиколошки институт, Београд
др Саша Кнежевић, редовни професор, Филозофски факултет, Пале
др Светлана Королева, доцент, Пермски државни универзитет (ПГНИУ), Перм
др Данка Лајић Михајловић, научни саветник, Музиколошки институт САНУ, Београд
др Андреј Мороз, редовни професор, Филолошки факултет МГУ, Москва
др Веселка Тончева, доцент, Институт за етнологију и фолклористику с Етнографским музејем БАН, Софија
Игор Петровић, Општина Топола
др Валентина Питулић, редовни професор, Филозофски факултет, Косовска Митровица
др Љубинко Раденковић, дописни члан САНУ, Београд
др Биљана Сикимић, научни саветник, Балканолошки институт САНУ, Београд
др Бошко Сувајџић, редовни професор, Филолошки факултет, Београд
др Габријела Шуберт, редовни професор, инострани члан САНУ, Универзитет „Фридрих Шилер", Јена

Рецензенти

др Срђан Атанасовски, др Милина Ивановић Баришић, др Гордана Благојевић,
др Станоје Бојанин, др Смиљана Ђорђевић Белић, мр Станиша Војиновић,
др Лидија Делић, др Љиљана Пешикан Љуштановић, др Ђорђина Трубарац Матић
др Данка Лајић Михајловић, др Горица Најденова, др Слободан Наумовић,
др Данијела Поповић Николић, др Александра Павићевић, др Јеленка Пандуревић,
др Љубинко Раденковић, др Снежана Самарџија, др Биљана Сикимић,
др Бошко Сувајџић, др Ивица Тодоровић,

Одржавање скупа помогли

Општина Топола
Министарство културе и информисања Републике Србије

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА X

Тематски зборник радова

Уредници

др Јелена Јовановић, дописни члан САНУ
др Бранко Златковић, виши научни сарадник

Удружење фолклориста Србије, Београд
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
Културни центар Топола

Београд – Топола
2022

САДРЖАЈ

УВОДНА РЕЧ.....9

I УСТАНЦИ, РОДОНАЧЕЛНИЦИ И ЊИХОВЕ ТЕКОВИНЕ У УСМЕНОЈ ТРАДИЦИЈИ

Дејан М. Илић
ФОЛКЛОРНИ ЛИК ХЕРЦЕГА СТЕФАНА.....13

Бранко Р. Златковић
ПИЈЕЊЕ (И ТРПЕЗА) – ОПШТА КАРАКТЕРНА МЕСТА
У БИОГРАФИЈАМА УСТАНИКА И ЊИХОВИХ САВРЕМЕНИКА.....31

Дејан С. Крстић
ПРЕДАЊА О ПОРЕКЛУ ХАЈДУК ВЕЉКА ПЕТРОВИЋА
И О ЊЕГОВИМ ОДНОСИМА СА РОДБИНОМ
У ЦРНОЈ РЕЦИ И ТИМОКУ.....55

Драгољуб Ж. Перић
НАКОН СЕБЕ СПОМЕН ОСТАВИТИ:
СТРАТЕГИЈЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈЕ „ИСТОРИЈСКОГ" И „БИОГРАФСКОГ"
ВРЕМЕНА У УСТАНИЧКОЈ ЕПИЦИ ФИЛИПА ВИШЊИЋА.....73

Милан Д. Вурдеља
ИЗМЕЂУ „КУБУРА И ТОПОВА" С ЈЕДНЕ, ТЕ „СКУПОЦЈЕНОГ МИТА"
С ДРУГЕ СТРАНЕ: ОСВРТ НА ЕСЕЈ *О СТОПЕДЕСЕТОГОДИШЊИЦИ УСТАНКА*
МИРОСЛАВА КРЛЕЖЕ 89

Јована Д. Миловaнчевић
ОБЛИКОВАЊЕ ПРИПОВЕДНОГ ПОРТРЕТА ПРИНЦА
ТОМИСЛАВА КАРАЂОРЂЕВИЋА У СЕЋАЊИМА ЖИТЕЉА ТОПОЛЕ.....97

Galya Stepanovna Grozdanova-Radeva
MUSICAL FOLKLORE REPRESENTED
IN THE WORKS OF BULGARIAN MILITARY CONDUCTORS.....113

II ВИНОВА ЛОЗА, ГРОЖЂЕ И ВИНО У СЛОВЕНСКИМ КУЛТУРАМА

Снежана Д. Самарџија
САВИЛА СЕ БЕЛА ЛОЗА ВИНОВА. СИМБОЛИКА ВИНОВЕ ЛОЗЕ
У СРПСКОМ УСМЕНОМ СТВАРАЛАШТВУ.....129

Биљана Сикимић
ВИНОВА ЛОЗА И ВИНО: САКРАЛНА И ПРОФАНА ПЕРСПЕКТИВА
ТРАДИЦИОНАЛНЕ ЗАГОНЕТКЕ.....151

Бошко Ј. Сувајџић
КО, КАКО И ЗАШТО ПИЈЕ ВИНО У НАРОДНОЈ ПОЕЗИЈИ?.....167

Данијела Р. Петковић
ПИЋЕ ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ ЕПСКИХ ЈУНАКА
И РУСКИХ БОГАТИРА.....189

Наташа С. Дракулић Козић
МЕДИЈАТОРСКА СИМБОЛИКА ВИНОВЕ ЛОЗЕ
У СРПСКИМ УСМЕНИМ ЕПСКИМ ПЕСМАМА.....199

Александра Д. Матић
САКРАЛНЕ И КЊИЖЕВНЕ ДИМЕНЗИЈЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИЈЕ ПРОСТОРА
ВИНОГРАДА У УСМЕНОМ И ПИСАНОМ СТВАРАЛАШТВУ.....215

Љубинко Р. Раденковић
СИМБОЛИКА БАЧВЕ У НАРОДНОЈ КУЛТУРИ –
НЕКЕ СЛОВЕНСКЕ ПАРАЛЕЛЕ.....227

Дејан С. Крстић
КУЛТ ВИНОВЕ ЛОЗЕ И ВИНА У ТИМОКУ И ЗАГЛАВКУ.....239

Милина М. Ивановић Баришић
ГРОЖЂЕ И ВИНО У СРПСКИМ НАРОДНИМ ОБИЧАЈИМА.....267

Марина Н. Штетић
МЕРТИК ВИНСКИ –
ВИНО КАО ДЕО ИСХРАНЕ У ЦРКВЕНОМ И СВЕТОВНОМ ЖИВОТУ
СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ.....279

Данијела Б. Васић
АЛКОХОЛНО ПИЋЕ *САКЕ* У НАЈСТАРИЈИМ ЗАПИСИМА.....305

Веселка М. Тончева
„СЪТВОРЕНАТА" ТРАДИЦИЯ: *ПРАЗНИК НА БОГОВЕТЕ НА ВИНОТО*
В СЕЛО ИЛИНДЕНЦИ, ОБЛАСТ БЛАГОЕВГРАД.....317

Биљана М. Анђелковић
ПРОИЗВОДЊА ВИНА У МАНАСТИРУ КОПОРИН:
„ПОВРАТАК ТРАДИЦИЈИ" И/ИЛИ „ОДЛАЗАК НА ТРЖИШТЕ"?.....329

Богдан Д. Дражета, Зорана С. Гуја Дражета
КУЛТУРА УЗГОЈА ВИНОВЕ ЛОЗЕ И ПЕВАЊА О ЊОЈ
МЕЂУ ПОЈЕДИНИМ ПРИПАДНИЦИМА СРБА, БОШЊАКА И ХРВАТА
У СРБИЈИ И БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ.....345

Бранкица Ђ. Марковић
ТУРЦИЗМИ У ВИНОГРАДАРСКОЈ ЛЕКСИЦИ
(СА ТЕРЕНА ВОЈВОДИНЕ).....363

Милица Љ. Стојановић
ДЕРИВАЦИОНО ГНЕЗДО ЛЕКСЕМЕ *ВИНО* У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ: ТВОРБЕНО-СЕМАНТИЧКИ АСПЕКТ.....373

Драгана Ј. Цвијовић
ЗБИРНА ИМЕНИЦА *ГРОЖЂЕ* КАО СИНТАКСИЧКО-СЕМАНТИЧКА КОМПОНЕНТА ТЕРМИНОЛОШКИХ СИНТАГМИ И ФРАЗЕОЛОШКИХ ЈЕДИНИЦА У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ.....389

III САВРЕМЕНА ИСТРАЖИВАЊА ФОЛКЛОРА

Suzana J. Marjanić
SUSRET NODILOVE *MITOLOGIJE PRIRODE* I SUVREMENE KULTURNE ANIMALISTIKE – STARO U NOVOM ILI OBRNUTO.....401

Данијела С. Митровић
ПИТАЊЕ ФОРМУЛАТИВНОСТИ СТАРОЕНГЛЕСКЕ ЕПИКЕ.....413

Иван Р. Златковић
БЕСМИСЛЕНИ ПОСТУПЦИ ЛИКОВА У ШАЉИВИМ ПРИПОВЕТКАМА (ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ТЕМАТСКО-МОТИВСКИХ ОБЕЛЕЖЈА СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРОЗЕ).....427

Ана М. Милинковић
ЕЛЕМЕНТИ КАРНЕВАЛИЗАЦИЈЕ У СРПСКОЈ ШАЉИВОЈ НАРОДНОЈ ПРИЧИ И АНЕГДОТИ.....443

Станиша Војиновић
ПЕВАЊА „НА НАРОДНУ" У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XIX ВЕКА.....461

Марина Младеновић Митровић
ВОЈИСЛАВ ЈОВАНОВИЋ МАРАМБО И ПРОБЛЕМ ПЛАГИЈАТА: СЛУЧАЈ СТАНОЈА МИЈАТОВИЋА.....485

Сања М. Лазаревић Радак
ПОЛИТИЧКИ ФОЛКЛОР И МЕТОДОЛОШКИ ИЗАЗОВИ: ДИСКУРЗИВНО-МИТОЛОШКА АНАЛИЗА ПРИЧА О ТИТОВОМ ДЕТИЊСТВУ.....497

Саша Д. Кнежевић
НЕКОЛИКЕ НАПОМЕНЕ О СТИХУ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПЈЕСАМА О ЧЕТНИЦИМА.....513

Ирена Медар-Тањга, Софија Вучићевић
ЈУГОСЛОВЕНСКИ СОЦИЈАЛИЗАМ У КОНТЕКСТУ КУЛТУРНО-УМЈЕТНИЧКОГ АМАТЕРИЗМА НА ПРИМЈЕРУ ОКУД / ЦКУДМ / АНИП „ВЕСЕЛИН МАСЛЕША", БАЊА ЛУКА.....521

УВОДНА РЕЧ

Удружење фолклориста Србије, обновљено 2014. на иницијативу проф. др Зоје Карановић, сваке године одржава међународне научне конференције под називом *Савремена српска фолклористика*, на којима окупља угледне домаће и европске фолклористе из релевантних академских институција, у циљу праћења савремених токова српске и европске фолклористике, подстицања интердисциплинарне сарадње и размена идеја. Организовано је девет међународних научних конференција у различитим центрима српске културе и духовности (Нови Сад 2013, Тршић 2014, Ниш 2015, Источно Сарајево – Пале 2016, Призрен и Велика Хоча 2017, Тршић 2018, Крушевац 2019, Тршић 2020), а десета конференција, у периоду од 18. до 20. јуна 2021. године, одржана је у устаничкој престоници обновљене Србије с почетка XIX века. Иако је ушла у историју Српском револуцијом (1804), територија Општине Топола вековима је била стециште цивилизација, култура и народа. У граду и околини налазе се остаци насеобина из неолитског и античког периода, трагови келтске, римске, грчке културе. Први домаћи записи о Тополи као насељу потичу из времена после Косовског боја, а везујемо их и за време српске Деспотовине. Недалеко од Тополе, у селу Шаторња, налази се манастир Никоље, задужбина деспота Стефана Лазаревића. Садашњи назив Топола је добила у XVIII веку, а свој прави процват и кључно место у успостављању српске државности добија Карађорђевим доласком и градњом његовог утврђеног града – једног од највећих градитељских подухвата код Срба тог времена. У оквиру града, опасаног са четири куле, 1811. године Карађорђе гради и задужбину, цркву Рођења Пресвете Богородице, у којој ће једно време и почивати. Три пута је његов дом, доцније заједно са црквом, уништаван и разаран до темеља. Први пут у јеку Устанка 1804, спалили су га Турци предвођени Кучук Алијом, затим по пропасти Првог српског устанка 1813. и последњи пут након Тополске буне 1877. године. Данас се на том месту налази једна од четири куле, црква Рођења Пресвете Богородице са очуваним звоником и Карађорђев конак који је претворен у музеј са сталном поставком посвећеном периоду Устанка. Нови процват Топола је доживела доласком на власт краља Петра I Карађорђевића, који је на брду Опленац започео изградњу своје задужбине, цркву посвећену Светом Ђорђу. Она је рађена према пројекту Косте Јовановића и представља петокуполну грађевину са фасадом од белог венчачког мермера и са раскошним мозаичким композицијама које красе њену унутрашњост. У крипти Цркве Светог Ђорђа данас почивају чланови династије Карађорђевић, укључујући Карађорђа и краља Петра. Осим маузолеја, у склопу задужбинског комплекса на Опленцу налазе се и Петрова кућа, вила краља Александра и краљице Марије, Виноградарева кућа, те Краљев подрум у коме се праве вина од грожђа из опленачког виногорја. Грожђу и вину посвећена је и најзначајнија манифестација у Тополи која се организује више од пола века, с јесени, која је својеврсни „заштитни знак“ Тополе као светковина културе гајења винове лозе и носи назив „Опленачка берба“.

Полазећи од богатог културноисторијског и привредног наслеђа Општине Топола, издвојиле су се три теме конференције: 1) *Устанци, родоначелници и*

њихове тековине у усменој традицији; 2) *Винова лоза, грожђе и вино у словенским културама* и 3) *Савремена истраживања фолклора*. Сходно томе је и зборник *Савремена српска фолклористика X*, који се налази пред читаоцима, подељен у три истоимене тематске целине, у којима се објављују 34 рецензиране студије аутора из Србије, Републике Српске (Босне и Херцеговине), Бугарске и Хрватске. Темама је приступано из углова фолклористике, етномузикологије, етнологије, науке о књижевности и језику, антропологије, историографије, историје уметности, археологије, архивистике, музеологије и туризмологије.

Сложен и веома захтеван програм научног скупа и објављивање десетог по реду тематског зборника научних радова успешно је реализован захваљујући покровитељима: Општини Топола и Министарству културе и информисања Републике Србије, као и суорганизаторима – Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић“ и Културном центру Топола, те сарадницима Задужбини краља Петра I на Опленцу, Библиотеци „Радоје Домановић“ у Тополи, IFM Radiju Топола и Хотелу „Опленац“ у Тополи и његовом гостољубивом особљу. Захвални смо на пруженој подршци Институту за књижевност и уметност у Београду, Музиколошком институту САНУ и Вуковој задужбини из Београда. Посебну захвалност изричемо господину Игору Петровићу, без чије помоћи и подршке не би било могуће реализовати овај пројекат. Нарочит допринос организацији и сваком сегменту припрема пружили су секретари пројекта мср Јована Милованчевић, мср Ана Милинковић и мср Марина Младеновић Митровић. Захвалност дугујемо ауторима, члановима Уредничког и Организационог одбора, рецензентима, преводиоцу и техничком уреднику зборника.

У намери да интердисципинарно приступамо традицијској култури и фолклору, надамо се да ће десето јубиларно издање тематског зборника радова *Савремена српска фолклористика* наћи знатног одјека у културној и научној јавности и код шире читалачке публике. Живели и у здрављу читали!

Уредници

УСТАНЦИ, РОДОНАЧЕЛНИЦИ И ЊИХОВЕ ТЕКОВИНЕ У УСМЕНОЈ ТРАДИЦИЈИ

I

Дејан М. Илић*
Институт за књижевност и уметност**
Београд

821.163.41.09:398:[929.732 Vukčić Kosača S.
821.163.41.09:398:[82.01

ФОЛКЛОРНИ ЛИК ХЕРЦЕГА СТЕФАНА

Успомена на херцега Стефана, једног од најмоћнијих обласних господара нашег позног средњег века, сачувала се и у народном памћењу. О њему су забележене релативно бројне и жанровски разноврсне народне песме и предања. У предстојећем раду кроз тематско-мотивску анализу културно-историјских предања, лирских, епско-лирских и епских песма о херцегу Стефану указаћемо на основне одлике његовог често противречног и загонетног фолклорног лика. Испитиваћемо улогу поетичких, жанровских законитости у обликовању лика, као и однос фолклорног лика према историјском прототипу. Нарочиту пажњу посветићемо мотивима Херцеговог блага, заваде са сином, те Херцегу као градитељу и љубавнику. Промишљаћемо о односу локалног и општег у традицијској слици о Херцегу, те о његовој вези са осталим јунацима (нај)старијих времена. Покушаћемо да укажемо на начине стилизације којима се Херцегов лик укључује у традицијску слику о сјају и пропасти српских средњовековних земаља.

Кључне речи: херцег Стефан Вукчић Косача, епска биографија, књижевни лик, карактеризација, уметничка стилизација.

Стефан Вукчић Косача (1404/5–1466), велики војвода русага босанског, а од 1448. године и херцег од Светога Саве, један је од најмоћнијих обласних господара нашег позног средњег века. Противречан, несталан и контроверзан, али вешт дипломата са изузетним даром да наслути ток историјских збивања и окрене их у своју корист, код својих савременика изазивао је страх и дивљење. У немирним временима турске најезде Херцег је настојао да до последњег тренутка очува своје господство, вешто балансирајући између завађених балканских великаша, Млечана, Арагонаца, Османлија и Дубровчана. Ови потоњи највише ће, изгледа, утицати на формирање не тако ласкавих судова о Херцегу, присутних у историографији све до данас.[1] Моћан владар и ратник, Херцег је имао буран приватни живот, обележен породичним и љубавним аферама (оставши удовцем, Стефан Вукчић се женио три пута, а историја памти и његове свађе са првом супругом и најстаријим сином Владиславом, које су кулминирале и ратним скобима, као и Херцегову занесеност неком лепом Фирентинком Јелисаветом). Уз то су сјај и богатство, ритерска култура коју је неговао на својим дворовима, његова склоност

* dejan.ikum@gmail.com

** Рад је настао у оквиру делатности Института за књижевност и уметност у Београду који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

[1] За дијахрони преглед историографских истраживања породице Косача и различите методолошке и идеолошке поставке на којима су та истраживања почивала в. Ћирковић 2002. Најпотпунији монографски преглед Херцеговог живота и његовог доба дао је Сима Ћирковић, в. Ћирковић 1964.

ка префињеним и скупоценим предметима, накиту и одећи привлачили пажњу савременика једнако као и његови државнички успеси и неуспеси.[2] Отуда не чуди што се успомена на Херцега сачувала и у народном памћењу, па Вук бележи да у Херцеговини „не би човјек нашао у стотини једнога" (Вук V: 555) који не прича о Херцегу и његовом удесу са сином. О њему су забележени релативно бројни и жанровски разноврсни фолклорни наративи, па херцега Стефана/Стјепана/Стипана/Стевана/Шћепана[3] налазимо у лирским, епско-лирским, епским песмама и предањима (културноисторијским и етиолошким).

Тематко-мотивски регистар фолклорних наратива о херцегу Стефану није нарочито разуђен. Две су епизоде из Херцеговог живота биле нарочито инспиративне народном ствараоцу: његова прељуба и сукоби са најстаријим сином Владиславом, обе, дакле, из домена приватног/породичног живота. Отуда вероватно није случајно што се у новелистичким песмама са темом женске победе о Херцегу говори као о осујећеном и насамареном женику (песме са мотивом девојке лажног мртваца и преваре на води), или пак брату којег сестра (делија девојка) замени на војни. За Херцега се везује још и, историзована или не, тема узимања у војнике. Епско-лирске песме обрађују и мотив заваде са сином, и синовољеве освете. У вези са осветом увређеног или похлепног сина најчешће се приказује и пад Херцегових земаља под турску власт. Мотив свађе са сином нарочито је популаран у народној прози, првенствено предањима у којима се скоро увек повезује са мотивом обљубе снаје. Предања говоре и о отетом благу, подизању градова и паду тврђава под турску власт, при чему се крећу од заокружених казивања, у којима наилазимо и на интернационалне мотиве (закопаног блага, предсказања пропасти, ратне варке: поткивање коња наопако, паљење бројних ватри како би се заварао непријатељ, пресецање дотока воде), преко наивног народног етимологисања, до тек фрагментарних сећања на Херцега и његово доба. У епским песмама Херцег се јавља првенствено у склопу ратничких или каталога сватова, а у ограниченом броју варијаната има сасвим споредну улогу гласника или саветодавца, побратима истакнутог јунака.[4]

У досадашњим истраживањима облика народне традиције о херцегу Стефану пажња истраживача била је првенствено усмерена на прозна остварења, на њихову генезу и процесе традирања. Тако је Јован Радонић дијахронијским прегледом помена и записа о Херцегу у распону од 15. до 17. века уочио да се у традицији о овом великашу издвајају два слоја – старији, који се формира око Херцегове прељубе као централног мотива и новији у којем Херцегова љубавница постаје његова снаја (Радонић 1908). Дакле, традицијским преношењем наратива о херцегу Стефану „некадашња милосница старог херцега преобразила се почетком XVI века у невесту Владислава, у причу се уноси родосврни елеменат" (Радонић 1908: 409). Ова промена битно ће утицати и на мотивацију Херцеговог сукоба

[2] На основу сачуваних историјских извора, о раскошу и сјају дворова Косача и богатству ове породице сведочи реконструисан попис драгоцености ризнице Косача (Lilek 1889).

[3] Изговор грчког имена „Стефан" на различите начине се прилагођавао фонетском систему српског језика, па у различитим крајевима сходно особеностима дијалеката и локаних говора има различите облике (уп. Грковић 2002: 553). Ми ћемо у раду користити име Стефан као жанровски и дијалекатски немаркирано.

[4] Преглед мотивске разноликости и тематике предања о херцегу Стефану, са прегледом самих варијаната дају Милан Карановић (1936) и Влајко Палавестра (2004: 198–210, 242–243, 279–282, 301–303). За попис варијаната народних песама о херцегу Стефану и преглед мотива (Krstić 1984: 513).

са сином, то јест, синовљевог одметништва. У почетку раздвојени, ланци мотива о прељуби и синовљевој одмазди повезују се узрочно-последичном везом.[5] Ослањајући се на Радонићеве резултате, Палавестра ће истаћи да се о Херцегу највероватније причало још за његова живота, а преломну тачку у развоју предања о херцегу Стефану овај истраживач видеће у различитим покушајима оправдавања синовљевог одметништва (Palavestra 1961). Премда правилно уочава други важан моменат у развоју традиције о херцегу Стефану, чини се да Палавестра занемарује да се у бројним варијантама и песама и предања о сукобу оца и сина, рехабилитује и Херцег, то јест да се кривица сваљује на Владислава. У традицијским наративима као да се нису јасно искристалисале позиције јунака и антијунака у овом сукобу Херцега и сина, па улога која се додељује једном или другом зависи од идеолошке тачке наратора и колектива, укуса и афинитета казивача и публике, али и различитих слојева традиције о Херцегу који су се мешали и сучељавали.

У раду ћемо покушати да (ре)конструишемо и изложимо фолклорну биографију херцега Стефана, испитамо поступке уметничке, првенствено епске, стилизације и жанровске условљености лика, при чему ћемо водити рачуна о односу Херцеговог фолклорног портрета према историјском прототипу. Истраживањем су обухваћене све релевантне лирске, епско-лирске и епске народне песме, које су део Вукових, Богишићеве, Петрановићеве, збирки Матице хрватске, и рукописних збирки Етнографске збирке Архива САНУ. Корпус предања углавном се базира на Палавестриној антологији културноисторијских предања из Босне и Херцеговине, у којој су сабрана предања из бројних часописа друге половине 19. века, као и предања сакупљена при теренским истраживањима Херцеговине средином прошлог века. Такође, један део корпуса чине предања сакупљена при антропогеографским проучавањима српских земаља које је почетком 20. века покренула Српска краљевска академија.

Фолклорни портрет херцега Стефана фрагментаран је и неретко противречан. Зависно од поетичких законитости и идеолошког става приповедача и колектива, те времена записивања и редакторског удела, пред нама искрсава Херцег владар, вазал, јунак или антијунак, ратник, женик, отац, увек мање или више пасиван. Чини се да је име као главни чинилац индивидуализације јунака (уп. Самарџија 2008: 18–19, 23, 34–37) у Херцеговом случају и главни стожер његове фолклорне биографије, оно делује центрипетално „привлачећи одговарајуће теме и мотиве у процесу разрастања епске биографије" (Самарџија 2008: 34). Будући да је Стефан типско, формулативно име за владара (уп. Клеут 2012: 151), наш јунак се индивидуализује навођењем титуле као секундарног, а у овом случају и алтернативног имена, јер се понекад именује само као „(Х)ерцег". Поред личног имена и титуле, фолклорна номенклатура херцега Стефана укључује и територијалну компоненту, с тим што је податак о територијалном одређењу јунака у овом случају садржан у самој титули[6], која добија и неке одлике

[5] Оваква мотивација Владислављевог одметништва од оца јавља се први пут (у нама познатим изворима) код Алојзија Цријевића Тубера (прва четвртина 16. века), в. Радонић 1908: 409.

[6] За разлику од осталих владара који су скоро увек одређени престоницом у којој владају, па топоним битно учествује у индивидуализацији јунка (Самарџија 2008: 35–36), херцег Стефан у народној традицији није везан за конкретну престоницу, мада се углавном везује за Благај, Самобор и Соко, који су и у историографији (уз Нови и Кукањ) издвојени као омиљене Херцегове резиденције (уп. Динић 1940). Чини се да је уместо

детопонимног презимена[7]. С друге стране, народна традиција у облику у којем је до нас дошла скоро и да није запамтила породично име Косача, осим у понеком локалном предању. Ипак, чини се да ово није био одувек случај[8], те да се титула (х)ерцег временом, у замршеним процесима традирања, сажимања и једначења традицијских наратива о херцегу Стефану, издвојила као дистинктивно обележје номенклатуре нашег јунака, то јест као основни чинилац његовог именовања (у народној свести Стефана има много, (х)ерцег је један), на шта је највероватније пресудно утицала подударност титуле са називом земље којом је овај великаш владао[9]. Отуда титула и у њој похрањена информација о територији за коју је јунак везан (и са које је уједно забележен и највећи број традицијских наратива о овом јунаку) долази испред не само породичног него и личног имена. Оваквим троструким именовањем (име, титула и посредством ње означена територија) Херцегов лик се додатно индивидуализује, будући да су у имену садржани и подаци о јавном домену његова лика (друштвени статус, одређен положај у феудалној хијерархији, територија над којом остварује своју власт), па се лик херцега Стефана у свести носилаца усмене традиције јасно позиционира међу осталим јунанацима. Сходно високој херцешкој титули Стефану углавном припада истакнуто место у каталозима јунака.[10]

Рођење и смрт битне су тачке фолклорне биографије, а начин њихове стилизације у непосредној је вези са типом јунака, па су, на пример, за епског јунака карактеристични изузетно рођење и смрт у подвигу. Ова два момента фолклор-

---

једног града као средства индивидуализације у случају херцега Стефана та улога припала целој територији којом је владао.

[7] О детопонимним презименима као средству индивидуализације јунка (Клеут 2012: 153–155).

[8] Да су постојали и неки други токови традиције у којима је продично име Косача било познато и распрострањено, сведочи нам већ Мавро Орбин, наводећи, додуше историјски нетачно, да је Стефан, дошавши на власт, променио породично презиме Хранић у Косача: „не зна се тачно зашто, мада неки веле да се тако прозвао зато што се родио у једном месту званом Косач" (Орбин 2006: 180). Занимљиво да се сећање на Косач као Херцегово родно место сачувало, вероватно под утицајем литературе, али можда и као одраз сасвим локалне традиције и народне етимологије, и у једном казивању забележеном седамдесетих година прошлог века при теренском истраживању горњег Подриња: „Stari su ljudi pričali da se herceg Šćepan rodio u selu Kosačama niže Osanice" (Palavestra 2004: 203). Карактеристично је да се у оба случаја породично име Косача повезује само са причом о месту Херцегова рођења, из чега се закључује да оно у фолклорној номенклатури овог јунака има далеко мањи семантички потенцијал и тематско-мотивску валентност од личног имена и нарочито од титуле као алтернативног имена.

[9] Говорећи о називу „Херцеговина", Ћирковић истиче да његово порекло треба тражити у турском обичају да освојене земље називају именом њиховог владара. Ипак, додаје да је то: „јединствен случај код нас да једна личност наметне своје име великој области наше земље" (1964: 271). Ову подударност имена (то јест титуле) владара и назива земље којом је владао народна традиција је вишеструко користила, па се целокупни простор Херцегове земље у народној свести симболички мапира као простор Херцегове некадашње активности – тврђаве, градине, црквине, топоними са овог простора скоро одреда се везују за доба херцега Стефана. Владислав Скарић уочио је, сравњујући топониме источне и југоисточне Босне и имена властеле у средњовековним повељама, да се у топонимији чува сећање на углавном ситније властеоске породице које су владале одређеном територијом као својом баштином (Скарић 1922). Отуда би се можда могло закључити да је, према истој логици, у народној свести целокупна Херцеговина изједначена са баштином херцега Стефана.

[10] Занимљиво је и да се историјски херцег Стефан настојао издвојити својим именовањем и титулом, о чему је са становишта владарске идеологије расправљано у историографији. Наиме, Стефан је први међу Косачама понео ненародно, владарско име, у чему је препозната тежња Косача да се издвоје од осталих обласних господара, те да се вежу за посебне, немањићке традиције хумске земље којом су управљали. „То име је дато малом Вукчићу да би му помогло да уђе у ред славних и овенчаних владарском круном" (Грковић 2002: 553). Исти мотиви водили су и самог Стефана да се 1448. прогласи за херцега и тиме истакне своје достојанство и посебност међу великим војводама русага босанског (Ћирковић 1964: 106–108; Михаљчић 2002).

не биографије херцега Стефана нису нарочито развијена. Осим већ поменутог Орбиновог податка, највероватније фолклорног порекла, и много каснијег теренског записа да је Херцег рођен у месту Косач, традиција о његовом рођењу није сачувана. Смрт[11] је, међутим, различито обликована. Херцег умире, како и приличи епском јунаку, на бојишту, предводећи своју војску у Косовској бици (Вук II, 46) или бранећи од сина и Турака свој град Благај (Гиљфердинг 1972: 66). Али, у једној епској варијанти, у којој се јавља у улози неверног султановог вазала, који супротно наредби узима јединца (овде Марка Краљевића) у војску, потпуно неепски страда. Султан га кажњава тако што га жива „meće konjim pod viteze, / Da ga taru do zorice b'jele" (МН II, 60), што подсећа на типску смрт распињањем коњима на репове. Такође, Херцегова смрт у низу предања (Palavestra 2004: 201–203) и понекој стихованој варијанти (Вук V, 713) није примерена епском јунаку и у непосредној је вези са губитком блага. Наиме, при бежању од Турака Херцег склони своје драгоцености у Дубровник, али га Дубровчани насамаре, натеравши га да на градским вратима остави натпис (под изговором да би се град спасао од турске одмазде) како је прошао и пронео благо. Када потом затражи своје драгоцености натраг, Дубровчани му их неће вратити, позивајући се на натпис[12]. Суочен са овим губитком, Херцег „од јада црче" (Вук V, 713), баци се у море (ВЂ, 1), уз то се и окамени (Palavestra 2004: 201). У једном предању архаична митска основа[13] овакве смрти рационализује се (чак и тривијализује), па се истиче да је Херцег, оставши без блага, „od gladi krepo neki deseti dan, nije imo zašta ručati" (Palavestra 2004: 203). Дакле, за разлику од епских јунака који страдају када изгубе или униште своје епске атрибуте (Самарџија 2008: 40, 72), Херцег страда када остане без свог блага и господства.[14]

---

[11] Стефан Вукчић Косача умро је природном смрћу у свом граду Нови 1466. године (Ћирковић 1964: 267), али ово народном ствараоцу није било нарочито занимљиво. Смрт у Новом од старости помиње се у једном предању (Palavestra 2004: 202) које највероватније није усменог порекла и настало је под утицајем казивања школованих људи.

[12] Иако је овде реч о типској превари и лукавству, који се у Троношком родослову везују за трагичан крај деспота Ђурђа Бранковића (в. ТР: 79), занимљиво је да је забележено једно позније предање о саструганом Херцеговом натпису на зидинама Благаја. Према овом предању тајанствени Херцегов натпис сведочио је о некадашњем господству и легитимитету (будуће) власти над овим просторима. У муслиманској варијанти предања натпис су састругали Аустријанци, а према хришћанској „натпис су састругали сами Турци да се не би дознало како су хришћани законити посједници Херцеговине" (Гиљфердинг 1972: 66). Дакле, слично као у случају са натписом на дубровачким зидинама помоћу којег Херцегу одузимају благо, овде се помоћу манипулисања натписом настоји оспорити право једне стране на власт над земљом.

[13] У епизоди са Херцеговим бекством на море није тешко препознати архаичну, митску матрицу у којој јунак, прелазећи на други свет (овде приказан за традицијску културу уобичајеном сликом воде, то јест мора), плаћа бродарину. Једном кад пређе границу светова, јунак постаје симболички мртав, па његов повратак више није могућ. О води као граници светова и преласку те границе уп. Чајкановић 1994: 82–87; Детелић 1992: 88–92; Elijade 2004: 95–99.

[14] Поред уочене митске матрице и типског лукавства, епизода с отетим Херцеговим благом могла је имати нека упоришта и у сећању на Херцегова финансијска пословања са Дубровником и недаће које су то пословање пратиле. Наиме, Стефан Вукчић је имао потешкоћа да од Дубровчана добије поклад свог стрица Сандаља Хранића (Ћирковић 1964: 157, 267), заиста је депоновао своје благо у Дубровник и тестаментом одредио његову расподелу међу својим синовима (Ћирковић 1964: 267; ССПП I/2, бр. 675, 680), да би Дубровчани опет одуговлачили са исплатом. Мада су сви поклади уредно предати наследницима, о чему Херцегови синови издају повеље у којима изјављују да: „ништор не остаде ниедна ствар у многопочтенога кнеза и властеле дубровачке" (ССПП I/2, бр. 681, 682), није искључено да се у народу сачувало неко мутно сећање на ове догађаје, које је своје упориште могло наћи и у типској представи о Латинима као варалицама.

Премда је Херцег приказан као ратник, а у појединим варијантама песама (па и предања) налазимо и одблеске витешке феудалне културе и етикеције, епски атрибути[15] Херцегови, оружје, коњ и одећа нису описани. Само се у једној епској песми Херцег препознаје по своме коњу (Петрановић II, 53). Индивидуализација Херцеговог лика, дакле, не постиже се епским атрибутима. Он је чак у једној епско-лирској варијанти са темом женске победе приказан кроз својеврсно изокретање формулативног опремања јунака. Желећи да нам дочара емотивно стање лика, његову плаховитост и жељу да сустигне девојку која га је насамарила, певач истиче како Херцег: „Od naglosti golu sablju paše, / Od ljutosti na gola konjica, / Od olosti u košulji tankoj" (Raić, br. 6)[16]. Дакле, уместо индивидуализације кроз опис епских атрибута, Херцег се издваја њиховим поништавањем и кршењем уобичајеног епског етоса. Слично се у једној другој епско-лирској варијанти уместо ратничких обележја као Херцегови дистинктивни атрибути и статусни симболи истичу „круна и господство", а њихово одузимање имплицитно се поистовећује са јунаковом поетском смрћу. Наиме, извештавајући сестру о султановом позиву на војну, Херцег уплашено каже како ће му „цар силени", ако не одговори на позив, узети „krunu i gospodstvo / I još k tomu sa ramena glavu" (BP, 2). Дакле, одсуство или минус присуство епских атрибута, уз истицање блага и круне говори о колебању фолклорног лика Херцеговог између, не тако удаљених али ипак раздвојених, делокруга јунака и владара. Отуда се уочавају и различити поступци стилизације и индивидуализације, при чему нам се чини да се уместо епских атрибута и ратничких подвига истичу титула, богатство и територија као битни атрибути Стефановог фолклорног портрета.

Делокрузи јунака и владара покривају јавни домен Херцегова лика, у којем је он приказан углавном у складу са стилизацијом карактеристичном за јунаке „најстаријих" времена. У највећем броју и поетских и прозних варијаната он је везан за двор/кулу, као „земаљски господар" (Богишић, 51) окружен је слугама, приказан са соколом на руци, прима или шаље књиге, скупоцене дарове, сакупља и предводи војску против неверног сина и/или Турака, међутим, у конфликтним ситуацијама углавном остаје пасиван, или чак потпуно нетипично за јунака бежи[17]. Приказан као господар, султанов вазал или витез херцег Стефан се придржава епског етоса и феудалне етикеције, или их оспорава. У варијантама са темом девојачке победе и преваре на води Стефан ће приликом сусрета девојци, која се лажно представља као љуба Марка Краљевића и сестра Змај Огњеног Вука[18], указати неопходне почасти (Вук V, 658). Премда је реч о типском, формулативном месту (на девојачки поздрав Херцег „боље одговара"), може се

[15] О епским атрибутима као значајном средству индивидуализације јунака уп. Самарџија 2008: 40–78; Детелић 2008.

[16] Иста песма прештампана је и у зборнику Матице хрватске (МН X, 10).

[17] По продору Османлија у његове земље херцег Стефан се ропства и готово сигурне смрти заиста спасао бегом у Нови (Ћирковић 1964: 254). Претходно је, стрепећи од турске најезде и потпуног пораза, Херцег два пута тражио азил у Дубровнику и Венецији (Ћирковић 1964: 242, 251). Забележене су његове речи упућене овом приликом Млечанима, у којима Херцег слути како се „приближује време кад ће ме прождрети [султан] као и толике друге владаоце и господаре", и потпуно трезвено додаје: „Не могу га својим богатством заситити нити му се својом силом одупрети" (Ћирковић 1964: 242).

[18] У другој варијанти девојка се лажно представља као љуба Марка Краљевића, а сестра Сибињанин Јанка (Raić, 6; МН X, 10)

рећи да Херцег оваквим реаговањем одаје посредно почаст не само девојци него и јунацима на које се она позива[19], показујући да дели опште епске и витешке идеале. Слично ће у варијантама о последњим Бранковићима, дарујући милостињу слепцима Гргуру и Стефану, показати да се стара о души и следи традиционални етички и религијски кодекс (Стојадиновић I, 14; ЕЗ 1, бр. 20). Висок статус Херцеговог лика у традицији истакнут је и успостављањем побратимских веза са јунацима као што су Марко Краљевић (МН II, 44) и Иво Сењанин (Петрановић II, 53), у чему треба видети и једно од средстава идеализације лика херцега Стефана. Исту функцију има и укључивање овог лика у каталоге најзначајнијих епских јунака „најстаријих" времена. Херцег је приказан како раме уз раме са косовским јунацима војује у Косовском боју (Вук II, 46)[20], „А на ломној на Херцеговини" помиње га и Рајко војвода док са сетом приповеда Маргити о јунацима који су успешно бранили српске земље (Вук III, 10). С друге стране, лик херцега Стефана с лакоћом се укључује и у каталоге локалних јунака, у којима је за њега резервисано почасно место. Приказан је, на пример, као најистакнутији члан сватова (кум) требињског бана Станимира (Вук IIр, 84). Популарност херцеговог лика условила је и успостављање генеалошких веза са последњим Бранковићима, па је у једној епској песми, забележеној од гуслара Димитрија Ђорђевића из Секурича, Херцег приказан као ујак слепаца Гргура и Стефана. Позитивно окарактерисан, он, крријући од Проклете Јерине и Турака, на двору подиже свог унука Змај Огњеног Вука, упућује га у тајне ратовања, дарује му коња и сабљу, те га симболично преводи у статус јунака (ЕЗ 1, бр. 20).

Насупрот овим примерима херцег Стефан је и негативно окарактерисан, приказан као „невјера". Херцегов лик овако је, на пример, приказан у варијантама песама са темом узимања у војнике, у којима се оглушује не само о владареву заповест него и о неписана традицијска и верска правила. Силан, „он чини што је њему драго" (Вук I, 729), раздваја сроднике, узима јединце, уцвељује сироте мајке и сестре.[21] Поступајући самостално и самовољно, он за себе присваја позицију на коју нема право. Његовим поступцима (неделима) изазван поремећај у друштвеној хијерархији рефлектује се и на само устројство света – море се зауставља, бродови не могу да заплове док Херцег не исправи своју грешку – ослободи јединца ког је узео мајци (БВ, 1).[22] Супротно идеалном хришћанском владару, Херцег је приказан и као среброљубив (МН II, 60), он „имаде седам кула блага" (ЕЗ 64/1, бр. 51), такође се истиче да је „био опак" (ВП, 60), а у једној епској варијанти син га карактерише као „страшивицу стару", подривајући његов статус јунака (ЕЗ 64/1, бр. 51). Негативна карактеризација херцега Стефана уобичајена је и у новелистичким песмама са темом женске победе у којима Херцег има

[19] Дајући девојци слуге да је испрате кроз гору, Стефан истиче да то чини: „Za poštenje Kraljevića Marka, / A za ljubav vojevode Janka" (Raić, 6; МН X, 10).

[20] У градацијски устројеном каталогу додељено му је високо место, Херцег по својој сили и господству долази одмах после кнеза Лазара.

[21] Херцег је у једној варијанти са овом темом, међутим, приказан као владар који се стара о поретку док су његови кнезови окарактерисани као неверни (Вук Iр, 275).

[22] Овај мотив чешће добија лирску обраду и сведочи о неизмерној снази сестринске љубави, па се уместо механизма оностраног одговора на преступ развија слика мора заустављеног/помућеног сестринском сузом (Вук I, 729, Вук V, 694, Вук Iр, 275).

улогу насамареног женика.[23] Поред формулативно употребљеног квалификатива „невјера", у овим песмама Херцег се приказује и као „рсузин", „џелат" (Вук Iр, 394), „пијаница и дербеденица" (Вук V, 498), уз то је и „млого Турком дужан" (Вук I, 727). Стрепећи за судбину своје ћерке, мајка је упозорава да, ако се уда за Херцега, неће „imat ni u noći sanka / A kamoli na bilome danu" (Raić, 4). Ипак, треба узети у обзир да су овакве оцене изнете са становишта незаинтересоване девојке која избегава просидбу или још чешће њене мајке, а не објективног приповедача. Занимљиво је, међутим, да се у неколиким варијантама мајка при изрицању негативних особина Херцегових заклања за становиште колектива, па у жељи да одговори кћер од удаје наводи како „кажу" да је пијаница (Вук I, 727) или да „Na njeg tuži sva Ercegovina"[24] (МН VI, 13).

У очима забринуте мајке Херцегов свет приказан је као изокренути свет[25], који (сличан а опет различит) добија одлике туђег и демонског. У варијантама новелистичких песама са мотивом женске победе Херцегов свет је приказан као свет с ону страну, далек[26], у пределима горе, преко или око воде, дословно означен као „misto strašivo" (Raić 6; МН X, 10). У овим песмама Херцег је везан и за бунар као традицијски опасно место, лиминални простор (уп. Толстој, Раденковић 2001: 58–59; Чајкановић 1994: 85). Везивање Херцега за оваква гранична места, која у традицијској слици света означавају прелаз ка оностраном, открива и хтонске црте његова лика, у вези с којима се може посматрати и претежно негативна карактеризација коју он добија у овим песмама.[27] Бројна су и предања у којима се Херцег доводи у везу с водама. Многи потоци, чатрње и извори носе његово име, маркирајући места на којима се Стефан напио воде или озидао извор.[28] С друге стране, мотив затварања извора, познат у предањима о владарима старог народа (Palavestra 2004: 33–38), везује се и за Херцега при чему се архаична подлога овог мотива губи, он се историзује, па се затварање извора представља као ратничко-тактичко средство, јер их Херцег затвара пред турском најездом (ВП, 39)[29]. Ипак, у Херцеговој вези с изворима и водом, са отварањем и затварањем њеног тока, наслућују се архаичне црте његовог фолклорног лика у којима се препознају компоненте божанства плодности и/или хтонског божанства, чувара воде.[30] Поред

[23] Супротно негативној карактеризацији Херцеговој и његовој улози непожељног женика у овим варијантама, у песмама са темом оклеветане девојке и девојачког избора између више просаца Херцег је позитивно окарактерисан и приказан као пожељан женик (Вук I, 728; ЕР 76). Слично се и у једној варијанти са темом женске победе и преваре на води девојачка мајка разболи од туге што њена кћер, избирачица, неће да пође за херцега Стефана (Raić, 6, МН X, 10). За преглед епско-лирских варијанта о херцегу Стефану као (не)оствареном женику в. МН VI, 285–289.

[24] Изгледа да је херцег Стефан заиста своје становништво неретко оптерећивао тешким наметима, због чега су забележени бројни случајеви пребега на територију деспота Ђурђа (Ћирковић 1964: 100–103).

[25] У овом светлу се може посматрати претходно помињано формулативно одређење Херцега и његових слугу као неверних, као и Херцегово опремање које одступа од уобичајеног опремања епског јунака.

[26] Мајка девојци саопштава да је испрошена „На далеко у Ерцеговину" (Вук V, 497).

[27] Јеленка Пандуревић указује и на то да је у песмама овог типа „хронотопом посредован и дјевојчин доживљај младожење", те да се: „Хипертрофиран страх као психолошка доминанта једног деликатног животног тренутка испољио (се) у оквиру митопоетске слике свијета, којој су примјерене алузије на хтонску природу младожење и симболичку амбивалентност свадбеног обреда" (2015: 112).

[28] За предања са овим мотивом (Palavestra: 204–205; Дедијер 2001: 207, 220, 226, 326).

[29] Слично се и засуте чатрње које је подигао Херцег у предањима приказују као сведочанства прошлог, бољег времена. Истиче се да су пресушиле по наступању турске власти (Дедијер 2001: 220).

[30] О хтонским чуварима воде и табуисаним водама уп. Bandić 1980: 255–263; Детелић 1992: 92–97.

хронотопа, хтонску компоненту Херцегова фолклорног портрета откривају и особине које се у појединим песмама приписују његовој мајци, која: „Кад говори, громови пуцају; / Кад погледа, муње сијевају, / А кад оди све се земља тресе" (Вук I, 727), и уз то, по признању самог Херцега, зна биље којим може вратити у живот (МН VI, 13). Херцегова демонска природа најјасније је истакнута у једној песми из *Босанске виле* у којој уплашена девојка каже како се он три пута женио и „Свима трима је очи извадио, / У зелену гору одгонио" (БВ, 2). У већ поменутим негативним особинама Стефановим (суров, пијаница, среброљубац, рсузин, прељубник) лако се могу препознати особине демонских бића. Будући да су потентност и плаховитост такође њихове битне одлике, архаичне црте могу се уочити и у највећем традицијском преступу Херцеговом – обљуби снаје.

Док је јавни домен Херцегова лика покривен делокрузима владара и/или јунака, у приватном домену он се испољава кроз породичне односе, то јест у улогама брата и оца. Као брат херцег Стефан је позитивно окарактерисан, а у овој улози се јавља у мотивским песмама са темама сестре која замени брата на војни[31] (ВР, 2) и браће која ослобађају сестру из ропства (Петрановић II, 53). У једној новелистичкој варијанти са темом девојке као лажног мртваца Херцег ће се, насупрот за њега уобичајеној позицији насамареног женика у оваквом типу песама, наћи у улози оца избирачице, лепоте девојке (ВР, 1). Када су у питању породични односи највећи број и стихованих и прозних варијанти, међутим, говори о Херцеговој свађи са сином Владиславом, при чему се херцег Стефан представља као неверни отац или као отац жртва. Историјски потврђене размирице између Херцега и његовог најстаријег сина Владислава, које су више пута кулминирале отвореном побуном синовљевом и ратом (Ћирковић 1964: 175–199, 232, 243–244, 247–252, 261–262), нашле су одраза и у народној традицији, у којој се мотив сукоба оца и сина повезује са мотивима Херцегове прељубе и/или обљубе снаје, синовљевог властољубља и турчења, а посматра се и у вези с падом Херцеговине под турску власт. Прича о неслози у Стефановој породици послужиће народном ствараоцу да њоме објасни компликоване историјске процесе пропасти Херцегових земаља. Овим повезивањем унутрашње (у домену породице) и спољашње борбе (борба против Турака), какво постоји и у усменој традицији о првом и другом Косовском боју, те последњим Бранковићима, остварују се нове везе међу традицијским мотивима о Херцегу, отварају нове мотивацијске линије, а судбина Херцега и његове земље у свести носилаца традицијске културе повезује се са традицијом о турској најезди и пропасти српских средњовековних земаља.[32] Такође, отвара се простор ка лиризацији и баладичним мотивима, па се, на пример, у једној варијанти истиче очева болећивост и брига према сину који га је бесправно напао. Наиме, не препознавши у просјаку прерушеног сина одметника, Херцег ће му уделити милостињу: „Ради душе и севапа свога / И живота Влаисава сина" (ЕЗ 355, бр. 220).

[31] Иста тема обрађена је и у предањима (ВП, 62).

[32] У овом светлу могу се посматрати и мотиви предсказања о синовљевој побуни и турском нападу (Даница упозорава Херцегову љубу, Вук V, 713; ЕЗ 12, бр. 21), знамења по којима се препознаје да се ближи крај Херцеговом господству (змија излази из чункова који у град спроводе воду/млеко, Palavestra 2004: 204, 279), посредством којих се над Херцега и његову земљу надвија атмосфера последњих времена и неизбежне коби карактеристична и за традицијске представе о пропасти царства и господства српског.

У сукобу са сином, Херцег је, дакле, зависно од става приповедача, уланчавања мотива и мотивације поступака позитивно или негативно окарактерисан. Занимљиво је, међутим, да се у већини епских и епско-лирских варијаната које обрађују тему сукоба оца и сина Владислављева побуна и турчење приказују немотивисано,[33] или се не успоставља узрочно-последична веза између ланца мотива о свађи оца и сина и оног о обљуби снаје, па се Херцег приказује како се повлачи пред сином насилником[34]. С друге стране, у предањима[35] се Владислављева побуна чешће мотивише осветом за нанету очеву увреду – преотимање невесте или обљубу снаје, па се и кривица за раздор у породици и потом држави углавном приписује Херцегу. Мотив обљубе синовљеве невесте, иако се касније везао за Херцега, изузетно је виталан у народној традицији о овом великашу. Приликом теренских истраживања, која је спроводио средином прошлог века, Палавестра је приметио да су сећања на ово Херцегово недело и његово бекство с благом најживља (Palavestra 2004: 199). На постојаност традиције о Херцеговој обљуби снаје свакако је утицала веза овог мотива са обичајном праксом снахочества (Palavestra 1961: 310–311), мада се могу пронаћи и други чиниоци који су допринели учвршћивању и традирању овог мотива – магловита сећања на породичне и брачне недаће Косача[36], а такође и мутни и нејасни погледи на брак у средњовековној босанској држави, који је по свој прилици остајао у домену народног обичајног права (Ћирковић 1964а: 107).

У прозним и стихованим варијантама, у којима је означен као једини кривац за породичну несрећу, херцег Стефан је приказан као преступник и грешник који, бесправно узевши снају (у неким варијантама Владислављеву невенчану невесту), нарушава моралне и етичке норме заједнице. Овим поступком он се показује као недорастао својој улози оца, старешине патријархалне заједнице, а компромитује себе и у улози владара, јер се открива као неспособан да управља и буде гарант земаљске правде. Обљубивши снају, Херцег ће двоструко сагрешити према

[33] Од шест познатих нам песама о овој теми, у три је Владислављева побуна потпуно немотивисана (Богишић 119; ЕЗ 12, бр. 21; ЕЗ 355, бр. 220), у једној се у љубином прекору Херцегу: „у з'о час разљутио сина" (Вук I, 713) препознаје бледо сећање на очев преступ према сину, док се у Петрановићевој (ЕЗ 64/1, бр. 51) и Лубурићевој варијанти (ЕЗ 355, бр. 479) Владислављева побуна мотивише осветом за увреду коју му је нанео отац. Исту мотивацију налазимо и у стиховано-прозној варијанти (забележеној 1897. године) о отмици Владислављеве невесте и његовој освети оцу – увређен Владислав пребегне султану, зарати против оца и освоји град Соко (Palavestra 1968: 135–137).

[34] У једном предању Херцегово уступање објашњава се његовом болећивошћу према сину: „Никаква га турска војска није могла савладати, али је према синовљевој паљби био немоћан. Стјепан погибе, а Турци заузеше Благај" (Гиљфердинг 1972: 66).

[35] За преглед варијаната предања са мотивом свађе Херцега и сина в. Palavestra 2004: 198–202.

[36] Познато је да се Херцег женио три пута, те да је при покушају склапања другог брака био чак два пута одбијен, зна се да је имао аферу са Фирентинком Јелисаветом, а у историографији је истакнуто и да су његова „изразита слабост биле жене" (Ћирковић 1964: 276). Такође, извори сведоче и о планираној заједничкој свадбеној свечаности Херцега и синова до које из непознатих разлога није дошло (Ћирковић 1964: 217–219). Зна се и да је Херцегова сестра Теодора имала буран брачни живот – два пута се удавала за великог војводу Радослава Павловића, Стефановог политичког противника (Ћирковић 1964: 33). Сви ови догађаји могли су утицати на развој традиције о Стефановим породичним и љубавним незгодама. Могуће да су на виталност ове традиције утицала и предања о Стефановом стрицу Сандаљу и његовој жени Јелени Балшић, будући да је управо Херцег потиснуо свог стрица у народном сећању (Palavestra 1981). Ипак, непоуздане гласине о томе како су Херцег и деспот Ђурађ заратили, јер је Стефан (највероватније за Владислава) испросио невесту од Деспота да би му је потом вратио (Ћирковић 1964: 103), чине нам се као нарочито подстицајне за развој традиције о Херцегу и несуђеној Владислављевој невести.

Владиславу као сину и као потчињеном властелину коме дугује „вјеру господску"[37]. Кад једном погази ову веру, Херцег ће погазити правне и обичајне норме на којима почива однос владара и потчињеног властелина, подриће темеље самог друштва, и тиме отворити пут синовљевој побуни. У овом светлу занимљиво је да се у једној епској варијанти поводом Херцеговог преступа каже управо како Владислав „свога баба *у невјери* нађе, / Ђе је *своју вјеру погазио*" (ЕЗ 64/1, бр. 51, *наш курзив*). Херцег који се „одвећ посилио" (ЕЗ 64/1, бр. 51) и компромитовао као владар и отац, не одолевши искушењу, нарушио је и свој статус јунака, јер се од јунака очекује да се влада у складу са етичким начелима заједнице и да успешно одолева моралним замкама које се нађу на његовом путу.[38]

Ипак, у једном делу и стихованих и прозних варијанти, у којима постоји узрочно-последична веза Херцегове прељубе и сукоба са сином, развијају се различите стратегије за Стефанову рехабилитацију. Чак и у примерима у којима је Херцег изразито негативно окарактерисан истиче се да је прељубу учинио у некој врсти душевног растројства. Челебија, на пример, каже да је „skrenuo pameću" (Palavestra 2004: 200). У једном предању, забележеном 1897. у Биограцима (западна Херцеговина), наводи се и да је Херцег „*nekako prijevarom* sagriješio" (Palavestra 2004: 201, *наш курзив*), чиме се опет релативизује његова свесна намера. Херцегов поступак настоји се оправдати и обичајним правом, он сам, заводећи Владислављеву невесту, каже: „Оваки је адет у Благају" (ЕЗ 64/1, бр. 51), а слично се истиче да је Херцег тражио да преноћи са снајом „po tadašnjim običajima" (Palavestra 2004: 201)[39]. Његова опчињеност снајом и пожуда коју осети према њој често се мотивишу злом срећом, фатумом, уроком. Тако ће узоран отац, који испроси и поведе невесту сину, у складу са свим правилима свадбеног обреда[40], бити осуђен на пропаст оног тренутка кад ветар подигне невестин вео, а он случајно угледа њено лице (ЕЗ 355, бр. 479; Bošnjak, 1; Palavestra 1968: 135). Овај преокрет од узорног ка оцу преступнику у Петрановићевој песми о женидби Херцегова сина немотивисан је и изражава се формулативним стиховима: „Узе срећу, а доби несрећу" (ЕЗ 64/1, бр. 51). Док се овде само слути разорна природа лепоте девојке доведене из далека, у Ћоровићевој прозној варијанти сва кривица за сукоб оца и сина пашће на леђа лукаве и обесне снаје странкиње која „силна и поносна", уз то још и „погане ћуди", оклевета свекра да је покушао да је обљуби, па се Херцегов лик помера ка делокругу жртве (ВЋ, 1). Ово померање праћено је и измештањем Владислављевог лика ка делокругу противника, он добија црте клеветника и издајника. Поведен нечасним мотивима властољубља и похлепе (Palavestra 2004: 203, 281), или заведен женским лукавством (ВЋ, 1), Владислав се

[37] У сачуваним повељама о измирењу са супругом и сином (1453. г.) наново се задаје вера господска, Херцег прима у милост Владислава, супругу и са њима одметнуту властелу и истиче да им „добровољно и нелицемерно" опрашта. Владислав, смеривши се пред оцем и пошто „дозва до себе шта је учинио коју сагреху", обавезује се на верност (ССПП I/2, бр. 667, 668). О верној служби и вери господској као темељним обавезама владара и вазала, на којима почива феудално устројство средњовековне босанске државе (Ћирковић 1962).

[38] О значају поштовања етичких и религијских норми за статус јунака уп. Самарџија 2008: 122–132.

[39] Премда приповедач и колектив не деле оваква становишта, у наведеним примерима свакако се могу препознати трагови неке старије заборављене традиције и већ помињане обичајне праксе снахочества (Palavestra 1961: 310–311).

[40] Херцег је приказан као старатељ патријархалне задруге који води рачуна о потребама својих укућана. Кад му син стаса, Херцег испуњава своју очинску дужност и креће у прошевину с намером да „dovede svome sinu vjernu drugu a Jeleni svojoj ženi mladu snahu i u kutnjem poslu valjanu zamjenicu" (Bošnjak, 1).

буни против очеве и владареве власти и тако угрози, изнутра поткопа, целокупан „свој" свет. Оног тренутка кад се потурчи Владислав се открива као непријатељ и туђи, а границе „свог" света отвара за разорно деловање Другог.[41] Владислав је понекад негативно окарактерисан и у оним наративима у којима је Херцег окривљен за обљубу снаје, па је приказан као „lukavi sin hercegov" (Bošnjak, 1) или се пак назива „издајником" (Palavestra 2004: 279). Иако се очева увреда наводи као разлог синовљеве одмазде, у једном предању се истиче и да се син „za inad poturčio" (Palavestra 2004: 202) што сведочи о мешању различитих мотивација за синовљеву побуну и различитих традицијских токова. Побуна против оца и владара, а у крајњој линији и посредна кривица за очеву смрт (истерао га из државе, осудио на прогонство, отац страдао при одбрани града), који се у традицијској култури сматрају једним од највећих грехова, неповратно је негативно осенчила Владислављев лик.[42] Ни он не успева да прође специфичну моралну замку и одоли искушењу, па се против (не)часног оца бори исто тако нечасним средствима.[43] Такође, на негативну карактеризацију Владислављева лика у народној традицији могле су утицати и гласине да је он довео Турке у Босну путевима који они не би знали (Ћирковић 1964а: 363), те да је нанео „највеће ударце јединству Босне" (Ћирковић 1964а: 361).[44]

Тематско-мотивски регистар предања о херцегу Стефану нешто је шири у односу на онај који налазимо у стихованим варијантама о овом великашу, па се поред већ поменутих улога у предањима Херцег приказује још као градитељ и задужбинар. Реч је углавном о кратким неразвијеним казивањима[45] у којима се бројне тврђаве, градине и црквине приписују Херцегу или се везују за његово доба, које је „радом" традиције, током дугог периода турског ропства, у свести народа постало синоним за неко златно доба епске прошлости. У време херцега Стефана, према народном предању, вадила се гвоздена (Дедијер 2001: 222) и златна руда (Palavestra 2004: 205), стоке је било у изобиљу, о чему сведоче бројни топоними којима су маркиране Херцегове стаје и оставе (Дедијер 2001: 92, 236;

[41] Народна традиција неправедно везује за Владислава мотив преверавања. Премда је у својим сукобима са оцем неретко тражио помоћ Турака, па Херцег, љут на сина, у једном допису Дубровчанима крајем 1461. истиче да је Владислав сам отишао султану и затражио део очевине (Ћирковић 1964: 248), Владислав је до краја живота остао хришћанин, а после слома Херцеговине и љути непријатељ Турака. Потурчио се, међутим, најмлађи Херцегов син Стефан, па би се можда у мотиву Владислављевог преверавања могло препознати неко мутно сећање на овај догађај. С друге стране, на виталност традиције о Владислављевом преверавању и запоседању очевих земаља могли су утицати и традицијски модели о исламизацији и добијању феудалних привилегија за учињене уступке султану при освајању средњовековних хришћанских земаља.

[42] Занимљиво је да се у Трактату о Турцима, једном од најстаријих писаних извора о Косачама и сукобу херцега Стефана и сина (настао око 1481. г.), Владислав приказује у негативном светлу. Пушкар Јерг, очевидац ових догађаја и аутор трактата, истиче да је Владислав „био прави незнабожац и стално је био против оца" (Константиновић 1989: 52).

[43] Супротно Владиславу, Марко Краљевић се склања испред разјареног Вукашина, узурпатора и насилника, „Јер се њему, брате, не пристоји, / Са својим се бити родитељем" (Вук II, 34).

[44] Резигниран, слутећи своју пропаст, и сам Херцег се у једном допису Млечанима жалио на сина: „Ако би имао хиљаду живота, било би право да их све изгуби не само због свега што је учинио против мене, свога оца и господара, већ и против целог хришћанства, бог зна да је он био узрок и водич који је довео великог Турчина у Босну на смрт и уништење свију нас" (Ћирковић 1964: 266).

[45] Резигниран, слутећи своју пропаст, и сам Херцег се у једном допису Млечанима жалио на сина: „Ако би имао хиљаду живота, било би право да их све изгуби не само због свега што је учинио против мене, свога оца и господара, већ и против целог хришћанства, бог зна да је он био узрок и водич који је довео великог Турчина у Босну на смрт и уништење свију нас" (Ћирковић 1964: 266).

Deroko 1939: 68), вода и млеко су чунцима спровођени у тврђаве (Дедијер 2001: 207; Palavestra 2004: 203, 204, 242), Херцег је поседовао огромно богатство, а гласине о њему (Ћирковић 1964: 262) допринеле су томе да се за Херцега (поред омиљеног мотива о Дубровачкој крађи) вежу и неколика предања о закопаном благу (Palavestra 2004: 242, 280).[46] Према предању, на простору којим је управљао Херцег је подизао бројне градове, тврђаве, мостове, изворе, чатрње, али и цркве и манастире, при чему не наилазимо на мотиве прислине градње и кулучења. Судећи према доступном материјалу, у свести носилаца традицијске културе Херцег градитељ и задужбинар позитивно је окарактерисан. Он се приказује као владар који скрби над повереном му земљом и који не запоставља ни световну ни духовну димензију власти. У српској народној традицији Херцег се преко својих задужбина, од којих је заиста подигао само неколике[47], повезује са средњовековним владарима задужбинарима. Подижући цркве, Херцег показује да се стара о својој и душама поданика.[48] Осим подизања цркава, предања су запамтила и друге облике задужбинарства – даривање манастира земљом и њихово обнављање, па се за одређена села приповеда да су била манастирски метоси у Херцегово доба (Дедијер 2001: 217), а за манастир на Шћепан Пољу код Фоче каже се како га је Херцег „primio u zadužbinu i obnovio" (Deroko 1939: 68). У бројним топонимима сачувала су се сећања на Херцега, па се кроз казивање о настанку имена приповеда и о одређеним елементима Херцегове биографије. На пример, у предањима о називима локалитета Пролаз, Бјежишта, Замицалина сачувано је сећање на Херцегово повлачење пред сином и турском војском (Palavestra 2004: 280), док име планине Љубишње (Palavestra 2004: 201) или града Љубушки (Palavestra 2004: 198) маркира место на ком је Херцег обљубио снају. Поред досад изложених тема и мотива у усменој прозној традицији о Херцегу налазимо и приповетке у којима је тема убијања стараца контаминирана са темама мудрог одговора и тешких задатака (Palavestra 2004: 206–209). Наиме, у неколико забележних варијаната Херцег је приказан као наивни владар који по наговору обесне и похотне младе супруге нареди да се у његовој држави побију сви старци. Међутим, један старац успеће да избегне смрт, насамари Херцега и разобличи праву природу његове жене. Чини се да се услед популарности Херцегова лика, али и сећања на његове неприлике са женама овај тип сижеа везао за нашег јунака. Но, овај ток прозне традиције о херцегу Стефану ипак остаје маргиналан, о чему сведочи и ареална

[46] Већи део ових мотива срећемо и у предањима о старом народу и њиховим владарима, која су врло раширена на босанско-херцеговачком терену, па можемо претпоставити да је, захваљујући великој популарности, али и укорењеном сећању на Херцега као последњег владара слободне Херцеговине, његов лик потиснуо ликове непознатих, неисторијских владара.

[47] Поуздано се зна да је херцег Стефан подигао цркву Светог Ђорђа у Сопотници код Горажда, храм Успења Богородичиног у манастиру Савини (вероватно и цркву посвећену Светом Сави у овом манастиру), те цркву у Заграђу под градом Соколом као своју несуђену гробну цркву (Војводић 2010; Ђурић 1970).

[48] Историјски извори сведоче да је Херцег трошио богатство на спасење душе. Тестаментом завештава чак десет хиљада дуката „најпрво за моју душицу на славу и на службу Божију" (ССПП I/2, бр. 680, стр. 87), а забележно је и да је синајским монасима слао новчане прилоге, те да је при себи носио мошти и иконице, које заједно са својим личним предметима оставља најмлађем сину Стефану, у чему свакако треба видети израз очинске љубави, нежности и старања о синовљевој души (ССПП I/2, бр. 680, стр. 88; Војводић 2010: 67–69). Занимљиво је да се у бугарштици о Стефановом благу Дубровачани, отимачи блага, рехабилитују тако што се истиче да тим благом хране сироте (Богишић, 119). Можда се, међутим, у овом казивању сачувало и неко сећање на новац који Херцег тестаментом оставља за своју душу.

распрострањеност оваких казивања. Наиме, све познате нам варијанте забележене су на крајњем западу и југо-западу Херцеговине, док је Палавестра утврдио да је усмена традиција о Херцегу најживља у горњем Подрињу и источној Херцеговини (Palavestra 1981: 73; Palavestra 2004: 205). Дакле, судећи према ареалној распрострањености записа усмене традиције о херцегу Стефану, чини се да се његова фолклорна биографија богати новим мотивма како се удаљавамо од херцеговачког терена на којем је сећање на некадашњег владара најпостојаније.

У усменој традицији о херцегу Стефану уочава се жанровска разноликост с једне и релативно ограничен круг тема с друге стране. О Херцегу као (не)успешном женику (сижејни модели преваре на води, девојке лажног мртваца, скуђене девојке), ратнику којег сестра замени на војни, феудалцу који сакупља војску, о његовој прељуби и сукобу са сином, турском освајању Херцегових земаља, подизању градова и цркава пева се и приповеда у лирским, епско-лирским, епским песмама и предањима, при чему су неке теме жанровски маркиране. О Херцегу као градитељу казују се само предања, док се о узимању у војнике и Херцегу као насамареном женику пева у лирским и епско-лирским песмама. Традицијски портрет херцега Стефана осцилира око типова владара, јунака и антијунака. Сатткан од противречности, Херцегов фолклорни лик као да се гради комбиновањем нискомиметског и високомиметског поступка, па се последњи владар слободне Херцеговине, у усменој традицији приказан и као учесник боја на Косову, један од војвода из времена царства и господства српског, неретко нађе у недостојној улози насамареног младожење или јунака који, супротно епском кодексу, бежи пред туђинском војском. Жанровско и идеолошко вишегласје у традицији о херцегу Стефану најизраженије је у обради тема из широко схваћеног личног, породичног живота – свађе са сином, обљубе снаје и неостварене женидбе, у којима је он час позитивно, час негативно окарактерисан. Такође, породична и љубавна тематика отварају пут за продор баладних елеманата који додатно разводњавају ионако у традицији нестабилан јуначки, епски лик Херцегов. Уместо у мегдану или на бојном пољу Херцег се приказује у мрежи замршених личних и породичних односа, при чему се проблематизује његова улога старешине (оца и владара) и преиспитује његов однос према епским, витешким, али и моралним начелима. У светлу нестабилног епског идентитета Херцеговог занимљиве су и његове неостварене женидбе. Наиме, ако имамо у виду да се женидба може посматрати као вид ратничке иницијације, онда то што се Херцег враћа без невесте симболично говори и о његовој немоћи да савлада прикривене препреке (девојка лажни мртвац, маскирана) и потврди свој статус јунака.[49] На недовршеност јуначке иницијације и епске идеализације фолклорног лика херцега Стефана могли су утицати и историјски разлози. Наиме, иако је „поседовао неоспорно високу интелигенцију", био „јаког духа" (Ћирковић 1964: 275), поседовао силно богатство, неговао ритерску културу на својим довровима, Херцег од Светога Саве је ипак био превртљив и верломан као и сви великаши позног средњег века. Макијавелистички стремећи сопственим циљевима, отворено истичући да је „свако дужан да се брине за своју корист" (Ћирковић 1964: 131), водио је ситну политику

[49] О вези јуначке женидбе са ратничком иницијацијом и обредима прелаза в. Детелић 1992: 221–253; Лома 1998; Петковић 2008: 181–222.

усмерену искључиво на очување свог господства – велики подвизи и жртвовање су изостали. Можда баш зато Херцегов лик у усменој традицији није стабилан – он је истовремено и невера и издан, и јунак и издајник.

Цитирана литература

Војводић, Драган. „Ктиторска дјелатност Стјепана Вукчића Косаче." у: *Шћепан Поље и његове светиње кроз вјекове*. Гордана Томовић, ур. Беране: Свевиђе, 2010, 61–100.

Грковић, Милица. „Имена у породици Косача." у: *Српска проза данас. Косаче – оснивачи Херцеговине*, Радослав Братић, ур.. Билећа – Гацко – Београд: Просвјета – Просвјета – Фонд Владимир и Светозар Ћоровић, 2002: 550–557.

Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: САНУ, 1992.

Детелић, Мирјана. „Витешке животиње у усменој десетерачкој епици." *Глас САНУ. Одељење језика и књижевности*, књ. 409, бр. 24 (2008): 131–190.

Динић, Михаило. „Земље херцега од Светога Саве." *Глас СКА. Други разред. Философско-филолошке, историјске и друштвене науке*, књ. 182, бр. 92 (1940): 151–257.

Ђурић, Војислав. „Косаче." у: *Историја Црне Горе. Црна Гора у доба обласних господара*. Сима Ћирковић и др. (ур.). Титоград: Редакција за историју Црне Горе, 1970: 440–475.

Клеут, Марија. *Из Вукове сенке: огледи о народном песништву*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012.

Константиновић, Зоран. „Пушкар Јерг из Нирнберга о Босни и Херцеговини." *Расковник*, год. XV, бр. 55–56, (1989): 41–48.

Лома, Александар. „Женидба са препрекама и ратничка иницијација." *Кодови словенских култура*, бр. 3 (1998): 196–217.

Пандуревић, Јеленка. *Из фолклорне ризнице Босанске виле: епско-лирске пјесме*. Београд – Нови Сад –Бања Лука: Институт за књижевност и уметност – Матица српска – Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2015.

Петковић, Данијела. *Типологија епских песама о женидби јунака*. Београд: Чигоја, 2008.

Радонић, Јован. „Херцег Стипан Вукчић Косача и породица му у историји и народној традицији." *Зборник у славу Ватрослава Јагића*. Weidmanusche Buchhandlung, 1908, 406–414.

Самарџија, Снежана. *Биографије епских јунака*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.

Скарић, Владислав. „Стара босанска властела у данашњој топономастици." *Гласник Српског географског друштва*, св. 7/8 (1922): 125–136.

Толстој, Светлана и Љубинко Раденковић, ур. *Словенска митологија*. Београд: Zepter book world, 2001.

Ћирковић, Сима. „Верна служба и вјера господска." *Зборник Филозофског факултета*, књ. 6, св. 2 (1962): 95–112.

Ћирковић, Сима. *Херцег Стефан Вукчић Косача и његово доба*. Београд: САНУ, Научно дело, 1964.

Ћирковић, Сима. *Историја средњовековне босанске државе*. Београд: СКЗ, 1964а.

Ћирковић, Сима. „Косаче у историографији." у: *Српска проза данас. Косаче – оснивачи Херцеговине*, Радослав Братић, ур. Билећа – Гацко – Београд: Просвјета – Просвјета – Фонд Владимир и Светозар Ћоровић, 2002, 209–220.

Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета: 1994.

Bandić, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1980.

Elijade, Mirča. *Sveto i profano*. Beograd – Laćarak: Alnari – Tabernakl, 2004.

Karanović, Milan. „O hercegu Stjepanu." *Nova Evropa*, knj. 29, br. 7–8 (1936): 236–244.

Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU, 1984.

Lilek, Emilijan. „Riznica porodice Hranići (nadimak Kosača).” *Glasnik Zemaljskog muzeja*, knj. 2, god. 1 (1889): 1–25.

Palavestra, Vlajko. „Geneza dvaju narodnih pričanja o hercegu Stjepanu.” P*utevi: časopis za književnost i kulturu*, god. 7, br. 2 (1961): 305–320.

Palavestra, Vlajko. „Nekoliko nepoznatih stihova o hercegu Stjepanu.” *Glasnik Zemaljskog muzeja. Etnologija*, sv.23 (1968): 133–137.

Palavestra, Vlajko. „Sandalj Hranić Kosača u našim narodnim predanjima.” *Hercegovina: časopis za kulturno i istorijsko nasljeđe*, (1981): 73–85.

Palavestra, Vlajko. *Historijska usmena predanja iz Bosne i Hercegovine*. Sarajevo – Zemun: Buybook – Most Art, 2004.

Извори

БВ, 1 – *Босанска вила*, год. 23, бр. 5 (1908): 75.

БВ, 2 – *Босанска вила*, год. 20, бр. 2 (1905): 27.

Богишић – Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Београд: Државна штампарија, 1878.

ВП – Palavestra, Vlajko. *Historijska usmena predanja iz Bosne i Hercegovine*. Sarajevo – Zemun: Buybook – Most Art, 2004.

ВЋ – Ћоровић, Владимир. *Српске народне приповијетке*. Нови Сад: Матица српска, 1909.

Вук I – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме I. Сабрана дела Вука Караџића, књ. 4*. Владан Недић, ур. Београд: Просвета, 1975.

Вук II – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме II. Сабрана дела Вука Караџића, књ. 5.* Радмила Пешић, ур. Београд: Просвета, 1988.

Вук III – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме III. Сабрана дела Вука Караџића, књ. 6.* Радован Самарџић, ур. Београд: Просвета, 1988.

Вук V – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књига 5 у којој су различне женске пјесме*. Друго државно издање. Љубомир Стојановић, ур. Београд: Државна штампарија, 1935.

Вук Ір – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића I*. Живомир Младеновић и Владан Недић, ур. Београд: САНУ, 1973.

Вук Іір – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића II*. Живомир Младеновић и Владан Недић, ур. Београд: САНУ, 1974.

Гиљфердинг – Гиљфердинг, Александар. *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*. Сарајево: Веселин Маслеша, 1972.

Дедијер – Дедијер, Јевто. *Херцеговина: антропогеографске студије*. Душан Берић, ур. Подгорица – Требиње: Нова књига – Видослов, 2001.

ЕЗ 1 – Срећковић, Јован Л. *Српске народне песме (Левач). Скупио Јован Л. Срећковић, учитељ*. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка, 1.

ЕЗ 12 – Бесаровић, Петар Н. *Збирка српских народних пјесама из Босне и Херцеговине, што их је скупио и забиљежио Петар Н. Бесаровић*. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка 12.

ЕЗ 64/1 – Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне: Епске пјесме старијег времена. Четврта књига*. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка 64/1.

ЕЗ 355 – Андрија Лубурић. *Народне пјесме епске*. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка.

ЕР – *Ерлангенски рукопис*. Герхард Геземан, ур. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1925.

Орбин, Мавро. *Краљевство Словена*. Сима Ћирковић, ур. Зрењанин: Sezam book, 2006.

Петрановић II – Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, књ. 2, *Епске пјесме старијег времена*. Београд: Српско учено друштво, 1867.

ССПП I/2 – *Старе српске повеље и писма. Дубровник и суседи његови*, књ. 1, део 2. Љубомир Стојановић, ур. Београд: Српска краљевска академија, 1934.

Стојадиновић I – Стојадиновић, Благоје. *Српске народне песме (епске) I*. Београд: Државна штампарија, 1869.

ТР – Троношац, Јосиф. *Троношки родослов*. Драган Протић (прев.). Шабац: Епархија шабачка, 2008.
Bošnjak, 1 – *Bošnjak*, god. 2, br. 45 (1892): 1–2.
BP, 1 – *Bosanski prijatelj*, sv. 2 (1851): 167–170.
BP, 2 – *Bosanski prijatelj*, sv. 3 (1861): 148–154.
Deroko – Deroko, Dragutin. *Drina: geografsko-turistička monografija*. Novi Sad: Društvo Fruška gora, 1939.
MH II – *Hrvatske narodne pjesme II. Odio 1. Junačke pjesme*. Stjepan Bosanac (prir.). Zagreb: Matica hrvatska, 1897.
MH VI – *Hrvatske narodne pjesme VI. Odio 2. Ženske pjesme*. Nikola Andrić, Zagreb: Matica hrvatska, 1914.
MH X – *Hrvatske narodne pjesme X. Ženske pjesme*. Nikola Andrić, ur. Zagreb: Matica hrvatska, 1942.
Raić – Raić, Blaž. *Narodno blago*. Subotica: Štamparski umjetni zavod Etelke Rajčić, 1923.

Деян М. Илич

ФОЛЬКЛОРНЫЙ ОБРАЗ ГЕРЦОГА СТЕФАНА

Резюме

Воспоминание о герцоге Стефане, одном из сильнейших местных государей нашего позднего средневековья, сохранилось и в народной памяти. В записях остались относительно многочисленные и жанрово разновидные песни и предания про него. В настоящей работе, через тематическо-мотивный анализ культурно-исторических предании, лирических, эпическо-лирических и эпических песен о герцоге Стефане, мы укажем на основные характеристики его, очень часто противоречивого и загадочного фольклорного образа. Мы исследим роль поэтических, жанровых закономерностей в оформлении образа, а также и отношение между фольклорным образом и историческим прототипом. Особенное внимание будет посвящено мотивам благ герцога, ссорой с сыном, и герцогу как строителю и любовнику. Мы рассмотрим отношение между локальным и общим в традиционном образе герцога, и его связь с остальными героями (наи)старейших времен. Мы попытаемся указать на способы стилизации, через которые образ герцога включается в традиционную картину величия и слома сербских средневековых земель.

Ключевые слова: герцог Стефан Вукчич Косача, эпическая биография, литературный характер, характеризация, искусственная стилизация.

Бранко Р. Златковић*
Институт за књижевност и уметност**
Београд

821.163.41.09:398:[663.5:94(497.11)"1804/1815"
821.09-82:[663.5:94(497.11)"1804/1815"

ПИЈЕЊЕ (И ТРПЕЗА) – ОПШТА КАРАКТЕРНА МЕСТА У БИОГРАФИЈАМА УСТАНИКА И ЊИХОВИХ САВРЕМЕНИКА

На основу увида у разноврсну фолклорну, етнографску, мемоарску, путописну, епистоларну, биографску, историографску и архивску грађу, која обилује и сведочи о појединостима и детаљима из живота и биографија знаменитих личности Првог и Другог српског устанка (1804–1815) – у раду се истражују, тематизују и анализирају епизоде које занимљивим примерима, на секундаран и посредан начин, употпуњују историју културе справљања, конзумирања, употребе и мерења запремина алкохолних напитака од воћа почетком и током 19. века. Помени винове лозе, винограда, грожђа, вина, ракије и пива јављају се у функцијама специфичне, али често и тенденциозне карактеризације јунака и испољавају се у разноврсним формама, од узгредно саопштеног податка, гласине и трача, преко лирске и епске песме, до жанрова предања и анегдоте.

Кључне речи: грожђе, виноград, вино, ракија, пиво, Први и Други српски устанак, устанички јунаци, биографије, лирска и епска песма, казивање, предање, анегдота.

Истражујући и проучавајући усмено-књижевно наслеђе епохе Српске револуције (1804–1833)[1], секундарно сам бележио записе који се тичу домаћих и свакодневних навика устаника и њихових савременика. У том распону и репертоару, као општа места, јављају се и секвенце у којима се настоји да се дочарају и односи јунака према пићу и трпези[2]. Иако је, наизглед, реч о маргиналним, тривијалним, чак и баналним темама, ипак се њихов статус у биографским целинама испоставља као веома знатан и релевантан, јер битно карактерише јунака у епском[3] и митском[4] обзорју, те у приватном

* branzlat@gmail.com

** Рад је резултат истраживања у оквиру делатности Института за књижевност и уметност у Београду, које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

[1] Шире схваћено, национални процес Српске револуције започет устанком 1804. окончан је Хатишерифом из 1833 (Љушић 2004: X).

[2] С обзиром на тему Међународног научног скупа „Савремена српска фолклористика 10", устаничка трпеза разматра се узгред, а у првом плану су топоси пића и пијења.

[3] На пример, посебан атрибутски елемент је „тулумина" Марка Краљевића „што је у потпуном сагласју са његовом епском одликом – склоношћу ка пијењу вина [...] Чини се да оружје на једној страни и вино на другој страни коња симболички представљају два основна пола Маркове карактеризације и личности, међу којима се на специфичан начин успоставља физичка, али и духовна равнотежа, коју карактерише ратничко и 'раблеовско' схварање света" (Златковић 2006: 50, 51, 194, 210). „Јунаци свих времена испијају вино [...] Испијање вина се везује за све јунаке, независно од тога да ли припадају противничким таборима и сопственим редовима" (Самарџија 2014: 75, 77).

[4] Кроз конзумацију и ритуално пијење алкохолних пића јунаци усмених умотворина сугеришу божанско порекло и наднаравну природу. Алкохолна пића део су паганских култова Инда, Скита, Трачана, Гета, Грка, Римљана, Словена, Германа (Тројановић 1896: 115; Чајкановић 1994: 112–116; Толстој, Раденковић 2001: 427–429).

животу[5] илити пак у позитивном или рђавом светлу[6]. Међу овом грађом испољава се разноврсност форми, превасходно усменог порекла – од успутних коментара, преко гласина и трачева, па све до суптилнијих и сложенијих стилизација у епским и лирским песмама, те предањима и анегдотама. Осим неколицине зборника фолклористичког одређења, оваква саопштења, међутим, нису систематизована, што умногоме усложава и компликује истраживачки процес. Напротив, она се налазе свугде расута, диљем историографских, етнографских, биографских, аутобиографских, мемоарских, дневничких и путописних штива, затим у оквиру преписке савременика устанака, периодике, архивске грађе, деловодних протокола.

Према запажањима Вука Стефановића Караџића, у Србији његовог доба,

> пиће је обично била вода. Вино се пије највише на частима, и то код богатији људи; а онако се уз јело највише пије шљивова ракија која је срећом врло мека, и зато здрављу ни мало не уди[7] [...] По цијелој Србији, осим равне и баровите Мачве, може бити добро вино, као и по Мађарској[8], али данас слабо ко сади винограде да продаје вино, него само помало за домаћу употребу. Млоги парлози, и стари и нови, свједоче, да се негда око винограда више радило, па ваља да су уз ратове батаљени (1969:169в).

Путујући Србијом 1829, међутим, пруски официр Ото Дубислав Пирх сведочи да су се у Смедереву одржали стари засади:

> Смедерево је у целој Србији познато са свога грожђа и вина. Ту се сретно одржала прастара лоза; у осталој Србији виногради су већином пропали и тек за последњих четрнаест година изнова подигнути. Докле се у целој Србији налази само црно вино, овде роди и бело вино, које се по својој јачини и благом укусу равна мађарском вину. Виногради леже на југу и југо-западу, у полукругу око вароши (1900: 46).

Уочи Првог српског устанка (1804), према једном запису, култ виноградарства био је еквивалентан идентитетском статусу гусала[9] међу Србима. Наиме, вели се да су Турци добро знали шта вино, ракија и гусле представљају српском народу. Приповеда се да су, у време подизања Буне на дахије, старци Бошњаци

[5] „Анегдоте радо говоре о карактеристичним епизодама и појединостима из свакодневног и приватног живота војвода и других знатнијих савременика Устанка. По правилу, овај тематско-мотивски комплекс је најподложнији субјективним и емоционалним интерпретацијама и дорадама. Када је циљ да се личност прикаже у што ружнијем светлу, стварају се пригодне анегдоте које садрже компромитујуће садржаје" (Златковић 2007: 164–174).

[6] Осим епских и митских конотација, прекомерно уживања вина може да има негативне, деградирајуће и погубне последице по углед и судбину епских јунака, те и да драматично утиче на исход историјских токова. Пораз у бици на Марици 1371, на пример, у традицији се тумачи опијеношћу српске војске. „Испијање вина је потпуна супротност епској акцији, што врло добро наглашавају преокрети као последице дуже пасивности јунака" (Самарџија 2014: 69–72).

[7] Слично сведочи Ото Дубислав Пирх 1829: „Срби су у јелу врло умерени, и ма да им се не може порећи наклоност за вином и ракијом, опет за то, има врло мало пијаних о великим породичним или црквеним свечаностима" (1900: 37). Као лексичка јединица, шљивовица је присутна у Вуковом *Рјечнику* (1966: 921). Сима Тројановић сматра да је ракија „врло позно пиће", јер се „у традиционалној српској литератури нигде не помиње" и истиче да се Срби „врло много лече комовицом" (1896: 120).

[8] Претходно 1783. Захарије Орфелин је истакао каквоћу мађарских вина: „Венгерскаја или мажарскаја вина јесу добра и здрава вина", закључивши да је токајско вино најблагородније међу њима (1808: 54, 55, 172).

[9] О култу гусала у српском народу, види Љубинковић 2017: 70–73.

своје млађе сународнике, који су одазили у помоћ Турцима, преко Дрине, у Србију, саветовали:

> Синови, кад у Србију дођете понајвећма истребљујте оне који чокот окопавају и који у гусле ударају; јер кад се Вла напије вина и ракије, па узме гусле и уз њи се раздере, спомињући какав је био Марко или Јанко, све ти оно друго око њега на велике наше јаде полуди и подивља (Стојановић 1842: 360).

Виноградарска традиција и певање уз гусле међу Србима у Босни и Херцеговини занимљиво се сустичу и у породичном предању које је, у јуну 1817, забележио Лукијан Мушицки у манастиру Шишатовцу од највећег устаничког песника, гуслара Филипа Вишњића (Караџић 1988: 476, 496). Његова породица била је једна од најстаријих у селу Трнови, у нахији Зворничкој. Њихових је било педесет кућа и са припадајућој им земљом били су најимућнији. Поседовали су и „царска писма" (*темесус*) која су јемчила купљење десетка од људи настањених на њиховим имањима. Вишњић се сећао да је и његов отац користио то право које је почивало на заслугама њихових предака који су засадили први виноград, па су од њега Трновчани доцније раширили остале засаде (Крстић 1866: 239). Када се предање постави у шири контекст, могуће је успостављање паралела са делатношћу „културних јунака" којима се приписују родоначелне културне радње – добијање ватре, обучавање људи земљорадњи и сточарству (Meletinski 1983: 187).[10]

Другог, пак, необичног и великог песника устаничке епохе, Старца Милију, овековечио је Вук Караџић познатим анегдотским записима о његовој страсти пијења ракије. Кад се, у јесен 1822, у Крагујевцу, састао са Старцем Милијом, Вук се јадао:

> Онда ми се тек радост окрене на нову тегобу и муку: не само што он, као и остали готово сви певачи (који су само певачи), није знао песме казивати редом, до само певати; него без ракије није тео ни запевати, а како мало сркне ракије, он се, и онако, које од старости, које од рана (јер му је сва глава била исечена тукући се негда с некаким Турцима из Колашина) слаб будући, тако забуни, да није свагда редом знао ни певати! (1833: XIV, XV)

Као даровит приповедач Вук је имао префињен осећај за детаље. Извандредан је опис Милијиног начина испијања ракије:

> Он није имао обичаја, пити ракију из онога суда, у коме му се донесе; него је саспе у чутуру, коју је у јанџику носио, па после певајући припија сваки час помало. Ко се год деси код њега, он му наздрави, кад оће да пије, а пошто се напије, остави чутуру опет у јанџик, не пруживши је никоме. Кад би га ко онда запитао, каква је ракија,

[10] Гласовита је библијска прича о Ноју који је први засадио виноград и најпре окусио вино, јер је после Потопа вода изгубила пређашњи пријатни укус (Орфелин 1808: 5). Такође, памти се да је винову лозу Бахус с Црнога мора донео у Грчку (Орфелин 1808: 6; Болић 1816: I, 14), па је раширио светом (Гревс 2002: 85–91). У српској традицији први култиватор лозе, вина и ракије је Свети Сава (Чајкановић 1994: 112–116). Занимљива је аналогија са предањима која спомињу друге пољопривредне културе. Збори се да је Доситеј Обрадовић први у Србију донео кромпир (Витезовић 1987; Zirojević 2008; Клеут 1990: 117). Приповеда се да је из Русије 1786. кромпире у Црну Гору донео владика Петар I Петровић: „Otuda ime *ruski* i *rusijanka* odnosno *rušnjak*, kako su ga zvali u okolini Foče, u koju je kasnije prenesen. Uprkos ruskom imenu, Petar I doneo je *kartofule* iz Trsta, a ne iz Rusije" (Zirojević 2008).

он је има обичај стресавши се и намргодивши одговорити: „Зла, синко, и грдна, не море грђа бити; не дао ти је Бог пити!" (1833: XV)

Разочаран и неповерљив старац, самотник и ћудљив, Милија је тражио утеху у гутљајима „грке" и „зле" ракије (Љубинковић 2010: 462). Међутим, његово одвраћање аудиторијума од пијења ракије можебити да не потиче из алтруизма, већ се чини да је мотивисано бојазнима да неће ни њему бити довољно.

Према забележеним анегдотама, јасно се запажа да је однос према капљици била важна компонента у биографији Доситеја Обрадовића, најзначајнијег књижевника епохе просветитељства. У традицији се памти да се Доситеј радовао добром роду и берби грожђа. Према наводима историчара Лазара Арсенијевића Баталаке, Доситеј је у Београду 1807, од Правитељствујушчег совјета сербског, добио турску кућу „са пространом авлијом и још пространијом баштом, засађеном свакојаким воћем и лозама" (1988: 405–408; Маринковић 1961: 90–93). Осим тога, и он је лично у башти запатио „лозе чудотворне". Надао се да ће му оне већ треће године родити за петнаест акова[11] вина, па ће онда бити весеља (Ковачевић 1949: 190). За његову љубав спрам добре капљице знали су његови читаоци и поштоваоци широм Србије, па „шиљали су му на дар и вина, и бермета[12], и шљивовице, што је он све умерено пио" (Огњановић 1900: 131; Маринковић 1961: 100). Док једне анегдоте инсистирају на његовој скромности[13], друге га, пак, тенденциозно приказују као раскалашног. Нарочито су негативне опаске које потичу од Ивана Југовића (Јована Савића)[14]. Илустративни су Југовићеви стихови „против Доситеја" који опевају материјалне манифестације његове личности и наглашавају склоности према пићу и обилној трпези:

Не надај се, Доситеју,
Што с' утек'о у Србију

[11] Аков – amphora (Караџић 1966: 5). Аков је стара мера за течност, према месту и времену различите садржине (Влајинац 1961: 109–115). „Један аков износи 54.30 литра" (Гарић Петровић 2011: 239; Поповић 1950: 95).

[12] З. Орфелин 1783. пише о бермету или пеленовом вину и пространо описује његова својства и како се справља (1808: 305–330). Затим, о справљању „лековитог, и разнога пеленова или горкога вина" писао је архимандрит Прокопије Болић (1816: II, 312–313). Бермет је заступљен у Вуковом *Рјечнику* (1966: 28). Осим у Срему и међу аустријским и угарским Србима, О. Д. Пирх 1829. пише да је Србија богата вином, а после вина пије се бермет, „вино у коме има разних зачина и пелена" (1900: 96). „Друго име за бермет је пелењак или пеленово вино. Припремао се од белог или црног грожђа и то тако што се у буре ређао ред добро сазрелог и неплеснивог грожђа, па ред пелена, док се буре готово не испуни. Потом се наливала шира или старо вино. Често се додавала и слачица која је спречавала исувише јако врење шире. Осим на овај начин, пеленово вино се справљало и мешањем куване или свеже шире са пеленом и другим травама и зачинима (Гарић Петровић 2011: 241). У 19. и првим деценијама 20. века карловачки бермет је под именом „српски бермет" (Raizischer Wermuth) био познато и признато пиће широм Европе (Фотић 2020: 536, 537).

[13] Анегдота описује јавну распродају Доситејеве имовине након смрти, а која је извршена за тили час. Младен Миловановић, човек страстан за богатством, није могао да сакрије чуђење пред сиромашном оставином. На то му је Реља Банаћанин, чувен домишљан, добацио: „Да! Овога старца једва и за толико беше, ал' кад станемо твоје продавати, таман две године имаћемо посла!" (Милићевић 1888: 459; Маринковић 1961: 104).

[14] Чини се да је нетрпељивост између Ивана Југовића и Доситеја Обрадовића потицала услед неслагања у погледу спољнополитичке оријентације Србије. Југовић је био аустрофилски опредељен, а Доситеј је био привржен Русији (Златковић 2007: 144, 145).

Да си ти се спасао:
Ми ћемо ти рећи
Бар на твојој дући:
Калуђер си био,
И добро си пио,
Залуду си скитао [...]

[...] Ни на земљи ни на небу,
Него у свом толстом трбу,
Несити је то род.

Он ласкаше господаром
За трапезом пуном тука,
Масног – зји род.
(Караџић 1969б: 107, 108)

Међутим, један од свакако најоштријих Доситејевих противника био је Вук Караџић. Њему је сметало што Доситеј напада распојасаност калуђера и што то чини баш он који и сам не поштује постове. У вези с тим, Вук је пренео занимљиву белешку у којој се поступцима банализације врше демистификација и унижавање Доситејевог духовног ауторитета. Он вели да је Доситеја већ „и старост била поћетила", па је „јавно пред толиким људима (који су и онако на њега викали да му не смије петак ни сриједа у кућу завирити) говорио: 'Волим се пијан по блату ваљати, него гладан на Христову гробу спавати'" (1968: 22; Маринковић 1961: 55).

Изречени Вукови негативни ставови о Доситеју Обрадовићу одувек су били праћени пажњом, нелагодом и настојањима да се проникне у њихове мотиве. Међутим, живећи безмало читав век одвише тешко и оскудно и свакојако се довијајући да намакне средства за штампање сопствених издања, чини се да Вук Караџић није могао без зависти и тако олако да пређе преко великодушности коју су српске устаничке власти испољавале према старом учитељу и филозофу. У Вуковим казивањима о Доситеју можебити отуда толико исказаног једа и нетрпељивости према старијем сабрату по перу (Златковић 2015: 51)[15].

О претходно споменутом Ивану Југовићу, секретару устаничког Правитељствујушчег совјета сербског и директору Велике школе, као и о устаничком хроничару[16], међутим, савременици недвојбено истичу његову страст ка пићу. Вук Караџић пише да је „до подне пио ракију, а исто је онако послије подне пио црно (Неготинско) вино".[17] Југовић је умро не навршивши ни четрдесет година. Вук мисли да му је пиће прекратило живот (1969б: 111). За њега је Вук, иначе, тврдио да је био „из реда најученијих и најпаметнијих Срба" оног времена (1969б: 108).

[15] Као мотив нетрпељивости наводи се и прича о њиховом првом сусрету 1807. у Београду (Караџић 1968: 23, 24; Златковић 2015: 36, 37, 42, 43).

[16] Иван Југовић је написао *Примјечанија најважнијих догађаја у Сербији*. Рукопис је тек 1847, у Новом Саду, објавио Павле Јоанновић у *Историји најважнијих догађаја у Сербији од 1459. до 1813* (Милићевић 1888: 219; Витезовић 2004: 9–24).

[17] „Бела смедеревска и црна крајинска и јагодинска вина" била су онда на особитом гласу (Ђорђевић 1922: 4).

Други, пак, гласовити устаничи хроничар, Прота Матеја Ненадовић, уживао је у богатој трпези. По питању стомака и сам је признавао да је слаб, па се називао „грешником". У *Мемоарима* није пређутао да је у Ваљеву на Посни понедељак, заједно са Карађорђем и Живаном буљубашом, навалио на печену јагњетину (1969: 238). Но, тврдећи да је Прота у пићу био увек умерен, његов потомак и биограф, официр Константин Ненадовић, није порицао Протину страст за јелом:

> Особито полапан је био на хајвар, рибу и раке, кад ји је се докопао, није знао шта му је доста. Но он се је задовољав'о и са најпростијим јелом, само да се добро наруча, па било то сланина, бели лукац, пасуљ и ма које јело; особито је волео салату и пољско цикорје за салату, које је и логорујући, пошто га добро позејтини употребљавао (Ненадовић 1884: 400).

Међутим, у једном другом устаничком житију, из пера Симе Милутиновића Сарајлије, затичемо Проту Матеју Ненадовић и војводу Луку Лазаревића како у позадинском плану Мишарског боја 1806. пију „розалију"[18] и мезе земичке које је на Мишар своме супругу Луки послала жена Данојла из Аде-провачке (Милутиновић 2003: 31–32; Милутиновић 1993: бр. 21).

Споменути учесник Устанака, његов хроничар и песник Сима Милутиновић Сарајлија, не само да није био љубитељ капљице, него му је пиће шкодило здрављу, па осим воде, коју је обилно пио, никакво друго пиће није окушао. Према усменим сведочанствима, ако је попио и најмању чашу вина, тог часа је морао бити болестан. Причају, једанпут, у Видину 1841, кад је био у емиграцији, приморају га у друштву да попије чашу вина, од чега се одмах разболи (Ненадовић 1884: 25, 26). Међутим, памти се да је био кафопија. Славко Златојевић је приповедао да је затекао Симу Милутиновића где седи на миндерлуку прекштених ногу, а пред њим „не чаша, ни шоља, него чинија беле каве и у њу надробљено кућевна хлеба" (Огњановић 1900: 132, 133)[19].

Занимљиво је споменути да је осам стихова Милутиновићеве песме „Пијте устаоци" утиснуто на неколио великих првопроизведених чаша 1846. у првој српској фабрици стакла на Црном врху код Јагодине. Чаше са здравичарским стиховима трезвеног поете послате су на поклон кнезу Александру Карађорђевићу (Војиновић 1993: 52). Исте године, Милутиновић се упутио у Русију да спроведе српске питомце у Кијевску духовну академију. По повратку из Русије у Београд 1847. Сима је смислио да отвори пивару, не би ли поправио зло новчано стање, јер се пиво[20], услед скромних домаћих капацитета, добављало

[18] Према З. Орфелину „розолија" је врста ликера и „прави се равним образом, како и есенција, токмо что расла̑ждава се шећером, или шећеровим мажуном, и придает се колор червлен, жут, зелен и прочаја каков тко хоће" (1808: 411). Орфелин описује различите врсте розолије: „Драгоценаја розолија", „Бингенхајмска розолија", „Витенбергскаја розолија", „Популскаја розолија", „Изредная розолија", „Французскаја розолија", „Розолија ружичина", „Оште другаја розолија", „Зеленаја розолија", „Златнаја розолија", „Еште иначе", „Белаја розолија" (1808: 411–448). Вук Караџић бележи да је розолија ликер који мирише на амбер (1852: 5, 653). Захваљујем се др Биљани Сикимић на драгоценим сугестијама у вези са овим алкохолним напитком.

[19] Анегдоте сведоче да су се житељи Кнежевине Србије чудили раскошнијим гастрономским навикама сународника придошлих преко Саве и Дунава. Велики смех је настао када су Шумадинци видели Димитрија Давидовића да меша кафу са млеком (Гавриловић 1909: 459). У аутобиографији, Атанасије Николић у Србији тугује за белом кафом „као Израиљци у пустињи за мисирским месарницама" (Милићевић 1888: 432).

[20] „Пиво је такође врло старо пиће, али млађе од медовине [...] У старим нашим споменицима помиње се, без сумње, ово пиће под именом оль или оловина". Особито је пиво почело да се распростирире када су се

махом из Аустрије[21]. Од тог доба само се бавио тим својим предузећем и писањем. Међутим, пивара му се убрзо угнула под дугом, а из пера му је изашла *Трагедија српскога господара и вожда Карађорђа* коју није објавио за живота[22] (Милићевић 1888: 367, 368). Био је у неописаној новчаној оскудици, па је са женом Маријом и сином Драгутином живео у пивари. У то време, био је код официра Стевана Петровића Книћанина на ручку. При здравици био је приморан да попије чашу вина од ког се разболи и стане да се лечи пијењем и купањем хладном водом[23], али је после шест дана преминуо, 31. децембра 1847, а сахрањен је 1. јануара 1848 (Ненадовић 1884: 26; Милићевић 1888: 368).

Дотле, његов побратим, српски културни реформатор и најпознатији устанички хроничар, Вук Караџић, није гајио одбојност и непријатност према пићу. Захваљујући темељнијим интересовањима за његову личност, биографи налазе да је потекао у породици која је неговала култ ракије и вина. Баш пред Вуковом кућом био је извор красне воде. Воду с овог извора Вуков отац навео је у табарку када је пекао ракију. Због те хладне воде било је познато да је Стефан имао најбољу ракију у Тршићу (Милићевић 1890: 58). Стефан се заимао. Стекао је имања с обе стране Жеравије у Тршићу. Крчио је шуме и садио шљиве, трешње и крушке. Његов је био шљивик у Мићевој коси у потоку, као и виноград с оне стране брда који је купио од Живане Тодорове. Њихов је био и виноград у Парлозима, куда је Стефан накалемио око пута крушке такуше, а две су им оскоруше биле посађене на путу према винограду ка малој Бобији (Бањанац 1997: 37–38). За време Вуковог школовања вино се трошило и у оближњем манастиру Троноши. Из тих дана саопштио је причу:

> Кад сам био у манастиру Троноши, служио сам као ђачић једног калуђера, и дворио га при ручку. Калуђер је сам себи лио вино у чашу, а мени би само викнуо: „Дијете! улиј мало и воде; ја не пијем без воде!" И ја бих похитао да улијем воде, али је духовникова чаша свакад била тако пуна вина, да воде није могла примити више од неколико капи! Кад се овако препуна чаша прелије, калуђер ме је карао и – Бога ми – тукао!" (Милићевић 1890: 58)

скитнички народи привикавали на стални живот и пошто су овладали ратарством и располагали житарицама. Пиво је тако потискивало, у првом реду, медовину и однело је превласт над свим осталим пићима (Тројановић 1896: 117–120).

[21] „Тридесетих година XIX века пиво је постало омиљено пиће варошког становништва. Оно се у Србију увозило највише из земунских пивара [...] Млинарски мајстор Вајнхапел схватио је уносност производње пива, па је затражио дозволу од кнеза да отвори пиварску радионицу. Пивара је отворена 1839. године, чиме је отпочео развој домаћег пиварства" (Љушић 2004: 100).

[22] Милутиновићева драма је објављена тек у новије доба (Милутиновић 1990).

[23] У традицији и литератури постоје приче о Милутиновићевој пракси лечења водом. У Немачкој 1826. Сима се занимао и медицином. Из Лајпцига је одлазио у Фрефенберг Присницу, чувеном хидропати, да студира његово лечење хладном водом. Доцније налазимо трагове тој пракси. У *Подунавци* за 1843. налази се чланак „Повраћен живот купањем ладне воде". У њему се наводи казивање трговачког калфе Николе Пејановића да би он умро да га нису парох Вујић и Милутиновић излечили хладном водом (Огњановић 1900: 71–72). Васа Живковић је сведочио да је Сима лечио прворођеног сина хладном водом. Дете је умрло у купки, а Сима се тешио пословицом: „Једна репа усред лета, и та црвљива" (1900: 72). Лечење водом везује се и за друге савременике Устанка. Димитрије Давидовић пише Вуку из Пожаревца, 28. марта 1829, да је његов реуматизам био последица хипохондрије, те да му је доктор Бартоломео Куниберт преписао да пије воду „антимиасматику по пропису лекара Кехлина", па моли Вука да у Бечу пита доктора Белецког и Јована Стејића шта мисле о лековитости те воде (Караџић 1988б: 72, 73).

Појам вина садржан је и у дечјој игри Вуковог времена. Наиме, када Стефан разуме да се његов син у манастиру Троноши више занима стоком, а да ретко учи, онда он рече Вуку: „Ходи кући, те чувај наше козе" (Срезњевски 1987: 14). Као пастир, са осталом децом из Тршића, Вук се, између осталог, вероватно забављао и игром која се звала „вино"[24]. Када један од играча стави преда се на под „своју капу као да би што поклопио њоме, то се зове вино". Остали играчи наваљују ногама да му као пролију вино, а он брани. „Ако онај који капу брани не смије од ње да се одмакне него се све изнад ње обрће, онда му се други потсмијевају говорећи да сере у вино" (Караџић 1972а: 344).

Напустивши Тршић, највероватније да је Вук у Сремским Карловцима провео 1805. и 1806. годину, где је похађао основну школу којој је „благодјетељ и покровитељ" био Стефан Стратимировић (Караџић 1987: 728), за кога се, између осталог, памти да је „миловао обилну трпезу", а док му је једино пиће била „дунавска вода" (Милићевић 1888: 698). Осим у богатој библиотеци карловачког митрополита, у којој се први пут сусрео са делима Захарија Орфелина, Доситеја Обрадовића, Јована Рајића (Поповић 1987: 27), Вук је незаборавне тренутке проводио и у винограду новосадског владике, где је у друштву с девојкама из парохије уживао у игри „фотума" и „папуча" (Златковић 2015: 35). Доцније, у Бечу, свакодневно напорно састављајући *Српски рјечник*, Јернеј Копитар и Вук крепили су се сремском шљивовицом[25] коју је из манастира Шишатовца слао Вуков професор, песник и духовник – Лукијан Мушицки. Илустративан је извод из преписке. Када је буренце[26] било на измаку Вук пише Мушицком: „Ја сам Буренце са Шљивовицом изнио у Беч и оточио у бутеле[27], пак сад пијуцкам са Копитаром и [*Јеремијом*] Гагићем, и у Ваше здравље напијамо; него не знам шта ћемо онда кад' ово попиемо?" (Караџић 1987: 357). Недуго затим, најављујући почетак штампања *Рјечника* у типографији Димитрија Давидовића[28], Вук пише Мушицком, 30. јануара 1817, и моли га да пошаље „један аков добре шљивовице да подмаже калфе" и при том иште да у тај аков успе и на његов рачун „неколико холбе[29] зашто немам више него јошт 3 путеле[30], па сам и од њи три обрекао једну дати Гагићу на пут, а једну ћемо попити док пође; дакле онда само једна остаје мени и г. Копитару"

[24] Приређујући *Етнографске списе* Вука С. Караџића, поводом игре „вино", Миленко С. Филиповић напомиње: „Нисам могао да утврдим да ли је Вук негда раније објавио опис те игре, за коју не вели ни одакле је. У *СР* нема таквог описа. Описе дечије игре под тим именом дали су М. Ђ. Милићевић. *Живот Срба сељака*, СЕЗб, 1894, I, 223–224. и Ј. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба*, Београд, 1914, 237" (Караџић 1972а: 489).

[25] Описујући Славонију и Срем, Фридрих Вилхелм фон Таубе (Friedrich Wilhelm von Taube) у свом путопису, објављеном 1877. и 1778. у Лајпцигу, пише да се од сремске шљивовице прави бољи и пријатнији пунч него од западноиндијског рума или источноиндијског арака. Најбоља шљивовица се, по његовим речима, добијала од црнкастих крупних шљива (према Гарић Петровић 2011: 244; Таубе 1998: 46). Више деценија касније, слично пише и П. Болић да је шљивовица „найизреднїя отъ свїю други ракїйски производа", и „свагда боля отъ странны розолїя, кое се съ многомъ вештиномъ и трошкомъ праве" (1816: II, 411, 412).

[26] О посудама за смештај течности – бурету и буренцету (Влајинац 1964: 174–177).

[27] Влајинац 1964: 178–179.

[28] Штампарија Димитрија Давидовића се налазила на старом Флајшмаркшу број 702, у Дарваровој кући у Бечу. Међутим, Вук је *Рјечник* штампао у типографији Јерменског манастира у Бечу (Златковић 2015: 108, 116).

[29] Холба – мера за запремну, разликовала се према времену и територијално. „Бечка или аустријска холба" запремала је око 0,7 л, а „мађарска или пожункса холба" приближно 8,5 л. Детаљније Влајинац 1974: 976, 989–992.

[30] Путела уместо бутеља (Влајинац 1974: 769).

(1987: 405, 406). Мушицки, 4. марта 1817, обавештава: „Аков Шљивовице старе и добре за Давидовича послао сам у Н. Сад ујаку његовом. Ваљда да је експедитирао. – За вас и Гдина Копитара узмите из акова ¼, преправте бутеле. За Дав. ¾ шат буде доста" (Караџић 1987: 415). На то Вук 18. марта захваљује: „За шљивовицу чули смо да иде; вала Вам, те велика вала! Него велите: плати па онда вала. Јуче ме молио доктор Белицкиј да распитам тамо доле може ли се добити добра црнога вина (елфера?), и пошто аков; него јавите ми то молим Вас да му кажем, може бити да има у Опову?" (1987: 419). Једно фртаљче[31] старе добре шљивовице Мушицки је послао Вуку у Беч по дилижансу из Илока (1987: 584). Вук потврђује пријем и додаје да је буренце шљивовице оставио већ у подрум док му време употребе дође. Међутим, жали се да је достава испала скупа (1987: 595). Старао се Вук у Бечу да не остане без сремске шљивовице, али га је све време рада на речнику пратила оскудица, па је био прунуђен да за 19 форинти и 30 крајцара прода фртаљаче шљивовице коју му је на дар послао Мушицки (Рајковић 1950: 151). Но, пошто се оженио и саставио речник, Вук се почетком децембра 1818. упутио у Русију. На Истоку се задржао скоро десет месеци. Враћајући се отуда, најавио је супрузи Ани повратак у Беч, пожелевши да му за ручак припреми оцеђену супу с пиринчем и говедином и сос од парадајза и уз то медовине[32] (Караџић 1987: 688). Ђорђе Рајковић наводи да је најмилије Вуково јело било свињско месо које му је доспевало из Срема у Беч, али да је „сваког петка јео рибе, а попио би за њом и по коју чашу добра сремска вина[33] – дар од Лукијана Мушицког [...] Зими је Вук после вечере мешао шљивовицу, с руским тејем, и то му је било најмилије пиће" (Огњановић 1900: 133).

Током боравка у Срему 1825, Вук је у друштву са Јованом Ковачом и Лазаром Марјановићем ишао у манастир Бешеново (Караџић 1988а: 541, 588). Наручио је половче[34] шљивовице и фртаљче шилера[35]. Свети оци драговољно су послушали да му под својим печатом пошаљу преко пријатеља ракију и вино у Беч.

[31] Фртаљ, фртаљчић, фртаљче – назив за означавање једне четврти, односно четвртине уопште (Влајинац 1974: 955–960). Вртаљ, вртаљче (Влајинац 1964: 221).

[32] Опширно поглавље о древном словенском пићу медовини З. Орфелин почиње: „Медовое пиће делајет се од меда и воде, посредством кувања на ватри, и ово пиће јест у нас известно под именем, како у Турак кажут, Шербет" (1808: 450–470). Сима Тројановић, пак, пише: „Медовина је већ пиће за опијање, јер у њој има око 17 процента алкохола. Највише се негда пила по словенским земљама, јер код њих липе најбоље расту, а из њих пчеле најбоље мед скупљају" (1896: 114). Види и Kruszec 2004: 272.

[33] Архимандрит Прокопије Болић описује Срем као поднебље угодно за виноградарство. Он пише да се до Мохачке битке сремско вино држало за најбоље, а после тог жалосног догађаја примат је узело токајско мађарско вино. Саопштава и предање према коме је римски цар Марко Аурелије Проб први у Срему и у Смедереву засадио винограде. Након пет година владања усмртили су га његови војници, јер их је „натеривао винограде садити и радити и друге рукоделне послове оправљати" (Болић 1816: 4, 5, 19, 20). У Вуковом запису лирске песма чарима сремског вина не одолевају ни Карловчанке (Караџић 1975: бр. 696). Варијанта у *Ерлангенском рукопису* (Геземан 1925: бр 153).

[34] Половче – буре од половине акова, дакле, око 25 литара (Влајинац 1974: 744, 745).

[35] Шилер је старинска врста вина, данас ретка. О шилеру пише З. Орфелин: „Вино, које у Карловци и по неким митрам о берби из червленога фришкогамуста делајут, шилером наричит, јест преизредное здравоје пиће. Оно получит колор червленикаст, и кад престои три или четре года, то получит, вкус преизреднеишији и не иначе, разве после јела по једно или две чаше, како крепителноје пити: понеже јест весма силное" (1808: 55, 189–196). Овако добијено пиће (додавањем воде у комину), према архимадриту П. Болићу, звало се „чингер" и било је пиће за слуге (према Гарић Петровић 2011: 242). У Вуковом *Рјечнику*: „Шилер (у Сријему) vinum helvolum" (ружичасто вино) (1966: 917). Назива се и „комињак": „Ako se prilikom otakanja crnog vina ostavi malo od njega u komini, pa se u nju još sipa voda, onda se dobije vino šiler – najslabije od svega drugog" (Kruszec 2004: 279).

Тада је заречио шилер и мирисно вино и од земунских пароха Лазе, Муждала и Филипа Петровића Карабаша – који су преко земунског експедитера Сотира наруџбину требало да пошаљу у Беч. Забринут да се поручено вино и шилер успут не покваре од жеге, Вук налаже Јовану Ковачу да се једино шљивовица пошаље, а вино и шилер накнадно кад захлади (1988а: 624, 744). Исте године, док је Вук боравио у Сомбору, Георгије Магарашевић и Константин Каулиција упутили су му пошиљку из Новог Сада у којој се налазио рукопис *Летописа* и фртаљче салаисског[36] аузбруха[37] (1988а: 618–619).

Као љубитељ вина, Вук је држао до пријатељства са његовим произвођачима. Зато га је коснуо Димитрије Тирол због сувише радикалне правописне реформе. Он пише, 6. марта 1825, из Темишвара, да се Ембер Лаза, који има доброг бермета, љути и да га псује кад му он, у шали, каже да је Вук кобајаги одштампао буквар и да га је Лази посветио (1988а: 572).

Вукова преписка обилује поменима винограда, вина и ракије, па би само тај корпус могао да представи засебну тему. У богатом распону, у Вуковој преписци, виноград поприма и семантику најсуптилније метафорике, при чему се усмено народно стваралаштво пореди са културом гајења винове лозе. Наиме, када се Копитар заинтересовао за албанску традицију, откако је добио албански превод Новог завета, он вели Вуку да први објави албанске народне песме и додаје: „Колико би лепо било кад бисте Ви сами неговали овај виноград божји[38], онако како сте започели" (1988б: 213; Караџић 1972б: 350–359, 897–904).

*

Осим за савременике Устанка, који су доприносили културном и научном преображају, међутим, много више пажње и интересовања је посвећено топосу пића, пијења и обедовања у вези са знаменитим вођама, војводама и осталим устаницима, јер, с једне стране, хиперболисана моћ пијења, које је њихово типично обележје, указује на наднаравно, митско и епско порекло њихове чудесне снаге и

[36] Салаксија – брдо у Срему. „Брдо Салаксија зовомо, кром свију брда виноградарски у Фрушкој највеће примечаније заслужује, што не само најизредније и најмирисавије вино, него и сушково вино от целе Фрушке најизредније даје, које неки особити и својствени укус има, кога друга вина и шушково вино не имају [...] Старо сушково вино Салаксијско по вкусу и изредности својој не може се разликовати от Шпанскога сушкова вина малаге [...] Да се от грозђа сушково вино направи, што се ово на чокоћу дуже оставља, да се захар у јагодама изобрази и да се слинавост захара згусне и јагоде скожурају" (Болић 1816: I, 23, 24, 250; II, 50, 127, 190–197).

[37] З. Орфелин спомиње ауспрух и саопштава рецепт 1783. године (1808: 164). Такође, П. Болић пише, у свом *Савршеном винодјелцу* из 1816, да на брдима карловачким јако вино рађа, такозвано сушково вино, јер се прави од суварака (суво грожђе). Производња вина од сушака била је спора и сложена, те стога и скупа (Болић 1816: I, 23, 24, 250; II, 50, 127, 190–197). Сремски ауспрух (нем. Ausbruch, изван немачке литературе чешће auspruch, на српском још и суварак, сушково вино, самоток) изашао је на светски глас захваљујући и првој светској класификацији српских вина на основу чувене *Топографије свих познатих виногорја* коју је написао Андре Жилијен и објавио још 1816. у Паризу, а потом проширио 1822. и 1832. године (према Фотић 2020: 519–541).

[38] У библијској симболици винова лоза означава однос између Бога (представљеног као виноградара) и људи (лозе), док је Исус чокот лозе (Раденковић 1996: 236). „Вино је одувек посебно цењено и сматрањем обележено као божанска творевина, а виноград скоро као свето место у које се побожно улазило, као у какву богомољу, природом издвојену од људске пролазности. И његова заступљеност у обредним и магијским поступцима (крштење, венчање, побратимство) пратила је сваког појединца у свим животним циклусима, а посебно у култу предака у задушничким и погребним обичајима, доживљавајући га као Исусову крв" (Коларевић 2019: 61).

борбене издржљивости, али једнако пружа и мотивације испољавању неконтолисаних излива беса и чињења разних покора и непочинстава устаника. С друге стране, у процесима деепизације херојске слике света, као и међу интенцијама свођења устаничких јунака на људске мере, приватнији контекст и политичку доктрину, однос према пићу и трпези веома карактеристично семантизује њихове врлине или мане (Златковић 2007: 199).

Особито је слојевит спој и укршај епских, митских и политички конотираних карактеријазација у биографијама Вожда Првог српског устанка. Карађорђе је био побожан, јутро је отпочињао молитвом и чашицом ракије, пева Вишњићева епска песма (Караџић 1986: 117). Но, Вожда прате приче и отпре Устанка. Према предању, Карађорђе је у селу Брезовцу имао фамилију – у Брезовац се доселе из Сјенице браћа Радош и Белош. Радош, Белош и Карађорђе беху фамилија у старом завичају. Када су се делили уочи Устанка Карађорђу препусте власт, а Радош узме казан и буцу да пече ракију и да узима ушур од народа. И од тога доба, сматрају као проклетство, те говоре: „Ми се не трезнимо" (Коларевић 2016: 82). Такође, распрострањена је прича према којој је пре Устанка архимандрит Григорије Радојчић, у манастиру Благовештењу рудничком, читао Карађорђу молитву за опрост убиства оца, а окупљени народ је викао: „Бог да му опрости что је оца у нужди заповедио убити". Карађорђе је за душу оцу поделио „200 ока[39] вина и 200 ока ракије и 200 ока хлеба". Архимандриту је „писао" за труд пет дуката, а вола је поклонио манастиру (Ђурић 1980: 16).

Карађорђева кућа била је брвнара, смештена „на ивици подножја" Опленца. Осим куће, имао је помоћне објекте, међу којима „за пића качњаке, качаре и подруме [...] На источној страни по више куће испод малог Опленца имао је виноград подрум" (Ненадовић 1883: XXXII). Доцније, у Устанку, приче налазе да је Карађорђе био веома вредан и онда када није био заузет војним пословима радио је у Тополи око куће и на имању као и остали сељаци. Крчио је шуме за ливаде и садио је винограде (Милићевић 1876: 261). Карађорђеви виногради у Тополи нису ни затим остали запарложени, јер је кнез Милош наставио да их култивише народним кулуком (1969а: 203). У завичајном предању памти се податак да је Карађорђе нудио Милану Туфекџији, пушкару, пореклом из Никшића, „мерицу дуката за виноград" који се простирао на Караули, потесу између Тополе и Липовца (Коларевић 2016: 69). Такође, познато је да је Вожд справљао вино. Још као дечак био је упућен у виноградарство и прозводњу вина, јер пре него што се његова породица преселила из Жабара у Загорицу, његов отац Петар имао је виноград и шљивар (Вукићевић 1986: 28; Петровић 2013: 46). Надевајући обруч на буре, једном је искривио „златну колајну", руско одликовање које је носио на прсима (Милићевић 1876: 261). Једна Карађорђева бачва из 1809. са утиснутим грбом и 1804. годином чува се и данас као експонат у згради Венчачке виноградарске задруге у Бањи (Петровић 2013: 46). Према причи, Ђорђе је у овом бурету чувао вино, касније и краљ Александар Карађорђевић, а на њему се уочавају трагови бајонета и пушчаних зрна из доцнијих ратова. Бачва је замашне запремине

[39] „У Србији се мјери на оку све, н. п. хљеб, месо, брашно, вино, ракија итд" (Караџић 1852: 452). Ока је, у простору и времену, различито изражавана мера за тежину и запремину. „Стара ока" приближно је износила 1,28 килограма, односно литара, а „нова ока" (после 1886) један килограм, односно литар (Влајинац 1974: 652–674).

6.435 литара (Аноним), јер је Ђорђе као угледни домаћин, крсно име Светог Климента прослављао код куће у Тополи, у присуству великог броја гостију. Некада су се на слави решавала и крупна устаничка питања, па је гошћење знало да потраје и неколико дана. То је изискивало великих потреба и издатака, па је домаћин повремено био приморан да сазива народ на кулук (Куниберт 1988: 137; Арсенијевић 1988: 847), а памти се у причи да је пуцала и прангија да огласи мобу за бербу грожђа (Коларевић 2016: 69).

Уз извињење што није дошао на Карађорђеву славу, руски посланик у Србији, Константин Константинович Родофиникин, послао је домаћину на дар рибу моруну и сома и две сребрне чаше за вино. Жалећи што Родофиникин није дошао у Тополу, Карађорђе се захваљује писмом и додаје да су пили вино из сребрних чаша и узвраћа даром, „једном пљоском вина под печатом", с жељом да то вино у добром здрављу испије, те напомиње да је то „вино весма лепо и није од гроздја, но је од терњина које свуда расте; мислим да ће вам весма повољно бити, и што годе човек пије више то му је весма сердцу пријатно" (Перовић 1977: бр. 427).[40] Захарије Орфелин је још 1783. објавио рецепте за справљање „вина од терњинах" (1808: 358–361). Вожд је вином плаћао и наднице. Послао је товар вина за напојницу мајсторима који су градили конак у Ропочеву (Петровић 1988: 131).[41]

У традицији се преносе запажања да је Ђорђе био „чудак, седео је данима, а да не проговори ни речи, већ само грицкајући нокте [...] Уз вино језик би му се одрешио. Ако је био весео, повео би коло" (Каниц 1985: I, 338). Прекидао је игру само „честим гутљајима, докле се не би потпуно опио; а тада је неретко чинио употребу свога грозног пиштоља" (Куниберт 1988: 137). Варијанта анегдоте памти Вождове речи: „'Којекуде, ко се пусти из кола – убићу га!' Док се није свануло играли, нико није смео да се пусти из кола" (Коларевић 2016: 52). Наиме, Вождови критичари и политички противници наглашавали су његове тамне стране. Анегдоте истичу његову склоност пићу које није најбоље подносио. Црни Ђорђе би се расположио када би попио, али је будући неумерен у пићу, тада постајао свадљив и опак. У пијанству је убио и недужног Стевана Јовановића из села Бање, кога је Алекса Дукић неправедно опао да се успротивио давању десетка од грожђа (Јокић 1980: 194). Руски посланик Родофиникин, који је такође био склон пићу, увидео је да Вожд не подноси алкохол и заносио се мишљу да га одвикне од ракије. Покушао је да код њега створи навику пијења чаја и послао му је уз чај упутство како се напитак припрема и уз то још и рума. Баш када се Вожд привикао на чај, понестало је рума и он се поново окренуо ракији (Перовић 1977: бр. 419; Арсенијевић 1988: 595).

С друге стране, распростирали су се и пропагандни наративи у функцију глорификације Вожда. Анегдота описује уобичајени Карађорђев сиромашан оброк који је он сматрао највећом гозбом: „Погача и папула[42], уз пост; а погача и суво месо уз мрс, и уз то чутурица шумадијске ракије" (Милићевић 1876: 261). Агитујући за Устанак, прокрстарио је пешице Шумадију, носећи у торби „папулу, чутуру од ½ ракије и 1 оке вина и једну погачу" (Јокић 1980: 165). Скромност и

[40] Види и остала устаниичка писма у којима се спомињу алкохолна пића (Перовић 1977: бр. 38, 44, 117, 439).

[41] У Карађорђевом *Деловодном протоколу* из 1812. и 1813. спомињу се: виногради (1988: бр. 955, 983), вински десетак (1074), вино и комина (1037, 1074, 1231, 1233, 1513), промет винограда (983).

[42] Јело од „граа, т. ј. кад се куван гра угњечи без чорбе; тако и од сочива" (Караџић 1966: 542).

смерност слично стилизује доцнија варијанта: „Црни Ђорђе, и као глава од Србије, није марио за богате софре. Једно пиле, кришка млада овчја сира или мало меда из кошнице, беше му сваколика част. По ручку би пио вина, а од подне узео би мало сувих шљива и по који гутљај ракије из тиквице" (Огњановић 1900: 131).

Иако је омиљено Вождово пиће било ракија, у причи, са жанровским прожимањима анегдоте и предања, о томе како је Милош Стојићевић постао војводом, поцерска ракија симболично је замењена вином, јер се успостављају експлицитне алузије на косовску легенду и косовску вечеру. Када је Карађорђе из Грушића дошао на конак у место „Милошева вода. Бунар Милоша Обилића", ту је одржана „вечера" за којом су сви седели по старешинству, где је коме место, а Милош Поцерац служио је при софри. У неко доба, Господар рече да и Милош седне. Када се послужи Господару трећа чаша вина, он је узе, па рече здравицу:

> Господари и браћо! Ову чашу вина да пијемо у здравље младог нашег јунака Милоша, одсадањег војводе поцерског, који заједно са именом наслеђује храброст и јуначество свог имењака Обилића. Здрав си, Милошу, војвода поцерски!!! (Јокић 1980: 204–205; Милићевић 2002: 50–51)

Такође, пријемчив однос према вину испољава се као један од важних сегмената карактеризације другог човека устаничке Србије, војводе Младена Миловановића из Ботуње. Њега је 1808. посетио руски „колешки асесор" и путописац Дмитриј Николајевич Бантиш-Каменски. Деградирање Младенове личности (у крајњој инстанци и српске устаничке државе) остварено је путем спољашње карактеризације јунака. У својој кући, Младен је сањив и неприпремљен дочекао госта, Бантиш-Каменског. Приказ команданта Београда и председника Совета, непосредно по буђењу, босог у папучама и огрнутог „црвеним огртачем", дало је Каменском широке могућности комичних опсервација. Тако, сањиве Младенове очи даваше „још више лепоте његовом црвеном пуном лицу", његов велики трбух доказивао је да он „ради у корист свог стомака". Све време, „он је зевао, трљао је своје очи песницама, тражио уши у глави (ваљда чешао се по глави!) гладио је дугачке црне брке, и нудећи нас вином, показивао нам је своју вештину у пићу, испијајући трећу чашу док смо ми пили тек прву" (Каменски 1901: 165, 166). Младеново гостољубље апострофирају и други извори. Према опису историчара Лазара Арсенијевића Баталаке, у Младеновом конаку 1807, руски чиновници у Београду, К. К. Родофиникин и Тодор Иванович Недоба, опили су се до „беспамјатства". Недоба је играче и играчице у колу све једнако песницом иза врата ударао, а Родофиникин је отео од Цигана свирача све њихове „скрипке (чеманета, виолине)", излупао све о патос, ногама у мрве претворио, па им је зато сваком по два дуката дао да нове „скрипке" купе (1988: 379). Не могавши да порекне раскошност Младеновог живота, Баталака не апстархује његову хуманост и вели да је само за Младенов конак, који је увек био отворен „сваком сиромаху", радила посебна пекара која је сваки дан по „сто ока хлеба" пекла (1988: 379). С друге стране, истичући до перверзних размера Младенов хедонизам, Сима Милутиновић је навео пикантан гастрономски детаљ, да се Младен, поред свега, волео частити чак и жабљим батацима (1993: 271). У *Сербијанци* га је најчешће називао

алегоричним именима која погрдно истичу његову телесност – *Гломазче, Трбоња, Гњили, Гњилац, Куљавац (трбушаст), Дугоноси, Штрконоси, Безјак* (Златковић 2007: 169).

Међутим, према склоностима ка неумереном уживању, особито је остао упамћен Хајдук Вељко Петровић. Он је у Неготину имао, на врху своје куле, чардак, који се звао „Баба-Финка". Ту се са својим саборцима одмарао и забављао уз свирку Цигана, док су их Чучук Стана или снаха му Станојка, дворише, служећи вино или ракију, чему је кад било време.

> Догађало се и то, да по које топовско ђуле пролети кроз Баба-Финку и по који дирек окрзне, те се чељаде, које је служило пићем, тргне и окрене од оне силине. Вељко би рекао:
> „Море, не окрећи ми леђа!"
> „Занесе ме ветар", одговорила би Стана или Станојка.
> „Држи се заубима за ветар, да те не окреће", рекао би Вељко шаљиво.
> (Милићевић 1876: 982; Ненадовић 1884: 750)

Његова разглашена јунаштва није упамтила епска песма (Златковић 2007: 101–104), али је његове љубавне авантуре и севдахе сачувала усмена лирика (Ненадовић 1884: 759–763; Станисављевић 1988; Матицки 1997: 378–393). Између осталих, илустративни су стихови песме која дочарава Вељков севдах уз песму и неготинску ракију:

> Хеј! Па се препне на чардака,
> На чардака Баба-Финка
> Пет лаутара му свира,
> А три ћоћека му игра,
> Дилбер-Стана диван стоји,
> Диван стоји, чашу служи,
> Та ракија амберија,
> Баш је љута Неготинска,
> Префакакута до три пута - (препечена)
> Пије Вељко, абер нема.
> (Ненадовић 1884: 762)

И војвода Јаков Ненадовић је уживао у добром вину и песми. По предаји Ужица, поред богатог плена, Јакову је турски заповедник града, Али-ага, поклонио „сву његову градску банду која је Јакова свим путем до Ваљева пратила". После тога, „ти сви бандисти јесу ниове фамилие, жене и децу, собом у Ваљево довели" (Перовић 1977: 131). У једном писму, војвода Јаков Ненадовић јавља митрополиту Стефану Стратимировићу да је рањен и моли га за лек да „(би) учинили архипастирску милост ... (послати ми) 2 акова вина старога, бела, чиста, које ... није мешано ничим, но старо, чисто, таково бо преписано ми је" (1977: 277). Благородно дејство белог вина против исцрпљености и за регенерацију унутрашњих органа, те и за добро здравље уопште, описао је Захарије Офрелин у свом *Искусном подрумару* (1808: 45).[43]

[43] О употреби винове лозе и вина у народној медицини (Раденковић 1996: 229–240).

Но, у традицији се чешће истичу примери прекомерног конзумирања алкохолних пића које је продуковало негативне последице. У Левчу, казивали су Сими Милутиновићу да је неустрашиви устаник, војвода Стеван Јаковљевић „са својим братом Јованом, у вече кад седну с мајком својом за вечеру, с њима заједно мого попити цео аков, или буренце од пола товара коњскога, Крајинског вина, и сутра дан без икакве сметње своје послове вршили су" (Милутиновић 1837: 453; Ненадовић 1884: 176; Милићевић 1888: 192). Међутим, прослављени устанички артиљерац, „тобџибаша" Тома Милиновић Морињанин, забележио је да је војвода левачки Стеван Јаковљевића био велики јунак,

но и вино крвнички пијаше,
које му је много покварило,
из господства њега истурило.
(Милиновић 1847: 20)

Разоран и деструктиван утицај алкохолних пића на људску психу потцртавају, на пример, и казивања о Карађорђевом зету, војводи Антонију Пљакићу. Према једном извору, он је имао „гробље у шарампову, у Карановцу, око куће, у којој је седио, од укопаних људи, које је он поубијао, кад му је од пића, крв на очи наседала" (Арсенијевић 1988: 378, 379). Такође, Сима Милутиновића Сарајлија опорим стиховима:

Кад љеваше препречено жгано[44],
На дућану код Чифута-Ристе,
Сваки божи данак без пролишње,
У клет кормаћ кано у качину,
Без наткрова, без дна сама,

прекорева Стеву Јевтића, Карађоревог кума и писара, који се налио ракије па није примерено саветовао Вожда да сузбије гнев како би га одваратио од убиства недужног човека. Наиме, Карађорђе који је крчио шуме за ливаде и који је обрађивао земљу као и остали сељаци, грозничаво је држао до свог иметка. Милутиновићева песма описује сукоб са дошљаком, „Бугарином" из Ниша, који се са женом и шесторо деце склонио од турског зулума у Шумадију. Када је овај, погрешно извештен од писара Стеве Јевтића, почео да обрађује Вождову њиву, Карађорђе се тако разгневио да је дошљака на лицу места убио, а жену му сабљом ранио (Милутиновић 1993: 307–312). Неумољив је био и према преступима брата Маринка. Пошто је 1806. заповедио да се обеси, брата је укопао ван гробља, испод винограда (Петровић 2003: 47).

Како су претходно већ споменуте лирска песма и анегдота, у којима су као винопије именоване Карловкиња и мајка војвода Јована и Стевана Јаковљевића, у наративима се конзумирање алкохолних напитака доводи у везу и с другим женама у периоду Првог српског устанка. Истиче се необична и потресна судбина прве жене Стефана Живковића Нишлије са којим је имала четворо деце. У неко

[44] „(Лијева ракију) у стомак као у кацу" (*прим. Душана Иванића* – Милутиновић 1993: 620).

време, саопштава Вук Караџић, ова жена се „јако пропије” и „проневаљали”. Када би Живковић одсуствовао од куће, бивајући у војсци, она би

> оставши с дететом на сиси, зарезила дете само у соби те би јадниче свискавало од плача, а она би сву ноћ ђускала и играла с момцима певајући:
>
> А где ћемо село селит’?
> Међу очи девојачке...

Живковић је, онда, оставио жену. Суд онога времена пресудио је да на име деце исплати накнаду. Он је великодушно платио и више од наложене суме, укупно седам кеса гроша. Жена се, потом, сасвим пропије и распусти да је најпосле, према Карађорђевој заповести, бачена у Дунав. Извори јој не помињу име, али се каже да је родом из Остружнице и да је била тетка кнеза Максима Ранковића који је, иначе, био познат по томе што је припадао првој генерацији ученика Велике школе (Милићевић 1876: 1112, 1113; Караџић 1969б: 104).

*

Испијањем вина и ракије истичу се и карактеришу јунаци и у току устаничких бојева. Могло би се рећи да се „читав епски живот кондензује у нову формулу: ’Вино пију с Турцима се бију” (Самарџија 2014: 73). Вишњићева песма „Бој на Салашу” почиње стиховима у виду формуле испијања вина (Сувајџић 2010: 134) војвода Јанка Катића, Вујице Вулићевића и Стојана Чупића:

> Вино пију три српске војводе
> У богатој и поносној Мачви,
> У лијепу селу Метковићу [...]
> С њима пије до двјеста Србина [...]
> Ја када се напојише винца,
> Те им винце изиђе у лице,
> А ракија приче говорити [...]
> (Караџић 1986: 138)

Међу доконе војводе утом је бануло гневно „стражарче”, које их је проклињало што пију вино и ракију док је Мачву напало седам хиљада и триста Турака (Љубинковић, Дрндарски 2012: 25–27). Када је то чуо Стојан Чупић,

> У руци му пуна чаша вина,
> Пуна му се чаша задесила,
> Од ешка му задктала рука,
> Па испусти чашу на синију
> (Нит’ се разби, нит се проли вино).
> (Караџић 1986: 139)

Након краткотрајног оклевања, у сусрет Турцима крећу здружене војводе и двеста војника. Видевши Совљак у пламену, Чупић је зауставио војску и

предложио лукаву ратну тактику, обрекавши да ће војводе и војску издашно да почасти вином после боја:

Ја сам чуо од старијех људи:
Онђе нема нигде старјешине,
Старјешине, ни да судит' може,
Који није кадар платит' вина
У механи за потребна друга;
Вала Богу! И Бог ми је дао,
Ако Бог да, те здраво будемо,
Теркије ћу вама напојити;
И хоћу вас вином напојити.
(1986: 142)

Пред одсудан окршај војвода Стојан Чупић налаже и обредно напијање поцерском ракијом, „заправо обредно причешћавање поцерском ракијом" (Љубинковић, Дрндарски 2012: 29, 30):

Јоште браћо, да вам ријеч кажем:
Извадите дрвене чутуре,
Напијте се Поцерске ракије
Зарад' срца и зарад' слободе.

Устаници послушају војводу Стојана Чупића и потуку турску војску (Караџић 1986: 138–143).

Међутим, „гозбене слике" (Bahtin 1978) нису свакад биле пријемчиве теме епском дискурсу, али су биле прикладне приповедном обликовању. Анегдоте радо тематизују и стилизују улоге припитих и необузданих устаничких јунака. Стога, анегдота није прећутала да су браћа Димитрије и Глигорије Недић уочи боја пили читаву ноћ, а у време битке „тако су се били изопијали да већ готово нијесу виђели један другога" (Караџић 1969в: 339). У једном боју, збори се у причи, Карађорђе је Хајдук Вељка, побеснелог од ракије и јунаштва, уставио повиком: „Вељко, Вељко! Натраг се врати, кроз душу те! Куд ћеш у Турке да те секу! А знаш ли, кад ћеду те Турци сећи, волем ти ја главу одсећи!" (Нинковић 1972: 57).

Утицајем алкохолних пића на јунаке, међутим, тумаче се и њихови поступци у одсудним моментима прекретних и недовољно расветљених устаничких догађаја. Премда је историографија неодлучна у разјашњавању узрока смрти нишког Хафиз-паше у Боју на Иванковцу 1805. године (Ранке 1864: 111–113; Караџић 1969в: 481, 482; Ненадовић 1969: 203; Арсенијевић 1988: 179), дотле је анегдота понудила занимљиво објашњење. Док су Турци у Параћину весело прекраћивали време до одлучног боја, устаници су целу ноћ копали шанчеве „у параћинским виноградима". Међу исцрпљене копаче дође Стева писар[45] који се

[45] Према породичном предању, забележеном од Влајка Ћатића из Маслошева, „међу Ћатићима писменост је била обележје породичног наслеђа, и преношена је као завет с колена на колено. Међу њима је био неки Писар Стева, син већ помињаног Јована Илинчића – који је као 'Карађорђев ћата' био у боју на Иванковцу. Он се вечи, уочи боја, напије и по одобрењу Карађорђевом 'опали џадор турског паше и пребије му ногу – те се Турци поплаше и у великом нереду оступе'. Иначе, званична историја једва да зна ко је 'писар Стева' и одакле је" (Коларевић 2016: 13–15).

био добро „накитио" ракијом, па стане да наваљује на Карађорђа да му дозволи да избаци „један топ на Турке". Ђорђе га је дуго одговарао, пак, најпосле попусти: „Е, па удри, кад си толико навалио!" Стева опали! Тек се сутрадан обелоданило да је погодио баш шатор Хафиз-паше коме је топовско тане и „пребило ногу на двоје". Јаучући од бола, паша је увио ногу у „зобницу пуну врућих мекиња", сео на коња и одјахао у Ниш, где је убрзо подлегао ранама (Јокић 1980: 212; Милићевић 2002: 42–45). Сима Милутиновић мисли да се Хафиз-паша отровао „од срамоте л', и сретше га бруке" (1993: 82). О надалеко чувеном херојству и жртвовању војводе Стевана Синђелића у Бој на Чегру (Милићевић 1888: 551, 650) постоји и другачија, пародична прича. Она збори да су браниоци шанца на Чегру непрекидно пили, а како се ракија смештала у једнаку бурад као и барут – Синђелић је у жељи да хицем из мале пушке отвори ново буре, омашком пуцао у слично буре, али буре с барутом. Сматра се да је у томе боју, 19. маја 1809, погинуло између три и четири хиљаде Срба (Љубинковић, Дрндарски 2012: 72). Анегдота из Другог српског устанка једнако сведочи да су се ракијом крепили и војници током Боја на Пожаревцу 1815. године. Неколико стотина Срба, који су се на пушкомет одстојања ушаначили испред Турака, „ту проведу они читав дан и без јела и без пића, нити им је ко шта могао донети; само Милош[46] даде после подне некаком човеку педесет гроша, те узме на леђа мешину ракије, и трчећи између Турски танета унесе је у опкопе" (Караџић 1969а: 68).

Напослетку, занимљиво је истаћи да је и само језгро распламсавања Првог српског устанка скопчано са гозбеном сликом света (Bahtin 1978), јер се први скуп устаничких завереника збио, 8/21. новембра, о Светом Аранђелу, 1803. године, у Орашцу (Златковић 2007: 177), када је Стеван Томић женио сина Максима. Да је свадба послужила као параван за тајни устанички збор, о томе сведочи учесник догађаја Петар Јокић:

> Тамо су сватови већ били скупљени. Потом, кад доведоше девојку, онда прота из Буковика Арсеније сврши венчање. После поседасмо у софру и почнемо ручати и пити. Кад почеше сватови играти, онда прота устаде иза софре као бајаги као стар да не може више да седи, па оде кроз шљиве доле у једну јаружицу. То исто учинише и они други, јер су се тако договорили били.

Прота је, затим, у „јаружици" одржао беседу и заклео првоустанике. Пао је договор да се до марта 1804. подигне буна. Након тога, завереници „изиђу из потока. Најпосле изиђе и Карађорђе и ја за њим, те горе опет у софру. Ту опет се почнемо веселити и богме и играти" (Јокић 1980: 165–163). Такође, и импулси Другог српског устанка у експлицитном су дослуху са гозбеним амбијентом, јер су, 7. априла 1815, завереници уточиште нашли у скровитој „пивници"[47] попа Ранка у Рудовцима. Поново је извршена заклетва и уговорено је да се на Цвети огласи устанак (Милутиновић 1837: 119; Бојовић 1974: 91).

[46] У раду је апстрахована систематизација сижеа и грађе који се тичу односа кнеза Милоша Обреновића према пићу и трпези, јер би, према множини и богатству материјала, тема завредела посебну, обимну студију.

[47] „Тридесетих година XIX века пиво је постало омиљено пиће варошког становништва. Оно се у Србију увозило највише из земунских пивара [...] Млинарски мајстор Вајнхапел схватио је уносност производње пива, па је затражио дозволу од кнеза да отвори пиварску радионицу. Пивара је отворена 1839. године, чиме је отпочео развој домаћег пиварства" (Љушић 2004: 100).

Према томе, устаничкој слици света својствени су одјеци архаичне свести о обредној и култној семантици пијења и обедовања при заметању великих и важних послова и прегнућа. Осим тога, топоси пића (и трпезе) карактеристично и оштро, а каткада и веома суптилно, сенче устаничке јунаке и њихове савременике и испољавају раслојену и сложену слику рецепције, мотивисану личним, емотивним и друштвено-политичким агенсима. Такође, жанровски разноврсне усмене форме и записи, који стилизују мотиве винове лозе, винограда, грожђа, вина, ракије и пива, секундарно представљају важна сведочанства која занимљивим подацима употпуњују и богате повест пољопривреде, медицине, етнографије, као и историје приватног и свакодневног живота.

Литература и извори

Аноним (https://www.facebook.com/114052113729104/posts/267191368415177/ 31. 8. 2022).

Арсенијевић, Лазар Баталака. *Историја српског устанка*. Књ. 1–2. Београд – Крагујевац: Просвета – Светлост, 1988.

Бањанац, Милорад. *Вук и Вуков завичај*. Тршић, 1997.

Бојовић, Радивоје. *Битка на Чачку 1815. године*. Сепарат из зборника Народног музеја, V, 1974. Чачак, 1974. 87–112.

Болић, Прокопіе. *Совершенъ вінодѣлацъ или Наставленіе о Вінодѣлію, правлѣню вїна и оцта, и пецыву ракїе изъ разногъ вещества, кое по собственному искуству, кое пакъ по правилама найславнїи и найискуснїи овой земледѣлїя струки Списателя и Вїнословаца, а особито по Шапталу*. Часть 1–2. У Будиму: Писмены Крал. Всеучилища Пештанскогъ, 1816.

Витезовић, Милован, сценариста. *Вук Караџић*. Телевизијска серија. Ђорђе Кадијевић, режија. Шеста епизода. Телевизија Београд, 1987.

(https://www.dailymotion.com/video/x5wtwx4/18. 5. 2018)

Витезовић, Милован. „О првој историји Првог устанка. Југовићева историја у Историји Павла Јоанновића". Павле Јоанновић. *Историја најважнијих догађаја у Србији од год. 1459. до 19/20. септембра 1813. са Историјом Ивана Југовића*. Београд: Службени гласник, 2004, 9–24.

Влајинац, Милан. *Речник наших старих мера у току векова*. Св. 1. Ђорђе Сп. Радојичић, Мехмед Беговић, ур. Посебна издања. Српска академија наука и уметности, књ. 349. Одељење друштвених наука, књ. 40. Београд: Научно дело, 1961.

Влајинац, Милан. *Речник наших старих мера у току векова*. Св. 2. Ђорђе Сп. Радојичић, Мехмед Беговић, ур. Посебна издања. Српска академија наука и уметности, књ. 372. Одељење друштвених наука, књ. 47. Београд: Научно дело, 1964.

Влајинац, Милан. *Речник наших старих мера у току векова*. Св. 3. Ђорђе Сп. Радојичић, Мехмед Беговић, ур. Посебна издања. Српска академија наука и уметности, књ. 418. Одељење друштвених наука, књ. 63. Београд: Научно дело, 1968.

Влајинац, Милан. *Речник наших старих мера у току векова*. Св. 4. Мехмед Беговић, Сима Ћирковић, ур. Посебна издања. Српска академија наука и уметности, књ. 472. Одељење друштвених наука, књ. 74. Београд: САНУ, 1974.

Војиновић, Станиша. „Хронологија живота и рада Симе Милутиновића Сарајлије". *Сима Милутиновић Сарајлија. Књижевно дело и културноисторијска улога*. Марта Фрајнд, ур. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1993, 13–56.

Вукићевић, Миленко. *Карађорђе I*. Београд: ИРО „Слобода", 1986.

Гавриловић, Михаило. *Милош Обреновић. Књига друга (1821–1826)*. Београд: Задужбина И. М. Коларца, 1909.

Геземан, Герхард, ур. „Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама". *Зборник за историју, језик и књижевност српског народа*. Српска краљевска академија. Одељење 1, Споменици на српском језику, књ. 12. Ср. Карловци: Српска манастирска штампарија, 1925.

Ђорђевић, Тихомир Р. *Из Србије кнеза Милоша, културне прилике од 1815. до 1839*. Београд: Геца Кон, 1922.

Ђурић, Јанићије. „Копија Историје сербске". *Казивања о Српском устанку 1804*. Драгана Самарџић, ур. Београд: СКЗ, 1980, 1–68.

Златковић, Бранко. *Први српски устанак у говору и твору, анегдоте и сродне приповедне врсте усмене књижевности о Првом српском устанку*. Београд – Аранђеловац: Институт за књижевност и уметност – Фонд „Први српски устанак", 2007.

Златковић, Бранко. *Мале приче о Вуку Караџићу (од 1787. до 1824)*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2015.

Златковић, Иван. *Епска биографија Марка Краљевића, тематско-мотивска основа*. Београд: Рад – Културно-просветна заједница Србије – Институт за уметност и књижевност, 2006.

Јоанновић, Павле. *Историја најважнијих догађаја у Србији од год. 1459. до 19/20. септембра 1813. са Историјом Ивана Југовића*. Београд: Службени гласник, 2004.

Јокић, Петар. „Причања Петра Јокића о Српском устанку". *Казивања о Српском устанку 1804.* Драгана Самарџић, ур. Београд: СКЗ, 1980, 149–263.

Каменски, Дмириј Бантиш. „Писма једног Руса о Србији за време устанка 1808 године". Превела Јелена М. Вукићевић. *Звезда*. Београд, 1901, 156–176.

Каниц, Феликс. *Србија, земља и становништво* I–II. Београд: СКЗ – Рад: 1985.

Караџић, Вук Стефановић. *Српске јуначке пјесме*. Беч: Књижарница Фр. Фолке, 1833.

Караџић, Вук С. *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Беч: Штампарија Јерменскога намастира, 1852.

Караџић, В. С. „Српски рјечник (1818)". *Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. II. П. Ивић, ур. Београд: Просвета, 1966.

Караџић, В. С. „О језику и књижевности II". *СДВК*. Књ. XIII. М. Павић, ур. Београд: Просвета, 1968.

Караџић, В. С. „Историјски списи I". *СДВК*. Књ. XV. Р. Самарџић, ур. Београд: Просвета, 1969а.

Караџић, В. С. „Историјски списи II". *СДВК*. Књ. XVI. Р. Самарџић, ур. Београд: Просвета, 1969б.

Караџић, В. С. „Даница 1826, 1827, 1828, 1829, 1834". *СДВК*. Књ.VIII. М. Павић, ур. Београд: Просвета, 1969в.

Караџић, Вук С. „Етнографски списи". *СДВК*. Књ. XVII. Миленко С. Филиповић, ур. Београд: Просвета, 1972а.

Караџић, В. С. „О Црној Гори, Разни списи". *СДВК*. Књ. XVIII. Г. Добрашиновић, ур. Београд: Просвета, 1972б.

Караџић, В. С. „Српске народне пјесме I". *СДВК*. Књ. IV. В. Недић, ур. Београд: Просвета, 1975.

Караџић, В. С. „Српске народне пјесме IV". *СДВК*. Књ. VII. Љ. Зуковић, ур. Београд: Просвета, 1986.

Караџић, В. С. „Преписка I 1811–1821". *СДВК*. Књ. XX. Г. Добрашиновић, ур. Београд: Просвета, 1987.

Караџић, В. С. „Преписка II 1822–1825". *СДВК*. Књ. XXI. Г. Добрашиновић, ур. Београд: Просвета, 1988а.

Караџић, В. С. „Преписка IV 1829–1832. *СДВК*. Књ. XXIII. Г. Добрашиновић, ур. Београд: Просвета, 1988б.

Караџић, В. С. „Преписка III 1826–1828". *СДВК*. Књ. XXII. Г. Добрашиновић, ур. Београд: Просвета, 1989.

Вук. С. Караџић. „Нови завјет". *СДВК*. Књ. X. В. Мошин, Д. Богдановић. Београд: Просвета, 1974.

Клеут, Марија. *Из колебе у дворове господске. Фолклорна збирка Милице Стојадиновић Српкиње*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 1990.

Ковачевић, Божидар, ур. *Први српски устанак – према казивањима устаника и савремених посматрача*. Београд: Ново покољење, 1949, 190.

Коларевић, Владета. *Усмена небишина – Карађорђе и његови устаници у народном предању и архивској грађи*. Орашац: Задужбинско друштва „Први српски устанак", 2016.

Коларевић, Владета. „Веначака виноградарска задруга (1903–2003)". *Трагови II*. Зборник. Аранђеловац: Удружење истраживача „Трагови, 2019, 61–70.

Косидовски, Зенон. *Библијске легенде*. Београд: СКЗ, 1991.

Крстић, Никола. „Белешке покојног владике Мушицког о Филипу Вишњићу". Г*ласник Друштва србске словесности*. Књ. XX, 1866, 236–243.

Куниберт, Бартоломео. *Српски устанак и прва владавина Милоша Обреновића 1804–1850*. Књ. I. Београд: Просвета, 1988.

Љубинковић, Ненад. *Трагања и одговори, студије из народне књижевности и фолклора (1)*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010.

Љубинковић, Ненад. „Гусле и епска усмена песма – сведоци историјских догађања, чувари историјског памћења". *1804*, часопис Задужбинског друштва „Први српски устанак". Б. Златковић, ур. Година IX, број 12–13. Орашац, 2017, 70–73.

Љубинковић, Ненад, Мирјана Дрндарски. *Први српски устанак од историје до „народне историје" и њене усмене митизације (почетак настајања нове српске државе)*. Београд – Орашац: Наша прича плус – Задужбинско друштво „Први српски устанак", 2012.

Љушић, Радош. *Кнежевина Србија (1830–1839)*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2004.

Маринковић, Боривоје, ур. *Доситеј у говору и твору, збирка записа и анегдота*. Београд: Нолит, 1961.

Матицки, Миодраг. „Карађорђеве војводе у лирским народним песмама". *Даница, српски народни илустровани календар за годину* 1997. Београд: Вукова задужбина, 1997, 378–393.

Милиновић, Тома Морињанин. *Умотворине Томе Милиновића Моринянина, бывшега войводе при србской артилериі у време србскогъ вожда Кара-Ђорђа Петровића*. У Београду: Княжества Србскога Кньигопечатньомъ, 1847.

Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија*. Београд: Државна штампарија, 1876.

Милићевић, Милан Ђ. *Поменик знаменитих људи у српског народа новијег доба*, Београд. 1888.

Милићевић, М. Ђ., ур. „Стогодишњица Вука Стеф. Караџића прослављена 1888. у Београду". *Споменик СКА*. VII. Београд: СКА, 1890.

Милићевић, М. Ђ. *Карађорђе у говору и у твору*. Београд: Чигоја штампа, 2002.

Милутиновић, Симеон Сарајлиа. *Исторія Сербіе одъ почетка 1813-е до конца 1815-те године*. У Лайпцигу: Кодъ Берн. Таухница Юніора, 1837.

Милутиновић, Сима Сарајлија. *Трагедија српскога господара и вожда Карађорђа*. Тања Поповић, ур. Београд – Горњи Милановац: БИГЗ – Народна библиотека Србије – Дечје новине, 1990.

Милутиновић, Симо Сарајлија. *Сербијанка*. Душан Иванић, ур. LXXXVI, књ. 573. Београд: Српска књижевна задруга, 1993.

Милутиновић, Сима Сарајлија. *Житија устаника*. Милорад Радевић, ур. Коцељева: Библиотека „Јанко Веселиновић", 2003.

Ненадовић, Константин. *Живот и дела великог Ђорђа Петровића Карађорђа, Врховног Вожда, ослободиоца и Владара Србије и живот његови Војвода и јунака* I, Беч, 1883.

Ненадовић, Константин. *Живот и дела великог Ђорђа Петровића Карађорђа, Врховног Вожда, ослободиоца и Владара Србије и живот његови Војвода и јунака* II, Беч, 1884.

Ненадовић, Прота Матеја. *Мемоари*. Нови Сад – Београд: Матица српска – СКЗ, 1969.

Нинковић, Нићифор. *Жизниописанија моја (1807–1842)*. Тома Поповић, ур. Нови Сад: Матица српска, 1972.

Огњановић, Илија. *Занимљиве приче и белешке из живота знаменитих Срба*. Загреб, 1900.

Орфелин, Захарије. *Искусни подрумар*. Будим, 1808.

Перовић, Радослав, ур. *Први српски устанак, акта и писма на српском језику*. Књ. 1: 1804–1808. Београд: Народна књига, 1977.

Петровић, Гордана Гарић. „Прилог историји виноградарства и винарства у Србији". *Историјски часопис*, LX. Београд: Историјски институт, 2011, 231–245.

Петровић, Ђорђе. *Деловодни протокол Карађорђа Петровића [1812–1813]*. Миле Недељковић, Миливоје Станковић, ур. Крагујевац – Топола: Светлост – Центар за културу „Душан Петровић Шане", 1988.

Петровић, Игор. *Опленачка берба*. Топола: ТО „Опленац, 2013.

Пирх, Ото Дубислав *Путовање по Србији у години 1829*. Превео Драгиша Т. Мијушковић. Београд: Штампарија Д. Димитријевића, 1900.

Поповић, Душан. *Србија и Београд од Пожаревачког до Београдског мира (1718–1739)*. Београд: Српска књижевна задруга, 1950.

Поповић, Миодраг. *Вук Стеф. Караџић*. Београд: Нолит. 1987

Раденковић, Љубинко. *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш – Београд: Просвета – Балканолошки институт САНУ, 1996.

Рајковић, Ђорђе. *Изабрани списи I*, *Биографије књижевника*. Н. Сад: Матица српска, 1950.

Ранке, Леополд. *Историја српске револуције*. Део први. Превео Стојан Новаковић. Београд: Државна штампарија, 1864.

Самарџија, Снежана. „Вино пију три добра јунака (Сижејни потенцијал формуле у усменој поезији)". *Промишљања традиције. Фолклорна и литерарна истраживања*. Ур. Бошко Сувајџић, Бранко Златковић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2014, 63–96.

Срезњевски, Измаил Иванович. *Вук Стефановић Караџић*. Голуб Добрашиновић, ур. Београд, 1987.

Станисављевић, Вукашин. *Хајдук Вељко у народној песми*, Београд, 1988.

Стојановић, Исидор. „Вреднoћа гусала и како су ове постале?" *Сербскій Народній Листъ*. Год. 7, число 46. Будим: Крал. всеучилища печатнья, 1842, 359–361.

Сувајџић, Бошко. *Певач и традиција*. Београд: Завод за уџбенике, 2010.

Таубе, Фридрих Вилхем фон. *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводства Срема*. Превео Бошко Петровић. Нови Сад: Матица српска, 1998.

Толстој Светлана М., Љубинко Раденковић, ур. *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. Београд: Zepter book world, 2001.

Тројановић, Сима. „Старинска српска јела и пића". *Српски етнографски зборник*. Српска Краљевска Академија, књ. 2. У Београду: Државна штампарија Краљевине Србије.

Фотић, Александар. „Андре Жилијен и прве светске класификације српских вина 1816, 1822. и 1832. године". *Зборник Матице српске за друштвене науке*. Год. 71, бр. 176, Нови Сад, 2020, 519–541.

Чајкановић, Веселин. *Сабрана дела из српске религије и митологије 1910–1924*. Књига прва. Војислав Ђурић, ур. Београд: СКЗ – БИГЗ – Партенон, 1994.

(https://www.academia.edu/23936247/%D0%92%D0%B5%D1%81%D0%B5%D0 3. 9. 2022)

Bahtin, Mihail. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Beograd: Nolit, 1978.

Grevs, Robert. *Grčki mitovi*. Preveo Boban Vein. Beograd: Familet, 2002.

Kruszec, Agata. „Vukova trpeza – kulinarska terminologija u prvom izdanju 'Srpskog rječnika' Vuka Stefanovića Karadžića (1818)". *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику*, 47, 1/2, Нови Сад: Матица српска, 2004, 233–296.

Meletinski, E. M. *Poetika mita*. Preveo Jovan Janićijević. Beograd: Nolit, 1983.

Zirojević, Olga. „Ovaj dar boga i matere zemlje da sijemo, da rasplođavamo, i da uživamo". *Vreme*, nedeljnik. Broj 939–940, 29. decembar, 2008. (https://www.vreme.com/cms/view.php?id=786784/ 13. 5. 2018)

Branko R. Zlatković

DRINKING (AND DINING) – GENERAL CHARACTER PLACES IN THE BIOGRAPHIES OF THE INSURGENTS AND THEIR CONTEMPORARIES

Summary

Based on an insight into various folkloristic, ethnographic, memoir, travelogue, epistolary, biographical, historiographical, and archival materials, which abound and bear witness to details from the lives and biographies of the notable figures of the First and Second Serbian Uprising (1804–1805) – the paper explores, thematizes, and analyzes the episodes that, with interesting examples, in a secondary and indirect way, complete the history of the culture of making, consuming, using, and measuring the volumes of fruity alcoholic beverages at the beginning and during the 19th century. Mentions of vines, vineyards, grapes, wine, brandy, and beer appear in the functions of a specific, but often tendentious characterization of the hero, and are manifested in a variety of forms: from casual information, rumor and gossip, to lyrical and epic poems, to genres legends and anecdotes.

Keywords: grapes, vineyard, wine, brandy, beer, First and Second Serbian Uprising, uprising heroes, biographies, lyrical and epic poem, narrations, legends, anecdote.

Дејан С. Крстић*
Народни музеј Зајечар

303.442.23:398.22"18/19":[929 Petrović V.
821.163.41.09-94:159.923:[929 Petrović V.

ПРЕДАЊА О ПОРЕКЛУ ХАЈДУК ВЕЉКА ПЕТРОВИЋА И О ЊЕГОВИМ ОДНОСИМА СА РОДБИНОМ ИЗ ЦРНЕ РЕКЕ И ТИМОКА

У раду су систематизована предања о пореклу легендарног јунака Првог српског устанка Хајдук Вељка Петровића и о његовим односима са родбином из његовог родног села и из других оближњих села у географским областима Црна Река и Тимок, у источној Србији. Реч је о предањима која је током XIX и XX века неколико записивача објавило у литератури локалног и националног карактера, а и о оним која је аутор овог рада записао на терену и која до сада нису била објављена. Овим прегледом: 1. расположива предања систематично се представљају на једном месту и у новом контексту, 2. предања из локалне литературе, која нису била позната ширем кругу читалаца, чине се доступнијим, 3. публикују се до сада непубликована предања, 4. познатија предања, из литературе националног нивоа, реактуелизују се.
На једном месту сакупљена и систематизована предања о овој теми бацају ново светло како на породичну историју Хајдук Вељка Петровића као историјске личности, тако и на његов психолошки профил. Она су преношена у руралним срединама, ван утицаја националне интелигенције која је личност Хајдук Вељка током последња два века идеализовала и учинила легендарним националним симболом, а и записивачи су их у овим срединама верно записали (иако су неки од њих припадали тој националној интелигенцији), тако да нам откривају његов психолошки профил другачији од општепознате идеализоване легендарне представе.

Кључне речи: Хајдук Вељко Петровић, предања, порекло, родбински односи, личне особине.

Спис „Житије Хајдук-Вељка Петровића" Вук Караџић почиње реченицом: „Хајдук-Вељко Петровић, војвода крајински и комендант неготински, родио се око године 1780. у Црној Ријеци у селу Леновцима" (Караџић 1975: 136). И Милан Ђ. Милићевић, у чувеној, капиталној књизи *Кнежевина Србија*, за Хајдук Вељка Петровића пише да:

> [...] се родио у Црној Реци, у селу *Леновцима*, 3 сата на југозапад од Зајечара, а 4 сата на исток од Ртња, од прилике око 1780. године. Оцу му је било име Петар, а мајци Петрија [*у фусноти додаје*: Осем три сина имали су они и ћер *Милану*].
> Отац Вељков био је врло миран човек. Богат је био стоком тако да су му се трипут овце хиљадиле. За то су га Турци звали Петар Сирењар (Милићевић 1876: 889).

* dejkrst2@gmail.com

Да је Хајдук Вељко Петровић (сл. I), јунак Првог српског устанка, рођен у црноречком селу Леновац код Зајечара – неоспорна је чињеница, која се и данас зна у овом селу и читавом црноречком крају. У центру овог села, испред сеоске цркве, налази се споменик Леновчанима погинулим у Балканским и Првом светском рату, на којем пише да га подижу „захвални Хајдук-Вељкови потомци" и на којем је и лик Хајдук Вељка Петровића (сл. II), на згради Основне школе, која се, такође, налази у центру села, постављена је представа Хајдук Вељка Петровића у рељефу, рад вајара Небојше Митрића (сл. III), а већ деценијама се сваког лета у њему одржава манифестација „Хајдук Вељкови дани". У Леновцу, а и у оближњим селима Ласову, Мариновцу и Кожељу (сл. IV), сачувана су предања о његовом пореклу, родбини и односима са родбином. Нека од тих предања истраживачи су својевремено, током XIX и XX века, записивали и публиковали, те тако отргли од заборава, а нека и данас живе међу мештанима ових села.

Сл. I *Хајдук Вељко Петровић,* рад Милисава Марковића,
Уметничка збирка Музеја Крајине у Неготину

Сл. II Споменик жртвама ратова у Леновцу
испред сеоске цркве, на којем пише
да га подижу „захвални Хајдук-Вељкови потомци”
и на којем је и лик Хајдук Вељка Петровића

Сл. III Представа
Хајдук Вељка Петровића
у рељефу, рад вајара Небојше Митрића,
на згради сеоске школе у Леновцу

Сл. IV Карта са положајем села за која се везују
порекло и родбина Хајдук Вељка Петровића

Чувени истраживач источне Србије, Маринко Станојевић, објавио је, прво још у првој деценији 20. века у листу *Тимочка Крајина* (бр. 3), који је уређивао, а потом 1930. године и у *Зборнику прилога за познавање Тимочке Крајине* (Станојевић 1930), који је, такође, сâм уређивао и објављивао, текст „Хајдук Вељко у народној успомени". У њему он износи своје записе, у то време још веома живих сећања Леновчана о Хајдук Вељку и његовој породици. С обзиром на то да су објављени у локалним издањима, ови подаци нису били у фокусу истраживача који су се бавили личношћу и историјском улогом Хајдук Вељка Петровића. О његовом пореклу и пореклу његове породице Маринко Станојевић бележи:

> Породица Вељкова доселила се у половини осамнаестог века из Старе Србије, не зна се чега ради. Била је то велика задруга и живела је на садањој међи Влашкога Поља и Ласова. Ту је заузела доста земље и чувала стоку, особито овце и козе. Због тога што су, као сточари, справљали доста сира и масла (на бачији), Турци су врло често долазили те односили сир и масло. Као јако сточни људи, прозвати су *Сирењарима*, а место где су они бачевали зове се и данас *Сирина Ливада* (у атару села Ласова). Због овако непријатних похода турских, Вељкова се породица расели: једни оду у Мариновац (из те је куће неки *Никола*, који је доцније био стално момак Вељков); други оду у Кожељ (ваљда ће из те породице бити садашња породица *Сирењарци*), а Вељков отац, са своја старија два брата Милојком и Милисавом, дође у Леновац и ту се настани. Ту заузму доста земље, искрче је и стану се бавити земљорадњом. Ту се доцније Вељков отац *Петар* и ожени *Петријом*. (Његов старији брат Милојко био је такође ожењен, док је Милисав умро као момак). Старији Петров брат имао је кћер *Милику*, која се била удала за некога Живана, с којом је родио сина Михаила, који је, доцније, наследио све имање Хајдук Вељкова оца. *Петрија*, мати Хајдук Вељкова, сестра је некога Пауна и Цветка, браће из Леновца, чија је породица досељена из Арнаутлука и звала се *Скелеџије* (тако се и данас зове). Паун и Цветко били су крупни, високи и јуначки људи и погинули су обојица 1. маја 1833. године у Зајечару[1] (Станојевић 1930: 88–89).

Маринко Станојевић износи и следеће податке:

> *Петар*, Вељков отац, имао је четворо деце: кћер *Дуду* и синове *Вељка*, *Милутина* и *Миљка*. Стари људи и жене, једногласно скоро, тврде како се Вељко родио ноћу и то у кошуљици – детињем месту! Чак се зна и име Циганци („баба Доца"), која је, на порођају, процепала ту детињу кошуљицу! Овакво рођење сматрало се онда (а и данас) као неки особити догађај; па о томе нико није смео причати, да Турци не би дознали и дете погубили.
> Вељкова сестра, Дуда, када је била у 15–16. години, била је необична лепотица, те се субаша, представник турске власти у Леновцу, реши да ју пошто пото потурчи и узме себи за жену, „ако не милом, оно силом". Кад је Вељков отац видео да не може своје дете сачувати од самовоље овога бесног Турчина, једне ноћи натовари на кола све ствари, па, по савету својих пријатеља, оде у село *Дубоку*, негде у Пожаревачком или Смедеревском округу[2], заједно са женом и децом својом. Само Вељко није

[1] Реч је о такозваној Зајечарској буни, после које су Турци отишли из данашње Тимочке крајине и после које је ова област присаједињена Србији кнеза Милоша – *прим Д. К.*

[2] Вероватно је реч о селу Дубока у околини Кучева, мада истоимено село постоји и у околини Јагодине – *прим Д. К.*

отишао са својим оцем, већ остане код свога ујака Пауна, да му, у својој дванаестој или тринаестој години, чува говеда. Чувајући говеда код свога ујака, он је ишао више самовољно и никога није слушао. Био је окретан и досетљив, те су га, зато, и његови другови поштовали и бојали се. – Једном приликом прохте му се чувајући говеда лети више Леновца по коси *Разбојни*, да се у реци окупа, потера говеда низ брдо *Поповац*, плашећи их својим белим гуњцем и вичући за њима: „Ја! Ја! Ја!" Како му је глас био врло крупан, то се могао и чути на далеко.
Његов је ујак, Паун, тада косио на ливади, преко Леновачке реке на једној коси. Чује он вику и по гласу позна да је то Вељко. Мислећи да Вељко из велике невоље виче, потрчи му у сусрет, кад тамо – Вељко гуњцем јури говеда. Изгрди га Паун, што мучи стоку и цепа гуњац, а Вељко се набусито стаде одговарати, те га ујак замало не изби. Због тога је сукоба Вељко напустио свога рођака. Доцније је опет чувао волове у селу Леновцу. Прича се, како је, чувајући крдо говеда, био начинио стрелу, па је увек, кад год је стоку гонио на појило или је враћао да не иде у штету, гађао стрелом, па су му сва говеда била испарана од убода стрелиних (Станојевић 1930: 89–90).

Маринко Станојевић је записао и:

У то доба владао је Црном Реком видински паша *Пазванџија*[3]. Он је, прича се, имао велика стада оваца, која су му пасла по видинском пољу у целој Црној Реци. Стада су му била подељена према врсти и боји оваца. Засебно су чуване беле овце, засебно црне, посебице овнови, јаловице, јагањци итд. и свако је стадо имало своје чуваре, чобане. Свако му је село преко године давало по двојицу чобана, а он им, за ту службу, плаћао „ајлук", давао им оружје, барут итд. те су бранили стада од вукова и злих људи. И село Леновац морало је давати чобане. Како је Вељко био немирнога духа, то се Паун, његов ујак, договори са својим сељацима, те пошаљу Пазванџији Вељка и некога Ивка Младеновића, такође из Леновца, од прилике око Младенаца. Вељку је тада било око 16–17 година. Прича се да је Вељко, док је живео у Леновцу „придизао" хлеб чуварима свиња и говедарима, па и – отимао (Станојевић 1930: 89–90).

Даље Маринко Станојевић описује један инцидент који је Вељко, будући Хајдук Вељко, изазвао претераном пуцњавом, јер је као пашин чобанин добио пушку и барут. Када су га Турци опоменули, он није послушао, а када су хтели да му одузму пушку, он их је истукао. Видећи да му је живот у опасности, напустио је пашине овце и вратио се у Леновац (Станојевић 1930: 89–90).

Затим Маринко Станојевић додаје: „Чим се Вељко вратио у Леновац, исприча своме ујаку шта је урадио и зашто је напуштио овце, који га, побојавши се да Турци – из освете – не попале и не поробе село због Вељка, одјури од себе. Одатле се Вељко упути у Параћин" (Станојевић 1930: 90).

Маринко Станојевић потом наводи предања записана од Леновчана о догађајима везаним за Хајдук Вељка у Параћину, а затим и у Београду, у који је из Параћина отишао (сведоци ових догађаја су Леновчани који су са њим заједно војевали). Описује потом и његов повратак са добровољцима у Црну Реку, када се вратио у Леновац и улогорио у свом родном крају: у атару села Ласова (суседног Леновцу), на планини Тупижници (испод које се налази и Леновац). Одатле је одлазио у походе и нападао и пленио Турке. Затим Маринко Станојевић оставља и, од Леновчана записано, сведочанство у вези са чувеним бојем Хајдук Вељкове

[3] Реч је и паши Осману Пазван-оглу-у – *прим. Д. К.*

војске са Турцима код села Врбовца (такође суседног Леновцу). У том делу, такође, налазимо податке о његовом односу са родбином, тачније ујацима:

> У то доба крене се турска војска из Видина на Вељка, прође кроз Леновац и улогори се у Врбовцу. У Леновцу су Турци говорили, како ће сутрадан доћи у Ласово Вељку на – ручак! Чим је турска војска прошла кроз Леновац, Леновчани пошаљу његове ујаке, Пауна и Цветка (јер ће он њима веровати), да му јаве за кретање турско и намеру турску. Веле, да се Паун доста устезао да иде Вељку, јер се бојао, пошто је он Вељка често тукао, док је овај код њега служио. Најпосле пристане и са својим братом Цветком, оде у Ласово, те га извести, како ће Турци к њему у Ласово – на ручак! Вељко лепо прими своје ујаке, лепо им се захвали на извештају, па их понуди да и они пођу ноћас с њим на Турке у Врбовац. Паун пристане, а Цветко се врати у Ковиловицу (Врбовац) да чува збег од Турака. – Вељко, дакле, не сачека Турке на ручак већ он оде њима „на ручак", и потуче се с њима (Станојевић 1930: 93).

Даље у тексту, Маринко Станојевић описује један бој са Турцима код села Бачевица (такође суседном Леновцу и Ласову), а онда спис завршава одељком у којем описује како је Хајдук Вељко оженио свога млађег брата Милутина:

> Кад је Вељко дошао у Црну Реку и улогори се на Трешњеву, испод Тупижнице, тада је, као што је напред речено, народ из свих села напустио своја огњишта, па се склонио у збегове, у шуму. Тако и Планиничани напусте своју *Планиницу*[4] и побегну у шуму *Изворчић*, па ту направе привремене колебице за живљење. Из тих би колебица, чим би што приметили, бежали у шуму. Једнога дана Вељко са својим братом Милутином и осталим момцима ишао је према тим колебицама. Како су ишли низбрдицом, Вељко сиђе с коња. Од вриске коња, кога су водили сеизи, Планиничани се поплаше, јер су мислили да то Турци иду, те нагну куд који у шуму. А кад им се Вељко јави, они се ослободе и врате натраг. После кратког разговора Вељко се окрене *Радисаву Милојковићу* и његовој жени *Калини*, па им рекне да он није дошао с њима да разговара, већ да му они даду *Миљу* (Миља је била сестра Калинина) за његова брата Милутина. Радисав и Калина су се бранили, како они то не заслужују, како нису у стању да проведу свадбу због великих трошкова, итд. Вељко се на то извињавање није освртао, већ им рекне да му даду за снаху Миљу на леп начин, иначе ће је отети; а његова ће брига бити око свадбе. [...] После оваквог одговора, нису смели ништа даље говорити, већ пристану на све. Прошевина ова била је 1808. г. У то доба већ је Црна Река била потпуно ослобођена, те се и Планиничани врате из збега у село (Станојевић 1930: 94–95).

Маринко Станојевић, потом, наводи предања о општим догађајима и стању у то време, а онда и опис свадбе коју је Хајдук Вељко приредио свом брату Милутину:

> У одређени дан свадбе Вељко дође у Планиницу са братом својим Милутином и још 300 сватова, својих бећара. Свадба је била у Планиници. Све што је требало за ову свадбу Вељко нареди те су дала села: Леновац, Врбовац и Планиница. Још је Вељко наредио, те се дотерала нека огромна моруна риба из Неготина, волујским колима. Веле, толика је била велика, да јој се реп из кола вукао по земљи, па су се Планиничани

[4] Планиница је, такође, село суседно Леновцу – *прим. Д. К.*

чудили оволикој грдосији од рибе! – Сватови су дочекани не може бити боље. Весеље је било неописано [то јест, неописиво], сви пуни задовољства. Нарочито Милутин. Он је, вели се, наредио те су метнули јаје на даљину од 500 корака (!) на колац, па га гађао и – погодио.
Миља је са Милутином живела годину дана, па је после, прича се, отрована, те [је] тако Милутин остао удовац. (О овој женидби доставио је Марко Матејић, учитељ планинички, праунук Радосава и Калине, чији је дед, Матеј, син Радосава и Калине. Ово је исто потврдио и Милојко Првуловић, из Планинице – сада умро, ком је у време те женидбе било 6–7 година те је добро запамтио. Тако исто ово тврди и Радосав, брат од ујака Вељку и Милутину, Риста Радосављевић, и његова сестра Велика – сви из Леновца) (Станојевић 1930: 95).

У монографији села Ласова, објављеној 1999. године, аутори Љубиша Митровић и Стеван Вељковић износе сазнање, које је Љубиша Митровић добио од Видоја Симића из Врбовца, некадашњег учитеља у Ласову, а, како наводе, исто је својевремено говорио и Милош Милосављевић, син војводе Милисава Ђорђевића из Ласова: да Хајдук-Вељко није рођен у Леновцу, већ у атару села Ласова, на месту *Си́рина лива́да*. Наиме, према овом предању, једном приликом кад су Турци запалили Леновац, Леновчани су се сакрили по околним шумама, па се и Иван Скелеција са породицом склонио на потесу Сирине ливаде. Тада су се његова ћерка Петрија и Петар Сирењар заволели, па је она, кад је њена породица требало да се врати у Леновац, оцу рекла да ће остати са Петром. Ту су њих двоје добили Вељка и још два сина и кћер. Касније су се Петар и Петрија одселили у Леновац, а остали чланови задруге су се такође раселили, неки у Мариновац и Кожељ, док су неки остали да живе у Ласову. (Митровић, Вељковић 1999: 87)

Подстакнут горе цитираним чланком Маринка Станојевића, у којем се каже да се део Хајдук Вељкове фамилије преселио у Кожељ (у дијалекту: *Кожéљ*, *Кожъ́ељ*), Жика Милићевић, деловођа Општине кожељске, Маринку Станојевићу је доставио податке, које је он 1907. објавио у листу *Тимочка Крајина*, који је уређивао, а много касније, 1931, у тексту под називом „Сирењарци у Кожељу", и у *Зборнику прилога за познавање Тимочке Крајине*, који је такође уређивао. Жика Милићевић пише:

На многа питања мојих пријатеља и као у потврду горњег описа Хајдук-Вељкове фамилије, на основу причања својих старијих изјављујем: да је фамилија Сирењарци у Кожељу из фамилије Хајдук-Вељкове.

Мени је мој деда Живко Живадиновић, бивши чувени трговац из Кожеља, под називом „Живко Сирењар", причао чак и ког је степена он био рођак Хајдук-Вељков, али сам то заборавио. Покојни Милојко Живановић, звани Штулка, из Кожеља, причао ми је још као детету, кад год је Хајдук-Вељко долазио у Кожељ, сврађао је овој фамилији ради виђења, т.[о] ј.[ест] код Живадина, оца пок.[ојног] деда Живка, и његова оца Вељка, који је можда, као по Хајдук-Вељку, овим именом и крштен. Дед Милојко причао ми је како је једном приликом водао коња Хајдук-Вељковог, званог Кушљу, у Кожељу за време док се Хајдук-Вељко бавио код своје родбине (у Кожељу) као гост (Милићевић 1931).

У антропогеографској студији *Тимок*, објављеној 1940, Маринко Станојевић наводи да је кожељски род Сирењарци пореклом из Леновца (Станојевић

1940: 475). У монографији села Кожеља, објављеној 1969, Љубиша Рајковић Кожељац такође каже да су Сирењарци досељени из Леновца и додаје да овај род води порекло из породице Хајдук-Вељкове, а у фусноти наводи читав горе цитирани исказ деловође Жике Милићевића (Рајковић 1969: 22). Исти аутор у раду „Ономастика Тимока" цитира речи Маринка Станојевића да су Сирењарци пореклом из Леновца и додаје: „Рођаци су Хајдук-Вељкови" (Рајковић 1990: 237).

Док је Хајдук Вељкова веза са Кожељем, као што се види, прилично јасна, веза са Мариновцем није. Док, с једне стране, као што смо видели, има тврдњи да се у ово село доселио део његове фамилије, с друге стране, Драгољуб Јовановић у спису *Црна Река: Прилог за историју и етнографију Србије*, објављеном још 1883, бележи: „Он је узор јунаштва, с којим се Црна Река поноси и држи, да му није било равна јунака у првом устанку. Њега присвајају и Кнежевчани [то јест, Књажевчани] за то, што му је мати из тог округа". Затим, у фусноти додаје: „Још у детињству слушао сам од старих људи, да је Вељкова мати била из села Мариновца, у округу кнежевачком. По добивеном извештају од г. Михаила Лазаревића, учитеља врбичког[5], то наше слушање потврдило се" (Јовановић 1883: 220). И у свом, шест година касније, 1889, објављеном, спису о Књажевачком округу – *Књажевачки округ, прилог за историју и етнографију Србије*, Драгољуб Јовановић, говорећи о првом доласку српске устаничке војске у овај крај под Хајдук Вељковим вођством, ово потврђује реченицом: „Сви виђенији људи и прваци овог краја познавали су се с Вељком, чија је мати била из овог округа, и радо су пошли с њим и веровали му" (Јовановић 1889: 166).

Маринко Станојевић у спису *Тимок* за мариновачку фамилију *То́пличи* каже: „Држи се да су се врло рано доселили из Сврљишке Топле или Шуман-Топле, те су име отуда добили. Рођакају се са породицом знаменитога јунака Хајдук-Вељка Петровића. Једни се зову и Станковци" (Станојевић 1940: 488). Речи Маринка Станојевића, у вези са овим родом, Љубиша Рајковић Кожељац цитира у *Ономастици Тимока* (1990: 279).

И данас у Мариновцу (у дијалекту: *Марино́вац*) постоје предања о томе да је Хајдук Вељково порекло по мајци из овог села. Године 1997, 2. септембра, забележо сам у овом селу неколико фрагмената ових предања од брачног пара Николе и Љиљане Петковић, деде и бабе моје супруге по мајци, у овом селу рођених 1932. године. Важно је нагласити да је овде реч о породичним предањама, јер су они, Никола Петковић по мајци, а Љиљана Петковић по оцу, из фамилије *Ста́нковци*, у којој, као што смо већ видели, постоји предање да је била родбински повезана са Хајдук Вељком. Љиљана Петковић је, на питање каква је била веза Хајдук Вељка са Мариновцем, одговорила да је његова мајка била из Мариновца, да се то у селу зна, а да му је (пошто је општепознато да му је родно место Леновац) највероватније отац био из Леновца [*Ма́ти на Ајду́к Ве́љка је из Марино́вац, то́ј се зна́е овде́ по село́; мо́ра да му е башта́* (отац) *би́л Ле́новчанин*]. Никола Петковић је ближе објаснио да је мајка Хајдук Вељкова из Мариновца, из фамилије *Ста́нковци*, да је у Мариновцу живео његов ујак, код кога је он долазио. Према анегдоти, једном, када је дошао, ујак га је упитао зашто се не окани војевања с Турцима, а он му је одговорио да бој с Турцима не води он са̂м, него ракија, тако откривајући (преко

[5] Врбица је село у области Тимок, суседно и Мариновцу и Кожељу – *прим. Д. К.*

казивања и нама данас знаним) да је у бојеве одлазио припит ракијом (*Ма́ти на Хајду́к Ве́љка је из Марино́вац, од Ста́нковци. Ту́ј му би́л у́јћа. Нећи пу́т кад Ве́љко доо́ди́л код ње́г, у́јћа му каза́л: „Е, Ве́лко, Ве́лко*[6]*, што́ се не ма́неш од ти́ја Ту́рци?" „Е́ј, у́јћо, у́јћо, не би́је бо́ј Ве́лко не́го рађи́ја.*"). Никола Петковић је рекао да му је деда по мајци (у селу познат као *Ни́ка Нико́лин*) причао да је Хајдук Вељко приликом долазака у Мариновац своју војску улогоравао на месту *Код Јесе́ње* (*Код Јесе́ње је у́век би́л ло́гор, во́јска, кад доо́ди Ајду́к-Ве́љко. То́ј деда Ни́ка ми је прича́л*). Касније сам ово место више пута лично посећивао. Оно се налази недалеко од села, на ширем потесу *Пади́на*, у самом подножју Тупижнице, на којем су и данас ливаде и један извор, којем се приписује лековитост и култност, а који извире из коренова великих јасенова, због чега је ово место тако и названо. Никола Петковић ми је испричао и породично предање да је Хајдук Вељко закопао златнике у воденици званој *Мла́ћина водени́ца*, а свом ујаку, казивачевом прадеди (?), који је у селу био познат као *Нико́ла Цо́јин*, то је рекао уз додатни орјентир да је преко посуде са златницима био корен дреновог дрвета. Касније су чланови ујакове породице копали у *котла́цу* – простору испод воденице у којем су пераја, и златнике нашли [*Ве́лко је закопа́л ду́кати у Мла́ћину водени́цу. Ре́кал на у́јћу: „Ујћо, дрено́ва жи́ла преко њи́* (преко златника – Д.К.)*". По́сле су они́ вади́ли котла́ц и нашли́. То́ је деда-Нико́ла Цо́јин. То́ је мој пара́-деда*]. Иначе, *Мла́ћина водени́ца* одавно више не постоји, али се и данас овај назив користи као топоним за место на којем је некада била (између села и места *Код Јесе́ње*). То што се, према овом казивању, ујак Хајдук Вељков звао *Нико́ла Цо́јин*, значило би да се отац Хајдук Вељкове мајке, то јест Хајдук Вељков деда по мајци, звао *Цо́ја*.

Године 2020, 20. марта, од своје таште Николице Стојановић, рођене 1951 (девојачко презиме Петковић), ћерке поменутих казивача Николе и Љиљане Петковић, добио сам сличне информације: да је прадеда њеног оца Николе, из фамилије *Ста́нковци*, који је упамћен као *Нико́ла Цо́јин*, а чија се супруга звала Марија (у дијалекту: *Мари́ја*, скраћено звана *Ми́ка*), био Хајдук Вељков рођени ујак, то јест рођени брат Хајдук Вељкове мајке, и да је његов син, запамћен као *Ни́ка Нико́лин*, у воденици званој *Мла́ћина водени́ца* нашао, у рог стављене, Хајдук Вељкове златнике (*Нико́ла Цо́јин, жена́ му се зва́ла Мари́ја, би́л у́јћа на Хајду́к Ве́љка, бра́т на Хајду́к Ве́љкову ма́јку. О́н је од вами́лију Ста́нковци. Њего́в си́н Ни́ка Нико́лин на́шал у ро́г па́ре у Мла́ћину водени́цу, Хајду́к-Ве́љкове па́ре*). Николица је још пренела породично предање да је Ника Николин због тога имао доста златника и да их је доста поделио својим ћеркама (*има́л мло́го ду́кати и дели́л на ће́рће*), којих је имао четири, од којих је најстарија била Милева, мајка Николе Петковића, баба казивачице Николице Стојановић. Због тога што се знало да има златнике, једном приликом су, са циљем да златнике отму, његову породичну кућу напали лопови. Ника и његова супруга Мика закључали су се у кући и децу сакрили испод кревета, али лопови су пробили зид куће чатмаре. Тада је Ника Николин пиштољем пуцао и убио једног лопова из влашког села Халова код Зајечара. Један од лопова био је из са̂мог Мариновца.

Према овим предањима, као што смо видели, верује се да је Хајдук Вељков ујак Никола Цојин био прадеда казивача Николе Петковића, рођеног 1932. То

[6] У тимочко-лужничком говору име Вељко изговара се: *Ве́лко*. Носиоци овог говора облик *Велько* каткад користе под утицајем књижевног српског језика – *прим. Д. К.*

је немогуће с обзиром на то да је Хајдук Вељко Петровић рођен око 1780. и да би ујак требало да је био старији од њега. Могуће је да је приликом преноса предања, дошло до забуне и да су неки преци у сећањима изостављени. То би могло да буде и због очигледног обичаја у овом роду да се често мушкој деци даје име Никола (Никола Цојин, Ника, то јест Никола, Николин, Никола Петковић), а женској женске варијанте овог имена (једна од ћерки Нике Николиног, то јест једна од сестара Милеве, мајке Николе Петковића, звала се *Никол́ија*, а ћерка Николе Петковића, као што је речено, зове се *Нико́лица*). У том смислу могуће је да Ника Николин можда није син Николе Цојиног, већ син његовог унука или праунука који се, такође, звао Никола. Овде треба подсетити на један податак из претходно цитираног записа Маринка Станојевића, у којем се наводи да су се делови породице из које Хајдук Вељко потиче са места *Си́рина лива́да* у атару Ласова одселили у Мариновац, Кожељ и Леновац. У вези са онима који су отишли у Мариновац, аутор додаје: „из те куће је неки *Никола*, који је доцније био стално момак Вељков" (Станојевић 1930: 88). Дакле, и овде се за мариновачку грану Хајдук Вељкове родбине везује име Никола.

Истог дана, када сам разговарао са Николицом Стојановић, 20. марта 2020, још једном сам, овог пута са њеним супругом а мојим тастом Миодрагом Стојановићем, из Мариновца, рођеним у овом селу 1949, посетио место *Код Јесе́ње*, на ширем потесу *Пади́на*, недалеко од села, и успут фотографисао и записивао податке о селу. Он је поновио поменута предања везана за Хајдук Вељково порекло из Мариновца, која је чуо од својих таста и таште Николе и Љиљане Петковић и супруге Николице Стојановић, а понешто је и додао. На путу ка овом месту, такође на ширем потесу *Пади́на*, налази се једна колиба за коју Миодраг Стојановић тврди, у то чврсто верујући, да је то колиба у којој је Хајдук Вељко био смештен када је овде долазио са војском (*ту́ј боравѝл Хајду́к Ве́лько*). Ова колиба нипошто не може да буде из Хајдук Вељковог времена, грађена је највероватније у првој половини XX века, стотинак и више година после његове смрти, али је могуће да је на том месту раније такође била колиба, у којој је он заиста боравио. На са̂мом месту *Код Јесе́ње* Миодраг Стојановић поновио је предање да је ту логоровала Хајдук Вељкова војска приликом његовог доласка у Мариновац ради посете ујаку и испричао предање, у које он такође верује, да су ту и данас налази девет казана са златом – девет пуних и један који није пун – које је закопао Хајдук Вељко и због којих су овде многи копали, укључујући и њега и његовог блиског пријатеља, али нису ништа нашли (*Ту́ј и́ма о́сам каза́на зла́то и деве́ти неје́ пу́н – од Хајду́к Ве́лька. Мло́го ту́ј копа́ли. Ја́ и Ми́ћа Бо́син смо прове́ли пе́-шес да́на у копа́ње и не́ има́ло ни́шта.*). Приликом повратка показао је место *Мла́ћина водени́ца*, на којем је била воденица испод које је, према предању, Хајдук Вељко закопао златнике, а нашао их је, у крављем рогу, и обогатио се, *Ни́ка Нико́лин* (*Код Мла́ћину водени́цу Ни́ка Нико́лин на́јде ро́г од кра́ву са зла́то, са ду́кати, и обогати́л се. То́ј Хајду́к Ве́лькове паре.*)

Сва поменута предања о Хајдук Вељку Петровићу, која сам записао у Мариновцу, чини ми се, прилично су уверљива када је реч о пореклу његове мајке из овог села, а ову тезу значајно поткрепљују поменути записи Драгољуба Јовановића још из XIX века (1883: 220; 1889: 166). Видели смо, међутим, да су исто тако уверљива, такође са доста детаља, и предања која је Маринко Станојевић записао

у Леновцу, да је његова мајка Петрија била из леновачког рода Скелеџије, тако да остаје енигма да ли је била из једног или другог села.

Занимљиве податке о односима Хајдук Вељка са својом породицом оставио је и Милан Милићевић у већ поменутој књизи *Кнежевина Србија*, објављеној 1876. Говорећи о Црноречком округу, у којем је Хајдук Вељко рођен, он му посвећује већи одељак, а у којем налазимо детаљ који сведочи о његовим односима са мајком и млађим братом Милутином (иначе, ово предање је једино које говори о његовом односу са мајком). Детаљ спомиње као пример објашњењу да је Хајдук Вељко у бој био лаком на новац и на плен уопште, а у миру за то није марио већ је поклањао, и то не само својим војницима него и другима:

> Видећи да му мати неће никад да отпаше неки појас који носи око себе, нападне је једном питати, за што га никад не отпасује. Она се изговарала да је немоћна, али је он натера те се отпаше, и он у појасу њеном нађе 400 урубија. Упита је ко јој је дао те паре, а она каже да је Милутин заштедео од плате и дао јој. Вељко плане, и полети да посече брата, али овај утече. Онда он све те урубије раздели момцима (Милићевић 1876: 901).

Говорећи о Црноречком округу, Милан Милићевић читав један одељак посвећује и млађем Хајдук Вељковом брату Милутину Петровићу Ери. На почетку записује: „Рођени брат Хајдук-Вељка родио се такође у селу Леновцу, у Црној Реци, 1791. Био је млађи од Вељка, али је одмах ступио код брата у школу рата, за време борбе за слободу, од 1807–1813" (Милићевић 1876: 903). Одмах затим он даје врло упечатљиво сведочанство са̂мог Милутина Петровића Ере, које се сачувало као предање, о његовом првом двобоју, на који га је натерао брат Хајдук Вељко. Иако је ово предање нешто дуже, због његове драматичности и упечатљивости, преносим га у целини:

> Ево шта нам прича сам Милутин како је први пут изашао Турчину на мегдан, по упутству брата свога Хајдук-Вељка:
>
> – Једном у лето, говори он: – беше брата захватала нека љута грозница. Наша је војска била где је неготинско гробље, а турска на брдашцу које се зове *Буковачки део*. Два дана узасоб, један Тучин, на белом коњу, долази пред наш шанац и чика: ко ће да му изађе на мегдан! Ми смо били у шанцу сами. Вељко је, као што рекох, био слаб, и находио се у конаку. Ни *Абраш*, нити који други, не усуђиваху се да изађу пред тога мегданџију.
>
> Први дан је Турчин изашао у по̂ дне, а други дан дође чим изгреја сунце. Стаде викати, ружити и називати нас страшљивицама.
>
> На један пут угледасмо ми Вељка: он пешке дошао у логор. Ноге под њим клецаху, зуби му цвокотаху од зиме, а око уста беше му се изасуло као у људи које је хватала грозница:
>
> – Добро јутро, јунаци! а какав је оно Турчин у пољу; шта тражи он; кога зове?
>
> Ми сви онемисмо. У неко доба, рече Абраш:
>
> – Зове на мегдан, побратиме?
>
> – Па шта чекате? упита Вељко. Од јуче га гледам с *Баба Финке*[7], како се туда размеће. Мене једва држе ноге. Него сутра да га нисам видео!

[7] „Баба Финка" је назив дрвене куле у некадашњем дрвеном Хајдук Вељковом утврђењу у Неготину, на којој је он седео и посматрао околину – *прим. Д.К.*

То рече, па се окрете и оде.

– Не учи ђаволе, продужава Милутин: – сутра дан, чим зора, ето Турчина опет. Вељко га види с Баба Финке, па сиђе и полако дође опет у логор.

– Шта ја вама рекох јуче? упита он срдито.

Сви ћутаху; ја се усудих и рекох:

– За Бога, па ко да му изађе на мегдан?

– Ти, Милутине, ти!

Мени се, чини ми се, следи крв у жилама, и не могох с тога ни чути шта је даље казао. Друштво ми рече да је заповедио да идем за њим.

Одем; изађемо оба на кулу. Он лупи длан о длан. Дилбер Стана уђе.

– Кажи сеизу, рече Вељко: – нека спреми Кушљу[8], али онако као кад идем на чарку". Онда изађе. Он скиде сам својом руком кубуре с чивије, и сам их напуни. Набијајући их арбијом, каже мени:

– Милутине, ти ниси досад излазио на мегдан: добро памти што ћу ти казати. Кад изјашеш Кушљу одавде, окрени чаршијом, па кад изађеш у поље, и будеш спрам нашег логора, добро се држи на коњу, и притегни узду, јер је Кушља научио, чим војска викне *ура!!* да скаче и да подиграва, па те може свалити.

После тога настави овако:

– Чим из нашега логора изађеш (добро памти што говорим), иди слободно к Турчину, али све држи десно, да ти он увек буде с леве стране, а никад с десне; јер сам Кушљу научио окретати све у лево, а никад у десно, па ако то заборавиш, и почнеш га у десно окретати, ти си пропао.

Сад ме све испита, да види јесам ли добро упамтио:

– С које стране треба да ти стоји Турчин у пољу?

– С леве, рекох ја.

– Е, добро! Сад слушај: Турчина се не плаши ни мало, али за живот главе не пуцај, докле он не опали. Ако је прави Турчин, он те не ће убити докле најпре не рекне: *„Вурун бре!"* Не шали се, да га послушаш!

Кад дођеш на 50–60 корака, он ће те све више чикати да ти први пуцаш, а кад види да не ћеш, а мегдан је све краћи, онда ће џарнути коња, истргнути кубуру, и, јурнувши на те, викнути: *„Вурун"* и опалити, па у тај мах поред тебе пролетети. Кушља ће се онда сам у лево окренути, а ти за Турчином пуцај насигурно. Него, брате, добро се стегни коленима у онај мах кад Турчин викне „Вурун!", јер ће Кушља поклекнути и бољи мах заузети да се лево окрене, а ти ту можеш пасти, ако се добро не уздржиш.

Пошто ми је све то изговорио, сиђемо оба с куле. Доле сеиз-баша вада спремна Кушљу. Још једном Вељко сам прегледа пушке: је су ли потпрашене, стави их с кубурама на њихово место, прегледа колане и узду, па ми рече:

– Јаши!

Мене прожма нека језа; ноге ми клецаху; прекрстих се, и уседох на коња. Вељко ми рече: „Сретан пут!" па оде на кулу.

Ударим куда ми је рекао; Кушља бесан пода мном вришташе и подиграваше. Кад чу *ура! ура!* од војника, он се поче бацати час на једну час на другу страну. Би ме збацио, да ми брат не беше казао како да се држим.

Изађох у поље. Турчин ме на белцу чекаше, па се већ поче кретати. Мени се пред очима показиваху непрестанце некакви котурићи: плави, жути, црвени, и од свакојаке боје. Бејах се препао; али се све сећах Вељкових речи, да коња добро стегнем коленима, да први не пуцам; и да ми је Турчин свакад на левој страни.

Прићох му на једно 100 корака. Туркуша повика: *„Вурун бре!"* Ја премрех, али Кушља, стрижући ушима, иђаше поносито. Турчин ме понуди и по други пут. Ја ћутах и иђах све ближе, гледајући да ми је он увек на левој страни.

[8] Кушља је чувени Хајдук Вељков коњ – *прим. Д.К.*

На један мах, бакрачлија сину, Турчин полете, кубура пуче, а он пролете мимо мене као муња, и правац се упути у турски логор. Али Кушља учини онако исто како ми је брат казао, и не даде Турчину натраг, него је морао градити велики круг, па да се врати. Кушља га готово пристиже, ја извадим кубуру и опалим за Турчином. После тога пуцња, ја не знађах шта би, док не видех да ме Кушља у трку донесе одакле ме је и понео...

Све то гледао је Вељко с Баба-Финке.

Сишав у авлији с коња, одем на кулу. Брат ме дочека на вратима, пољуби ме у чело, и рече: „Срећан ти, брате, први мегдан! Виде л' ти како се с бесна коња Турчин стропошта?"

Па погледавши у мене, настави:

– А што тај пиштољ држиш у руци?

Ја се тада тек сетих да је требало пиштољ заденути у кубурлук.

Вељко зовну Дилбер-Стану, те донесе по једну љуту, а кад пописмо, он рече:

– Е, сад иди у собу, те се мало одмори; знам како ти је.

Онај пољубац био ми је први и последњи од брата, Бог да га прости (Милићевић 1876: 904–907).

На крају текста Милићевић додаје фусноту:

Ово је причао сам *Милутин Хера*, 1849. у Брестовачкој Бањи, пред ондашњим великашима, међу којима су били: *Митрополит Петар* и *Владика Доситије*. Г. Ђока Живковић, као ђак владичин, слушао је то све и упамтио. Осем тога, ово ми је казивао и г. *Ж. Давидовић* (Милићевић 1876: 907).

Иначе, надимак Ера, који је Хајдук Вељков брат Милутин Петровић имао, могао би да буде прилично сигуран доказ да је њихов род пореклом из данашње западне или југозападне Србије[9]. Међутим, Милан Милићевић, завршавајући одељак о Милутину Петровићу, о овом његовом надимку каже: „*Хером* га је прозвао Кнез Милош за ручком, што је, кажу, имао неке сличности с људима из горњих крајева" (Милићевић 1876: 910). Овом белешком Милићевић умањује могућност да надимак упућује на порекло Хајдук Вељковог рода из поменутих крајева, али је не анулира у потпуности, јер ову информацију не потврђује са сигурношћу, већ се ограђује да је то по нечијем казивању, односно предању. А и разлог који се наводи није у потпуности уверљив.

Описујући Црноречки округ, Милан Милићевић читав одељак посвећује и најмлађем Хајдук Вељковом брату Миљку, али о његовом односу са Хајдук Вељком каже само: „Миљко је био најмлађи брат Хајдук-Вељков. Док је Вељко био жив, Миљко је био само момак уз њега: власти није имао никакве" (Милићевић 1876: 910).

*

Овом приликом изнео сам сва мени позната предања о пореклу легендарног јунака Првог српског устанка Хајдук Вељка Петровића и о његовим односима са родбином из његовог родног села и из других, оближњих, села у географским областима Црна Река и Тимок, у источној Србији. Овим прегледом желео сам да

[9] У јужном делу Тимочке крајине има родова називаних *Јéринци* или *Јéрци* (због чега и поједини њихови припадници имају надимак *Јéра*), што је, по правилу, потврда да су пореклом из западне или југозападне Србије (види, на пример: Рајковић 1990: 149, 155, 274, 328, 333).

предања о овој теми: 1. систематично представим на једном месту и у новом контексту; 2. да она која су из локалне литературе и нису била позната ширем кругу читалаца учиним доступнијим; 3. да објавим до сада необјављена предања, која сам записао на терену; 4. и да на познатија, из литературе националног нивоа, поново обратим пажњу. Овако на једном месту, сакупљена и систематизована предања о овој теми, чини ми се, бацају ново светло на породичну историју Хајдук Вељка као историјске личности. Исто тако, она нам пружају и нову представу о његовом психолошком профилу.

У „Житију Хајдук-Вељка Петровића" Вук Караџић је о свом јунаку написао:

> По срцу и по телесном јунаштву био је први не само у Србији него се може слободно рећи и у цијелој Европи свога, свуд ратнога, времена. У вријеме Ахила и Милоша Обилића он би заиста њихов друг био а у његово вријеме богзна би ли се они могли с њим испоредити (Караџић 1975: 149).

Од Вуковог „Житија Хајдук-Вељка Петровића", у којем налазимо и овакве оцене, до данас, дакле током последња два века, у историјској и књижевној српској литератури, као и у јавним дискурсима, грађена је конструкција о Хајдук Вељку као о легендарној личности – безмало митском јунаку. То је, свакако, због изузетног значаја Првог српског устанка у новијој националној историји, у којем је Хајдук Вељко одиграо веома специфичну и истакнуту улогу. Овај историјски догађај, као својеврсни национални почетак, постао је, и до данас остао, један од маркера српског националног идентитета, нешто што је у националном смислу „свето", а Хајдук Вељко, као један од најистакнутијих учесника тог „светог" догађаја и времена, и сâм је добио ореол „свеца" и постао својеврсни национални симбол и узор. И не само национални – он је постао и симбол, чак основни идентитетски маркер, регионалног идентитета Тимочани. Овај идентитет исконструисали су и потхрањивали истакнути припадници националне интелигенције родом из слива Тимока, углавном они који су живели у Београду, а за његов основни маркер узели су легендарни лик Хајдук Вељка, сматрајући га најбољим националним изданком из свог регионалног миљеа, најбољим доказом припадности и доприноса људи овога краја српској нацији (Крстић 2018: 66–73).

Поменуте конструкције националног и регионалног идентитета стваране су и тако што су чињенице везане за личност Хајдук Вељка, да тако кажемо, пролазиле национални епско-романтичарски „филтер" српске интелигенције, након чега би задобијале легендарну националну патину. У сагледавању његове личности из овог угла, разуме се, највише пажње је обраћано на његова ратничка деловања, а, уз то, и на његов однос према женама, јер је његов имиџ љубитеља жена, који подразумева мушкост, уклопљен тако да слику епског јунака појачава. Међутим, на његову породичну историју, која није везана за жене, дакле на ону о његовом пореклу и односу са родбином, није обраћана велика пажња. Овај део његове породичне историје био је, према сопственом мишљењу, запостављен због тога што чињенице које се на њега односе нису биле интересантан материјал за поменту конструкцију о Хајдук Вељку као легендарној, такорећи митској, националној личности. Ипак, „национални радник", у своје време највишег нивоа, Милан Милићевић, сакупљајући податке и пишући о Хајдук Вељку као значајној,

легендарној, националној личности, узгред нам је, видели смо, оставио и нека предања о његовим односима са родбином. У контексту Милићевићевог текста и ова предања била су у служби приказивања Хајдук Вељка као легендарне личности, међутим, она су записана и пренета верно, па, када се из контекста издвоје и још ставе уз друга предања о овој теми, као што је то учињено на овом месту, сведоче о другачијој димензији његове личности. Маринко Станојевић, локални аутор, али и најистакнутији представник националне науке у источносрбијанском локално-регионалном миљеу прве половине XX века, који, такође, носи епитет „националног радника", и то не само због свог научног, већ и због свог уопште друштвеног деловања (Крстић 2016), највише је допринео познавању овог дела Хајдук Вељкове породичне историје. Иако је, као један од најистакнутијих интелектуалаца источне Србије, био један од твораца конструкције поменутог идентитета Тимочани и за сакупљање предања о Хајдук Вељку несумњиво био мотивисан националним значајем његове личности, он је и у овом случају остао, пре свега, научни радник, љубитељ истине – предања о њему је из народа верно пренео, без обзира на то што су садржала и низ веома прозаичних елеманата који се у легендарну слику не уклапају. Уз то, он је својим чланком иницирао да још један појединац, у свом селу, Кожељу, запише драгоцена предања о Хајдук Вељку, која је он затим, као уредник листа, такође објавио. Наравно, уз сазнање о националном значају Хајдук Вељка, локална предања о његовом пореклу и о односима са родбином нису могли да заобиђу ни хроничари села Ласова, из којег, такође, води његово порекло. Не само због тога што се већ више од три деценије у источној Србији бавим теренским записивањем етнографских, фолклористичких и историографских података, већ и због стицаја околности да је моја супруга пореклом баш из рода у селу Мариновцу који, сматрајући да је отуда Хајдук Вељкова мајка, чува предања о њему, успео сам да та предања запишем. Фасцинантно је да она, и после више од два века од Хајдук Вељкове смрти, преносећи се искључиво усменим путем, у народу и даље живе, и то, може се рећи, чак са приличном дозом свежине.

Иако је реч о фолклорним формама и, у случају више примера, о веома дуготрајном усменом преношењу, стиче се утисак да ова предања садрже велику дозу истинитости, изразиту реалистичну црту, коју можемо сматрати њиховом значајном одликом. То је зато што углавном нису прошла кроз поменути „филтер" националне интелигенције и што нису тумачена из угла националних вредности, већ их је народ усмено преносио у руралним срединама, неоптерећен потребом за националним идеализовањем. Стиче се утисак да је оно што је неко некада у вези са Хајдук Вељком доживео, у народу препричавано без улепшавања, све док пре или касније, перима истраживача из разних времена, није овековечено. Утисак реалистичности ових предања стичемо управо због тога што се, скоро према правилу, у њима личност Хајдук Вељка не идеализује, напротив, она јасно сведоче о томе да је реч о личности са многим манама, тачније асоцијалним особинама, која није имала одговорност према својој породичној и широј заједници: која се „коцкала" не само са својим животом, већ и са животом својих ближњих: рођеног брата (чак му налажући да без икаквог претходног искуства уђе у двобој против искусног супарника), ујака, родбине и уопште свих житеља родног села; која је

имала конфликте са својим ближњима (једино предање везано за његов однос са мајком говори о сукобу са њом); која је била самовољна, није поштовала ауторитете и имала авантуристички дух који је штетио заједници; која је била посесивна и оно што јој је требало крала и отимала, не само од Турака, већ и од људи из своје заједнице (чак и жену за свог брата); која је ради својих потреба и жеља наметала глобе својој заједници (три села, укључујући и његово, по његовој наредби припремила су свадбу његовог брата); која је према ближњима и окружењу уопште била често без емпатије, понекад и насилна; а уз све то и личност која је у бојеве, због којих је, видели смо, Вук Караџић упоређује са митским ратницима Ахилом и Милошем Обилићем, одлазила не бистра ума већ опијена ракијом. Да су ова предања блиска истини потврђује и то што скоро сва упућују на исти закључак, а записали су их разни истраживачи у разним временима, у временском распону од око век и по.

Реч „хајдук" („ајдук"), турцизам арапског порекла, која је Вељку Петровићу постала не само епитет већ, такорећи, и део имена, у основи означава одметника од власти ради стицања материјалне користи разбојништвом (Škaljić 1989: 299–300). Таквим „занимањем", разуме се, могле су да се баве само особе посебних личних особина и психолошких профила. Међутим, с обзиром на то да су у време османске власти одметништво и разбојништво хајдука били углавном усмерени на туђинску власт, код Срба је ова, у основи негативна, реч добила и позитивну конотацију – добила је значење борца против османске власти и ослободиоца народа од ње[10]. Управо у оваквом, позитивном, контексту појављују се хајдуци у читавом једном, такозваном „хајдучком", циклусу српских епских песама. Код Срба је, може се рећи, осим епске поезије, позитивном значењу ове речи допринело и учешће хајдука из османског периода (међу којима је био и Хајдук Вељко) у Првом српском устанку, који се, као што је већ речено, сматра не само изузетним националним догађајем, већ и својеврсним симболом националног идентитета. Без обзира на то што је после ослобођења од османске власти и даље, још дуго, било хајдучије, која је сада значила одметништво у односу на српску власт, и што је она такође означавана овим термином, разуме се, са крајње негативним значењем, током последња два века, а и данас, у српској литератури, просвети и јавним дискурсима ова реч је остала углавном са позитивним значењем. Управо због поменутих позитивних значења у епској поезији и учешћа хајдука у српским ослободилачким покретима, она, са крајње позитивним значењем добија своје место у српској националној идеологији и у тесној је вези са националним (Недељковић 2006; Nedeljković 2007)[11].

У фолклористичким истраживањима већ се дошло до закључка о амбивалентној природи устаничких јунака и њиховој контроверзној историјској рецепцији.

[10] На пример, у речнику турцизама у српскохрватском језику Абдулах Шкаљић, тумачећи реч „хајдук", осим изворног негативног значења додаје и: „За вријеме Турака код Јужних Словена (нарочито Срба) још и: борац против турске власти за ослобођење народа" (Škalljić 1989: 300). Код Бугара другачија је семантика: у бугарском језику реч „хајдук" остала је само са изворним, негативним, значењем (одметнути разбојник), а за одметнутог борца и народног ослободиоца од османске власти усвојена је слична, али друга реч – „хајдутин" („ајдутин").

[11] Исту релацију са бугарском националном идеологијом има и, у претходној фусноти поменута, реч „хајдутин" („ајдутин"). У Бугарској, у централним зонама многих градова налазимо споменике локалним „хајдутима".

На пример, Бранко Златковић у монографији *Први српски устанак „у говору и у твору”* наводи:

> У устаничкој приповедној слици света успостављен је нови тип јунака који је истовремено херој, али и велики преступник. Њега красе моралне вредности, али и деградирају драстични пороци. Таква је већина гласовитих војвода, па и сам Вожд. Сведок суровог начина живота у доба Устанка, Нићифор Нинковић је забележио: „У оно време тако су Србљи дивљи били и свирепи како исти тигри и лафови, пак ту треба врло лисичка мајсторија с њима живити”. Попут класичних митских јунака и јунацима Првог српског устанка својствена је „демонска” карактеролошка компонента. Будући да је усмена народна прича својеврстан прежитак мита који је „дубоко социјалан”, чак и „социоцентричан”, дају се објаснити околности под којима се слабости јунака стављају у други план, у односу на њихове више друштвене заслуге. Војводе Стеван Синђелић, Хајдук Вељко Петровић, Петар Николајевић Молер, били су пожртвовани и на гласу јунаци, али истовремено и насилници. Већ је спомињан судски документ о Молеровим злочинима који су надилазили чак и турску свирепост. Међутим, на теразијама народног суда, над неделима војвода, превагнула су њихова залагања на општем плану – Синђелићево херојство на Чегру, Хајдук Вељкова легендарна смрт у Неготину, Молерова храбра одбрана Лознице (Златковић 2007: 199).

Наведена предања су у сагласности са претхоно изнетим закључком и на трагу су веродостојне слике о Вељковом личном карактеру. Наративи сведоче да је он поседовао личне особине својствене карактеру хајдука у изворном смислу ове речи, а да су му у поменутом историјском и идентитетском контексту приписане позитивне особине хајдука као националног хероја. У томе је и посебан значај ових предања за науку, јер је правој, идеологијама неоптерећеној, историјској науци од интереса да има истините податке о овако важној историјској личности, а антропологији, која етничким идентитетаима приступа са намером да објасни њихову конструкцију, од интереса да зна од ког реалног стања се пошло у конструкцији ове личности као националног симбола. Представа о његовом личном карактеру, изведена из ових предања, пружа нам и могућност да другачије тумачимо поједине детаље из идеализованих, легендарних и историјских факата.

Цитирана литература

Златковић, Бранко. *Први српски устанак у говору и у твору: Анегдоте и сродне приповедне врсте усмене књижевности о Првом српском устанку*. Београд – Аранђеловац: Институт за књижевност и уметност – Фонд „Први српски устанак”, 2007.

Јовановић, Драгољуб. „Црна Река, прилог за историју и етнографију Србије”. *Гласник Српског ученог друштва*, књ. 54 (1883): Београд, 187–256.

Јовановић, Драгољуб. „Из Тимочке Крајине: Књажевачки округ: прилог за историју и етнографију Србије”, *Гласник Српског ученог друштва*, књ. 70 (1889): 149–201.

Караџић Стефановић, Вук. *Изабрани списи*. Београд: Издавачко предузеће „Рад”, 1975.

Крстић, Дејан. „Маринко Станојевић – научна и друштвена ’институција’ источне Србије”. *„Северно-тимочки дијалекат” Маринка Станојевића*. Владана Стојадиновић, ур. Књажевац: Народна библиотека „Његош”, 2016, 7–18.

Крстић, Дејан. „Тимок као маркер локалног и регионалног идентитета”. *Изследвания и материали за Видин и региона*, том II. Пламен Митев и Ваня Рачева, ур. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, 2018, 53–94.

Милићевић, Жика. „Сирењарци у Кожељу". *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, књ. III. Маринко Станојевић, ур. Београд: Штампарија „Јовановић", 1931, 44.
Милићевић, Милан. *Кнежевина Србија*. Београд: „Боок&Марсо", 2005.
Митровић, Љубиша и Стеван Вељковић. *Ласово: Село испод Тупижнице*. Зајечар: Културно-просветна заједница Општине Зајечар, 1999.
Недељковић, Саша. „Организовани криминалитет као вишезначна поткултура: хајдучија између грађанске и националне идеологије и између народне и националне културе". *Гласник Етнографског музеја*, књ. 70 (2006): 235–269.
Рајковић, Љубиша Кожељац. *Укорак с временом (Хроника села Кожеља)*, Зајечар: Историјски архив, 1969.
Рајковић, Љубиша Кожељац. „Ономастика Тимока". *Ономатолошки прилози*, књ. XI (1990): 109–366.
Станојевић, Маринко. „Хајдук Вељко у народној успомени". *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, књ. II. Маринко Станојевић, ур. Београд: Штампарија „Јовановић", 1930, 88–95.
Станојевић, Маринко. „Тимок". *Српски етнографски зборник*, књ. LV, Насеља и порекло становништва, књ. 29. Јован Ердељановић, ур. Београд: Српска краљевска академија, 1940, 388–545.

Nedeljković, Saša. *Čast, krv i suze. Ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*. Beograd: Zlatni zmaj – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2007.
Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom jezik*u. Sarajevo: „Svjetlost", 1989.

Dejan S. Krstić

THE BELIEF NARRATIVES OF HAJDUK VELJKO PETROVIĆ'S ORIGIN AND HIS RELATIONSHIPS WITH HIS RELATIVES FROM THE CRNA REKA AND THE TIMOK

Summary

This paper systematizes the belief narratives of the origin of the legendary First Serbian Uprising hero Hajduk Veljko Petrović and his relationships with his relatives from his birthplace and from the other nearby villages in the regions of Crna Reka and Timok in eastern Serbia. The focus of the paper are several belief narratives published in both local and national literature during the 19th and the 20th centuries by a few people who collected them and also a few belief narratives recorded by the author of this paper during fieldwork. This review: 1. presents all the available belief narratives systematically in one place and in a new context, 2. makes belief narratives from a local literature, unknown to a broader readership, more available, 3. publishes belief narratives that have not been published so far, 4. draws attention to more familiar belief narratives from the national literature again.
The belief narratives collected and systematized in one paper cast a new light on the family history of Hajduk Veljko Petrović as a historical person and on his psychological profile as well. Unlike the national intellectual elite who glorified Hajduk Veljko and made him a legendary national symbol in the course of the last two centuries, these traditions have been spread in rural areas where they were documented by recorders accurately (even though some of the recorders belonged to that national elite). Therefore, they reveal his psychological profile different from a common idealized legendary portrait.

Keywords: Hajduk Veljko Petrović, belief narrative, origin, kinship, personal characteristics.

Драгољуб Ж. Перић*
Филозофски факултет
Универзитета у Новом Саду**

821.163.41.09-13:398:930:[929 Višnjić F.
821.163.41.09-13:398:[82.01

НАКОН СЕБЕ СПОМЕН ОСТАВИТИ: СТРАТЕГИЈЕ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈЕ „ИСТОРИЈСКОГ" И „БИОГРАФСКОГ" ВРЕМЕНА У УСТАНИЧКОЈ ЕПИЦИ ФИЛИПА ВИШЊИЋА

Однос усмене епске песме и историје већ је детаљно разматран, а њихово узајамно прожимање констатовано је чешће када је реч о утицају историјских догађаја на песму, а нешто ређе када је реч о утицају Вишњићевих стихова на историографију. Стога, опус Филипа Вишњића утолико је драгоценији јер отвара могућност разматрања обостраног утицаја – како историјских прилика на песму, тако и саме епске песме на историографију (пре свега, на историографски опус Вука Караџића, а посредно, и на знамените дело *Српска револуција* Л. Ранкеа), нарочито у погледу описа догађаја и карактеризације ликова. Универзална детерминанта епских јунака јесте да они, својим животом, делима и смрћу потврђују трагичну противречност сопствене епске биографије, живећи и ратујући на граници људске ограничености и бесмртне славе. Такав парадокс живљења између индивидуалних потреба и колективних идеала, с тенденцијом свесног жртвовања јединке за заједницу, доводи до разбијања наративних оквира епске песме, њеног „отварања" и дисторзије временске арматуре, укидајући, самим тим, независни статус епског времена и његов „острвски положај" (Лихачов) у односу на вансижејну стварност. То је нарочито уочљиво у устаничкој епици, када се значајно смањује дистанца између времена извођења и опеваног догађаја, а могућности различитих типова усаодношавања прошлости, садашњости и будућности са наративним временом, постају безмало неисцрпне. Особеност стваралачког поступка Филипа Вишњића је у томе што он своје омиљене ратнике (Стојана Чупића, Луку Лазаревића, Милоша Поцерца...), као и опеване догађаје из Првога устанка, повезује са ближом или даљом (неретко и митском/митологизованом) прошлошћу, плановима за будућност, али и вечношћу: костурницама и разбојиштима као вечним споменима жртава и победа, уз предоминацију финалних темпоралних формула вечности, посвећујући своје песме о устаничким победама „свјема Србињима" и мозаички уграђујући у своју интерпретацију историје фрагменте епских биографија устаничких првака, саображене сопственом идеолошком дискурсу.

Кључне речи: историјска чињеница, поступак хероизације, „историјско" време, „биографско" време, извођачко време, прошлост, цикличност, Први српски устанак, епска стилизација.

---

* dragoljub.peric@ff.uns.ac.rs

** Овај рад део је истраживања у оквиру пројекта „Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности" (бр. 178005), које се спроводи на Одсеку за српску књижевност Филозофског факултета у Новом Саду уз финансијску подршку Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Историја у епској песми – епска песма у историји

Питање историчности усмене епике, узајамно-прожимајући однос историје и поезије, као и типови транспоновања историјских чињеница у ткиво епске песме,[1] појављују се као предмет интересовања и узгредних запажања још од првих помена и записа епских песама (Цамблак, Курипечић, Хекторовић, Охмучевић, Нолс, Морштин и др.). Вук Стефановић Караџић, бавећи се овим проблемима, с једне стране, заузима критичку позицију према историчности епских песама, тврдећи у предговору четврте књиге лајпцишког издања да „у народним песмама [...] не треба тражити *истините историје*" (СНП IV: 407),[2] док својим „метањем пјесама у ред" – односно хронолошким поретком којим објављује усмену епику у коначном (бечком) издању, ипак не одустаје од идеје о повезаности песме и историје. Покренута питања, саодносно својој обухватности и комплексности, постају и предмет низа научних радова (Матицки 1982, Златковић 2008, Сувајџић 2010, Љубинковић, Дрндарски 2012, Кнежевић 2012 и др.).[3] Као полазишна тачка у транспоновању историјске фактографије у епску песму, сматра Љубинковић, узима се обично песма-хроника:

> Прва реакција на догађај огледа се у усменој епској хроничарској песми. Она се понаша на начин новинске вести. Садржи обавештење о томе шта се збило, ко је у догађајима учествовао и какве су, по мишљењу певача-усменог народног новинара, последице. Од типа певача новинара зависи и степен занимљивости „дневне новинске вести" (1998: 28).

У том погледу, уочавано је да је Вишњићев приступ историјским чињеницама имао селективни карактер, да је одабир догађаја, епизода и личности из новије српске историје устаничкога времена у сагласју с Вишњићевим политичким и идеолошком назорима и скицирани су путеви и поступци којима је његова песма, временом, губила хроничарски тон и карактер актуелног „извештаја с ратишта" (Љубинковић 1998: 32), филтририрала редундантне информације и, постепено, добијала националнополитички, али и универзални контекст, а, како време тече, у већој мери и жанровске карактеристике јуначке песме, као и њену препознатљиву епску стилизацију. Мирјана Дрндарски, обједињујући ставове својих предходника, скицира некакав типски динамички развојни модел који песма прелази у свом развоју од усмене стиховане хронике:

> У хроничарским песмама препричавање историјских чињеница и именовање њихових учесника само је себи циљ и у таквим песмама поетске надградње по правилу нема. Одређена временска дистанца неопходан је услов за стварање нешто другачијих епских песама, у којима су историјски догађаји истовремено и основа за исказивање

[1] Ове теоријско-интерпретативне (прет)поставке доказиване су углавном на примерима устаничких песама из стваралачког опуса Филипа Вишњића, превасходно стога што оне „омогућују пунији увид у неке од принципа функционисања народних песама у усменој верзији историје" (Матицки 1998: 15).

[2] „Дакле, ипак јасним разликовањем и разграничењем појмова *поетске* и *историјске* чињенице, Вук, бар декларативно, прекида континуитет српске историографије утемељене на усменој историјској традицији, те стоји на темељима оних поставки које ће касније заговарати тзв. *критичка школа* потоње српске историографије" (Златковић 2008: 402, Златковић 2009: 50; уп. и Златковић 2012: 602).

[3] Попис овде поменутих радова није, наравно, потпун нити дефинитиван, већ има првенствено илустративни и илуминативни карактер.

ширих и сложенијих идеја [...] Посебну групу чине песме у којима историјски карактер догађаја или личности прелази у позадину, претвара се у тематски оквир који песнику служи да искаже универзалне идеје и истину за сва времена. Транспозиција историјске чињенице у епским народним песмама креће се, тако, путем постепене епизације, у више фаза, од фактографског уочавања догађаја до прихватљиве епске повести. У последњој фази, повест се свесно лишава тачности и прецизности историјске чињенице, подређујући је наглашавању вечитих истина и појединачних, индивидуалних судбина (1998: 165).

Ове своје ставове ауторка потом убедљиво илуструје Вишњићевом (млађом) варијантом песме о боју на Мишару, истичући да „битан помак у представљању историјских чињеница" у овој варијанти јесте „сагледавање историјских догађаја из перспективе појединца" (1998: 169). Такве елементе психологизације, својеврсних крокија устаничких првака, запажа Љубинковић у дахијском каталогу кнежева, које планирају да посеку – од Бирчанин Илије и Алексе Ненадовића, преко Хаџи Ђере и Хаџи Рувима (Љубинковић, Дрндарски 2012: 336–337), с Карађорђем као централном фигуром каталога, као и читаве буне (која је, саодсно томе, у највећој мери подвргнута процесу хероизације).[4] За разлику од таквих сегмената каталога, његов остатак не иде даље од епске хронике и пуког таксативног набрајања имена, од којих нека, штавише, нису забележена у историји,[5] тако да, парадоксално, Вишњићева песма постаје „историчнија" од историјских извора.

Саодносно томе, историја може позајмљивати (а понекада и јесте, нарочито међу припадницима струје романтичарске историографије – уп. Сувајџић 2007) податке и чињенице из епске песме.[6] И док је о утицају историје на историјске изворе, а нарочито о утицају спева (или, према мишљењу Ненада Љубинковића, *стиховане хронике устанка* – 1998: 37) Гаврила Ковачевића „Песн о случајном возмушченији (1804)" (в. Матицки 1982:60, 77; Недић 1990: 56–57; Љубинковић 1998: 36–38 и др.) већ било писано, сразмерно мање је било речи о Вишњићевом утицају на артикулацију историјских наратива о одређеним догађајима Првог српског устанка (в. Златковић 2009).[7] Углавном, истицано је како је његова песма о кнезу Ивану Кнежевићу послужила (уп. СНП IV: 29) као иницијални импулс за Вукову опсежнију напомену о овом племенитом семберијском прваку – заправо, његов први историјски спис (Кнежевић 2012: 52). Поред Вука (чија историографска дела представљају неку врсту прозне, анегдоталне надоградње слике устанка и његових учесника, презентоване у епским песмама), осетан утицај

[4] Детаљније о томе: Љубинковић 1998: 33–36; Самарџија 2004; Љубинковић, Дрндарски 2012: 159–188. и др.

[5] „Занимљива одлика хроничарске епике јесте и у чињеници да она бележи и привремено памти и мање значајне појединости које историја никада неће забележити. Занимљив је, на пример, списак кнезова које наводи Филип Вишњић као личности предвиђене за ликвидацију. Махом је реч о добро познатим историјским личностима. Некоје су, ипак, остале непознате, тачније заборављене до дана данашњег" (Љубинковић 1998: 38).

[6] С обзиром на комплексност овог питања, као и ограничења у погледу обима рада, даља разматрања биће усмерена само на опус Филипа Вишњића као историјски извор и његово место и утицај на артикулацију и опис појединих момената „српске револуције" немачког историчара позитивисте Леополда Ранкеа.

[7] Предмет овог рада јесу, пре свега, поступци концептуализације аспекта времена у Вишњићевим песмама о Првом српском устанку, тако да значајно питање уплива Вишњићевих песама на историографски дискурс (Вукову *Прву годину Српског војевања на даије*, Ранкеову *Српску револуцију* и др.), као и преглед најзначајнијих ставова о томе, овом приликом, остају по страни.

Вишњићеве песме оставиле су, као што примећује Саша Кнежевић, на Леополда Ранкеа и његову *Српску револуцију* (1829),[8] који „као аргумент за вјеродостојност, односно историчност своје књиге, наводи како ју је *по казивањима и рукописима српским саставио*" (2012: 18 – истакао С. К.). Ово је резултат Ранкеовог схватања да је, код Срба, „песма заузела историју народну, те како је тиме тек историја постала народно имање, како је тако живим споменом спасена од заборављања" (Ранке 2019: 84); отуда Вишњићеву поетску интерпретацију историје Ранке схвата као равноправни историјски извор, напоредо с усменим допунама, добијеним у разговору са својим пријатељем, Вуком Караџићем или посредством његовог списа о *Првој години Српскога војевања на даије*.[9] Ранке уочава и идеолошки потенцијал *пјесама старијих времена* током устанка и њихових ликова као узоритих модела (*често су имали радо у оно време поредити младе војводе са старим јунацима* – 2019: 139), при чему и Карађорђе, у његовом виђењу, добија епску ауру (*У њему има нечега сроднога са оним јунацима, што се у песмама певају* – 2019: 165). Такво Вишњићево представљање ликова устаника, као и самога Карађорђа, део је његовог национално-идеолошког програма, али и особеност његове стваралачке надградње историје, његовог индивидуалног стила, о чему више у наредним поглављу.

Макар своју изгубио главу (Вишњићева интерпретација етоса устаника у контексту формула вечности)

За разлику од јунака „класичне" вуковске епике, заступника и носилаца „јуначког погледа на свет" (Браун 2004: 9), начелно детерминисаних „борбеним односом према свету и животу", непрестаним самопотврђивањем те поносом и чашћу („обавезујућом свести о сопственом јунаштву" 2004: 10), ликови устаничких првака и учесника Првога српског устанка, иако неким цртама баштиници претходне традиције, концептуализовани су, ипак, битно другачије. Премда они своје узорите моделе налазе у прошлости – првенствено, међу косовским ратницима и подвижницима – који представљају пример хероизма, ратничког етоса и „обавезујуће свести" о нужности сопствене жртве, њихова стилизација саображена је, првенствено, реалном историјском хабитусу датих устаника и захвата углавном оне елементе који погодују епској хероизацији (уп. Златковић 2008: 403). У новонасталим историјским околностима, када се, по први пут, јасно концептуализује свест о новој великој „премјени", у знаку слободе и националног

[8] Неретко, у Ранкеовој историји срећу се пасажи где се или директно упућује на Вишњићеве песме (*Одмах у песми, којом се пева буна на дахије, прети се Босни како ће и то време доћи, кад ће се Дрина прелазити и Босна полазити* – уп. СНП IV бр. 24, ст. 625–629, или *Тада је погинуо онај Мехо Оругџић, што се у песми пева* – уп. СНП IV бр. 32; в. Ранке 2019: 181), описи бојева који као да су пресликани из Вишњићевих песама (а у којечему допуњени усменим казивањем – *ја се држим усменог српског предања* – 2019: 142, нап. 1) – на Чокешини (2019: 116–117), Салашу (2019: 137), Мишару (2019: 140–141), Лозници (2019: 189–190), али се, исто тако, констатује шта песма прећуткује – тј. како о недоличном понашању Карађорђевих људи, пљачкама, отимачини и грамзивости „нема ниједне песме" (2019: 147).

[9] "His book *History of Serbia* (1829a) is a perfect example of Oral History, for which the Serbian historian Wuk was the source. Ranke regarded his interviews with Wuk as a reliable source and as accurate as written traditional accounts. Ranke used Wuk as, due to the restrictions of occupying powers, history in Serbia in the early nineteenth century could only be taught orally. In later versions Ranke also used poetry and songs as sources for the history of the Serbian Revolution" (Boldt s.a.: 5).

ослобађања, а живо сећање на окрутност и тиранију под турским ропством подстичу и обавезују да се дела изван уобичајеног, породично-локалног оквира – *за крст часни крвцу прољевати* СНП IV: 24, стр. 106, ст. 13) *и за славу имена Српскога* (СНП IV бр. 28, стр. 145, ст. 324), Филип Вишњић иступа као гласноговорник, идеолог и талентовани песник новога времена и нових назора. Глорификација славне прошлости, династије Немањића – „заветна државотворна идеја" (Сувајџић 2010: 48) постају тако део његовог идеолошког дискурса, а „видовдански култ у Вишњићевим устаничким песмама мимеза је устаничке стварности" (Сувајџић 2010: 126). Или, у стварности, устаници подражавају узорити модел косовских светих ратника (*Помислише на старе јунаке/ Како ваља мријет' на међану* – СНП IV: бр. 32, стр. 172, ст. 157–158)?![10]

С обзиром на суштинску различитост облика борбе (мегдани: сукоб трупа), али и Вишњићеву песничку и идеолошку концепцију, устаничке битке значајно се разликују од бојева из претходних епоха са становишта наративних стратегија, схеме тока борбе, као и учешћа појединих јунака у одређеним моментима сукоба (уп. Љубинковић, Дрндарски 2012: 237–243):

> Док је песник класичне епске поезије оријентисан на „јуначку индивидуалност", на једну фигуру у крупном плану, у песмама о бојевима Првог српског устанка певачу је ваљало изнаћи начина да обухвати и представи стратешке замисли и тактичке потезе супротстављених снага, масовне покрете војних трупа, колективне сукобе и бојеве (Сувајџић 2010: 132–133).

Односно, могло би се рећи (и поред певања о појединачним јунацима и њиховим подухватима) да је читав народ, *раја* – „главни протагониста буне" и „главни јунак" Вишњићеве устаничке епике (Кнежевић 2012: 45, 47).

Унутар сукоба већих војних формација издвојени су појединачни мегдани којима се, у засебним епизодама, истиче јунаштво појединих устаника (углавном Карађорђевих блиских сарадника и истомишљеника, махом са дринско-шумадијског, а мање или ретко са моравског бојишта или учесника борби у Неготинској крајини и јужној Србији).[11] Прелазећи с наративног времена на биографско време поменутих устаника, Вишњић отвара посебне епизоде где су опевани појединачни двобоји, углавном схематски дати: противник (Турчин) први се препада, под њим ноге обумиру, а храбри устаник (нпр. Милош Стојићевић Поцерац) извршава подвиг, радостан ће *ће тај дан међан отворити, након себе спомен оставити* (СНП IV: бр. 32, стр. 171, ст. 104–105). Јунаци добро познају херојски етос и поштују неписане кодексе мегдана. Лазар Мутап прекорева Црног Арапина (изашавши на мегдан место Карађорђа) што га овај наоружан напада одмах, уморног од пута, без претходног ритуалног испијања вина и узајамног

[10] Заправо, јуначки чин учешћа и истицања у борбама Првог српског устанка хероизује елементе устаничких биографија, а преношењем у епску песму појединачне судбине устаника прикључују се великом таблоу славних српских јунака епске песме. Односно, како уочава Кнежевић, Вишњић „заједничку садашњост претвара у херојско вријеме и на тај начин Први устанак и његове јунаке, у вријеме Другог српског устанка, смјешта у епску раван са Косовским бојем, који је једина јуначка и херојска мјера нововременог војевања за слободу" (Кнежевић 2012: 14).

[11] Занимљива је видна Вишњићева селективност у одабиру устаника који ће постати актери његових песама. На први поглед, није тешко приметити да су Стојан Чупић, Милош Стојићевић Поцерац, Зека Буљубаша или поп Лука Лазаревић међу његовим омиљеним јунацима. За разлику од њих, неке значајне устанике он ни не помиње. Међутим, даље разматрање овога питања излазило би из оквира овога рада.

праштања крви (СНП IV: бр. 39, стр. 222, ст. 337–346), односно, мимо уобичајених конвенција вођења двобоја. Ову неусаглашеност могуће је објаснити тиме што је формулативна структура песме призвала собом семантику старијих времена – витешких двобоја части и славе ради, а да, притом, у истој песми, нису искључене одређене преварне радње – мегданџије, пре почетка дуела гледају *Кој' ће коме очи заварати* (ст. 334), при чему читава песма функционише као својеврсни живи анахронизам. Једино на тај начин могао је бити доведен у везу лик који би примарно припадао традицији митолошке епике, Црни Арапин – предводник Турака и „стајаћи" противник српских јунака (Путилов 1971; Ђорђевић 1984: 143–149 и др.), али и непријатељ уређенога света – „политичког 'космоса'" (Мелетинский 1986: 100) с устаничким војводом Лазарем Мутапом.

Вишњићеви јунаци, међутим, нису идеализовани и нереалистични. Његовим устаницима, задојеним идеалима честитости и части, страх није непознат (*Препаде се Ружичић Мијајло* – СНП IV: бр. 26, стр. 132, ст. 151; *Препаде се Богићевић Анто* – СНП IV: бр. 33, стр. 182, ст. 221; *Препаде се Лазаревић Луко* – СНП IV: бр. 34, стр. 195, ст. 196). Колебање, одустајање или рационална, здраворазумска логика која ће превагнути над епским идеалима такође им нису страни. Карађорђе не излази Арапину на мегдан, резонујући: *Да б' Арапу на мејдан изиш'о,/ „Може мене суђен данак наћи/ „А очима ни виђети не ћу,/ „На коме ће земља останути* (СНП IV: бр. 39, стр. 215–216, ст. 62–65). Њих карактеришу и калкулисање, субјективно одлучивање, неслога (да ли се супротставити вишеструко бројнијем противнику или најпре сачекати помоћ, а онда се упустити у борбу (*Бој на Чокешини*). Ђорђе Ћурчија оставља малобројну устаничку војску у пресудном моменту због личних неслагања са Јаковом Ненадовићем – својим претпостављеним (в. СНП IV: 26).[12]

Историјски посматрано, сукоби устаничких поглавника, увреде, инат и неслога довели су до пораза српских снага (премда, величанственог) код Чокешине и Пирове победе Турака, тако разбијених да одустају од планиране опсаде Шапца. Другим речима, храбри устаници, који су пружали отпор и одабрали јуначку смрт у борби код манастира Чокешина, приношењем себе на жртву, најдиректније су допринели заузећу Шапца. Ранке, на основу усмене традиције[13], тај догађај описује следећим речима:

> На то се Ћурчија наљути, па окрену леђа, те у планину. Ни остале не могаше Јаков ни по што наговорити да бране зидове: били су сви научили туђи се у планини и шуми; нису хтели као што су они говорили, да чекају смрти затворени као жене.[14] И

[12] Историјски извори помињу „око 200 хајдука, који су са Ћурчијом стајали пред манастиром Чокешином" (Ранке 2019: 116). Разликују се и стратегије ратовања Јакова Ненадовића и харамбаше Ћурчије – Ћурчија је за герилску борбу, хајдучке препаде и напад из бусије, Јаков – за то да се опсада издржи, по сваку цену. Повољан исход никако није био на страни Срба: „па и кад је Јаков довео мало помоћи, још су били тако слаби, да је Ћурчија мислио једва да ће се икако моћи одржати манастир. „Попаљен се манастир, рече он, може опет подићи, али мртва глава никада" (2019: 116). Ове његове речи (забележене према усменој анегдоти), у Вишњићевој поетској интерпретацији биће транспоноване у оно чувено поређење по супротности врбовога дрвета и посеченог хајдука.

[13] О начинима и путевима како је Ранкеу усмена традиција посредована сада се не може поуздано говорити и остаће нејасно да ли је до њега стизала непосредно (разговором са учесницима и сведоцима), да ли му је о датим догађајима усмено казивао Вук или ју је Ранке могао читати из Вуковог писаног предлошка или је пак до њега долазила неким другим путем.

[14] Вишњић овакве позиције хероизује, приписујући их у песми храброј браћи Недићима, стиховима:

доиста они прегоше да чекају Турке на једном вису онде близу, непријатеља пет пута јачег. То су термопиле српских хајдука. Једва да ће им се веровати да су они чекали смрт без игде икаква изгледа на помоћ. Јаков се беше подигао да још помоћи доведе; али док се он могао повратити, све је било свршено. Хајдуке опколе онде на вису, где се они бише јуначки од јутра до мрака. Већ им поче по мало нестајати барута, пушке једва могаху пуцати од силног боја вас дан, многи изгибоше, а гдекоји, попадали од рана, опет још покашто из бусије пољаху. Пред вече приспе Турцима одморна помоћ, они ударише озбиљски, и јунаке све до једног исекоше. Али они су имали за што погинути (Ранке 2019: 117).

Хероизација јуначкога страдања у Вишњићевој поетској интерпретацији овога догађаја сигурно је просторно и временски ситуирана, трајање боја прецизирано (*Бој чинише пуно и за млого,/ Ја у дану пуно седам сата* – СНП IV: бр. 26, стр. 134, ст. 236–237), а сам догађај датован је посредством празника (на Лазареву суботу, 28. 4. 1804). Веродостојност догађаја поткрепљена је прецизним маркирањем разбојишта, а величанствена и славна смрт урамљена формулама вечнога спомена:

И данаске стоји коштурница
Од Србаља и још од Турака
Виш' Врањевца дубока потока
На високу брду голетноме;
Та знаће се њино разбојиште,
Док је Цера и Видојевице
И на небу сунца и мјесеца.
Ђе Недићи јесу погинули
У Суботу на светог Лазара
Пред Ристово пред Цвјетоносије.
(СНП IV: 26, стр. 136, ст. 309–318 – *истакао Д. П.*)

Песма има отворени крај – завршава спасавањем Јакова Ненадовића бекством и претњом харамбаши Ђурчији, која ће се у вансижејној стварности и следом потоњих историјских прилика и остварити. Нови конфликти, везани за управу над шабачким округом и стара завада, доводе до тога да Јаков обећава Турцима да ће им издати Ђурчију, намамивши га на превару, па у покушају да га са

„Чича Јашо! што си полуђео?
Ми нијесмо једне женске главе,
Под затвором женски да помремо,
Па да цркву крви обојимо,
Да костима цркву потрусимо,
Већ хајдуци, убојни јунаци,
Што замећу по крајини кавгу
Између' цара и између' краљева;
Да идемо, да сретемо Турке,
Да се далек' с њима побијемо,
Ђе је свему св'јету на видику".
(СНП IV: 26, стр. 133, ст.174–184 – *истакао Д. П.*)
Међутим, сведочења очевидаца, које преноси Вук (негдашњи писар Ђорђа Ђурчије), значајно се разликују – ова несвакидашња смелост и храброст браће праћена је, заправо, тешким пијанством (Златковић 2008: 402–403). Поменута неслагања усмене анегдоте и епске песме откривају Вишњићеве интенције, уједно указују на природу епске стилизације, којој бивају подвргнуте само за то погодне историјске чињенице.

мноштвом својих момака савлада, ране га тако да он подлегне задобијеним повредама (Ранке 2019: 123–124). Јасно је коме је песник овде наклоњенији и која је сврха цензурисања околности Ћурчијине смрти, са којом је Вишњић, судећи на основу последњег стиха, био упознат:

Чича Јаков на ђоги утече
Стрампутице путем пријекијем;
А Ћурчији ’вако говораше:
Ај Ћурчија, да те Бог убије!
Јер ме данас издаде Турцима?
Ако Бог да и срећа од Бога,
Ти се нећеш наносити главе,
Наносити за ту пријевару.
*И што рече Јаков, не пореч*е.
(СНП IV: бр. 26, стр. 136, ст. 319–327 – *истакао Д. П.*)

Епско време, време лика и историјско време

Још пре пола века С. Ј. Некљудов писао је о комплексности, вишепланости и концептуалној вишеделности епског времена (1973: 152), насталог комбиновањем различитих елемената (пре свега, *времена епске епохе* и *биографског времена појединих ликова*), при чему се оно доводи у везу с *реалним историјским временом*, али и *временом извођења* као његовим делом (присутним у разматраним песмама у општим финалним – Детелић 1996, односно контекстуалним формулама – Сувајџић 2010: 142).

Када је о устаничкој епици реч, с обзиром на то да ту понајвише долази до преклапања „’статичког’ времена епске епохе” и историјског времена, уз отворене релације према прошлости, типска ситуација „закључане”, у себе затворене епске прошлости (тзв. „острвски” положај епског времена – в. Лихачов 1972: 273) није могућа, чиме се и релације између историјске („објективне”) стварности и наративног времена песме вишеструко усложњавају. Како у устаничкој епици, начелно посматрано, не постоје „главни јунаци”, као у класичним епским песмама, временска оса засебно издвојених ликова, ако није потпуно укинута, значајно је дестабилизована и структурно се уклапа у временску арматуру песме.

Међутим, један лик, у таблоу устаника и њихових предводника, издваја се из окриља такве контекстуализације. Интегративни лик који око своје биографске осе окупља и обједињава различите догађаје и знамените победе Првога устанка јесте, наравно, лик Карађорђа Петровића. Као што је приметила С. Самарџија, и поред невеликог броја Вишњићевих песама у којима се он помиње:

> Кад год се активира перспектива пресека кроз прошлост, Карађорђево име симболично окупља асоцијације на низ битака које су с почетка XIX века започеле да мењају политичку мапу Европе. Из таквог хоризонта попуњавају се делокруг и улога Карађорђа, уз делимичну очуваност свежине историјске окоснице (2004: 19).

Притом, интересантно је то да он у Вишњићевом опусу није ниједном именован овим надимком,[15] већ искључиво као *Црни Ђорђ(ија)е*, односно *Петровић(у)*

[15] Само у две песме, у оквиру велике електронске базе епских песама Б. Томића и М. Детелић, Карађорђе

Ђорђе (в. СНП IV: бр. 24, 30, 36, 39). Једини је лик са постојаном титулатуром *вожда* у нашој епици. Он не само да обједињава и повезује различите догађаје и јунаке на територији Србије током трајања Првог српског устанка, као стожерни лик (чијем биографском времену се придружују временске осе осталих устаника), већ кореспондира и с ликовима далеке прошлости, инкорпорирајући у својој епској биографији неке огледалски пресликане мотиве и црте свог старијег усменопоетског архетипа – кнеза Лазара:

> Позиција вође/поглавара у процесима карактеризације кнеза Лазара и Карађорђа допушта да ликови испољавају јасно изграђену свест о сопственом времену [...] Једино је Лазару дато да пре боја спозна његов исход и једино Карађорђе изриче визију о свеопштем ослобођењу Срба. Лазар је изабран да свете ратнике вазнесе у небеско царство, Карађорђе да са својим устаницима врати царство земаљско. Осим епског делокруга, Лазара и Карађорђа повезује и невероватна сличност судбина историјских личности. Сваком је од њих намењен венац мученика, те их додатно приближава смрт (Самарџија 2004: 19).

Поред свих сличности (а не занемарујући ни очите разлике),[16] ове ликове повезује још и мотив страдања услед издаје најближих (Самарџија 2004: 24). Рудиментарна, Карађорђева епска биографија добила је своје основне контуре током трајања устанка и богаћена је детаљима анегдоталним приповедањем – казивањем Карађорђевих сабораца и савременика, али и његових противника, присташа Обреновића (Љубинковић 2010: 364–369), тако да је, укупно узев, одликује садејство и противречје разнородних елемената.[17] Па ипак, привлачна моћ овога лика није имала ту снагу, нити је стицај историјских околности ишао наруку томе да се око њега циклизује одређена група песама, нити да се процес митологизације његовог лика у усменој традицији спроведе до краја.[18]

Мелетински уочава да се мање епске форме, попут словенских и српских епских песама, доводе у везу с неким националним историјским оквиром (који је у устаничкој епици, временски посматрано, најсведенији), унутар кога оне међусобно кореспондирају. Притом, никада се, као оделите епизоде, не „уграђују" у шире епске структуре (јуначки еп), но, евентуално, нарастањем и ширењем кратке, сижејно заокружене песме генеришу опсежније форме – епилиј, еп (Мелетинский 1986: 109). Устаничка епоха Вишњићевога опуса релативно је сведена

је поменут под овим именом – једном у Државном издању Вукових песама (СНП IX: бр. 28), а други пут у Милутиновићевој *Пјеванији* (бр. 63).

[16] Занимљиво је како су ове разлике између времена Косовске битке и времена устанка још изразитије истакнуте на другом двојничком пару – ратнику који се жртвује како би преокренуо исход боја, Милошу Обилићу и његовом устаничком двојнику, војводи Милошу Стојићевићу Поцерцу: „Слављење Обилића и једновремено одсуство устаничког култа кнеза Лазара Хребељановића сведоче и о суштинској преради епске косовске идеологије и култа 'царства небескога'. Трансценденцију сменила је акција. Устаничко предање и даље се живо надахњује косовским митом, међутим, у Устанку светињу искључиво представља коначно ослобођење од Турака, а оно се једино остварује жртвом у земаљском животу" (в. Златковић 2020: 236).

[17] Притом, и време је учинило своје: „Удаљеност певача од конкретне просторно-временске тачке допуштала је већу слободу у продору мотивског слоја, али и стилизацију историјско-анегдотских појединости. У једном току епског обликовања учествовао је суд савременика при процени исхода устаничког преврата. Свест о краху буне могла је дати идеалног замаха инверзији узрока и последице" (Самарџија 2004: 21).

[18] „Ступање Обреновића на власт у спрези са Карађорђевом раном погибијом учинило је да се процес усмене митизације Карађорђевог епског лика заустави. Епски Вожд није у потпуности израстао у митског националног вођу" (Љубинковић 2010: 369).

(обухвата само Први српски устанак, штавише, не ни свих девет година устанка нити сва бојишта, већ првенствено дринско). Осим тога, од опеваног догађаја до песме о њему неопходно је да прође одређено време, да догађај уђе у историјско предање (Мелетинский 1986: 111). Иако се не зна када је Вишњић своје песме изводио по први пут и да ли је то било непосредно након бојева (може се поуздано говорити једино на основу варијаната које је Вук објавио и штурих узгредних записа о певачу и његовом опусу),[19] ни то да ли је после објављивања ових песама он и даље стварао (осим поменуте песме *Лазар Мутап и Арапин*, уједно и последње записане – након 1825 – уп. Недић 1990: 46), нити шта би све припадало том репертоару (в. Кнежевић 2012: 154), извесно је да је пут њихове усмене рецепције заувек фиксиран објављивањем четврте Вукове књиге песама лајпцишког издања (1833).

Притом, сразмерно мали временски распон од догађаја до записане песме о њему (неретко – мањи од десет година), уједно је и показатељ да оне нису увек пролазиле „превентивну цензуру колектива",[20] тако да су сведеност временскога оквира у коме су се догађаји одиграли, јединственост перспективе (исти је певач ових дванаест песама), као и настојање да се између песама успостави извесни хронолошки поредак и каузалитет (а не би требало искључити ни време, као ни околности извођења и састав публике), довели су до дисперзије елемената неких епских биографија истакнутих устаника, војвода, буљубаша и харамбаша, али и њихових противника, њиховог разламања у више песама.

Зеко буљубаша нпр. појављује се у три Филипове песме искључиво у делокругу помоћника, неустрашивога ратника који са својим „голићима", стиже у прави час као драгоцена помоћ и може преокренути исход битке („Бој на Лозници", „Луко Лазаревић и Пејзо", „Бјелић Игњатије"). Исто тако, суровост, али и јуначност младога сераскера Кулин капетана, уз историјски потврђени ангажман у борбама на дринском ратишту,[21] послужиће као основ да се његово име сачува у епском памћењу унутар делокруга славнога противника, предводника турске војске и после његове смрти (СНП IV: 29 и 30). Његовом сабљом, освојеном као плен у Бој на Мишару (1806),[22] дичи се Милош Стојићевић Поцерац, што доводи до суревњивости Меха Оругџића и жеље да освети Кулинову смрт, а потом и до сукоба (у песми – двобоја), уз епску реминисценцију на повод. Догађај је

[19] Вук, у Предговору IV књиге *Српских народних пјесама* узгред, помиње да је Филип Вишњић „1810. године био у Лозници у муасери, кад су Богићевић Анто и Милош Поцерац и Бакал Милосав бранили Лозницу од Турака" (СНП IV: 395). Више о току боја и Филиповом учешћу у њему, преноси Недић (1990: 43–44). Уз то, постоји и посредни (анегдотски) податак да је Вишњић био присутан током Боја на Тичару, да је вече непосредно после боја спевао песму о победи на Тичару и да ју је потом гудио устаницима (в. Златковић 2019).

[20] Јединствени пример могла би бити песма „Бој на Мишару", која ипак успоставља извесни варијантни круг (познате су две варијанте – прва из *Мале простонародње славеносербске пјеснарице*, 1814, а друга, Вишњићева, годину дана млађа, из *Народне србске пјеснарице*, 1815, која је усаглашенија с превентивном цензуром колектива, боље контекстуализована у устаничка дешавања, мирнијег тона и у знатно већој мери подвргнута епској стилизацији), о чему је већ писала М. Дрндарски (1998: 168–169).

[21] Заједно са Мехмед капетаном (чије је учешће у борбама на дринском фронту у Вишњићевим песмама такође остало упамћено – уп. СНП IV: 28 и 30), главнину турске војске која се кретала из Босне на Мачву предводио је знаменити сераскер Кулин капетан, „који колико беше суров с једне стране, толико беше јунак с друге стране" (Ранке 2019: 137).

[22] Овај пораз Турака Ранке описује следећим речима: „Како су у четама ишли, у Китогу стану ударати на њих са свију страна; узму им богату пљачку и поотимљу све робље, које још нису протурили преко Дрине. Ту упљачка Милош Поцерац сабљу Кулинову, најсјајније знамење ове победе; отме од Турака своју матер и поврати је натраг у свој завичај" (Ранке 2019: 141).

поуздано хронолошки ситуиран – у 1809 (у песми се пева: *Ево има три године дана, / Од како је Кулин погинуо / У Мишару пољу широкоме* – СНП IV: 32, стр. 170, ст. 43–45), уз топографски тачно померање ратишта ка граничним областима с оне стране Дрине – ка Бијељини, Вишеграду и Сребреници (в. Ранке 2019: 181).[23]

Рефлектовање прошлости у садашњости: митска репетитивност „историјског" времена у поетици „Песника устанка"

О елементима (приповедне) биографије, одређеним Вишњићевим уметничким поступцима и одликама индивидуалне стваралачке поетике већ је писано у више наврата, с посвећеношћу и високим степеном аналитичности (Матицки 1982; Недић 1990: 38–61; Самарџија 2004; Сувајџић 2010; Љубинковић, Дрндарски 2012, Ђорђевић Белић 2017: 42–62; Златковић 2019 и др.). Примећено је, између осталог, да у његовим песмама ступају у непрекинути цитатни дијалог догађаји из устаничког времена с Косовским бојем, с тим да су два прекретничка момента српске историје непосредно каузално повезана (в. Матицки 1982: 69–83; Самарџија 2004; Сувајџић 2010: 63; Љубинковић, Дрндарски 2012: 189–196). Вишњићева поетска радионица, колико год, наизглед, деловала оригинално и индивидуално, израстала је из богатог и плодног тла усменопоетског фонда тема и мотива, (полу)готових структурних модела и „изражајних облика формулативности" (Самарџија 2007). Захваљујући дословно поновљеним или незнатно вариранim формулама и формулативности уопште,[24] у више различитих песама,[25] као и понављањима и поновљивости истих („омиљених") ликова у различитим песмама (у каталозима или независно од њих),[26] као носилаца свести о постојању одређене историјске личности и њихове улоге током устанка (Матицки 1982: 93–108), овај „песник устанка" долази на корак до епизације – стварања целовитог спева о устанку саодносно тенденцији да се појединачне песме презентују издвојено, као релативно самосталне епизоде устаничке епске хронике.

С обзиром на свој привилеговани положај „званичног" гуслара Првог српског устанка, као и углед међу устаницима и војводама (посебно Стојаном Чупићем), Вишњић има необично широк маневарски простор (дванаест песама) да употпуни поједине сегменте епских биографија својих омиљених јунака, као и да повеже и заокружи свој (фрагментарни) наратив о устанку. Притом, без сумње,

[23] Интересантно је да и у историји остаје забележено да је Мехо Оругчић одиста погинуо приликом преласка устаничке војске преко Дрине, и да је, том приликом, Лука Лазаревић у плен задобио његов мач, такође освојен у борби с хришћанима: „С одабраном силом маши се кнез Сима босанских планина. Турци се одупру живо, али заман. Морали су узмаћи. Тада је погинуо онај Мехо Оругчић што се у песми пева. Лука Лазаревић је често после показивао мач Мехов, на коме стоји написано Каролус VI" (Ранке 2019: 181).

[24] „Понављана у сличним ситуацијама из песме у песму, вишњићевска општа места постају она формална нит која спаја песме у целовити еп о устанку" (Матицки 1982: 93).

[25] „Устаљени стихови и општа места у Вишњићевим песмама посебним значењима везују песме у целовиту епопеју. Сваки вишњићевски стих има свој особит разлог због којег се нашао у песми због којег одјекује у потоњим песмама" (Матицки 1982: 102).

[26] „Поред веза проистеклих из поступка грађења поетског израза, исти јунаци који се јављају у Вишњићевим песмама о устанку такође доприносе утиску да је Вишњићев устанички еп целовит. Вишњић чешће издваја личности Стојана Чупића, Луке Лазаревића, Милоша Поцерца, Лазара Мутапа, Цинцар-Јанка и других српских поглавица"(Матицки 1982: 104).

његов епски дискурс има јасну идеолошку обојеност – није нарочито тешко утврдити чије епске биографије Вишњић често (и, по свој прилици, с посебном наклоношћу) прати, а које намерно оставља замагљене, на маргини догађаја, модификује њихов удео у бици, а одређене чињенице историјских биографија или из описа бојева цензурише или их, хотимице, прећуткује (Сувајџић 2010: 80; Љубинковић, Дрндарски 2012: 83–98).[27]

Саодносно томе, Вишњић користи различите облике формулативности (а посебно – темпоралне формуле), којима се постиже излазак из оквира наративног времена (неретко, у функцији политичког програма) како би приказане догађаје и јунаке уподобио идеалтипским примерима из прошлости (нпр. *Помислише на старе јунаке, Како ваља мријет' на међану* – СНП IV: 32, стр. 172, ст. 157–158), којима су одабрани устанички прваци равни по храбрости, несебичности и спремности на саможртвовање зарад вере, слободе, српства, а напосе – и славе.

Оно што Филипа Вишњића издваја у односу на друге Вукове певаче јесте то да из његових песама (упркос томе што су оне најближе тзв. „хронолошкој техници") избија, понекад дубоко запретана и једва приметна, а понекад интенционална и неупитна, снажна митска семантика, и саодносно томе, концепција митскога, цикличног (или, прецизније, спиралног) времена периодичног разарања и обнове света и социјума. Овакво повезивање некомпатибилних временских сегмената и, штавише, различитих типова, односно модела епске поезије („митолошка" епика – „хроничарски" модел) постаје могуће захваљујући огромном временском распону наративног времена Вишњићевих устаничких песама.

Најопсежније и најекспанзивније ширење наративног времена од устаничког темпоралног језгра (почетак 1804) ка прошлости (Косовска битка, 1389) остварено је у песми „Почетак буне против дахија", у сцени читања књига *инџијела* и тумачења небеских прилика дахијама:

Турци, браћо, све седам дахија!
'Вако нама инџијели кажу:
Кад су 'наке бивале прилике
Виш' Србије по небу ведроме,
Ев' од онда пет стотин' година,
Тад је Српско погинуло царство,
Ми смо онда царство задобили [...]
Сад су 'наке постале прилике,
Сад ће нетко изгубити царство.
(СНП IV: 24, стр. 108, 109 – *истакао Д. П.*)

Аналогија између пада српског средњовековног царства и краја турске владавине (*онда* : *сада*) остварена је посредством небеских прилика, а временска спона успостављена је хронолошким одмеравањем (што је, иначе, индивидуална особеност „песника устанка") – *Ев' од онда пет стотин' година*. Како уочава Љиљана Пешикан Љуштановић, синтетишући сличне ставове истраживача:

[27] То се нарочито дâ приметити везано за неке елементе из Карађорђеве прошлости – првенствено његове напрасите изгреде – оцеубиство, братоубиство, натицање кошнице мајци на главу и т. сл. (Љубинковић, Дрндарски 2012: 338; Златковић 2013: 603).

Хоће и ваизи ишчитавају дахијама објаву последњег времена из „књига инџијела", мотивишући наступање смака непоштовањем завета умирућег цара и насиљем над рајом супротном његовом аманету. Пропаст царства, погибије, пожари и пустош, рушење богомоља, порази и расејање – у основи представљају историјску конкретизацију катастрофе којом се завршава један временски циклус – епоха турске владавине – а Срби поново „узимају царство" (2007: 138).

У складу с митским моделом мишљења, онај ко познаје прошлост задобија прозорљивост, односно њему се, посредством светих списа, разоткрива (туробна визија) будућност(и):

Турци браћо све седам дахија!
Тако наши инџијели кажу,
Да ће ваше куће погорети,
Ви дахије главе погубити;
Из огњишта пронић' ће вам трава,
А мунаре попаст' паучина,
Не ће имат' ко језан учити;
Куд су наши друми и калдрме,
И куда су Турци пролазили
И с коњскијем плочам' задирали,
Из клина ће проникнути трава,
Друмови ће пожељет' Турака,
А Турака нигде бити неће.
Тако књиге инџијели кажу.
(СНП IV: 24, стр. 110)

У мрачним данима српскога ропства под Османлијама збирале су се различите неправде, низало се многоструко насиље над рајом и умножавао број жртава. Спирала наративног времена Вишњићевих песама опетује судбине, повезује личности и догађаје удаљених епоха, уграђује у повест безбројне невине жртве. Коначно, избијање устанка мотивише се кумулацијом и кулминацијом неправде, тираније и суровости, која врхуни Сечом кнезова. Умирући цар Мурат далековидо упозорава:

Не износ'те глоба ни пореза,
Не износ'те на рају биједа;
Не дирајте у њихове цркве,
Ни у закон, нити у поштење; [...]
Ако л' мене то не послушате,
Већ почнете зулум чинит' раји,
Ви ћет' онда изгубити царство.
(СНП IV: 24, стр. 109)

Осиони наследници, међутим, не придржавају се ниједног савета из аманета владара. Иако Сеча кнезова постаје непосредни повод, последња кап која ће покренути поплаву незадовољства *раје* у Вишњићевој поетској интерпретацији историје, мотивација за избијање устанка има двоструко порекло: као колективни

чин мотивисана је религиозним разлозима *За крст часни крвцу прољевати* (СНП IV: 24, стр. 106, ст. 13), али и личним, као обавеза – *осветити невине жртве* (породичне, братске, племенске – Браун 2004: 10): *Сваки своје да покаје старе* (СНП IV: 24, стр. 106, ст. 14), што је први приметио М. Матицки (1982: 91–92). Ова обавезујућа свест о дужности освете, баштињена на поносу, части и потреби за самопотврђивањем и доказивањем сопственог јунаштва у борби, како се државотворни концепт у песмама даље развија, пред очима слушалаца (и читалаца) прераста у борбу за веру и народ: *За вјеру ришћанску / И за славу имена Српскога!*" (СНП IV: 28, стр. 145, ст. 323–324). На тај начин, дужност крвне освете, коју налажу невине жртве предака, прераста у личну обавезу сваког устаника, део властите одговорности, али и могућност да се заслужи вечна слава у спомену потомака, мерена универзалним, свевременим (митским) мерилима, а изражена формулама вечности:

Од како је гавран поцрнио,
Није нико брже покајао,
Него Бјелић што покаја Мићу
И својега коња испод себе,
За једнога четрљест добио;
А на Мићин гробак доносио
Тузлелина муле русу главу,
И из Брчког главу Омерову,
Па је Игњат Мићи бесједио:
„Брате Мићо! није по те криво".
(СНП IV: 35, стр. 209, ст. 404–413 – *истакао Д. П.*)

На тај начин Вишњић сопствено певање, хронолошки најмлађе, најновије, певачу и публици најближе – о скорашњим догађајима с почетка 19. века, доводи у везу с древним коренима усмене епике, настале из култа мртвих, од ламента на гробу палога јунака, а који је пратила и пракса приношења непријатеља на жртву (Schein 1989: 60), што је у песмама рационализовано као потреба саплеменика да погинулога *покају* (тј. освете) одмењујући његов живот противниковим, уз полагање главе непријатеља на гроб настрадалога. У посматраном Вишњићевом корпусу, иако пева о хронолошки блиским догађајима, архаична матрица исконскога епског певања избија у својој пуној снази, док певач успева да изгради стабилне мостове према давној прошлости и оствари непрекинути духовни континуитет.

Цитирана литература

Браун, Максимилијан. *Српскохрватска јуначка песма*. Београд – Нови Сад: Завод за уџбенике и наставна средства – Вукова задужбина – Матица српска, 2004.

Детелић, Мирјана. *Урок и невеста – поетика епске формуле*. Београд – Крагујевац: Српска академија наука и уметности – Балканолошки институт – Универзитет у Крагујевцу – Центар за научна истраживања, 1996.

Дрндарски, Мирјана. „Типови узајамности историје и усмене епске песме". *Зборник Филолошког факултета Универзитета у Приштини*, бр. 8 (1998): 165–172.

Ђорђевић Белић, Смиљана. *Фигура гуслара*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2017.

Ђорђевић, Тихомир. *Наш народни живот*. Књ. 3, Београд: Просвета, 1984.

Златковић, Бранко. „Историја у Вуковим народним песмама и усменом предању". *Књижевна историја*, год. 40, бр. 136 (2008): 401–408.
Златковић, Бранко. „Историја у Вуковим народним песмама и усменом предању". *Актуелност Вукових порука: округли сто Вукове задужбине*. Миодраг Матицки, ур. Београд, Вукова задужбина, 2009, 49–56.
Златковић, Бранко. „Прилог проучавању односа између историје, историографије и усмене хронике". *Годишњак факултета за културу и медије*. год. V (2013): 601–614.
Златковић, Бранко. „Приповедна биографија Филипа Вишњића". *Serbian Studies Research*, Vol. 10, No. 1 (2019): 123–136.
Златковић, Бранко. „Косовски бој у устаничкој традицији". *Савремена српска фолклористика VII*, Бошко Сувајџић, Данка Лајић Михајловић, Данијела Поповић Николић, ур. Крушевац–Београд, Народна библиотека Крушевац – Удружење фоклориста Србије – Народна библиотека „Светозар Марковић", 2020: 231–241.
Кнежевић, Саша. *Вишњићев пјеснички споменик револуцији*. Пале: Српско просвјетно и културно друштво „Просвјета", 2012.
Лихачов, Дмитриј Сергејевич. *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга, 1972.
Љубинковић, Ненад. „Особености транспозиције историјских чињеница у усмену епску песму и епску легенду". *Зборник Филолошког факултета Универзитета у Приштини*, бр. 8 (1998): 23–44.
Љубинковић, Ненад. *Трагања и одговори*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010.
Љубинковић, Ненад и Мирјана Дрндарски. *Први српски устанак – од историје до „народне историје" и њене усмене митизације*. Београд – Орашац: Наша прича плус – Задужбинско друштво „Први српски устанак", 2012.
Матицки, Миодраг. *Епика устанка*. Београд – Тршић: ИРО „Рад" – Вуков сабор, 1982.
Матицки, Миодраг. „Народна песма у усменој верзији историје Првог српског устанка". *Зборник Филолошког факултета Универзитета у Приштини*, бр. 8 (1998): 15–21.
Мелетинский, Елеазар. *Введение в историческую поэтику эпоса и романа*. Москва: Издательство Наука, 1986.
Недић, Владан. *Вукови певачи*. Београд, Рад, 1990.
Неклюдов, С. Ю. „Заметки об эпической временной системе". *Труды по знаковым системам*. VI. (1973): 150–165.
Пешикан-Љуштановић, Љиљана. *Станаја село запали*. Нови Сад: Дневник, 2007.
Путилов, Борис Николаевич. *Русский и южнославянский героический эпос*. Москва: Наука, 1971.
Ранке, Леополд. *Србија и Турска у деветнаестом веку*. Нови Сад: Академска књига, 2019.
Самарџија, Снежана. „Лик Карађорђа у Вуковој збирци". *Братство*, VIII (2004): 17–28.
Самарџија, Снежана. *Увод у усмену књижевност*. Београд: Народна књига – Алфа, 2007.
Сувајџић, Бошко. *Певач и традиција*. Београд: Завод за уџбенике, 2010.
Сувајџић, Бошко. *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд: Институт за књижевност и уметност – Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2007.

Boldt, Andreas. *Perception, Depiction and Description of European History: Leopold von Ranke and his Development and Understanding of Modern Historical Writing* <https://www.gla.ac.uk/media/Media_64280_smxx.pdf (11. 8. 2021)
Schein L., Seth. *Smrtni junak*. Zagreb: Globus, 1989.

Извори

СНП IV – Караџић Стефановић, Вук. „Српске народне пјесме: књига IV, у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу". *Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 7. Љубомир Зуковић, ур. Београд: Просвета, 1988.
е-база: Детелић, Мирјана и Бранислав Томић. *Епска народна поезија*. <http://monumentaserbica.branatomic.com/epp/ (11. 8. 2021)

Драголюб Ж. Перич

ПОСЛЕ СЕБЯ ПАМЯТЬ СОХРАНИТЬ: СТРАТЕГИИ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ «ИСТОРИЧЕСКОГО» И «БИОГРАФИЧЕСКОГО» ВРЕМЕНИ В ЭПИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ О ВОССТАНИИ ФИЛИПА ВИШНИЧА

Резюме

Взаимосвязь устной эпической песни и истории уже был подробно исследован, причем взаимопроникновение их отмечалось чаще, когда речь шла о влиянии исторических событий на песню, а несколько реже, наоборот, когда речь шла о влиянии стихов Вишнича по историографии. Поэтому, корпус стихов Филипа Вишнича тем более ценен что он открывает возможность учёта взаимовлияния – как исторических обстоятельств на стихотворение, так и эпической песни на историографию (прежде всего, на известную книгу Л. Ранке *Сербская революция*), в первую очередь с точки зрения описания событий и характеристики персонажей. Универсальный детерминант эпических героев состоит в том, что они своей жизнью, делами и смертью подтверждают трагическое противоречие собственной эпической биографии, живя и сражаясь на границе человеческих ограничений и бессмертной славы. Такой парадокс жизни между индивидуальными потребностями и коллективными идеалами, с тенденцией сознательного жертвования индивида ради будущего общества, показывает тенденцию к разрушению повествовательных рамок эпической песни, её «открыванию» и деформации временной арматуры, отменяя, тем самым, самостоятельный статус эпического времени и его независимое «островное положение» (Лихачев) по отношению к «реальным настоящим». Это особенно заметно в эпических песнях о востании, в которых расстояние между временем исполнения и самого события значительно сокращается, а маневренные возможности различных типов соотнесения прошлого, настоящего и будущего с повествовательным временем для талантливых певцов становятся почти неисчерпаемыми. Особенность поэтического творчества Филипа Вишнича заключается в том, что он постоянно связывает своих любимых воинов (в первую очередь Стоян Чупич, Лука Лазаревич, Милош Поцерац...), а также и воспеваемые события Первого сербского восстания с недавным или далеким (часто мифическим / мифологизированным) прошлым, с планами на будущее, как и с вечностью: связывает их с оссуариями и старыми полями сражений как вечные воспоминания о жертвах и победах восставшых, с преобладанием закончательных временных формул вечности, посвящая свои стихи о победах повстанцев «всем Сербам» и мозаично включая в свою интерпретацию истории фрагменты эпических биографий лидеров восстания, сообщая их своим собственным идеологическим дискурсом.

Ключевые слова: исторический факт, процесс героизации, «историческое» время, «биографическое» время, исполнительное время, прошлое, цикличность, Первое сербское восстание, эпическая стилизация.

Милан Д. Вурдеља*
Филолошки факултет
Универзитета у Београду

94(497.11)"1804/1813":929 Krleža M.
398(=163.41):929 Krleža M.
[82.01+81'38]: 821.163.42.09-4 Krleža M.

ИЗМЕЂУ „КУБУРА И ТОПОВА" С ЈЕДНЕ, ТЕ „СКУПОЦЈЕНОГ МИТА" С ДРУГЕ СТРАНЕ: ОСВРТ НА ЕСЕЈ *О СТОПЕДЕСЕТОГОДИШЊИЦИ УСТАНКА* МИРОСЛАВА КРЛЕЖЕ

Кроз призму књижевноисторијског тренутка у ком Мирослав Крлежа пише пригодни есеј „О стопедесетогодишњици устанка", у раду се разматрају пишчеве опсервације и закључци поводом улоге Првог српског устанка у обликовању еманципаторске свести српског и јужнословенских народа, те се маркирају аналогије са сликом овог историјског догађаја у српском фолклору и културном памћењу, односно бројнија одступања од ње. С тим у вези, тумачи се препознатљива осебујност Крлежиног есејистичког стила, тј. амалгам литерарних, историографских и политичких конотација на његовом значењском фону, а да би се извео један провизоран увид у Крлежин доживљај српског фолклора уопште. Овај сегмент рада предочава се у полемичком тону, наиме с освртом на позитивне и негативне критике поменутог есеја. Напослетку, у светлу других, есеју из 1954. године комплементарних Крлежиних опаски, у раду се коментарише генерално расположење хрватског и југословенског писца према догађајима и личностима из периода тзв. Српске револуције (1804–1813), на темељу ког се настоје што обазривије сагледати неколике контроверзе које имплицира поимање српске народне, односно српске грађанске традиције 19. и 20. века у интелектуалним круговима социјалистичке Југославије, круговима чији је главни репрезент управо Крлежа.

Кључне речи: Мирослав Крлежа, „О стопедесетогодишњици устанка", есејистика, фолклор, културно памћење, тенденција у литератури.

С намером свестранијег уобличења приказа есеја „О стопедестогодишњици устанка" Мирослава Крлеже, полазимо од трагова епохе које је на тексту оставио тренутак његовог настанка. Да би се пружио релевантан увид у сложеност перспективе коју Мирослав Крлежа, посредно или непосредно, заузима спрам Првог српског устанка, неопходно је иманентна обележја овог есеја поставити у контекст у ком је прочитан, а онда и публикован (часопис *Republika*, 1954, 2–5; Крлежина *Књига есеја*, објављена у Српској књижевној задрузи 1961. године).

Оно што представља речени контекст, омеђено је следећим чињеницама: Крлежа о Првом српском устанку пише свега шест година од почетка кризе условљене сукобом са Информбироом, свега две године после епилога „сукоба на књижевној љевици"[1] и у још трајућој, турбулентној политичкој, економској и

* milan.vurdelja93@gmail.com

[1] Ову је тврдњу први систематски изложио Станко Ласић у чувеној студији „Сукоб на књижевној љевици", у којој у више наврата образлаже следећи став: „Taj estetski i idejni pritisak koji je socijalna literatura vršila bio je izraz vizije revolucije jakobinsko-staljinističkog tipa, a otpor koji su mu dali Krleža i suradnici bio je izraz vizije revolucije kreativnog čovječanstva" (Lasić 1970: 37).

културној консолидацији Федеративне Народне Републике Југославије. Унутар пишчеве биографије и књижевне каријере, а у поређењу са фамозном и умногоме мистификованом својевољном осамљеношћу у Загребу у годинама НДХ, почетак шесте деценије прошлог столећа је раздобље Крлежине пуне, јединствене (ре)афирмације: са ове дистанце, може се говорити о статусу државног писца који је, мање или више транспарентно, био Титов омиљени саговорник међу југословенским литератима.

Из укрштаја ових вантекстовних околности произилази оно што је детерминишуће за идеју коју Крлежа артикулише унутар жанровских образаца пригодног есеја какав је „О стопедестогодишњици устанка". Најпре, Крлежина рефлексија је од почетка до краја осенчена експлицитним аутопоетичким ставом, вариираним у више наврата, који је артикулисан и у разговору са Предрагом Матвејевићем:

> Snaći se u historijskom krvavom metežu, otkriti pravilnu ocjenu, duh i smisao bezbrojnog niza tragičnih i slijepih vremena, objasniti glavne crte neke *dramatske* (подвукао М. В.) situacije ili nekog naročito uzbudljivog perioda, bila bi zapravo glavna tema istinske historije, ali u ovom zadatku, po daru i uobrazilji, doraslo je tek nekoliko imena, dostojnih da im se prizna da su bili doista historici svoga vremena (Matvejević 1987: 161).

Вођени овим опсервацијама, уочавамо идејне и идеолошке координате међу које се смешта садржина Крлежиног есеја. Реч је, у првом реду, о осврту на историјски догађај од нарочите важности, али осврту који потиче из пера једног књижевника-ерудите. Карађорђева *револуција* сагледава се кроз призму чињеница, међутим само зато да би се поводом њих успоставила рефлексија, често на нивоу есема. Реч је о познатом термину Михаила Епштејна: „Kao jedinica esejističkog mišljenja, esem predstavlja slobodan spoj konkretne slike i ideje koju ta slika uopćava" (Epštejn 1997: 34).

Крлежа надахнуто, са знатним упливом поетског доживљаја, уобличава *слику* побуне српског народа, његовог опредељења за слободарски принцип ком ће до краја есеја, безмало програмски, бити приписан еманципаторски карактер у контексту борбе јужнословенских народа. Како је у склопу те слике приказан српски сељак с почетка 19. века, онај који је субјект поменуте борбе?

Одговарајући на ово питање, самеравамо фолклорне представе устанка и Крлежину интерпретацију тих представа, те смо на корак од уласка у подручје имаголошког истраживања. Слика српског сељака, раје која се диже против зулумћара, у Крлежином есеју је нескривено везана за општа места српске усмене књижевности (алудирање на „Почетак буне против дахија": „Počelo je ovo buđenje patrijarhalno, arhajski naivno, kao što i Slijepac pjeva: sa svetim Tripunom i svetim Verigama, sa svetim Đorđem i svetim Dimitrijem po munjama rasparanom srpskom nebu" (Krleža 1989: 113). Упечатљиви су Крлежини осврти и на историјске личности које су кључни актери у вишегодишњем распону устанка (Прота Матеја Ненадовић и Карађорђе, примера ради), односно на политичке околности у којима је буктала борба српског народа, али у којима је напослетку и згасла (Карађорђево обраћање падишаху, Наполеону, Царској Русији и сл.). Не треба

занемарити ни знаковито помињање Јураја Крижанића[2] – сигнал за једну од опсесивних Крлежиних фасцинација биографијом хрватског теолога, енциклопедите и панслависте.

Међутим, није тешко приметити Крлежину тенденциозност при апострофирању импулсивности српског сељака, усталог против дахија – она као да је примитивна (не нужно у пежоративном значењу). Уклањајући у споредни план националну димензију Првог српског устанка, Крлежа, а сасвим у складу са политичком климом 50-их, са својим идеолошким опредељењем, у крајњој линији са режимом чији је, макар симболички, гласноговорник у сфери литературе, фаворизује елемент класне борбе. Премда је имплицитно тумачи као идеолошки неосвешћену – каква је, без сумње, и била, ако говоримо о социјалистичкој доктрини – стиче се утисак да Крлежа не испушта могућност да је третира пресваходно као израз народне, а не национално конституишуће или државотворне воље.

У том смислу, Крлежа прибегава недовољно аргументованој оцени Првог српског устанка као, дијалектички схваћено, догађаја који је део јединственог историјског хода, завршеног Народноослободилачком борбом под Титом. У закључку есеја ову тврдњу ће пропратити уопштавајућом тезом о народима који су подложни променама ношени историјским кретањима – променама које могу ићи у прогресивном или, претпоставићемо, регресивном смеру. Сасвим у складу са целокупним расположењем у ком пише о устанку, Крлежа поентира маркирајући борбу за слободу као темељну константу у историји јужнословенских народа – изнова, дакле, поставивши националну премису устанка у други план. Ипак, и том приликом налази за сходно да се позове на ауторитет Стојана Новаковића и његовог виђења агоничних напора које су јужнословенски народи уложили у своје ослобођење.

Мило Ломпар негативно оцењује ову Крлежину тенденцију: „Он пренаглашено поставља Први српски устанак у јужнословенску историјску резултанту науштрб његовог аутентичног српског залеђа" (Ломпар 2012: 367). У истом тексту, Ломпар даје још интересантнија запажања апропо литерарних својстава Крлежиног доживљаја српског народа и српске сељачке културе, у опреци према оној грађанској: „Јер, све манифестације устаника у битној су сагласности са сликом 'звјерке која њуши замке и гвожђа' [...] Увек је то мрачни и нагоном испреплетени простор на којем вреба покрет звери. Отуд доминира метафорика *меса*" (Ломпар 2012: 367).

Примећујемо, заиста, да Крлежа на известан начин арбитрарно приступа фолклорној и историографској грађи о Првом српском устанку, да овај историјски догађај тумачи и са акрибичношћу ерудите, и са поетском интуицијом и надахнућем књижевника – наизменично. Даје ли нам тиме за право да у овај низ уврстимо и надахнуће политичког идеолога? На ово питање не постоји једнозначан одговор, нарочито ако есеј „О стопедесетогодишњици устанка" разматрамо

[2] Осврћући се о теми богумилства у Крлежиној есејистици, поводом тридесетогодишњице пишчеве смрти, Мухарем Баздуљ ће приметити: „Ona je (богумилска тема, *прим. М. В.*) tek dio Krležine opsesije Jugoslavijom, jugoslovenskom posebnošću, jugoslovenskim kompleksom: bogumilska tema kod Krleže neodvojiva je od priče o Juraju Križaniću, od priče o 'dalmatinskoj arhitekturi devetog i desetog stoljeća i dalmatinskoj renesansi i Dubrovniku', od price o Prvom srpskom ustanku, naposletku" (Bazdulj 2012).

с обзиром на Крлежине сложене и контрадикторне односе према српској историји *en general*, Београду, српској литератури итд. (Из рецентније продукције, егземпларна за ова питања је књига *Крлежа и Срби* Радована Поповића.)

Ако се о овом Крлежином есеју може говорити и писати поводом његових, у одређеној мери, утилитарних исходишта, једнако тако се или тим више се не сме пренебрегнути његов литерарни квалитет, посебно садржан у начину на који се од једног историјског догађаја прави нови „скупоцјени мит", сасвим поредив са „скупоцјеним митом" према ком је Крлежа осетно резервисан, а који се у тексту приписује србијанској „ребелији".

Прва устаничка година вишеструко је амблематска за Српску револуцију у целини, то јест за начин на који је похрањена у културном памћењу народа. С тим у вези, и песма „Почетак буне против дахија" остаје трајно уписана ако не као најпрепознатљивије остварења устаничке усмене поезије, онда свакако као песма која улази у ред најдрагоценијих уметничких сведочанстава о историјском догађају јединственог формата – Сечи кнезова.

У Крлежином есеју не алудира се без иманентних поетичких разлога на чувени, формулативни почетак песме, у ком су здружене претрајале и христијанизована митолошко-легендарна перспектива с једне, те перспектива хроничара с друге стране. Већ међу првим десетерцима песме налази се нешто што левичарског интелектуалца може заокупити више од обе назначене перспективе, а то је, макар и не сасвим освешћени, импулс социјалног бунта: „Ту кнезови нису ради кавзи / Нит' су ради турци изјелице / Ал' је рада сиротиња раја / Која глоба давати не може / Ни трпити Турскога зулума" (Караџић 1862: 130).

Најпознатија песма коју је Вишњић испевао, премда је посвећена једном *почетку*, заправо једнако, а можда и знаковитије дочарава *крај* – крај пролонгираној тиранији. И у тој се чињеници огледа даровитост Вишњића као певача; ту се напипава снажна уметничка жица. Она остаје чујна, мање-више, кроз читаву песму, јер је гуслар „ослушкујући своје надахнуће [...] историјску грађу мењао и допуњавао" (Недић 1990: 57). На истој двостраници у својој студији *Вукови певачи*, Недић прецизира поетским законитостима диктирана Вишњићева одступања од фактографије.

Крлежа већ у првим пасусима свог есејистичког осврта не пропушта прилику да разоткрије овакав доживљај историјске *драме* коју, у наставку, значајним делом промишља као својеврсни песудоисториограф или псеудохроничар. Разлог предзнаку – *псеудо* није само чињеница да за историографски увид у правом смислу речи није довољна ерудиција – макар и ванредна, у Крлежином случају – него и то што југословенски писац, ваља поновити, нескривено бира литерарно гледиште на тако крупан историјски догађај какав је Први српски устанак. Иако ауторска инстанца у есеју све време пледира за изношење историјском грађом аргументованих закључака, указивање на низ свесних или несвесних пропуста у оваквом поступању не изискује нарочити напор. Напослетку, Крлежина не само политичка оријентација, него и, условно речено, позиција политичког делегата, осетно наткриљује све опсервације које би морале тендирати према објективном суду.

Уз нужна поједностављења, тако се већ после првог читања есеја примећује како је и оно што аутор из корпуса српске традиције афирмише, и оно што из ње настоји прикривено негирати, подређено једном програмском поимању те традиције као саображене историјским токовима уједињена југословенских народа. Као ни у низу других очитивања еминентних овдашњих уметника о историјским кретањима балканских народа, као, уосталом, у односу појединца према многим питањима прошлости колектива ком припада, тако се „interpretiranje i odabiranje može se očekivati u svim oblicima prikazivanja narodnih tradicija znanstvenim i popularnim" (Bošković Stulli 2002: 276).

Без намере да прејудуцирамо, а свакако не без свести о сложености, одатле и контрадикторности уметничког „континента" званог Крлежа, ипак се поводом његовог есеја о српском устанку, који је тек један грумен поменутог „континента", присећамо још једне опсервације Бошковић Стули: „Narodne se pjesme ne izvode samo usmeno kao višević jekovne primarne komunikacije, one se čitaju i u knjigama [...] evociraju u književnosti, a u svim se tim funkcijama može iskazati još jedna dodatna: manipuliranje" (Bošković Stulli 2002: 141).

Како се српска устаничка епика, устаничка традиција у ширем смислу, односно песма „Почетак буне против дахија" на најужем плану испитивања, конституишу унутар Крлежине есејистичке мисли – докле су оне део књижевне евокације, те да ли је, или у којој мери, посреди манипулација? Уверења смо да нам закључке који би били од значаја при проналажењу одговора на ово питање, пре свега, могу понудити стилске карактеристике Крлежиног есеја, а затим и њима условљени слојеви чисто литерарне имагинације.

С овим на уму, већ експозиција есеја потврђује ауторову намеру да о историјском догађају, релевантном по друштвену заједницу којој припада, проговори као књижевник, па тек онда као историографски коментатор. Он бира, не само поигравања ради, да пише о *драми*. Већ друга реченица есеја сажима у себи изабрану тему, присан однос аутора према њој и својеврсну пројекцију у прошлост на страницама које следе, при чему се та прошлост, баш као код Црњанског, Крлежиног најчувенијег опонента у полемици, испоставља као *бездан* и *омама*.

Штавише, оно што је можда најинтригантније у Крлежиној визији речене прошлости, то је могућност да се начин на који је она доживљена битно преслика на Крлежин доживљај историје уопште. Тако се историјско кретање у његовом поимању превасходно конституише као драматично – то је низ промена које се сагледавају у дијалектичком кључу. Уколико бисмо, можда претенциозно, говорили о историозофском ставу који се ишчитава из Крлежиног третмана Првог српског устанка, он би био премрежен марксистичким гледиштем.

Сходно оваквој поставци, сваки прогресивни колективни акт утиче повољно на борбу социјално освешћене класе подређених или се, пак, у садејству низа таквих деловања, успоставља синтеза и остварује прекретничка историјска резултанта. Крлежа, што се види из закључка његовог есеја, поводом Карађорђеве буне као описаног акта, ту резултанту препознаје у Народноослободилачком рату под Титовим кормилом. За образложење овако далекосежне оцене, историчару би било потребно много више текстуалног простора него што га заузима Крлежин есеј. Југословенски писац, међутим, са себи својственом самоувереношћу и, рекло би

се, дозом интелектуалног разметања, нема потребе за тим. То је већ питање шире схваћеног *стила* и више је него интересантно то што се овакво поентирање изразито уклапа у претходно постављени систем есема.

Драма малог народа, смештена у размере Историје, испуњена идеализмом жртве, мутном надом и опипљивим страдањем, праведничким бунтом и поступно стицаном свешћу о изостанку недвојбене подршке међу великим силама, расплиће се динамично – кроз упечатљиве „међуигре" као што су: хаотичне године хајдучије и тешких репресалија над рајом, „колумбијада" Проте Матеје Ненадовића „тихим Дунавом да нађе Росију" (Krleža 1989: 125), инертност аустријске политике на том истом Дунаву, и тако све до краха устанка 1813. године и Вождовог бекства преко Саве. У позадини свега чујан је уводни део есеја, са сведеним избором фолклорних мотива и архајском фигуром „Слијепца"[3].

Није тешко проникнути у Крлежину намеру. Бар из угла формалне мотивације у тексту, алузија на Филипа Вишњића, осим што је полуиронична, придаје специфичну тежину догађајима који ће бити предочени, јер се, донекле, историјска оптика прелама кроз митску. Разлози и околности побуне раје су безмало митских димензија; прецизније, универзализује се њен историјски удес – колико је реч о народном устанку, толико је у његовој основи борба обесправљених против узурпатора њихових права, према томе, оно што ће један левичарски интелектуалац, више-мање очекивано, имати потребу да подвуче.

Примећујемо, напослетку, да се као есеми о којима је писао Епштејн, у највећем делу Крлежиног текста јављају лиризоване сцене, жанр-сцене, пробраним детаљима проткани, и неретко ironични, коментари и дигресивна запажања. Стилска текстура овог есеја је, у том смислу, изразито неравна, каткад скоковита, а идејни комплекс, самим тим, динамично саопштен.

Ипак, као што се у опсежнијим фолклористичким испитивањима текст никад суштински не раздваја од контекста, тако се у овом случају не сме игнорисати Крлежин повод за писање есеја, читалачка „адреса" на коју је упућен, уопште историјски амбијент који га је учинио посебно видљивим и актуелним. С обзиром на наведене контекстуалне елементе, „О стопедесетогодишњици устанка" је, у сваком случају, такозвани текст са тезом. Није ли то најављено већ самом формулацијом наслова? Због чега је у наслову изостао епитет „српски", премда би то због процедуралности и церемонијалности које прате један велики јубилеј било очекивано?

То нас доводи до најпровокативније димензије Крлежиног есеја – до селекције или редукције података на које се ауторска инстанца реферише. Стваралачки простор који обезбеђује овакав приступ фактографији неко би одредио као простор манипулације. Таквим га, видели смо, одређује Мило Ломпар. Његов суд се битно дотиче чињенице да Крлежа у свом пригодном есеју негативно вреднује светосавску традицију, будући да Светог Саву првог прећуткује, крнећи у склопу цитата чувену градацију из „Почетка буне против дахија". Да је светосавље

[3] Крлежа, иначе, није високо вредновао усмено песништво јужнословенских народа. Иван Цвитковић пише: „Uzdizanje narodne poezije, kao simbolike jednog mrtvog istorijskog perioda, na rang nacionalnog ideala, Krleža je nazivao intelekturalnim zakašnjenjem. Smetale su mi i interpretacije po kojima smo, u dobroj mjeri, kao narod odgojeni uz narodnu pjesmu. Tu romantiku naše narodne pjesme smatrao je za pjesničku tlapnju nad istorijskim stratištima[...]" (Cvitković 1991: 13).

кључна компонента српске интелектуалне традиције којој се супротставља титоистички режим, Ломпар нас подсећа у истом тексту.

Да је, надаље, Крлежа као есејистичар манипулисао историјским чињеницама – то већ не би био најкоректнији закључак. Цизелирана литерарна амбиција запажа се – као што смо образложили – скоро у сваком параграфу и свакој мотивској целини. Нека врста подређивања како историографског, тако и фолклорног корпуса личној визији Првог српског устанка, тако није немотивисана испољеним уметничким језиком – напротив, саображена му је. Есејиста у поређењу са историографом полаже, разуме се, веће право на личну визију, чак и на одабирање наратива који јој је комплементарнији. Чини се да је последњи критеријум, који би требало уважити приликом процењивања провокативности Крлежиног есеја из 1954. године, управо скуп његових литерарних прерогатива. Да ли су они довољни да анулирају утилитаристичке сегменте овог есеја, посматраног кроз удео политичког дискурса у њему? Одговор не може бити једнозначан и горе приложено разматрање, у целини, то показује.

Фолклор као незамењив домен културног памћења развија се по себи својственим законитостима – оне често нису усклађене са културним памћењем који обликују историјске науке, образовни системи итд. Индивидуално, чак и политичким опредељењем индивидуализовано тумачење прошлости подлеже, такође, јединственим законитостима, можда и сложенијим од оних која диктирају фолклорне садржаје.

Крлежин однос према Карађорђевом устанку, као једном од централних догађаја српске модерне историје и последњој крупној историјској драми похрањеној у усменом песништву, тако је одређен несумњивом афирмацијом њеног општенародног карактера (дирљиво преузимање „ми" перспективе, ванредно поштовање исказано према фигури Проте Матеје Ненадовића, ослањање на оцену Стојана Новаковића која, на известан начин, иде у прилог *народњаштву* устанка као ономе што је омогућило коначно уједињене јужнословенских народа). Посреди је, чини се, иста врста аутентичне емпатије према сељачкој муци, каква се, на пример, ишчитава са страница *Хрватског бога Марса*. С друге стране, политичка дискурзивност есеја који је овде тумачен, симптоматично указује на Крлежину подозривост и зазор спрам историјске важности државотворних импликација Српске револуције, као и јасне националне свести која ју је омогућила, а која пак много дугује епској традицији.

Цитирана литература

Ломпар, Мило. „Крлежина енциклопедијска арбитража". *Летопис Матице српске*, књ. 490, св. 3 (септембар 2012): 316–374.

Недић, Владан. *Вукови певачи*. Београд: Рад, 1990.

Bazdulj, Muharem. „Krleža, trideset godina poslije". (https://pescanik.net/krleza-trideset-godina-poslije/ 14. 6. 2021)

Bošković, Stulli Maja. *O usmenoj tradiciji i o životu*. Zagreb: Konzor, 2002.

Epštejn, Mihail. *Esej*. Radmila Mečanin, prev. Beograd: Narodna knjiga, 1997.

Krleža, Miroslav. *Knjiga eseja*. Beograd: SKZ, 1961.

Lasić, Stanko. *Sukob na književnoj ljevici 1928–1952*. Zagreb: Liber, Izdanja Instituta za znanost i književnosti, 1970.

Matvejević, Predrag. *Razgovori s Krležom*. Beograd: BIGZ, 1987.
Popović, Ranko. *Krleža i Srbi*. Beograd: Službeni glasnik, 2012.
Cvitković, Ivan. *Krleža, Hrvati i Srbi*. Sarajevo: Oslobođenje public, 1991.

Извори

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме: књига четврта*. Беч: Штампарија Јерменског манастира, 1862.

Krleža, Miroslav. *Krokodilina ili razgovor o istini*. Sarajevo: Nišro „Oslobođenje", 1989.

Milan D. Vurdelja

"FLINTLOCKS AND CANNONS" VS. "PRECIOUS MYTH":
A REVIEW OF MIROSLAV KRLEŽA'S ESSAY
ON ONE HUNDRED AND FIFTIETH ANNIVERSARY OF THE UPRISING

Summary

Diverse scholarship areas (literary criticism, cultural history, folkloristics) have been activated in this paper through the examination of literary problems in Miroslav Krleža's essay *On One Hundred and Fiftieth Anniversary of the Uprising*. The main hypothesis is that the national, class and other images in this essay contain important layers of meaning. Therefore, writing methods that portray Krleža's political orientation and historiographical notions have been highlighted in the analysis, which has led to the conclusion that they play a crucial role in his relation towards an oral tradition of South Slavs.

Keywords: Miroslav Krleža, *On One Hundred and Fiftieth Anniversary of the Uprising*, essayism, folklore, cultural memory, tendentious elements of literature.

Јована Д. Милованчевић*
Радио Београд

[303.442.23+303.621.32](497.11 Topola):929.731 Karađorđević T.
821.163.41-94(497.11 Topola):929.731 Karađorđević T.

ОБЛИКОВАЊЕ ПРИПОВЕДНОГ ПОРТРЕТА ПРИНЦА ТОМИСЛАВА КАРАЂОРЂЕВИЋА У СЕЋАЊИМА ЖИТЕЉА ТОПОЛЕ

„У мојој свести Опленац је био и остао онај кутак на земљиној кугли који сам осећао својим тлом, или тачније својим кореном".
(Томислав Карађорђевић, *Мемоари*, 1999, 72)

У раду се анализира процес обликовања портрета принца Томислава Карађорђевића у сећањима житеља Тополе. Предмети истраживања су његова приватна и јавна личност, свакодневни живот, начин комуникације са становништвом, гостима, посетиоцима задужбинског комплекса на Опленцу. Временски оквир истраживања обухватио је последњу деценију његовог живота, а то је период који је провео у вили свог оца краља Александра на Опленцу. Испитаници су житељи Тополе који су били у непосредном, али и повременом контакту са принцем. Идеја је била да они изнесу своје личне, субјективне утиске о сусрету са њим, не пледирајући на вредновање истинитости њихових ставова, већ на уочавање приповедних процеса у успостављању и изградњи својеврсног култа личности јединог Карађорђевића који је живео са Тополцима.

Кључне речи: Томислав Карађорђевић, сећање, приповедање, казивање, портрет, Опленац, Топола, династија.

Предмет рада је прикупљање, систематизација и анализа усмених и литерарних наратива о принцу Томиславу Карађорђевићу на основу сећања савременика и сведока који су пребивали у његовом окружењу током скоро десет година његовог боравка у Задужбини свог деде краља Петра Првог на Опленцу. Након деценија изгнанства и живота проведеног у Енглеској, принц Томислав је дошао у Југославију 6. октобра 1991. и трајно се настанио на Опленцу, живећи ту до смрти 2000. године. У истраживање смо укључили десет информатора различитих животних доби, социјалног статуса и образовања, како бисмо, посредством њихових сећања, реконструисали однос тополске заједнице према личности принца Томислава Карађорђевића. Наша анализа не полаже на успостављање чињеница и историјских података који су битни за живот принца Томислава, већ акценат пружа усменим приповедним садржајима, поглавито анегдотског карактера, у којима је „историјска веродостојност од секундарног значаја" (Златковић 2007а: 284), односно „оно што испитаник верује да се догодило доиста је чињеница (тј. чињеница је да он или она у то верује) у истој мери у којој и оно што се заиста догодило" (Томпсон 2012: 173)[1]. Сходно томе, искази саговорника нису евалуирани и

* jmilovancevic@yahoo.com

[1] О односу између историјске и наративне истине говори и Портер Абот: „Наратив се својом снажном и разарајућом реториком налази између нас и света", другим речима, историја нам је доступна пре свега кроз сећање и причу о њој (2009: 245).

представљени у односу према историјској, већ пре свега наративној истини утемељеној на сећању као конструкту и „једном од темеља људског идентитета" (Петровић 2015: 95), при чему сам одабир запамћеног већ представља својеврсни вредносни суд о важности предмета и теми која се вербализује. Посебан акценат биће на анализи садржаја и утврђивању разлога за одабир одређених тема. Једновремено, и својеврсне белине у тексту, односно изостанак говора о неким аспектима личности чији се портрет анализира, али и изостанак жеље да се уопште тим поводом изјашњава, важно је место у истраживању на које треба обратити једнаку пажњу као и на оно што је изречено.[2]

Од посебног интереса је и простор на којем смо вршили истраживање, а водећи се ставом да су места „тачке ослонца композиције, чворишта радње, али могу да се претворе и у места рефлексије тако што активирају низ асоцијација" (Петровић 2018: 96), односно мишљењем да се „ambijent, pored predmeta, pokazuje kao najvažniji okidač za evociranje uspomena" (Asman 2012: 152). Сама чињеница да један од Карађорђевића живи са народом, који у својој историји и култури гаји својеврстан култ династије, додатно активира потенцијални наративни подтекст као плодотворно језгро за формирање приче и артикулацију сећања које би обогатило „сложен динамичан идентитески процес" (Петровић 2015: 97) већ саграђен на богатом устаничком, те династичком наслеђу.

Следећи ставове да су „актери анегдота изразити, незаборавни људи" (Слијепчевић 1972: 528) и да су „најфреквентнији и највиталнији они садржаји који се везују за општепознате личности и знатне догађаје" (Златковић 2007а: 282), за предмет истраживања смо одабрали личност која самим одабиром места на коме ће провести последње године живота, али и својеврсном симболичком бременитошћу коју припадност краљевској породици собом носи, активира низ различитих сижеа интересантних и инспиративних за анализу, јер „пресудну улогу имају друштвени значај појединца и повољан историјски тренутак" (Златковић 2007: 73).

Избор информатора, кроз чија сећање смо намеравили реконструисати лик принца Томислава, био је од немалог интереса, јер су се у обзир, ради валидности истраживања, узимали они који су били у непосредном, свакодневном контакту са њим, али и они који су га повремено виђали. Мишљења и дојмови и једних и других подједнако су важни, јер сви они скупа, наиме, чине колектив и доприносе целовитијој представи заједнице о једној личности. Једновремено, обраћали смо пажњу и на то да у истраживање буду укључени саговорници различитих старосних доби како би се истражио потенцијални континуитет или дисконтинуитет мишљења и памћења једне особе на одређеној територији. Информатори су, исто тако, били људи који су ступали у различите врсте односа са принцем Томиславом. Тај аспект истраживања је био важан како би се његова личност осветлила са различитих страна, односно, како би о њему говорили и они који га нису познавали сасвим добро, али су, на основу неколико разговора, могли стећи одређену слику и представу. Једино ограничење које смо себи поставили у процесу одабира саговорника била је припадност тополској заједници чије сећање у основи јесте

[2] „Истраживачи треба да ослушкују и разумеју различите врсте ћутања које су једнако значајне колико и одговори" (Петровић 2008: 321).

предмет овог истраживања – успешност његове вербализације је услов за формирање портрета принца Томислава.

Информатори су говорили о различитим аспектима принчеве личности, његовој приватној и јавној репрезентацији, а они који су му били блиски зборили су о његовим свакодневним ритуалима, облачењу, исхрани, дневним активностима, односима са другим људима, запосленима, посетиоцима, деци итд. Од важности су били и хронотопи славе, Божића, градских свечаности и манифестација на којима је до посебног изражаја долазила принчева личност доживљена, у првом реду, кроз лик „човека из народа".

Портрет принца Томислава у сећањима тополске заједнице

Сећања тополске заједнице о личности и делу принца Томислава артикулишу се, у првом реду, према законитостима приче из живота и анегдоте, при чему је претежнији први облик, посредством кога се уобличава физички и духовни портрет личности, описивањем његових свакодневних и наизглед обичних ситуација важних за разумевање природе лика. Портрет, посредован сећањима људи, временски и просторно је ограничен на један период живота проведен на одређеном месту које је само по себи симболички бременито и у које су већ уписана одређена значења, те је у процесу традирања могло доћи до својеврсне супституције актуелних догађаја и оног у традицији већ подразумеваног контекста у коме се говори о члановима владарских династија. Да је сам простор на коме је истраживање обављено „место рефлексије јер активира низ асоцијација" (Петровић 2018: 97) доказује и везаност приче, коју смо имали прилике да чујемо од саговорника, за активности принца Томислава на Опленцу и у Тополи. Једна од упоришних намера нам је била и да испитамо колико се кроз сећања информатора гради, односно разграђује култ личности, што доводи до процеса активирања различитих функционалних сижеа (Златковић 2007а: 282). У том смислу, могли смо да приметимо изразито афирмативан став који су испитаници имали према личности принца Томислава, трудећи се да чак и оно што, у основи, не припада позитивним конотацијама, на известан начин оправдају и прикажу у другачијем облику, како би портрет имао примарно повољне карактеристике.

Неки од информатора су присуствовали и дочеку принца на Опленцу, након деценија проведених у изгнанству. Њихова казивања о сусрету принца са задужбином његових предака, одликују се изразитом емотивношћу, сликовитошћу, а у себи баштине и изразите симболичке карактеристике, указујући на једну лепу везу која се том приликом активира у односу према прецима:

> Рано ујутру он је убрао једну ружу, жуту, волео је такве руже, такве су и посађене. Мислим да је и његов отац, краљ Александар, такође волео жуте руже. Онда је отишао сам на Опленац у цркву, ушао, отишао на гроб свога оца, положио ружу, клекао и дуго стајао над очевим гробом и наравно после посетио и све друге гробове и саму цркву (Милева Стевановић).[3]

[3] Разговор за Милевом Стевановић (1950), некадашњом кустоскињом „Задужбине краља Петра I", вођен је у априлу 2020. на Опленцу. Она је тренутно у пензији, а све време принчевог боравка у Задужбини, била је у његовом непосредном окружењу, заједно са својим мужем, Чедомиром Стевановићем, преданим хро-

Сећам се да је кад је први пут дошао, мислим да је једно два сата био сам горе у цркви, посета та два сата није улазила, никога нису пуштали. Принц је у цркви био сам. Вероватно је за то време имао неке своје молитве, нека сећања, то је нека носталгија, рођен си овде, отишао тамо (Драган Богдановић).[4]

Искази сећања Милеве Стевановић и Драгана Благојевића садрже низ момената од интереса. Најпре, наглашена је потреба принца Томислава да већ првог дана по доласку на Опленац посети гробове предака у цркви, пре свега гроб оца, за кога је био доста везан, о чему и лично сведочи у својим *Мемоарима*[5]. Милева Стевановић указује и на мотив „жутих ружа" које су касније посађене око виле у којој је живео принц Томислав због тога што је и његов отац исте такве волео. Сопственим понашањем и активностима желео је да укаже на породични континуитет, поштовање предака и посебну врсту односа са њима. Интересантан је, у том смислу, и детаљ на који указује парох цркве Драган Богдановић, истичући чињеницу да је принц Томислав током посете породичној гробници желео да остане сам, што сугерише да је сусрет са породичном историјом за њега, у првом реду, био интимни, не јавни чин, иако је ондашња јавност била итекако заинтересована за трајни повратак једног од Карађорђевића у Југославију. Од интереса је, на овом месту, уочити и принчев однос према религијском и националном идентитету, те и посебно испољену носталгију и жељу за повратком која, у тренутку поновног сусрета са домовином, поседује посебне емотивне карактеристике.

О односу читаве заједнице према чињеници да међу њима живи један од чланова породице Карађорђевића, сведоче бројни искази у којима се артикулише историјска, чак исконска, везаност људи са тог простора са династијом коју сматрају својом, а себе изабраним члановима колектива: „Сви смо ми повезани са Карађорђевићима на неки начин и вероватно нам је то и била жеља, и онда када се он појавио, то је било једно опште одушевљење народа" (Драган Спасић)[6].

Обављање послова за принца Томислава многи Тополци су сматрали посебном чашћу и привилегијом, те су и њихова сећања на то време испуњена изузетним поштовањем и носталгичним осећањима у којима казивачи и себи дају посебне улоге. Међу најинтересантнијим казивањима о принцу Томиславу истичу се она која је са нама поделила Милица Глишић[7], домаћица куће:

Била ми је веома велика част кад сам била позвана да радим за њега. Можда је то за некога смешно, мени је била част. Ја сам, пођем на посао, до биоскопа идем лепо, а

ничарем шумадијског краја, који је, током истраживања, такође, сугерисао неке детаље које нам је Милева пренела.

[4] Драган Богдановић (1953) је био надлежни свештеник у дому принца Томислава Карађорђевића, а његова сећања су забележена у јуну 2020. у Тополи.

[5] „Ја сам осећао његову наклоност и зато сам био сасвим слободан да му се обратим у свако доба. То је она врста везе између родитеља и деце коју је тешко разумски објаснити" (Карађорђевић 1999: 86).

[6] Драган Спасић (1965) је самостални привредник из Тополе, један од оснивача и пријатеља КУД-а „Опленац" из Тополе. Он се често сусретао са принцом Томиславом приликом уобичајених шетњи по Опленцу. Разговор са њим је вођен у јуну 2020. у Тополи.

[7] Милица Глишић (1950) је провела неколико година са Томиславом Карађорђевићем, радећи као домаћица куће у његовој вили на Опленцу. Њена сећања су забележена марта 2020. у њеној кући, у селу Митровчић, надомак Тополе.

од биоскопа док не уђем на Опленац, ја се стидим од целе Тополе, то је позитиван стид, откуд ја да баш мене нађу да радим за њега, а била ми је част.

То да карактери представљају покретаче радње (Abot 2009: 128), односно да је њихова изграђеност или поузданост својеврсни гарант приче и њеног самоиспољавања, доказују и искази информатора кроз које видимо да је одређени облик приче покренуо специфични карактер, а не њена нужна занимљивост. Исказ ове казивачице је посебан, јер се кроз њега исказује одушевљење и понос који су мештани Тополе осећали уколико би им се указала прилика да обављају послове или буду у непосредној близини принца Томислава, јер је и рад за њега представљао својеврсни статусни симбол, чиме би се свако ко је био у његовој близини сматрао „изузетним" у друштву.

Кад год сам стајала поред њега или била са њим, у његовом друштву, увек сам размишљала о томе да је он син краља Александра и да је то члан краљевске породице који се према нама, обичним људима, понашао потпуно нормално, потпуно природно (Љиљана Тодоровић)[8].

Не можете ви да занемарите да је он био човек плаве крви, то је се и у његовом неком ставу видело, то се не да описати, просто се осећа, да је то човек који је такав, а са друге стране, управо и ти велики људи су обични људи који нормално разговарају, нормално примају људе, прихватају (Милева Стевановић).

Сви смо га ословљали са Ваше височанство и са поштовањем, а кад се нашали, често смо били збуњени, јер нисмо знали како да реагујемо. Те његове шале су биле присутне и у озбиљним разговорима (Гордана Савић)[9].

Сведочећи о принцу Томиславу, сваки казивач неизоставно истиче његово династичко порекло коме је иманентна својеврсна посебност, па је њихово изненађење утолико веће отуда што се он опходи „потпуно нормално". Већина исказа се гради на поступку „очуђења" у поларитетима „обичног човека" с једне стране и „човека плаве крви" с друге стране. Описујући физички изглед Томислава Карађорђевића, саговорници су настојали да истакну још једну везу са његовим прецима, али и да нагласе непосредност његовог карактера, што се исказивало начином облачења, навикама у одевању, ставом, манирима, опхођењу према другима.

У физичком смислу био је прави Карађорђевић. Висок, отресит, изразито мужеван, увек опеглан, дотеран и за своје године ходао је доста право и гипко и што је њега посебно красило поред те изразите мужевности и тог стаса, он је претежно био насмејан (Мирко Гајић)[10].

[8] Љиљана Тодоровић (1965) је провела године радећи у Задужбини, у дому принца Томислава Карађорђевића на Опленцу. Удата је за Ненада Тодоровића, једно време принчевог возача. Разговор са њом је вођен априла 2020. на Опленцу.

[9] Сећања Гордане Савић (1956), некадашње кустоскиње Задужбине Краља Петра I на Опленцу, која је све време била у непосредном контакту са принцем, забележена су у јуну 2020. у Тополи.

[10] Мирко Гајић је заинтересован за завичајну историју. Потомак је Гаје Пантелића Воденичаревића, Карађорђевог друга из детињства и председник је Подружнице Задужбинског друштва „Први српски устанак" у Тополи. Разговор са њим забележен је, у јуну 2020, у његовом дому у Тополи.

Био је скроман. Не може се грешити душа, изузетно скроман човек. Сам је везивао машну, сам је се облачио. На пример, једном приликом су за Осми март, пред Осми март дошли неки новинари, жене, баш жене у Задужбини и тражили да праве интервју са њим и он је отишао у ормар и међу њима, међу бројним кошуљама узео једну која као да је прошла кроз дреш и обукао је. Секретарица, Љиља је била секретарица: „Височанство, ви тако не можете ићи пред женама", а он: „Е, баш хоћу код њих такав". Кући, бадемантил и пиџама, а нормално ван куће, машна и одело. Имао је доста одела, можда 30, 40, толико и машни. Ципеле није дозвољавао да има више од два-три пара. Скроман је био, веша, исто кошуље, нормално као и сваки Србин. Ништа он то није куповао, мало је добио. То је њему купљено оног момента кад је одлучио да крене у Србију, да живи. Био је неки човек из Београда, име сам му заборавила, он му је био први тај пратилац и он га је одвео у Немачку и све је то купљено у Немачкој. Носио је ципеле *Бали*, касније и друге ципеле, све му је купљено, од веша до кишобрана, оно што се каже. Капут није волео, носио је јакне (Милица Глишић).

Исказ Милице Глишић, у централном делу, садржи елементе анегдоте која „одражава карактеристичне црте личности и битне моменте догађаја али и чијој изградњи су важна субјективна мишљења и намере, симпатије и антипатије, таленат приповедача" (Златковић 2007а: 283). О начину живота принца Томислава казивачица сведочи што је, током година, примећивала и што је на њу остављало посебан утисак, а то је пре свега његова скромност, природност, али и својеврсна тврдоглавост интерпретирана хуморним заплетом позитивних конотација. Томислав Карађорђевић је и своју јавну личност желео да представи истим принципима које су у супротности од онога што се очекује од јавне личности. Истовремено, уочава се и брижљивост особља за принчев изглед и начин на који ће се он представити у јавности. Од интереса је и детаљ о томе да му је све прибављено када је дошао на Опленац. У томе препознајемо својеврсну заинтересованост шире друштвене заједнице за његов будући живот, комфор и статус који би, између осталог и одевањем, морао да одржава у друштву. Према начину исхране се, такође, није разликовао од својих сународника (што саговорници истичу), а унеколико је следио и претке:

У храни је био изузетно скроман и он, и принцеза, и деца. Највише је волео да једе пасуљ и јаја у свим варијантама, није био љубитељ меса, доручковао никад није, а ручак: врло, врло скроман у исхрани, скромнији од сваког нашег Србина. Волео је пуњену паприку и обавезно за ручак и вечеру је пио деци вина (Милица Глишић).

Нешто слично ће о вођи Првог српског устанка записати и Милан Ђ. Милићевић, наравно у другачијем контексту, а у складу са разликама у времену које се описује и начину живота, те навикама и обичајима: „У јелу и пићу био је смеран за причу: погача и папула уз пост; а погача и суво месо уз мрс и уз то чутурица шумадијске ракије, за њега је била најбоља гозба" (М. Милићевић, према: Златковић 2007б: 91). Акценат је на квалификацијама „скроман" односно „смеран" и на потреби оба Карађорђевића да уз оброк попију и неку чашицу алкохола. Омиљено Карађорђево пиће је била шумадијска ракија, док је принц Томислав, у складу са потоњом виноградарском традицијом опленачког виногорја, „за ручак и вечеру пио деци вина".

Скромност се, у неким казивањима, испостављала и наметнутом, услед незавидног економског положаја принца Томислава:

> Ми смо морали столњак за славу кад развучемо, он је петнаест метара дугачак, да узмемо из хотела, да узмемо велике судове за спремање из хотела, тањире и остало исто из хотела. Он је имао пет, шест, сервис од пет-шест тањира. Није, није то био тај луксуз. Фрижидер је био прва серија фрижидера у Србији која се појавила, е, тај. Скроман, скроман, једноставно, није се имало и није се много ни давало. Зашто? Не знам (Милица Глишић).

Овакво стање у принчевом домаћинству не сугерише раскош и богатство, што изненађује с обзиром на чињеницу да је реч о дому једног од чланова династије коју су јавност и народ уважавали и поштовали.

Његова скромност и непосредност допринела је да га мештани, али и гости задужбинског комплекса, доживљају себи блиским и да ступају са њим у свакодневне контакте, водећи обичне, али и разговоре који се тичу друштва, политике, а у првом реду историје краја из ког су потекли. Као место сусрета са принцем сви посебно истичу вилу краља Александра, односно кућу у којој је принц Томислав провео последње године живота. Задужбински комплекс сматрао је, по много чему, својим двориштем и својом кућом:

> Он је био јако обичан човек, никад није привлачио пажњу на себе, него се понашао као случајни пролазник у том парку. Седи ту на клупи, неко би помислио да је он неки шетач, а ми у ствари шетамо кроз његово двориште (Тамара Ђорђевић)[11].

> Сећам се да смо се стално играли као деца испред и ожеднимо и одемо тамо куцамо на врата, он излази и каже: „Сачекајте". Сећам се да је изашао и изнео нам неке кексиће, колаче и сок, а ми смо деведесетих расли, нама је то било нешто посебно (Софија Пајовић)[12].

> Волео да седи на степеницама, баш онако буквално на степеницама испред виле као да је у неком дворишту своје куће: „Хоћете да седнете, седите, свратите, седите ту поред мене, да пушимо да причамо и тако" (Љиљана Тодоровић).

Ситуација која се, у већини исказа саговорника, темељи на представи личности принца Томислава као „обичног човека", условљава и сам одабир прича која ће пренети, а њихов „репертоар се формира на основу процене и издвајања оних животних догађаја који су за казивача вредни помена" (Петровић 2015: 86). Вредан сећања за све саговорнике јесте сам сусрет са принцом, као и његова присност и непосредност. Занимљивост приче почива на одушевљењу самим сусретом, не толико садржајем и догађајима којима саговорници присуствују. Од интереса је приметити и то да је и сам принц Томислав имао потребу за контактом са суграђанима којима је био окружен што можда говори о његовој усамљености и

[11] Тамара Ђорђевић (1979) је академски сликар, а принца Томислава је сретала током уобичајених шетњи задужбинским комплексом на Опленцу. Њено сећање је забележено у јулу, 2020. у Тополи.

[12] Софија Пајовић (1986), професорка књижевности. О Томиславу Карађорђевићу говорила је на основу својих сећања из детињства. Разговор забележен у јулу, 2020. на Опленцу.

потреби да упознаје народ којем припада, а са којим дуго није остваривао никакав контакт:

> Он је волео да зна о фамилијама разним, о тим старим фамилијама Тополаца, прво што те пита јесте: „Јеси ли Тополац", мене је тако питао, ја сам му рекао да сам из фамилије Спасић из Митровчића, он је већ знао неке, зна која је наша слава. Моја слава је Свети Стеван, а то је и слава Благојевића из Жабара, он је то исто знао. Ја тако сазнам за неку фамилији, па одем следећи пут и кажем му, баш смо се доста пута сретали (Драган Спасић).

Пажње су вредна и казивања која осветљавају његову унутрашњу личност, како у тренуцима неких одсудних, граничних догађаја, тако у наизглед обичним, али емотивно интензивним моментима:

> Имао је кад је био тужан и разочаран, то је обично због породице било, углавном, осетимо ми кад је он тужан и онда се и ми повучемо, не досађујемо му док он то не превазиђе, после одмах седамо, пијемо кафу и тако. Никога није изгрдио, бар ја се не сећам, да је некоме нешто замерио и то све. Свако дете је волео, баш свако и за својом је патио (Милица Глишић).

У исказу се истичу два важна момента, од којих је први запажање казивачице да је принц Томислав тугу и болећивост превазилазио осамљено и да је у ту његову склоност околина била упућена. Такође, саговорница открива да је највише патио због породице и деце. Казивање осветљава и однос који је принц Томислав имао са запосленима у свом дому, који је био изузетно благонаклон и саосећајан:

> Имала сам утисак да разговарам са својим родитељем. Увек сам смела све да му кажем, да га питам, да се посаветујем, не само ја, него сви људи који су били у његовом окружењу. Значи, ми смо апсолутно о свему отворено причали и он о својим проблемима, ми о нашим, живели као мала породица (Љиљана Тодоровић).

Овим исказом се још једном наративно активира јака спона која је постојала између принца Томислава и народа, њихове личне и породичне историје, о чему сведочи и ово запажање казивачице у коме се види присан, готово породично топао однос који је гајио са својим запосленима. Пажње је вредна и његова потреба да учествује у локалној заједници, склапа познанства, пријатељства, посећује суграђане:

> Видите, ако ви код некога стално идете на славу, онда вам је непријатно. Ја се питам шта сад ја да радим, муж и ја смо славили Лазареву суботу. И сад је питам, Мицу, да ли ја принца да позовем, ред је, он ако жели и ако хоће, он ће да дође, ако неће, мислила сам да је то само онако реда ради. Мица каже: „Позови га". Ја га позовем. Он каже: „Да, како да не" и наравно, дође на славу. И тако, мислим, гости онако мало изненађени, међутим, он је тако непосредан, човек природан, сви одмах успоставе контакт, он их пита, чиме се ко бави, шта раде, они одмах причају своје приче, какве проблеме имају, ови из села, из града и тако (Милева Стевановић).

У сећању Милеве Стевановић исказује се двојба резрешена неочекиваним принчевим доласком на светковину. Упркос неизвесностима о адаптацији „специјалног госта" у локални празнични миље, исказ се гради на обрту у коме принц доминира својом пријатношћу, непосредношћу и шармом „обичног човека". Успостављање једнакости у празничном амбијенту сугерише и брисање социјалних, културолошких и статусних граница.

Верске и народне манифестације којима је присуствовао принц Томислав опомињу на догађаје из времена његовог славног претка Вожда Карађорђа. Ваља обратити пажњу на могуће подударности, пре свега, у личном односу према слављу, али и његовим формалним карактеристикама: „Крсно име Св. Климента прослављао је код куће, у Тополи, у присуству великог броја гостију. Карађорђе није уживао у музици, али је волео дуго да игра у колу" (М. Гавриловић, према Златковић 2007б: 95). О прославама Нове године, Божића и славе, саговорници сведоче:

> Нове године смо пар дочекали заједно, једном каже он мени: „Доведи ћерку" и мени Цеца дошла тамо, били смо заједно, онда јој он дао кубуру, он једну, она другу, пуцали су преко терасе у виноград из кубуре [...] Божић смо правили врло лепо, у стилу, у обичају, слама се уносила у ћаку, спремало се по хиљаду пакетића за цркву, делило се деци, бадњак уносио, ја сам бацала кукуруз, кукуруз у сито, кажем: „Височанство, дајте неку фунту, нећу ја динар да бацам, дајте неку фунту металну", а он каже: „Бог сачувај, свега се ти сетиш". Испред виле, па имало је преко пет стотине њих [...] Увек се клало за Божић, увек је полаженика даривао флашом пића и ето. Онда за славу, некад је било десет гостију, некад је било и стотину. Било је предјело, доста салата, па онда дође чорба рибља, па онда дође посна сарма, па риба. Рибу смо сређивали, то смо добијали из Ноћај салашки, тамо живи Светислав Чупић, директни потомак Војводе Чупића, који је био код Карађорђа, и онда је он долазио, породично, са супругом и са једним пријатељем, са хармоником. Он је хармоникаш по професији, тај има гитару и уочи славе направимо фешту, до по ноћи, разбијемо вилу, ми лумпујемо за столом, а он седи и виче: „Бог сачувај, што вам је". Мислим, уживао је у томе, али је био скептик у тако нечему (Милица Глишић).

> Негде деведесетих година, једна група нас, он је позвао горе, ми смо донели ракију, казан је био постављен испред виле где је он изашао и скупио то друштво, био је Бадњи дан, ми смо кували ракију, пили и ишли по бадњаке (Мирко Гајић).

Део првог сведочења открива личност приповедачице као духовите особе у чијем казивању се на један хумористичан начин слика атмосфера, живописно се дочаравају детаљи о начину прављења, великој посети, помињу се специјални гости. Крај, с друге стране, указује на неке од важних особина принчеве личности, као што су суздржаност и смиреност, али и недостатак жеље да учествује у општем слављу, што нас може подсетити на сведочења Карађорђевог биографа о томе да Вожд „није превише уживао у музици". Друго сећање вербализује принчеву праксу учешћа у световним догађајима и обичајним радњама који су најважнији традицијски чинови локалне и духовне заједнице.[13]

[13] Ова традиција је настављена, а саговорници истичу да се код некадашње принчеве виле и данас на Бадњи дан окупљају мештани Тополе предвођени сином принца Томислава, Михајлом Карађорђевићем, који се,

Принца Томислава су посећивали многи, како обични грађани, тако и највише државне и црквене личности, те намерници из света културе и науке. Однос према њему репрезентовао је и однос према династији, те су се у његов лик уписивала и својеврсна симболичка начела, посебно међу Тополцима у којима је династички култ и даље био жив и доминантан.

> Људи су од њега најмање шта тражили. Они су углавном волели да са њим причају, да се сећају свега, било је ту и старих људи његових година који су прошли све то на различите начине што је и он прошао и онда су враћали те приче, доносили су му разне поклоне, у смислу тих неких стварчица које су припадале или на било који начин биле везане за породицу Карађорђевића [...] Долазили су му и Звездаши, он је навијао за Звезду. Долазиле су на Опленац репрезентације кад су одлазиле на та нека своја такмичења, на првенства као да добију благослов од њега, да им донесе срећу, он им је био нека амајлија [...] Политичари су били обавезан део тих свакодневних активности, али он је врло водио рачуна шта ће са њима да прича и на који начин. Он је стално говорио како Карађорђевићи не смеју да буду део дневне политике и да они морају да буду изван тога, не да буду без икаквог утицаја, већ да морају да буду изван тог миљеа (Љиљана Тодоровић).

Принц Томислав није био човек власти, већ је представљао симболичку фигуру пре свега за старије људе којима је повратак једног Карађорђевића значио и повратак сећања. Један од мештана ће се присетити и шта је урадио његов деда чувши да се принц Томислав вратио у Тополу: „Сећам се да ми је деда причао да је био на трактору, орао у њиви, кад је чуо да се Томислав вратио у Тополу, све је оставио и кренуо на Опленац да га види" (Ненад Николић)[14]. Овај детаљ је вредан пажње, јер осликава изузетно присан, однос преданости и дивљења према династији Карађорђевића. Овом причом се одавање поштовања показује вреднијим од свега, сугеришући тиме да се колективна идеја у овим крајевима и даље очувала, те остала претежнија над индивидуалним постигнућем.

Сведочење Љиљане Тодоровић артикулише чињеницу према којој је принц Томислав од стране шире заједнице, пре свега обичног народа, доживљаван као нека врста неприкосновеног симболичког ауторитета, али и личности која је остајала ван доминантних политичких токова, јер би му учешће у њима онемогућило припадност једном вишем симболичком поретку као што је припадност династији. Истовремено, то да је владар амајлија и да доноси срећу, сугерише и неки облик супституције са старијим митским и фолклорним обрасцима у циљу увођења савременог хероја у шире традицијске токове, што није сасвим изолован случај, јер „саговорници неретко посежу за моделима старијих митолошких и фолклорних прича да искажу неке традицијске вредности или вредности значајне за заједницу служећи се нпр. легендама и предањима" (Петровић 2015: 322). Заједница је пронашла личност у коју је могуће пројектовати наслаге симболичких значења која су до тада важила за друге сличне типове хероја: „познати јунак се јавља као средство за низање тема и мотива и постаје својеврстан тип, који је, по

попут оца, са породицом настанио у Тополи и својим присуством међу мештанима активирао бројна сећања на оца.

[14] Фотограф Ненад Николић је неколико пута фотографисао принца Томислава, а његово сећање смо забележили у јуну, 2020. у Тополи.

правилу, општепознат својим именом и историјском биографијом" (Златковић 2007а: 284). Такође, принц Томислав се може сматрати и божијим помазаником преко кога се на обичан свет одражава божија еманација у складу са односом који постоји према значајним владарским династијама.

У процесу изградње култа важно место има и простор у коме одређени јунак живи, јер је наратив „reprezentacija događaja u prostoru" (Abot 2009: 246). Простор може постати место поистовећивања са ликом, а он пројекција симболичких значења које место самим собом носи, односно: „чиниоци простора, оживљени одређеним праксама или имагинацијом као симболичка места и културни конструкти, постају средство идентификације у наративном усаглашавању сећања" (Петровић 2018: 96). Имајући у виду још једно опажање у коме стоји да је оживљавање духа одређеног места „сложен динамички идентитетски процес" (Петровић 2018: 97), можемо закључити да идентитет принца Томислава, према сведочењима казивача, у битној мери почива на чињеници да он последње године свог живота проводи у задужбини својих предака, што његовом лику даје додатну симболичку димензију, на коју сви, говорећи о његовој личности, указују. У вези са овим јесте и однос који је имао према Опленцу, читавом задужбинском комплексу и широј заједници која ту живи:

> Мислим да му је најдраже било што се вратио на Опленац, он је говорио „Ја сам дошао, имам моју базу". Значи, одатле је све почињало и ту се отприлике све и завршило. Ту је био најсрећнији. Сав онај живот о коме је нама причао, који је живео у Енглеској, чинило нам се свима да је то само један прелазни период, до оног тренутка до ког није решио, односно, добио варијанту да се врати у Србију. И никад није помишљао да оде за Београд, он је имао своју кућу у Београду, у једном тренутку, његова породица, супруга Линда и деца су добили кућу. Међутим, никад му није пало на памет да се тако пресели и да живи у Београду, он је говорио да мора да буде на Опленцу и да је Карађорђевићима ту место (Љиљана Тодоровић).

> Он је себи испунио жељу. Није донео никакво богатство, тамо се бавио воћарством, овде чак није имао ни лична кола, то су била задужбинска. Био задовољан што је дошао у Србију да живи, што може да живи слободно, молио је и Бога да заврши овде и да буде у цркви на Опленцу сахрањен, тело његово, јер је гробно место чекало (Драган Богдановић).

Идентификција са местом одакле су потекли његови преци почива на неколико равни. Пре свега на оној осећајној, интуитивној што се види у исказима саговорника, попут: *ту је био најсрећнији* или сведочења о његовим речима: *ја сам дошао, имам своју базу*. Опленац је био и место сећања на прошлост, посебно на дане детињства, те је онда враћање представљало неку врсту описане кружнице и доласка до исте тачке, као неке врсте сусрета рођења и смрти. Повратак на место почетка, десио се пред крај као судбински позив који многи, одвојени од домовине, неминовно осећају: *одатле је све почињало и ту се отприлике све и завршило*. Долазак је, такође, био и место повратка у време за којим је чезнуо: *он је себи испунио жељу*; коначно остварање слободе: *био је задовољан (...) што може да живи слободно*; поистовећивања са прецима и свест о њиховом наслеђу: *он је говорио*

да мора да буде на Опленцу и да је Карађорђевићима ту место. Његов повратак значи и, симболички, поновно успостављање равнотеже нарушене одласком Карађорђевића из земље коју су ослободили и стварали. Томислав у Србију, у коју су пројектоване особине мајке и отаџбине, долази „свестан своје делимичне издвојености из тока и сушта је његова тежња да се уравнотежи у своме сопственом, он је урођени немир који би свом силом да се смири" (Јовић 1994: 88). Чин повратка је индивидуално и колективно значајан: враћа се у намери да уравнотежи сопствено биће, а земљи може представљати својеврсног заштитника, симболичког вођу народу.

Однос принца Томислава према задужбинском комплексу може се разумети и као однос човека према свом двориштy, имању, воћњаку. Саговорници неретко сведоче и о великом занимању за воћарство, посебно виноградарство, засаде винограда и производњу вина:

> Стално је причао о воћу, само да је било другачије време. Он је умро 2000, Задужбина је ушла у посед винограда 2002. године, значи две године касније. Није дочекао тај тренутак, он је стално говорио: „Кад би ја могао овим мојим рукама ту нешто да урадим, знате како би ја то направио. Он је имао четрдесет хектара јабука у Енглеској и он је апсолутно све сам радио у свом воћњаку. Он је неко ко се радовао тој производњи, том неком животу који је настао из земље (Љиљана Тодоровић).

То да члан династије сам обрађује свој посед није нешто што је сасвим уобичајено, те и из овог исказа, лик принца Томислава доживљавамо као *човека из народа*. Једновремено, можемо се сетити и записа Карађорђевог биографа: „Карађорђе је био радин да му равна није било: кад није на војсци, он би код куће крчио, орао, копао, косио, као и други сељаци" (М. Ђ. Милићевић, према Златковић 2007: 91). На основу реминисценција саговорника закључујемо да принц Томислав настоји да обнови представу и слику о Карађорђевићима као династији која је потекла од обичног народа и тиме се приближи оснивачу династије, Вожду Карађорђу. Морамо имати у виду и његов живот проведен у Енглеској. Наиме, како једна од саговорница тврди, а што се може видети и из његових *Мемоара* (Карађорђевић 1999: 76–79): он је имао четрдесет хектара јабука у Енглеској и он је апсолутно све сам радио у свом воћњаку (Љиљана Тодоровић). Његов однос према земљи, није био само однос према нацији, већ и љубав за народ, породицу, природу у чему можемо пронаћи и дубље митске интерпретације или својеврсне супституције древних начела мајке земље са потребом поседовања ограђеног врта или баште у чијем концепту се еманира простор свог, место рађања, заштићени део планете: „Човек је од искони дубоко веровао како постоји особита могућност да обележи, да ритуално омеђи, означи и озваничи простор на коме се настанио, простор властите породице, племена коме припада. Такво ограђивање, опасивање животног простора има особиту магијску вредност" (Љубинковић 2004: 163). Потреба принца Томислава да сам ради на земљи, исказивање је својеврсног поштовања према природи и сопственом врту који се мора обрађивати јер се на тај начин ступа у другачију врсту односа према божанствима земље. Његово настојање да има сопствени воћњак и виноград сугерише на потребу да огради и пре

свега култивише хаос настао немаром људи који су ту живели пре њега, чиме би простор коначно добио атрибуте свог и заштићеног.

У личности принца Томислава пред крај живота, како саговорници наводе, примећивала се својеврсна носталгија, сета, сећање на своје претке и породицу која му је недостајала, што може упућивати на усамљеност, потребу за искреним пријатељством, разумевањем. То, између осталог, можемо закључити и из једне епизоде коју нам преноси Милица Глиши:

> Задњих годину, две дана пожелео је куче, бернандинца. Набавили смо му, он дође и мете овако главу на сто, глава му оволика. Каже: „Хоћу да имам кад се пробудим нешто живо да буде у соби". Имао је сијамску мачку и имали смо једно куче, обичан доцер, одакле је дошла, ја не знам и он је прозвао Малена.

Како саговорници наводе, тренутак смрти принца Томислава био је вишеструко симболичан и већина се тог момента сећа као једног изузетно болног, на све начине тешког тренутка у коме је учествовао читав град:

> Принц је умро на Опленцу, био је дан, он је био већ болестан, ја сам била у канцеларији, када су директора позвали на телефон и просто човек осети и по гласу и по нечему у ваздуху да се нешто десило, он је само изашао из канцеларије и отишао, ми смо знали да је умро. То је било на Петровдан, када је било пуно народа у Тополи (Милева Стевановић).

У овом исказу се види колективна везаност народа за принца Томислава, али и један посебно присан, близак однос свих запослених у Задужбини на шта упућује ћутање управника на вест о смрти, његова збуњеност и свеопшта негативна, суморна атмосфера која је тог тренутка завладала у читавом граду.

Смрт принца Томислава била је, како многи кажу, крај једног времена у граду који читавим својим бићем баштини и чува династичко наслеђе, његово материјално и духовно постојање. С тим у вези је и осећај о времену и годинама које су потом наступиле, а у себи чувале сећање на нешто што је многима било од посебне важности:

> Некако се годинама та његова, да кажем сенка, тај неки, његов дух име, стално се причало, те приче, као што сад причамо, ми смо стално причали, али кажем, све се потпуно променило (Љиљана Тодоровић).

Као и иза свих по нечему изузетних људи, и иза смрти принца Томислава остала је његова *сенка*, *дух*, *име* и, напослетку, *прича* као једина могућност вечности и трајања на једном простору и у времену.

*

Премда живо и свеже, сећање тополске заједнице о животу принца Томислава Карађорђевића на Опленцу не одликује се великом сложеношћу и разуђеношћу тема и мотива. Наративи атрикулисани као приче из живота, ређе анегдоте, сведени су и једнострани. Готово нико од саговорника није зборио о негативној

страни његове личности, што је онемогућило потпуни портрет који би се том приликом формирао. У том смислу, можемо слутити својеврсну необјективност у селекцији садржаја који ће бити представљен што се може објаснити изузетном приврженошћу тополске заједнице породици Карађорђевића. Велики број потенцијалних испитаника из његовог најближег окружења није желео да учествује у истраживању што се може тумачити на различите начине, а претеже онај утемељен на ставу да у принчевом лику и његовом животу на Опленцу постоји нешто што се не сме рећи, а за шта не видимо много разлога у званичној литератури и документима. Исто тако, можемо слутити и да међу становницима вароши траје поступак изградње култа личности, те се говор за јавност о неком толико важном сматра недостојним и неприличним. Неки од испитаника, који су одбили разговор, као разлог су наводили и да њихово мишљење није важно, јер су они „обични" људи. Такође, у неколико ситуација, пристајали су приватно са истраживачем да разговарају, али је услов био да се разговор не снима и не објављује. Неки су тражили и могућност да напишу и прочитају већ уређени текст. Независно од форми разговора, његове јавне и приватне репрезентације, а и на основу утиска истраживача који је читавог живота у непосредном контакту са тополском заједницом, неизоставно се мора приметити да негативна, лоша мишљења о принцу Томиславу готово уопште не постоје или нису фреквентна међу становницима. То се може објаснити на неколико начина. Први је онај најочигледнији, а темељи се на тези да је он заиста био примеран човек о коме се ништа ружно не може рећи и други вероватнији – да нема места лошим мишљењима у процесу изградње култа који се неминовно врши око принчевог лика.

Премда формулисано опште, ово истраживање је пледирало на утисак саговорника о његовој приватној личности формиран на основу сећања људи из његовог ближег и даљег окружења. Простор и време на којем се истраживање обављало били су ограничени на територију Општине Топола током последње деценије принчевог живота проведеног у вили на Опленцу. Хронотопски оквир је било важно успоставити како би се стекла слика о једном значајном сегменту принчевог живота у којем је учествовала и била сведок читава једна заједница. Чланови његове најуже породице нису позивани за учеснике у истраживању јер је тежиште рада било на сећању народа који га је познавао само као свог суграђанина, премда, према сведочењима свакога од њих – истакнутог, посебног, човека „плаве крви". На тој подразумеваној опозицији „човек плаве крви"/обичан народ, темељи се његов лик који се, према мишљењу многих, поглавито одликује једноставношћу, простодушношћу, обичношћу. Од интереса је било испитати и његов однос са народом, запосленима, гостима у Задужбини, али и обратити пажњу на то како се принц Томислав понашао на неким важним догађајима, у необичним ситуацијама. Посебно се, у том смислу, памте прославе Божића, посете ђачких екскурзија, Нове године, годишњице смрти чланова породице. У његовом лику препознаје се и својеврсни континуитет који нас одводи до његових славних предака, у првом реду Карађорђа, али и његовог оца, краља Александра.

За могућност заступања тезе о изграђеном култу личности принца Томислава Карађорђевића међу члановима тополске заједнице треба још сачекати, али оно што се већ сада може слутити јесте да ће он бити формиран по моделу *човека*

из народа и *народног принца* јер су то упоришна одређења према којима се формира сећање на период откада су Тополци имали ту привилегију и част да кажу: *са нама је живео један од Карађорђевића*.

Цитирана литература

Златковић, Бранко. „Усмена народна анегдота". *Књижевност и језик*, LIV, 3–4, (2007а): 281–289.

Златковић, Бранко. *Први српски устанак „у говору и у твору". Анегдоте и сродне приповедне врсте усмене књижевности о Првом српском устанку*. Београд – Аранђеловац: Институт за књижевност и уметност – Фонд „Први српски устанак", 2007б.

Јовић, Бојан. „Биљна метафорика и симболика биљака у делу Момчила Настасијевића". у „Поетика Момчила Настасијевића". Београд: Институт за књижевност и уметност, 1994, 80–96.

Љубинковић, Ненад. „Вилино вијалиште – вилински, божански врт". *Трагања и одговори – студије из народне књижевности и фолклора (II)*. Београд: Институт за књижевност и уметности, 2004.

Петровић, Соња. „И град и варош: сећања на свакодневни живот у предратном Београду". *Гласник Етнографског института САНУ*, LXIII, 1, (2015): 85–99.

Петровић, Соња. „Свакодневни живот на улицама Београда: обликовање личних сећања у усменој историји и аутобиографској прози". *Карневализација у српској књижевности*, *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 47/2, Београд: Међународни славистички центар, 2018: 95–106.

Слијепчевић, Перо. „Анегдота као уметничко дело". *Народна књижевност*. Владан Недић, ур. Београд: Нолит – Просвета, 1972, 527–535.

Томпсон, Пол. Г*лас прошлости. Усмена историја*. Београд: Clio, 2012.

Abot, Porter. *Uvod u teoriju proze*. Beograd: Službeni glasnik, 2009.

Asman, Alaida. *Duga senka prošlosti: kultura sećanja i politika povesti*. Beograd: Čigoja štampa, 2011.

Bošković-Stulli, Maja. „Pričanja o životu". *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1984.

Извори

Карађорђевић, Томислав. *Мемоари*. Миле Недељковић, ур. Топола: Задужбина Краља Петра I. 1999.

Jovana D. Milovančević

THE CREATION OF A NARRATIVE PORTRAIT OF PRINCE TOMISLAV KARADJORDJEVIĆ IN THE MEMORIES OF THE RESIDENTS OF TOPOLA

Summary

The basic idea of this paper is the process of a narrative construction of the character of Prince Tomislav Karadjordjević, through the memories of the community of Topola. The research was spatially limited to the territory of the Municipality of Topola in order to identify the characteristics of the prince's personality that were noticed only by the people from his environment during the last decade of his life. The respondents were people of different ages, education and degree of closeness to the prince. The focus was on his private personality,

habits, eating habits, clothing, communication with people. The conclusions reached by the research concern the living process of creating the cult of the only Karadjordjević who lived in Topola.

Keywords: Tomislav Karadjordjević, memory, portrait, Oplenac, Topola, dynasty.

Galya Stepanovna Grozdanova-Radeva*
Freelance researcher associated with the
Bulgarian Academy of Sciences, Sofia**

784.4:[785.13 +78.071.2](497.2)"18/20"
784.4:78.071.1(497.2)

MUSICAL FOLKLORE REPRESENTED IN THE WORKS OF BULGARIAN MILITARY CONDUCTORS[1]

The most striking and distinctive determinant of a national style in professional music is musical folklore. It is a semantic, acoustic, aesthetic, melodic, rhythmic, metrical and phonation-timbre identifier in the works of some of Bulgarian composers. In a few centuries of cultural stagnation, there was a necessity of creation of a national musical repertoire. The questions about when and how the folklore influences the professional musical culture of Bulgaria have not been largely studied in all their aspects yet, neither a study of the work of military conductors has been undertaken by now. Simultaneously, for more than 140 year-old history, the repertoire has been developed for major events and concert activities of the army orchestras and the process of artistic transposition of folklore has begun. A number of works appeared, and many of them were arranged and composed by the first bandmasters and by their successors. The Bulgarian military orchestras have been a subject of research interest by various authors (I. Kr. Stoychev, At. Ivanov, El. Valchinova-Chendova, A. Prokopiev, G. Ratsev, S. Yavashchev, etc.). This text examines the place of musical folklore in the works of military conductors. The premodern rural folk music (authentic, traditional, originally native Bulgarian folk music), according to Peycheva's definition (Пейчева 2008: 29) and its various forms of conversion in the works of Bulgarian military conductors has not been a subject of targeted research interest up to nowadays. The text elaborates the following questions: when and why musical folklore found a place in the repertoire of military orchestras; how it was used in the work of military conductors; what works have been created and what was their importance in the repertoire and concert programs.

Key words: Bulgaria, modernity, nationalism, national style, musical culture, composition, military orchestras, folklore, artistic transposition of folklore.

The age of modernity, as a set of historical conditions, specific movements and trends in art that took place between the 1890 and 1940 in Europe and the United

* galiagrozdanova1@abv.bg

** This publication is a result of the implementation of the project "European influences in the modern urban music culture in the Balkans. Bibliographic research", funded by the Bulgarian Science Fund, Contract № KP-06-M40/1 of 10. 12. 2019.

[1] Being very broad, this topic cannot be covered in a single study, neither it is possible to present all the archival documents, materials, publications, literature, and other sources used, due to volume restrictions; still, some accents will be put on the attempt to highlight the topic and a part of sources of information. The course of the large-scale scientific research started years ago for the Guards Representative Brass Band of the Republic of Bulgaria; my work is concentrated on the Military Archive of the Bulgarian Army and on the documents and materials stored in it and in the military libraries. I work with primary sources containing all the military documentation originating since the establishment of the first and subsequent military orchestras in Bulgaria – after the Liberation in 1878 until now.

States, it was characterized by the rapid transformation of the industrial revolution, economy and politics, the transition from agrarian to urban culture and the emergence of nation states. This is a time of centralized political authority, formal school education, disintegration of traditional way of living, reviving traditions and other processes (as described in: Пейчева 2008: 31–32). The growth of Nationalism can be defined as a desire for cultural and state amalgamation and provision of political asylum to every culture. The Nationalism is a consequence of the new norm of social organization based on a higher level of culture and education, protected by its own state. Culture is understood as the essential milieu where all members of society can live, survive and develop. Therefore, it must be a unified, highly literate and training-sustained culture, and it can no longer be a locality-tied, illiterate little culture or tradition (Гелнер 1999: 54, 61, 67). The culture is the emblem of Nationalism, as well as being one of the many factors which contributed to the nation building.

Nations have been formed through social, cultural and political movements with the nationalism as the main ideology. Nations can be defined as human communities tied by common ethnic and/or state qualification. Thus, there are political tendencies to accomplish their territories and culture as clearly outlined and preserved. Hence, the fusion of will-power, culture and polity becomes a norm that could not be violated during the industrialization period (Гелнер 1999: 74–77). Nationalism is an ideology of the nation, understood as the major creator and chronicle of history. The Modern Nationalism has been seen as a continuation of the Revival Nationalism. In the Bulgarian history, its role was to achieve great results in the arduous process of establishing an autocephalous Bulgarian Orthodox Church (in 1872) and secular schools, to gain an autonomous state status by many revolutionary acts and its unification into a nation state at the end of the 19th century. On the other hand, in contemporary globalised world the *constructive nationalism*, considered as the ideology of the Bulgarian nation, places the Fatherland and its prosperity in a supposed united world of humanism, equality and harmony of the nations. The main organizational model of the nation is based on the national state with its institutions and laws. The strategic program of the nation state is the "national doctrine" that contributes to the nation's political, economic and cultural consolidation. A set of factors plays a role in the formation and establishment of the nation, including the unity of inhabited territory,[2] common ethnic origin, language, national culture (science, education, art), national consciousness and sociohistorical origin, as well as the religion. The identity of the nation being a cultural community is determined by the common tangible and intangible culture and a set of fundamental national values which characterized it as a sociocultural community. From cultural aspect (identity), the spiritual unification and self-determination have been built on the basis of centuries-old traditions of Bulgarian culture, which included national autonomy, Bulgarian identity, language, folk art and traditions (songs, dances, tales, legends, costumes, customs, etc.) and folk psychology. Based on common culture and origin, the nation conveys also the so-called "national spirit" (Велев 2005: 6–7, 22–31, 45–51).

The *spirit of a nation* is a combination of national consciousness, particular people's mindset and a lasting mental attitude. It is also expressed in people's thoughts

[2] *Editors`note*: By Bulgarian music, in this paper it is understood not only muisic of Bulgarians in Bulgaria, but also music of ethnic Bulgarians in neighbouring countries: Serbia, N. Macedonia and Greece.

and feelings, based on common principles, values, interests and ideals. When we talk about Bulgaria, it is considered as a Bulgarian's people generator of national energy and aspiration for unity and optimistic view about their future as a nation and state (Велев 2005: 48). The folklore, representing common practices and traditional cultural heritage, is seen as inherited by the nation and is an expression of the national genuine mindset. According to this attitude, *Bulgarians' spirit* is revealed in various forms of folklore. The idealization and definition of the *folk song* as an artistic and national value, as well as an ethnical identifier, is a dynamic syncretic unity between a national ideal and an ideologeme. The ideologeme "folk" is associated with folklore music and dance. The Bulgarian folk music as an expression of spiritual essence is revealed as the absolute and emotional intensity in the structure and performance of the folk songs. Folk music identifies Bulgarians and conveys their spirit and national identity. Its originality differs in a specific way from the other nations' culture (Пейчева 2019: 26–35). According to this attitude, the nation's culture represents the best out of their existence, and music depicts spirituality and innate characteristics, represented in folklore.

Music, on the one hand, may be considered as consisting of universals (Nettl 2001: 463–472), and also as a mean of communication that does not need a translation, with its main role to influence people and unite societies while experiencing it. According to this attitude, intensity of music influences each human being as an individual resonating membrane of a music sound (Христозов 2003: 74–76). Thus, music may facilitate communication of a single society with others. On the other hand, it may be also regarded as a way of communication within a single society; folk music is completely immersed into people's daily lifestyle, being part of their life itself. These cultural dialogs, as transition of the Bulgarian music folklore from the Premodernity into the present Modernity period, are achieved by the cultural transformations and music transculturalism, becoming part of multicultural processes. Since the 19th century onwards, the Bulgarian folk music has been constantly revived and continues its existence throughout many transformations. Up to nowadays, "[T]he Premodern Folk Music is transformed into modernized and globalized folk music by the acquired music skills, cultural preservation, identity formation and social integration" (Пейчева 2019: 36).[3]

Modernization of the rural folk music of the premodern period is a process of cultural innovation, highlighting its significance as a national tradition and turning it into *Bulgarian folk music*. The process of replacing low culture with high culture, along with the transition from agrarian to industrial age, helps turning low cultures to the new-built high ones. These transmutations of premodern musical identities and traditions have entangled with various elements of nationalism such as already mentioned *national spirit* and *national character*. At the same time, from the end of the 19th century onwards, the Bulgarian folk music has become a symbol of the nation. Various innovative ideas and practices of its transformation have been developed. Along with the revival of the old folklore culture, the folklore has also become part of the modern folk art as professional or amateurish. These adaptations of authentic folk music and dance outside its cultural context are called art transposition of the folklore.

[3] Transculturalism – a mutual adaptation, an equality and mobility of the elements of the cultural movements (Пейчева 2008: 179).

This phenomenon elevates the traditional folklore functions into new artistic, representative, commercial, and entertainment ones. That is how new cultural elements emerge.[4]

Bulgarian folk music is equally esteemed among other musical cultures, it broadens its perspectives and breaks down the music hierarchical classifications of "high" ("elite", *art*) and "low" ("mass", *pop*). Due to amalgamation and alteration of prior criteria of "elite" and "mass" music, a new lexical equivalent and term for "valuable" have emerged. Moreover, within the numerous vertical transcultural movements, the Bulgarian folk music has been pluralistically revived and modified, not only its meaning and condition, but also its artistic merit and popularity (Пейчева 2019: 181–182).

Since the late 19th and the first half of the 20th century, in the framework of the Modern era as well as the peculiarities of the cultural internal processes, which referred to the Bulgarian folk music movement from traditional to modern, from agrarian to industrial, from rural to urban, brought the focus to its readjustment and incorporation into the professional music and its role and place in the formation of the national musical style. In the years after the Liberation of Bulgaria from Ottoman rule in 1878 and its restoration as a nation state, a number of institutions and laws were authorized in the country, correlated with the European traditions and practices. Administrative, banking, educational centres were established along with the military, police, postal and medical organizations. Shortly after the Liberation, the Bulgarian Land Forces were formed as well as the Russian Provisional Government in Bulgaria started negotiations with the European institutional representatives from Vienna and Prague for the formation of military orchestras in Bulgaria[5].

In the summer of 1878, under the authority of the Russian Imperial Commissar General Alexander Dondukov-Korsakov, who was in charge of the government formation in the Principality of Bulgaria and in the mean time the Bulgarian Land Forces were established as well. In the autumn of that year, negotiation processes began with the director of the Prague Private Military Conservatory – Jan Pavlis for the formation of the first military orchestras in Bulgaria. The initial idea was to form two orchestras. Due to the aim of organizing the official military ceremony, being an integral part of the state protocol for the grand opening of the First Bulgarian Constituent Assembly, which took place on February 10th 1879, and also due to the short deadlines, had encountered obstacles and delays in the negotiations for the formation of orchestras. Only one orchestra was founded, including twenty Czech musicians. Thus, in the first few years after the Liberation, the Bulgarian Army had a professional state orchestra with the bandmaster Josef Chochola. He was permanently accommodated in Sofia, the newly proclaimed capital, where he was enrolled and served in the First

[4] Premodern folk music was created in homogeneous traditional rural societies and it was unidentified, natural and syncretic. It is an oral tradition which was repetitively followed. The process of transition of the folk music into modernity disintegrates and disperses the music nationwide. In accordance with art music, a part of the folk music elevates to the status of "high" culture – the upper classes of art music, whereas another part infuses pop – the commercial or "mass" music. There is also another part in the modern culture which is known as authentic folk music. A phenomenon called "Bulgarian Folk Music" can be attributed to any of the three groups, but it has also resembled their individual characteristics. It includes harmonization and arrangement of folk songs by the means of art music and popular music; performed by originally Western European instruments such as violins, clarinets, brass instruments, accordions, etc., which became emblematic for the Bulgarian folk music since the late 19th century and continued throughout the 20th century (Пейчева 2019: 47–50).

[5] Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 42 к, оп. 1, а. е. 44.

Sofia Infantry Regiment of Sofia Military Department. In 1881 a band was formed and located in Ruse which was under the command of the Danubian Fleet. In 1882, the naval orchestra was moved to Varna, which in 1884 was permanently appointed to the Bulgarian Army and became the only one in the Eastern Military Department. In 1883 the third permanent military orchestra was formed for the needs of the Western Military Department in Pleven. Along with the three professional military orchestras, on the initiative of the military units' commanders, other bands were formed and were reliant on their own savings. Therefore, the assigned bandmaster had to be in charge of the selection process and preparation of the orchestral musicians. Apart from the bandmasters, every professional military Czech musician, who had arrived in Bulgaria, had the same task to train annually three young Bulgarian people to become orchestral musicians.[6]

Gradually, the number of military orchestras had increased. Many musicians were trained by Czeck musicians. Almost in six years, from 1879 to 1885 – the Unification of Principality of Bulgaria and Eastern Rumelia was formed of 150–200 musicians prepared for about 8 up to 10 orchestras in total. There were twenty people per each band. In 1886 there were already 12 orchestras in the Bulgarian Army. By 1891 there had been 30, whereas in 1908 when the Independence of Bulgaria was declared, the number increased to 43. There were over 1000 qualified musicians for the military orchestras. That amount was satisfactory not only for the military orchestras, but also for the formation of brass bands in some cities in the country and later for symphony orchestras.

The substitution process of Czech by Bulgarian musicians took place gradually. The bandmasters were also substituted (Стойчев 1948: 21–25). Since 1914 the conductors of the Bulgarian military orchestras were primarily native Bulgarians, whereas the foreign leaders were entirely replaced. In the late 19th century, the professional career of Emanuil Manolov, the first Bulgarian bandmaster began in 1890; Atanas Ivanov in 1891; Georgi Shagunov in 1895; Hristo R. Botev in 1896; Atanas Markov in 1897; Krastyo Dyulgerov in 1899; Radi Mitsev in 1899; Stefan Boyadzhiev in 1899; Spas Sofialiev in 1899, etc. (Ivanov 1979: 27; Ivanov 2014: 466, 469, 474, 477, 483, 485).

In parallel with the organization and establishment of military orchestras in the Bulgarian Army, the repertoire continued to enlarge. Even before the founding of the first orchestra in Bulgaria, in the spring of 1879, the military command provided the band with necessary musical scores. Their titles were: *Заря/Firework*, the prayer *Кол славен Бог/Come, Holy Ghost, God and Lord*, an Austrian march for posting the sentries, a dynamic military march and Bulgarian traditional dance *Хоро/Round Dance*[7]. Since the establishment of military brass bands, the national repertoire had been an integral part of their work: throughout the 140-year old history it remained as highly appreciated by the founders, participants of the movement and by the Bulgarian audience.

The ways of enlarging repertoire were severely limited in the years after the Liberation, due to the five centuries of cultural stagnation during the Ottoman rule in Bulgaria and the impossibility of national self-determination along with the European

[6] Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 42 к, оп. 1, а. е. 44.

[7] Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 42 к, оп. 1, а. е. 44.

accelerated processes of cultural development, which led to the vital need of composing such pieces. Former Czech and latter Bulgarian bandmasters were bestowed the formation of such bands and the development of their repertoire. The active work of the military orchestras went beyond their regular duties, as the extensive musical and enlightening processes were developed. The brass bands have become authentic cultural centres for musical education and training of their personnel since their inception. The first professional musicians in the country, who contributed to the foundation of the Bulgarian musical culture, were Czech bandmasters Josef Chochola, Alois Matsak, Václav Kaucký, Jindrich Spousta, Karl Jermarc, Heinrich Wisner, Josef Kalomati, Fratisek Svoboda. Gradually, concert has become military brass bands` independent event in urban or wider national, private or public occasions. Thus, the repertoire was predetermined, mainly consisted of marches, potpourries from popular operas, folk dances, symphonies and European dances such as waltz, polka, mazurka, quadrille, etc. Especially popular became **medley / китка**, a musical form consisting of arrangements / sequence of songs (often called potpourri of popular songs) juxtaposed by character, rhythm and tempo (Крачева 2008: 83–89; Иванов 2014: 85). [8]

During the times of composing the initial pieces for brass bands, the Bulgarian folk music tradition was still alive. Meanwhile, a new image of the urban musical culture was created, the connection with traditions was fading away, which led to its inevitable modification. Decades after the Liberation, there were no other cultural institutions with a professional status in Bulgaria, apart from the military brass bands. Having been assigned the role of pioneers of the national musical culture and educational conservatories, led to the establishment of the national musical style. Although the major issue of developing the style was in the centre of attention during the 1930s, it was realized that its equalization with the European musical culture could only be done by preserving, transforming and developing the specifically national elements of the Bulgarian traditional music, which became a reality in the third quarter of the 19th century.

Some of the initially composed pieces confirming the national identity, are already mentioned brass bands' *medleys / китки*. Despite the Bulgarian titles and usage of folk melodies, they were corresponding with the European musical philosophy as the dotted rhythm, marching character, predominantly tonic relationships. Quite a few works were written by the Czech bandmasters – Josef Chochola (*Български потпури/Bulgarian Potpourri*), Alois Matsak (*Four medleys of folk songs*), Václav Kaucký (*Карамфилке, Филке моме/Carnation, Lady Filke*; *Вело моме/Lady Velo* and *Тан тико, тико Велико*), František Švestka wrote potpourri in 1881, which were imposed in Bulgarian musicology by Avram Litman under the term "medley" – *китка*, which was defined as a musical genre, František Stross (*Конярска китка/Equestrian Medley* and *Старата и новата година/The Old and the New Year*), Gabriel Sebek (*Български танци/Bulgarian Dances* – a compilation of Bulgarian folk dances), Anton Ulrich (*Български потпури/Bulgarian Potpourri*), William Scarland (*Старобългарска народна китка/Old Bulgarian Folk Medley*), etc. (see Иванов 2014: 88–90). Emanuil Manolov, one of the founders of Bulgarian professional

[8] *Editors' note*: At the turn of the centuries, this musical form was also implanted in Serbia by St. St. Mokranjac with the name *руковети/garlands* for mixed and/or female choirs.

musical culture, after his graduation from the Moscow Conservatory, started working as a musician in the first military orchestra in Bulgaria, conducted by Chochola and later as a bandmaster in Stanimaka (today Asenovgrad). He composed several medleys for brass bands based on Bulgarian folk songs *Вело моме*, *Народен букет/Folk bouquet*, *Овчарска идилия/Shepherd's idyll*, and *Родопска легенда/Rhodope legend*. He composed the first Bulgarian opera *Сиромахкиня/The Poor Woman* based on a poem by classic Ivan Vazov with the same title. Besides that, orchestral waltzes and marches were composed. The creativity of Emanuil Manolov has been distinguished by the melodic and melodious nature of his works and their unique national character (folklore motives), which made him the founder of the professional Bulgarian art of composition (Иванов 1979: 54–56; Крачева 2008: 108).

The bandmasters also directed their creative endeavours to compose works corresponding the genre of the Bulgarian folk dances / **народни хорà** and **ръченици** (a traditional Bulgarian dance with a specific metro-rhythmic characteristics). V. Marechek, while serving in Russia, wrote *Българско хоро/Bulgarian Dance* around 1878. There is also another preserved composition with the same title, which is believed to have been written by Kaucký. Alois Matsak wrote a work entitled *Радкино хоро/Radka's Dance*. In 1896 František Stross orchestrated a dance entitled *Свищовско хоро/Svishtov Dance*. Before 1900 Matthäus Olbrecht composed *Ръченица – българска игра/Rachenitsa – Bulgarian dance* (Иванов 2014: 69, 92–93).

Some Czech bandmasters were also involved in collecting folklore pieces, such as Josef Chochola who stayed in Bulgaria after his retirement in 1904 and helped the prominent folklorist Vasil Stoin to collect folk songs. As František Švestka had done a great research work in order to collect a lot of Bulgarian songs and melodies and to examine their features, he believed that in such a way the past, present and future of our music could be explored. Alois Matsak was also interested in the folklore so he had researched, recorded and harmonized some of them. František Strauss, Gabriel Sebek, William Scarland and many of the other bandmasters were also passionate about the Bulgarian traditional music which was included in their works. What characterized the works, composed on the basis of Bulgarian folk melodies by the Czech bandmasters during that period, was the alienation of its authenticity, but mainly imposed the major-minor Western European melodic scheme and tonal system (Иванов 2014: 95–97).

Although the Bulgarian traditional musical culture was vital and in the first period its current forms were not "remodeled" in the musical orchestral works, later they underwent many changes, leading to their transformation and modernization while infusing new performances, compositions and contexts. Another important reason for this was that in the beginning the majority of bandmasters were only foreigners and they did not know the details of the Bulgarian folk music.

Among the Bulgarian bandmasters, actively engaged in the collection and examination of the Bulgarian folklore works, was Pavel Stefanov, who cooperated with The Folk Music Department at the National Ethnographic Museum in Sofia in the period 1926–1930, and after his retirement from the army (1935–1955) he worked as a volunteer at the Institute of Music of the Bulgarian Academy of Sciences for the rest of

his life (Иванов 1979: 178–179). There are a considerable number of other people that could be mentioned, but it oversizes the frames of this text.

Interestingly, through the Regulation of the Bandmasters in the Army introduced in the early 20th century, in 1905, later laid down in 1910, it was indicated that the bandmasters were obliged to collect and arrange music with Bulgarian folk motifs. In case of national celebrations they were detached closer to garrisons, where they could find the necessary materials (Source: State Military-Historical Archive, Veliko Tarnovo / Държавен военноисторически архив, Велико Търново – ДВИА, ф. 1, оп. 5, а. е. 200, л. 85). That regulation has been strictly observed throughout the years and followed by subsequently issued regulations in connection with the activities of military brass bands and the type of their repertoire.

In the beginning of the 20th century, both the bandmasters' personnel in the military orchestras and their repertoire were reformed. The orchestral diligent work was spread nationwide and was acknowledged as a cultural institution of national significance, on which the professional music in Bulgaria was based and compositions based on folklore were integral part of the bands' programs. As a representative of the first generation of Bulgarian composers and one of the first Bulgarian bandmasters, Maestro Georgi Atanasov became a bandmaster of the Lifeguards Orchestra (1904–1914). Later in 1922 he became the first inspector of military orchestras. Other representatives are Georgi Bezlov (1904), Todor Ivanov (1904), Todor Hadzhiev (1905), Kamen Lukov (1906), Dimitar Haralambiev (1907), Todor Naumov (1909), etc. Later on, their successors Atanas Ivanov, Georgi Shagunov and Atanas Markov continued their job as bandmasters and composers (Иванов 1979: 59, 101–115).

Maestro Georgi Atanasov (who had an outstanding merit as a founder of the Bulgarian opera) composed so-called **medleys for wind orchestras**. The works arranged from 1911 to 1935 by Todor Naumov were about twenty *Български китки/Bulgarian medleys*; four *Македонски китки/Macedonian medleys*; potpourri with Macedonian folk motifs *Крали Марко/King Marko*, *Жален Пейо/Mournful Peyo* and *Камен Яно/Kamen Yano*, suites such as *На село/In the village*, *Велешка сватба/Veles wedding*, as well as two hundred and fifty **folk songs and dances** from nowadays Bulgaria, North Macedonia, and Greece: Ohrid, Gabrovo, Koprivshtitsa, Karlovo, Thessaloniki, etc. were arranged (Наумова 1990: 70–79). Kamen Lukov composed several medleys such as *Танцът на жетварките/The Dance of the Harvesters*, *Делиорманско букет/Deliorman Bouquet*, *Рано е Радка ранила/Radka Woke up Early*, *Грънчарска идилия/Potter's Idyll* and *Гайдарска ръченица/Bagpipes rachenitsa* (Иванов 1979: 108; Иванов 2014: 168).

Their successors, also bandmasters, who composed around the middle of the 20th century and later on were Todor Georgiev, Nikola Ivanov, Borislav Georgiev, Hristo Boidanov, Stoyu Kasabov, Borislav Mihailov, etc. (ДВИА, ф. 22, оп. 1, а. е. 79, л. 244–245 г.), as well as Dimitar Bozhinov (1927), Filip Kutev (Philip Koutev, 1930), Nikola Ivanov (1931), Radoslav Haralambiev (1931), Dimo Dimov (1932), Nikola Tsonev (1932), Pavel Stefanov (1935), Ivan I. Georgiev (1936), Alexander Ovcharov (1936), Noncho Nonov (1939), Dimitar Sagaev (1943) Todor Dimitrov (1946), Diko Iliev (a military musician assigned as bandmaster in 1948; Иванов 1979: 143, 172–190; Иванов 2014: 489), Yordan Zmeyski, etc. By the middle of the 20th century,

about the Second World War, the number of military brass bands was between 65 and 70 (Иванов 1979: 137). Each of them played a common traditional repertoire and an individually-composed one. These were probably the most flourishing times for the Bulgarian bandmasters, whose musical compositions were based on the richness of folk music.

Dimitar Bozhinov wrote *Добруджанска седянка/Gathering in Dobrudzha*. Yordan Zmeyski wrote *Пролетни мечти/Spring Dreams*, *Свищовско хоро/Round dance from Svishtovo*. Nikola Tsonev's works are *Пайдушко хоро/Paydushko Round Dance* and *Сюита върху четири български песни/Suite based on four Bulgarian songs*, composed along with Zdravko Manolov (Иванов 1979: 177–178). There are Radoslav Haralambiev's *Грънчарско хоро/Potter's Round Dance*, *Дайчово хоро/Daychov Round Dance*, *Веселите баджанаци/The Merry Brothers-in-law*, *Младежки хора/Adolescents' Round Dance*. Diko Iliev made a tremendously creative works based on folk music. He composed the music of twenty-two *прави хора́* (straight dances), which are *Искърско хоро/Iskar Round Dance*, *Игривата вдовица/The Playful Widow*, *Добруджанско хоро/Dobrudzha Round Dance*, *Александрийка/Alexandria*, *Наша гордост/Our Pride*, *Майски цветя/May Flowers*, *Веселото Санче/Merry Sanche*, *Дунавско хоро/Danubian Round Dance*, *Варненско хоро/Varna Round Dance*, etc. In addition to *хора́та* (straight dances), Diko Iliev had also an affinity for *дайчовите и елениите хора́ / the Daychov's and Elena's round dances*. Other Daychov's round dances are *Скок/Hop*, *Веселите близнаци/The Merry Twins*", *Билка/Herb*, *Кръшен венец/Lively Wreath*, *Игривата циганка/The Playful Gypsy*, etc. The Elena's round dances are *Селски празник/Rural Feast*, *Буйна младост/Exuberant Adolescence*, *Тодорка/Todorka*, *Букьовско хоро/Beechwood round dance*, *Нашето Ленче/Our Girl Lenche*, etc. Among his works there are other *хора́* and *ръченици – Ганкино хоро/Ganka's Round Dance*, *Грънчарско хоро, пайдушко хоро*, *Народна душа/National spirit*, *Коконещи*, etc. Diko Iliev has composed in other genres such as the *Танц на жетваркиите/Dance of the Harvesters* **rhapsody** and medleys such as *Оряховска идилия/Oryahov Idyll*, *Жетварски песни/Harvest Songs*, *Народно хоро/Folk Round Dance*, *Букет от песни/A variety of songs*, etc. (Маркова и Маринова 2005: 218–220). Filip Kutev has written *Българска рапсодия/Bulgarian Rhapsody* for brass bands (Иванов 2014: 234).

In the second half of the 20th and the beginning of the 21st century among the military orchestras' conductors stood out the names of Stoyan Svilarov, Petar Magerov, Alexander Krastev, Boris Vladimirov, Zheko Dimov, Angel Karshanov, Nikolai Bratanov, Nikola Kazasov, Tsvetan Tsvetkov, Kuzman Kuzmanov, Tsanko Nanov, Nenko Koritarov, Veselin Koritarov, Hristo Tonev, Ivan Denov, Iliya Vrachanski, Emil Vrachanski, Stoyan Stoyanov, Dotso Vatkov (Иванов 2014: 522), Diyan Dihanov, Sasho Ivanov, Radi Radev, etc.

A number of bandmasters and conductors have created works that play an essential and integral role in the musical repertoire performed by each military brass band at public events, celebrations, holidays, etc. This was the time when the medleys were succeeded by folk songs and dances, new hybrid ensembles, genres and creative approaches. Two songs *Кавал свири на поляна/Kaval is played on the meadow* and *Снощи е Янка/Last night Yanka came* are the fruits of Nikola Tsonev's artistic creativity.

Dimitar Hinkov wrote *Ръченица*. Petar Magerov added a new variety in the military conductors' works from that period, being a symbiosis between a pop vocal group and a brass band. As a result two songs have been composed *Родопска народна песен/Rhodope Folk Song* and *Юнак дядо/Grandfather Is a Hero*. Hristo Tonev left the legacy of *Криво садовско хоро/Sadovo Crooked Chain Dance*, the songs *Се събрали/Have Gathered*, *Години, години/Years, Years* and *Мама Елка буди/Mother Elka Wakes Him Up*. Ivan Denov wrote the song *Богдан на мама думаше/Bogdan Was Talking to His Mother* and Sasho Ivanov wrote *Лале ли си, зюмбюл ли си, гюл ли си/Are You a Tulip, Hyacinth or a Rose*. A representative of the latest, nowadays generation of conductors and composers is Lieutenant Colonel Radi Radev – Chief Conductor of the Bulgarian Army, who has a great variety of creative works, intertwined with the heritage, spirit and magnificence of the Bulgarian folklore. Many of his creative musical works and projects have various genre implications. As an example of a **transposition** for a brass band of a symphonic suite is *Българка/Bulgarian Woman* and a *symphonic melody Странджа/Strandzha Mountain*. There are solo, choir and brass band **arrangements of folk songs** such as *Две тракийски песни/Two Thracian Songs*, *Гюргя пере на реката/Gyurgya Is Washing in the River*, *Посеяла е баба леща/Grandmother Has Planted Lentil*, *Песен за Райна Княгиня/Song for Princess Raina*, *Излел е Дельо хайдутин/Delyo Has Become a Brigand*, *Море пиле, славей пиле/Dear nightingale*, *Куне ле/Little Kune*, *Брала мома ружа цвете/A Maiden Was Picking Roses*, *Девойко, мари хубава/Beautiful Lady*. **The arrangements of round dances** are *Право чирпанско хоро/Chirpan Straight Dance*, *Фолклорна пиеса за акордеон и духов оркестър/Folk Piece for Accordion and Wind Band*, *Русенско дайчово хоро/Daichovo Round Dance in Ruse*, *Северняшки абдай/Northern Abdi Round Dance*, *На Дунава/On the Danube River*. **Marching songs** for mixed choirs and brass bands are *Български гвардейци/Bulgarian Guards*, *От векове/For Centuries*, *Дойран помни/Doyran Remembers*, *Песен за България/Song for Bulgaria*, *Български войници/Bulgarian Soldiers*, *Легенда за Сирма войвода/The Legend of Sirma Voivode*, *В България иди!/Go to Bulgaria!*, *Одрин 1913/Edirne 1913*, *Песен за безимените герои/Song for the Nameless Heroes*. **Marches** are *Богоявление/Epiphany*, *Боят на Шипка/The Battle of Shipka Pass*, *Освобождението на София/The Liberation of Sofia*, *Илинденско-Преображенски/Ilinden-Transfiguration*, *Тържествени гвардейски сигнали/Solemn Guard Signals* as a **military signal**.

In the brass bands' repertoire there are also **transcriptions of symphonic works based on mainly Bulgarian folklore**, composed by Bulgarian classical composers such as Petko Staynov's suite *Тракийски танци/Thracian Dances*, Pancho Vladigerov's rhapsody *Вардар/Vardar*, Marin Goleminov's suite *Нестинарка/Fire Dancing Girl*, Krasimir Kyurkchiiski's *Шопско хоро/Shopluk Round Dance*, etc.

The state policy of the music movement and repertoire, based on the formation of national identity by dint of Bulgarian folk music (as well as music of Bulgarians in the neighbouring countries), operates only in military brass bands, i.e. in the Bulgarian Army. Evidently, the compliance with the regulations of the military brass bands along with the bandmasters and conductors have been into force over the years[9]. For

[9] Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 5, а. е. 74, 176, 181, 200, 534; Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 1, а. е. 224; Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 22, оп. 1, а. е. 79 и мн. др.

other professional orchestras and ensembles there are no such regulatory determined requirements and rules for composing and performing a mainly Bulgarian musical repertoire.

The establishment of the first Bulgarian professional folklore ensemble by Filip Kutev in 1951 was followed by the formations of such ensembles in almost all district cities in the country. The professional ensemble became the new cultural institutional role model, which has commenced the process of creativity, innovations and transformation the Premodern Bulgarian Folk Music into the new Modern Bulgarian Folk Music. This is the next stage and part of the ongoing processes of the folk music transposition, which have started in the late 19th century with the military brass bands' activities.

Conclusion

Since the late 19th, up to the mid-20th century military orchestras have become predominant among the professional musical units in the country. Having the role of a cultural institution and their considerable contribution in the Bulgarian musical culture they are highly valued. The role of the orchestras and their bandmasters' role as founders of the professional music and established traditions in Bulgarian art culture are of national importance. Last but not least, they are also the first who have established the Bulgarian national conservatories for folk art. These orchestras are the ancestors of civil opera, symphony and brass orchestras[10]. The foundations of Folklore Art school for professional musicians in Bulgaria have been laid. Many bandmasters and conductors' creativity have significantly influenced the establishment of the Bulgarian conservatory.

The military orchestras, since their first formation in 1879 until the establishment of the first professional folk ensemble by Filip Kutev in 1951, are the only professional musical ensembles in the country. Along with the specifically folkloristic transformations and modern implementations of traditional folk music, this music has been restructured into new non-folklore contexts by representation, reinterpretation and innovation in a form as close as possible to its authentic appearance. These orchestras are an intermediary of retrieving the past into the present by the cultural movement, revival and renewal processes of the Premodern Folk Music into Modern Folk Culture. The folk music modernization and globalization are processes based on the understanding of the potential of premodern (rural) music as a tool of promoting the Bulgarian national culture and enhancing into a new image, style, genre and repertoire as specific as for the Western European Modernism and Modernity (Пейчева 2008: 33, 35).

The repertoire, created by the bandmasters and conductors of the military brass bands in the Bulgarian Army, based on the combination of sound, melodic, metric, rhythmic, structural, modal, ornamental and aesthetic image of the Bulgarian folk music, is of vital importance in the treasury of musical works. After the Liberation, the musical works are significant milestone in the establishment of Bulgarian culture and formation of national musical style. Considering the importance of Emanuil Manolov

[10] Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1447, оп. 1, а.е.100.

as the first Bulgarian conductor of the military orchestra, being the founder of Bulgarian art music, as well as the first Bulgarian composer of such music for brass bands in the country (Иванов 1979: 31), it is indisputably proved that the military orchestras and their bandmasters are at the heart of foundation the Bulgarian conservatories and national musical style. They lay down the favourable conditions of new creativity into the Bulgarian culture and art, which let the professional music develop, flourish and represent the same achievements with those of the Western European art music.

References cited

Андрей, Андреев. „Първият български оркестър". В: *Известия на института по музика*. София: БАН, книга I, 1952 г., с. 25–39.

Велев, Григор. *Национализъм*. София: Знание, 2005.

Врачански, Илия. *Андрей Врачански. Познатият и непознатият*. София: Музика, 2012.

Вълчинова-Чендова, Елисавета. „За репертоара на военните духови оркестри в България и мястото на българското музикално творчество в него". В: *Българско музикознание*, 1982, № 3, с. 66–71.

Вълчинова-Чендова, Елисавета. „Чешките капелмайстори и приносът им в развитието на българската музикална култура". В: *Българско музикознание*, 1981, № 4, с. 53–68.

Гелнер, Ърнест. *Нации и национализъм*. София: Панорама, 1999.

Иванов, Атанас. *Военните оркестри в България*. София: Военно издателство, 1979.

Иванов, Атанас. „Дико Илиев". В: *Български фолклор*, 1985, № 2, с. 25–36.

Иванов, Атанас. *Дунавско хоро*. София, 2003.

Иванов, Атанас. *Исторически корени и традиции на духовите оркестри в България*. София: Жарава, 2014.

Крачева, Лилия. *Българска музикална култура. От древността до наши дни*. София: Марс, 2008.

Маркова, Цветана и Димитрина Маринова, съст. *Прослава на Дико Илиев*. Враца: Гебра, 2005.

Наумова, Елена. *Капелмайстор Тодор Наумов*. София: Музика, 1990.

Пейчева, Лозанка. *Между Селото и Вселената: старата фолклорна музика от България в новите времена*. София: Акад. изд. „Проф. Марин Дринов", 2008.

Пейчева, Лозанка. *„Народният дух" в авторските песни от България*. София: УИ „Св. Климент Охридски", 2019.

Прокопиев, Анатолий. *Гвардейската част на Българската армия 1879 – 1944*. София: Военно издателство, 2005.

Русев, Николай. *По следите на една безсмъртна песен*. Achevè d`imprimer sur les presses de l`Imprimerie de Montligeon 61400 Mortagne au Perche Dèpôt legal: Mai 1988 – № 13872 & № 13873, Франция, Т. 1 и Т. 2, 1988.

Ръцев, Георги. *130 години военна музика във Велико Търново*. Велико Търново, Абагар, 2013.

Стефанов, Павел.
https://ubc-bg.com/%d0%bf%d0%b0%d0%b2%d0%b5%d0%bb-%d1%81%d1%82%d0%b5%d1%84%d0%b0%d0%bd%d0%be%d0%b2/ (10. 1. 2023)

Стойчев, Иван Кръстев. *Български музикантски хорове. Принос за тяхната история*. София, 1948 (ръкопис)

Хлебаров, Иван. *История на българската музикална култура. Увод*. София: Музика, 1985.

Христозов, Христо. *Музиката като култура*. София: АИ „Марин Дринов", 2003.

Хърков, Стефан. „Европейски тип музикално образование в България. Идеи и реализации през XIX–XXвек". В: Палиева, Анди, Евгения Христозова, Наташа Япова и др (ред.) *Ars musica и изкуството на образованието. 90 години държавно висше музикално образование в България*. София: „Марс 09", 2012, 31–47.

Юбилеен сборник. *140 години Национална гвардейска част*. София, Национална гвардейска част. Печат –Троян, Военен географски център, 2019.

Явашчев, Сево. *Военноисторическо наследство: духовният живот в Българската армия 1878 – 1945 г*. София: За буквите, 2015.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 5, а. е. 74.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 5, а. е. 176.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 5, а. е. 180.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 5, а. е. 181.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 5, а. е. 200.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 5, а. е. 534.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1, оп. 1, а. е. 224.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 22, оп. 1, а. е. 79.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 42 к, оп. 1, а. е. 44.
Държавен военноисторически архив – Велико Търново, ф. 1447, оп. 1, а.е.100.

Nettl, Bruno (2001). "An ethnomusicologist contemplates universals in musical sound and musical culture". In N. L. Wallin, B. Merker, & S. Brown (Eds.), *The Origins of Music* (pp. 463–472). Cambridge, MA: MIT Press.

Гаља Степановна Грозданова-Радева

МУЗИЧКИ ФОЛКЛОР ПРЕДСТАВЉЕН У ДЕЛИМА БУГАРСКИХ ВОЈНИХ ДИРИГЕНАТА

Резиме

Најизразитија и најупечатљивија одредница националног стила у професионалној музици јесте музички фолклор. То је семантички, акустички, естетички, мелодијски, ритмички, метрички и звучно-тембровски означитељ у делима неких од бугарских композитора. После неколико столећа културне стагнације, јавила се неопходност националног музичког репертоара. Када је и како фолклор извршио утицај на професионалну музичку културу Бугарске, питања су која нису широко истраживана у свим својим аспектима, нити је делатност војних диригената до сада била тема посебних проучавања. Истовремено, током своје преко 140 година дуге историје војних оркестара, развијен је репертоар за њихове најважније догађаје и концертне активности и тиме је отпочео процес уметничке транспозиције фолклора. Настала су бројна дела, као и бројни аранжмани, чији су аутори били први диригенти ансамбала и њихови следбеници. Бугарски војни оркестри били су предмет истраживачког интереса различитих аутора (И. Кр. Стојчев, Ат. Иванов, Јел. Валчинова-Чендова, А. Прокопиев, Г. Рацев, С. Јавашчев и др.). Ова студија разматра место музичког фолклора у делима војних диригената. Премодерна сеоска народна музика (аутентична, традиционална, изворно аутохтона бугарска народна музика), према дефиницији народне музике коју је дала Лозанка Пејчева (2008: 29), као и различите форме њене конверзије у делима бугарских војних диригената, до сада нису били тема усмереног истраживачког интереса. Текст обрађује следећа питања: када је и зашто музички фолклор нашао своје место у репертоару војних оркестара; на који је начин био заступљен у делима војних диригената; која су дела створена и какав је био њихов значај за репертоар оркестара и за концертне програме.

Кључне речи: Бугарска, модернизам, национализам, национални стил, музичка култура, композиција, војни оркестри, фолклор, уметнчка транспозиција фолклора.

ВИНОВА ЛОЗА, ГРОЖЂЕ И ВИНО У СЛОВЕНСКИМ КУЛТУРАМА

II

Снежана Д. Самарџија*
Филолошки факултет
Универзитета у Београду

257.2:[582.821+634.8]:398(=163.41)
27.536.4:[582.821+634.8]:398(=163.41)
801.1:[582.821+634.8]:398(=163.41)

САВИЛА СЕ БЕЛА ЛОЗА ВИНОВА. СИМБОЛИКА ВИНОВЕ ЛОЗЕ У СРПСКОМ УСМЕНОМ СТВАРАЛАШТВУ

Симболика винове лозе разматра се кроз осврт на преплитања архаичних исходишта српске традиције са хришћанским представама. Реализација појединих димензија симбола (од животних реалија, преко обредно-митског комплекса и магијске праксе, до фигуративног потенцијала) зависи и од поетике усмених жанрова. Док су етиолошке легенде и предања тематски усмерени ка настанку винове лозе, међу осталим облицима значења винограда, чокота, лозе и вина стилизована су на више начина. То показују кратки говорни облици, лирика и бајке (варирања иницијацијских тестова) и поједине календарске врсте. Семантика винограда испољава се дискретније у епским сижеима и при прожимању предања са моделима новеле. Заступљеност формула-слика винограда и винове лозе представља се кроз увид у старије записе, Вукове збирке и грађу штампану до половине XX века.

Кључне речи: Винова лоза, симбол, формула, жанр, пагански и хришћански слој традиције.

За разлику од универзалних симбола, попут воде, земље, ваздуха и ватре или Сунца, Месеца и звезда, у традицији свих народа симболизација флоре и фауне зависи од географског поднебља. Дивља винова лоза (виња̑га) и култивисане сорте распрострањене су по умереним климатским областима Европе, Азије, Африке, Северне и Јужне Америке, Новог Зеланда и Аустралије. Блага клима и температура, доста светлости, број сунчаних сати, оптимална количина воде и падавина, састав и мања влажност тла, услови су за гајење винове лозе, при чему је прва берба грожђа могућа треће године након сађења винограда.

Кисело је грожђе!

У српској фолклорној грађи те реалије су предочене међу пословицама,[1] као подлога фигуративних значења, која се могу применити на разне животне ситуације. Са другачијим функцијама је виноградарско искуство окосница једне шаљиве приче. Када „добронамерни" путник види човека како сади лозу, поучи

* markosoft91@gmail.com

[1] *Ко се мраза боји, нек не сади винограда*; *Није добро лед ни у марами кроз виноград пронети*; *Виноград не ште молитве, него мотике*; *Снага кућу гради а помња виноград сади*; *Страх чува винограде*; *Лоза и коза воду не милују (не милују кишовито вријеме ни подводна мјеста, него сушу и брда)*; *Каква је коза таква и лоза. Стара коза слабо даје и млијеко и кострет, а тако и стар виноград слабо рађа* (Караџић 1987: 2570°, 3635°, 556°, 5116°, 2887°, 2035°).

га да одгоди посао за три године, јер пре тог рока и неће добити вино. Сељак једва дочека савет и одлази кући, где се отац диви толикој мудрости (Врчевић 1868: 352°; 1883: 138–139). Тако се и „логично" одлагање овог посла придружује подругачицама о људској глупости.

Премештање смисаоног тежишта помоћу истог поступка ширења или наслојавања семантичког поља (симбола и наратива) илуструје басна о лисици и грожђу: *Кисело грожђе, не ваља, трну зуби од њега. Казала лисица кад није могла да га дохвати* (Караџић 1987: 2202°). Било да се поента осамостали или „призива" сведену радњу,[2] смисао конкретне ситуације заснован је на алегорији. И лисица и грожђе су сликовито средство при разоткривању истине о типу људи, понеком или сваком човеку. Јер, далеко је лакше наћи ману ономе што је недоступно, него се суочити са сопственим неуспехом.

Ужу примену има персонификација: *Ударио га Винко Лозић у главу. Опио се* (Караџић 1987: 5762°). Изругивање је готово благонаклоно. Тако нешто свакоме се може догодити, а и сам цар признаје:

Вино пити, а не опити се,
Нит' је било, нити може бити.
(Караџић 1988: 28°; 1987: 562°)

Пословице које се односе на испијање вина такође истичу различите последице – од „заигравања старца" до преокрета: *Вино и мудрога побудали*. Као окосница шаљиво-поучних згода, опијање вином подразумева привремену разузданост и весеље, али и пут да се брзо прођерда очевина, какав наук преноси Бекри-Мујо цару (Караџић 1988б: 271–272, АТ 1671* + 1673*). Ипак: *Вино од лозе, млијеко од козе, чоек од чоека (ваља*; Караџић 1988: 557°–561°). Свакодневица колектива није занемарљива за ефекте комике, поуке, поруге и значења пословица о винограду, лози, грожђу и његовим соковима.

Кап божанске крви

Сматра се да су за узгајање винове лозе заслужни древни Персијанци, док је у античком свету лоза са гроздовима „манифестација Диониса", бога дрвећа. Чување или гутање његовог срца, јединог што остане након злодела Титана, омогућава поновно рођење. Митска судбина Диониса, као и Озириса, очито спаја плодност са култом мртвих (Frejzer 1992: 63–64). Варијације не угрожавају Дионисове атрибуте, ни смисао умирања-ускрснућа.[3] Честице тих представа, на мотивско-семантичком нивоу распознају се у хришћанском слоју српске традиције.

[2] Грожђе у варијантама алтернира са *слатким* шипком, али је смисао поуке исти: Караџић 1987: 1718°; Врчевић 1868: 390°, 415°; 1883а: 99.

[3] Дионисова мати некад је Семела (Месец), док је бог „verovatno, sveti kralj koga je u sedmom mesecu posle zimske ravnodnevice boginja ritualno ubila munjom, a sveštenice ga pojele [...] Ovo objašnjava njegove majke: Dionu, boginju hrastovog drveta; Iju i Demetru, žitne boginje; i Persefonu, boginju smrti" (Grevs 1987: 53–54). У митском комплексу персонификовани су чокот (Ампел) и грозд (Стафилд). Стафилд је један од Дионисових синова или пастир који открива моћ пића добијеног од плодова винове лозе. Ампелова је судбина другачија. Дионис му поклања чокот, али лепи младић умире док покушава да га дохвати. Свог љубимца бог преноси међу звезде (Срејовић, Цермановић 1979: 26, 392).

И мимо процеса наслојавања, паралелизам повезује небески свод са виноградом, а „грозд који може јести сва војска, а да га не поједе" је звездано небо (Софрић 1990: 68).

По етиолошким легендама и предањима „протумачен" је настанак винове лозе: „Одсекао Бог себи врх од малића прста на руци. Од прста канула крв на земљу, и од те крви је никла винова лоза"[4] (Пећо 1925: 402–403). Одсецање дела тела и проливање крви прати настанак биљке (и пића) чија је симболика заступљена у хришћанству. Христ више пута себе метафорично означава као чокот, а оца свога назива виноградаром. И сама црква се изједначава са виноградом, док су хлеб и вино – Христово тело и крв, основни елементи евхаристије. Према христијанизованој теогонији, међу митолошким песмама и легендама у стиху, пшеница и вино/винова лоза су додељени Светом Петру, заједно са „кључевима од небеског царства" или Свети Петар и Свети Павле добијају „пуње и шеницу".[5] Вино је обавезно о свим породичним и календарским обредима, њим се поливају бадњак, славски колач, погребно жито, божићна и славска свећа, али и чокот при орезивању (Толстој, Раденковић 2001: 82). Сакрална компонента винове лозе укључује, заправо, цикличност живота, умирања и поновног рађања. Вечност, аналогна трајању вегетације, оличена је и на другачији начин, попут изданака оне винове лозе поникле из Христовог гроба и из ћивота Светог Симеуна у Хиландару. Светост лозе (и вина) повезује Божанско начело и статус одабраних; посвећеност простора (гроб, храм; Јерусалим, Света Гора, Хиландар) и одређених „датума" (причест, парастос и подушја, прослава крсног имена, иницијацијски и календарски обреди).

У српској традицији се симболиком винове лозе сугеришу телесна и духовна чистота. Таква значења илуструју увод и финална епизода баладе о находу Момиру, појачана свечаном атмосфером Васкрсенија. Цар сред „горе зелене" налази чедо:

У виново лишће завијено,
А виновом лозом повијено,
А по лицу листом покривено.

Вегетативне компоненте истакнуте су и другачије. По свему племенита, девојка се зове Грозда, Гроздана, Гроздијанка. Инерција народне етимологије, паралелизма и контраста појачава улогу флоралне симболике на крају песме. Смрт клеветника суши зелену јелу, док чудо доказује да су њихове жртве невине:

На Момиру зелен бор никао,
На Гроздани винова лозица,
Савила се лоза око бора,

[4] Епилог је грађен по моделу паралелизма: „Ђаво, пак, каже људима да он може да створи слађе грожђе. Одсече себи прст и баци га у земљу и од тога ниче купина. Кад је купина родила, она узри пре од грожђа. Али, у старо време нико није хтео окусити купине пре грожђа. Јер, ко пре окуси купине од грожђа, томе се ђаво радује, па макар и зелено грожђе било. Ну, Свети Сава је благословио купину да се једе".

[5] Како Вук објашњава, пуње су „оно вино, с којијем се устаје у славу, а шеница се овде спомиње ради кољива, поскуре и крснога колача" (Караџић 1988: 1°, 2°, 17).

К'о сестрина око брата рука.
(Караџић 1988: 30°)[6]

Без оваквог епилога, са доследним цветањем суве дафине/сушењем јеле након смрти праведних и клеветника, у варијанти је простор којем дете припада – „између винограда" (Матицки, Радевић 2007: 1°), а наход такође изгледа као изданак природе. Расплет је исти. Смрћу посинка и Гроздијанке гаси се царска лоза.

Рукосади

Као један од обреда прелаза (Ван Генеп 2005: 134–160), свадба је важан чин, чији ток прате бројни ритуално-магијски (и табу) прописи, како би се осигурао жељени исход. Осим избора брачног сапутника (што се препуштало старешини куће), провере су се односиле на биолошку и психичку „дораслост" младића и девојака. Стилизовани предбрачни тестови варирају се међу сегментима свадбене лирике, а примарна су окосница готово свих модела бајке.[7]

Мада могу бити обрађени и као мотиви љубавних руковети, уз слабију или јачу упућеност на предбрачне задатке, гајења врта/сађење биљака основна су нит сведене лирске радње. Монолошка секвенца младића истиче његов творачки потенцијал, јер каталог рукосада сугерише моделовање (новог, брачног) микросвета. Дрво, које узрасте високо, аналогно је представама космичке осе, док се друга димензија простора такође фигуративно истиче, као *ширина* родне „танке/слатке лозе" (Караџић 1898: 28°, 512°; 1975: 502°).

Срећан исход сватовског славља, на први поглед, може бити угрожен и када младожења прописно обави предбрачне задатке:

Садио Радо виноград,
Све белу лозу и црну,
Навади му се вран гавран
Па поче грозђе зобати...;

Садио Јово виноград,
Лијепу лозу требињ-град,
Наврани му се тица вран гавран,
Да трга Јову виноград...
(Караџић 1973/I: 69°, 70°)

Развој лирске „приче" показаће, међутим, да је сочно грожђе тип жртвеног дара, намењеног гаврану-медијатору (Карановић 2011: 125–140), који младожењи омогућава да од опасности сачува невесту. Значења се нијансирају уз, наоко, незнатне измене:

[6] И када у варијантама изостаје овакав епилог или обраде припадају моделу трагичних љубавника (Богишић 1878: 56°; Геземан 1925: 214°), цветање суве дафине, на чијим су гранама обешени брат и сестра/драги и драга, наглашава да се „обоје деце посветило" (Караџић 1988: 565). Уз различито именовање ликова, девојка из бугарштице зове се Прездана/Гроздана. Према тумачењу Н. Нодила, Момир и Гроздана су божанства пролећа: „Vinovo lišće je dosta prozirni simbol opojnog i ljude opijajućeg proljetnog boga, kakogod i vinovni grozd pristaje i imenu i naravi Grozde" (Nodilo 1981: 310).

[7] О томе више: Карановић 2019: 105–119; о бајци: Prop1990: 459–502; Радуловић 2009: 197.

Садила Мара виноград
И б'јелу лозу винову;
навади јој се вран гавран,
Озоба Мари виноград...
(Караџић 1975: 299°)

Поента је другачија, јер се променио однос између сестре и брата, од којег девојка очекује помоћ. Ожењен, брат више није посвећен крвним сродницима, већ своју милошту поклања новој породици и тазбини.

Сађење винограда мења смисао под „притиском" тематике и жанра. Може се, евентуално, наслутити да због изостанка или одлагања уобичајене предбрачне провере јунаку следује казна:

Богдан сади виноград,
Сузам' лозе залива,
Мушка чеда не има,
Осем девет девојак
И десету Радаву.
(Матицки 1985: 168°)

Сижејна колебљивост ове лирско-епске обраде модела делије-девојке уочава се до последњих стихова, када долази до изражаја породични конфликт. У другој песми је пажња са рукосада усмерена ка плодовима:

Садио Павле виноград,
Све белу лозу винову;
Родила лоза два грозда,
Ранила мајка две кћери,
Као две златне јабуке:
Једној је име Аница,
Другој је име Марица.
Стаде се Павле женити...
(Матицки 1985: 187°)

Сходно инерцији уводне формуле, радња „прати" околности склапања брака, само што је исход далеко од заснивања срећне породице. Угрожавајући патријархални кодекс, Павле проси млађу сестру, али му пуница допушта да се ожени њеном старијом ћерком. И наметнута невеста и Павлова изабраница страдају током свадбе, на исти начин. Младожењин рукосад остаје пуст, док би балада о утопљеним сестрама, сасвим условно, могла бити бледа метафора „судбине" грожђа.

Има и варијаната чији склоп наглашава срећну руку женика:

Ја посадих виноград
Тамо доле на запад,
Ја не одо за дан-два,
Кад ја одо трећи дан,
А виноград листао

И лозицу пустио...
(Караџић 1898: 543°; 1975: 378°)[8]

Иницијални сегмент минијатуре је врста релативно самосталне позадине, „потребне" да из пејзажа започне дијалог божура и руже. Чудесни рукосад боље је „оправдан" када младожења, под брзо сазрелом лозом, налази девојку, чију телесну и духовну лепоту истичу цветни мириси (Матицки 1985: 46°).

Сажимање (трогодишњег) интервала потребног за прву бербу након сађења винограда један је од поступака очуђавања, карактеристичан за бајке. Противник често захтева промену простора, а неизвршиве задатке младић мора да испуни како би стекао/сачувао оностану љубу. Елементи фантастике не „захватају" послове – крчење шуме, орање и сејање пшенице, измену воденог тока, зидање замка итд. Препреке отежава неадекватан алат (стаклена секира, брадвица, чашица и сл.) и кратак период за ратарске, неимарске и сваковрсне провере. Цар, на пример, од младог ловца захтева: „да посади виноград и да за седам дана донесе с њега нова вина" (Караџић 1988б: 12°; AT 531). Морфолошка стабилност жанра испољава се увођењем помоћника (девојче и Божија воља) и чаробног средства (босиљак), док јунак следи упутства:

> отиде к цару и заиште место за виноград и да му се ишпарта где ће бити бразде [...] а он узме торбу о раме и у њу струк босиљка, па невесео легне онде спавати. Кад ујутру устане, а то виноград посађен; друго јутро – листао; – до седам дана било већ грожђе зрело у њему, а то је било време кад нигде нема грожђа. Он набере грожђа, измуља и однесе цару слатка вина и у марами грожђа.

И када је стилизација иницијацијског теста модификована, убрзан раст лозе и грожђа „мотивише" се искушавањем смртника и заслуженом Божијом заштитом. Јединoм принцезом „од праве крви хришћанске" желе да се ожене два краља и сироти праведник. По савету анђела девојка засади три лозе, намени их сваком просцу, па „на чијој лози сутра буде грожђе, за онога нека пође девојка [...] кад ујутру а то на лози онога сиромаха грожђе" (Караџић 1988б: 14°; AT 750 D).

Расплет води до склапања брака и породичне среће каквом су награђени главни јунаци бајке и младожење из лирских песама. Премда изгледа да су виногради нека врста променљивих кулиса, избор простора, управо у контексту свадбе, сугерише једну од битних „вредности" симбола, наглашену и поређењем: „Жена је твоја као родна лоза усред дома твога" (Псалми, 128, 3).

Плодност и беријет

Доминантно значење винове лозе испољава се у божићним лирским песмама. Богородица, млади Бог, његове три сестре или три птице доносе дарове. Док је експлицитно истакнуто здравље и весеље, симболички су означени плодност и беријет родне године, потенцирани деминутивима (влатак; класак; лозица).

[8] Без убрзане бујности каталог иницијацијских задатака може обухватити разне појмове (сађење јеле, вишње, дуње; умножавање стада), али је увек завршни члан узлазне градације девојчица, стасала „за љубљење" (Геземан 1925: 174°; Караџић 1975: 499°–502°).

Алтернације у овим обредним благословима – лоза, виноград и вино имају исту функцију. Свеопшти склад сугерише спој мушког и женског начела (брат/син : сестре/мајка), уз идеализацију породичних односа. У контексту представа које приближавају свет мртвих и плодност, дародавци означени као птице симболизују душе, тим пре што је Божић христијанизован вид древног празника „из култа предака" (Чајкановић 1994/2: 479–489). Стилизовано јединство светова треба да осигура напредак:

Три птичице гору прелетеле
Свака носи у кљуну зламење:
Једна носи влатак од пшенице,
Друга носи винову лозицу,
Трећа носи здравље и весеље...
(Караџић 1975: 680°;1898/V: 186°)

Било да брат Божић даје сестрама задатке или Божићова мајка по сину шаље „зламење" људима, подударају се магијске функције добрих жеља.[9] Истоветно се призива изобиље (након жељене кише) у једној прпорушкој варијанти, док се означавање плодности развија кроз градацију жеља да роди: шеница бјелица – винова лозица – невјеста ђетића (Караџић 1898/V: 158°; 208°, 209°). Колико год да је доминантна хришћанска компонента и празника и симбола, исходишта слика-формула су старија, а преплете слојева омогућавају значења винове лозе као „биљног израза бесмртности" и вина које је животворно извориште младости (Chevalier, Gheerbrant 1983: 360).

У таквом магијском контексту, кум као заштитник нове брачне заједнице и спона са прецима, треба да особитим даром призове плодност:

Ако немаш венце за младенце,
Терај коња око винограда,
И набери винове лозице,
И набери стручак рузмарина.
То су, куме, венци за младенце.
(Карановић 2010: 124)

Контекст радње и исказа чува семантичке компоненте симбола и када се призива зло. Али, интонација клетве и њен циљ не мењају дословна и фигуративна значења појмова:

Не имао од срца порода!
Од руке му ништа не родило!

---

[9] Једну шаље, да шеницу жање,
Другу шаље, да виноград трга,
Трећу шаље, да му јагњи овце (Караџић 1898/V: 180°–183°).

[...] три ките цвијећа:
Једну киту здравља и весеља [...]
Другу киту мира и погодбе [...]
трећу киту вина и шенице (Караџић 1898/V: 184°, 185°).

Рујно вино ни шеница бела.
(Караџић 1988: 47°; 50°/II)

Истом формулом наглашене су последице човекових недела. Када Ђемо намерава да погуби Марка, жељи Охрида, Вучитрна и Звечана понављају молбу:

Ту нам немој објесити Марка,
Неће родит' вино ни шеница.
(Караџић 1988: 68°)

Или, због бројних грехова и нечовештва кажњен је Ђурађ Бранковић тако што око Смедерева не рађа: „Нит' пшеница, ни винов' лозица" (Матицки 1983: 16°).

Чак и мимо магије речи, слику изобиља појачава сведени пејзаж, а читав (микро)свет је обухваћен једним погледом:

А какав је Скадар на Бојани!
Кад погледаш брду изнад града,
Све порасле смокве и маслине
И још они грозни виногради;
Кад погледаш стрмо испод града,
Ал' узрасла шеница бјелица,
А око ње зелена ливада,
Кроз њу тече зелена Бојана,
По њој плива риба свакојака.
(Караџић 1988: 250°)

Према мишљењу неких проучавалаца, управо је винова лоза рајско дрво живота. Као свето и божанско доследно се представља и у иконографији. Поред тога што се та значења подупиру синтагмом породичне лозе (стабла), гранање лозе, њен плод и вино често се при загонетању описује помоћу повезивања генерација: *Дрвен дед, зелен отац, слатко дете*; *Отац стар, престар; мати млада, премлада; деца слатка, преслатка*; *Баба гребуљава / роди сина љепушкаста*, / *а унука манита*; *Дијете дивито, а унуче манито* (Новаковић 1877: 116–117; 20)[10]. Њихове особине успостављају јединство супротности, при чему се сегменти исте формулације односе на више појмова (чокот, грозд, вино; лоза, грожђе, вино; вино и грожђе; вино и ракија). Махнитост најмлађих чланова исте породице можда истиче последице неумерености, на које упозоравају и пословице.[11] Разнолике, некад и алогичне формулације при даштању не угрожавају алузије на обредне функције сокова винове лозе о хришћанским празницима, што се више пута варира.[12] Плодност живог света и бесконачан ритам обнове природе

[10] Загонетање укључује и парадоксални биолошки поредак: *Отац у колијевци, а син у сватовима* (Новаковић 1877: 117).

[11] *Ко вино не пије, рђа га бије, а ко много пије, по глави се бије*; *Од воде воде, а од вина носе*; *До подне: пије вино Краљевићу Марко, а од подне, јао моја мајко!* (Караџић 1987: 2232°, 3939°; 28²). Осврт на заступљеност лозе међу загонеткама је сажет, с обзиром на то да је тим питањима, у овом зборнику, посвећено излагање др Биљане Сикимић („Винова лоза: сакрална и профана перспектива традиционалне загонетке").

[12] *Отац дође један пут у години у цркву, син сваког празника, а дед никад* (грозд, вино, чокот; Новаковић 1877: 117, 20, 228).

(и продужетка породичне *лозе*) укључује опречне принципе рађања и умирања, чију „равнотежу" успоставља ускрснуће. Смена – годишњих доба и генерација такође се на више начина стилизује кроз традицију, фолклорне обраде и представе везане за виногорја, виноград и виноградаре.

Виноградари

По „тумачењима" једне етиолошке легенде, рекло би се да је виноград настао међу првима док је стваран свет. Јер, када Бог допушта да свака „стварка" изабере где ће живети, бресква и јаблан „заишту се у виноград међу лозу". Виноград се томе успротиви, страхујући од нових станара чије би крошње заклониле сунце потребно грожђу. Зато се дрвеће заветује: „И како онда тако и данас. Бреска како буде у напун и почне нападати лозу, осуши се, а јаблан расте у вретен к'о ниједно дрво" (Самарџија 2009: 30°, 129).

Након кажњавања човечанства, огрезлог у греху: „А Ноје поче радити земљу и посади виноград" (Постање, 3, 20). Тако би виноградарство било првобитна делатност нове генерације, а Ноје као „утемељивач земљорадничких техника", започиње гајење винове лозе (Koterel 1998: 62). Истоветно одређена – после потопа, једна фолклорна верзија разликује се од сведене старозаветне само по увођењу мотива сновиђења. Када испуни све што му је у сну наложено, Ноје посади лозу и од ње добије плод (Влајић 1850: II, 9).

У новозаветној алегоризацији Бог се изједначава са виноградаром и од сина захтева да обиђе виноград, али се као зли виноградари означавају и првосвештеници и фарисеји (Матеј, 21, 33–46; Марко, 12, 6). Метафоричност повезане жетве и бербе посебан је сегмент Откривења (14, 18–20), када се у велику кацу гнева Божијег сабира сав род винограда земаљског, а из ње – „изиђе крв". Тиме се затвара симболика винограда, уз доследно изједначавање крви са соковима добијеним из грожђа.

Кроз варијације је у српској традицији гајење биљних култура, па и винове лозе, део функције Светог Саве, својствене медијатору и културном јунаку, а делимично и митском трикстеру (Meletinski bg: 257). При надметању са нечастивим, национални светитељ научи своје стадо како да справља вино.[13]

Ипак, заштитник виноградарских места је првенствено Свети Трифун. Када он, према веровању српског народа, забоде угарак у земљу, започиње отапање снега и покрећу се биљни сокови. Зимски период мировања – смрти (вегетације) смењује топлије време и дужи дан, тада се калеми воће и сеју жита. Празновање Тривундана (1/14. фебруар) подразумева обављање обреда „зарезотина" по виноградима, пре изласка сунца. Обавезно је и приношење жртве самој лози,

[13] „Сад ђаво стане плакати, па од љутине рече: 'Вала, попе, баш хоћу још с тобом да посадим виноград, па шта буде, и ако ме још и овђе превариш, онда од нашега ортаклука нема ништа'. И тако посаде виноград. Кад виноград треће године роди и покаже се врло лијепо грожђе, онда се састану да опет бирају шта који воли. Сад Свети Сава упита ђавола: 'Што волиш, ортаче, или чорбу или густижу?' а ђаво одговори: 'Вала, ја ћу густижу, а теби џаба чорба.' Кад виноград сазри, онда Свети Сава обере грожђе, метне у кацу, па после источи вино, а ђаволу остане џибра. Сад се, мој брате, домисли ђаво те у џибру наспе воду, начини казан и препече ракију, а Свети Сава тек њему, па му рече: 'Шта је то, ортаче?' а овај му одговори: 'Печем ракију, побратиме!' Онда Свети Сава рекне: 'дајде, ортаче, да видим, ваља ли.' А овај му наточи у чашу. Сад Свети Сава сркне једном, другом, па трећи пут благослови и прекрсти се, а ђаво побегне и рече: 'вала, баш то је стару лијек, а младоме бијес!' па тако ишчезне, и више га никако нема тамо гдје чује за попа" (Караџић 1988б: 249–251).

која тад пушта своју сузу (Ђорђевић 1901: 200), а виноградар је при орезивању залива вином.

Постоји још један вид жртвовања. Сам Свети Трифун одсеца себи нос косиром, показујући мајци/жени како вешто орезује лозу. Уз варијације ових околности, њега стиже казна што се недолично задивио белини Богородичиних ногу (Димитријевић 1903: 128–129). Крвна жртва и телесна оштећења у контексту обредних радњи имају особите функције. Тиме је осигурана плодност, као што су белези на телу неофита (и/или његова симболичка смрт) саставни елементи иницијацијских процеса, при преласку из једне животне „етапе" у другу. Према хришћанској традицији, Трифун из Фригије био је обдарен исцелитељским моћима (Недељковић 1990: 300), док се у завршници легендарних прича о Светом Трипуну/Тривуну[14] та знања приписују његовој мајци или Богородици.

Удео култа плодности и мртвих (родна лоза, вино као света Христова крв) испољен је и о другим празницима. Обично се у виноград носе крстићи, бадњеданска слама, ту се оставља или закопава ускршње јаје. На Чисти понедељак, први дан након Белих поклада, обредно зарезивање лозе треба да осигура обилан род. Са истим циљем у винограду се не ради на кресове о Ивањдану и Петровдану. Те су забране важиле за Јелисијевдан и Видовдан, како се не би осушили чокоти и грожђе. Слављење Светог Трифуна није само било „гаранција" богате бербе винограда, већ и других усева и плодова. Штовањем овога свеца штитили су се виногради, воћњаци, повртњаци и њиве – од града, непогода, птица, инсеката, кртица. Ако би све те мере донеле жељени резултат, отпочињала би берба, у зависности од сорте и дозрелости грожђа, крајем лета и почетком септембра. Посечено грожђе подразумевало је крај једног циклуса, да би након винобера[15] и умирања уследио период мировања, до новог Светог Трифуна.

Иначе, при истицању богатства у фолклорном фонду, хипербола обухвата велико имање, које се симболично означава:

У Богдана много благо кажу
на Дунаву девет воденицах,
и у брду девет виногради...
(Геземан 1925: 141°; Караџић 1975: 725°)

Постојано именовање виноградара или власника винограда можда почива на митско-обредној основи, премда она није од примарног значаја, ни за лирско-епске обраде мотива о продатој љуби, ни при стилизацијама јуначких подвига.

Простор на којем се винова лоза гаји није „пригодан" амбијент за епске глорификације. Ипак, два епска јунака издвајају се као власници винограда.

[14] Наспрам доследно очуваних магијско-обредних радњи и табу прописа, име свеца – виноградара варира: Тривул, Трипун, Трифун Орезач, Заризој, Заризољ; Света Зарезотина, Зарезоја итд. (Недељковић 1990: 80, 50, 53, 99, 110, 125, 146, 184, 242–243). За њега се везује и мотив испаштања грешника, који окајава смрт 99 својих жртава. Знак опроштаја, међутим, обзнањује се тек када убије и стотог човека, али – спречавајући га да скуди девојку и тако онемогући њену удају (в. такође Милошевић-Ђорђевић 1971: 240–242, 245).

[15] Алузије на нагоне и еротска надигравања старих људи и жена из пословице *Баба старца звала уз врбопуц, а старац јој се одазвао уз винобер*, односе се на сваку одложену реакцију: „Кад ко не одговори одмах на питање, него тек послије" (Караџић 1987: 138°). Временски интервал је фигуративно маркиран природним процесима и аграрним делатностима – од пролећа (када врба цвета) до јесење бербе грожђа.

Варијанте припадају различитим сижејним моделима, али су подударна лоцирања сегмента радње и целог тока догађаја. Уз означавање Равних Котара, среће се и уопштено – Приморје, при чему се, сходно епској техници, дискретно активирају и опозиција своје : туђе (виноград) и релација близу : далеко (Котари – Цариград – Котари; Прилеп/Косово – Приморје).

После десетогодишњег тамновања Стојан Јанковић најпре обилази виноград:

А ја идем моме винограду,
Винограду, моме рукосаду,
Да прегледам мога рукосада,
Ко га веже, ко ли га залама.
(Караџић 1988а: 25)

Реплика дискретно евоцира прошлост, као сећање на предбрачни задатак (који је тема лирских минијатура). Успомене суптилно укључују и скривену сету због растанка од невесте с којом је провео само недељу дана. Емотивну тензију потврђује и концентрација стилских фигура, јер се помоћу анадиплозе и епифоре наглашавају управо простор и статус винограда у обредној пракси. Осећања укључују и стрепње о могућој пустоши и сушењу рукосада, што је такође вид антитезе из лирских обрада. Одлагање сусрета са породицом је и врста психолошке припреме пред суочавањем јунака са истином о судбини куће и нејаких, које је невољно, одавно оставио.[16]

Премда се чини да епизода успорава расплет, виноград Јанковића је важно место укрштања временских перспектива, битних и за карактеризацију (женских) ликова. Ту, усред сопственог рукосада, који није ни опустео, нити је променио власника, Стојан се уверава у хармонију малене породице. Спољашњи знаци свекрвине искрене жалости сведоче и о адамским врлинама снахе. Мајка не препознаје сина, а оплакује губитак снахе, јер млада жена мора да се преуда. Поступци старице у винограду аналогни су ритуалном исказивању бола – по нарицању, сузама и одсецању расплетене косе (Зечевић 1982: 45). Али, „преко медијацијских реквизита – коса и лоза [...] жена успоставља везу између света живих и света мртвих". У таквом контексту поступак везивања лозе добија и култно-магијску мотивацију, разоткривајући намеру да се „онај који је у свету мртвих из њега изведе" (Карановић 2010: 222–223).

Сцена из винограда појачава драматичност заплета и уверљивост епске стилизације, јер Котари јесу виноградарска регија. Ипак, такав реалистично-сижејни контекст укључује исконски обредно-симболички потенцијал винове лозе. Архаичну компоненту само је пригушила техника епског приказивања модела повратка мужа на свадбу своје жене.

[16] Поступак не мотивише само рефлекс ритуалне ситуације, ускочки опрез и искуство доскорашњег роба, већ свест о људским наравима, издаји и отимању свега што је лако отети. Епизода сусрета Бановић Страхиње са дервишем открива такво разочарање у људе. Јер, након тамновања, Турчин затиче пустош: „Из дувара зовке проникнуле;/ Што су били лави и тимари,/ Појагмили Турци на миразе [...] Неста блага, неста пријатеља" (Караџић 1988: 44°).

Другачија атмосфера обликована је око истог простора у песми о необичном сукобу Марка Краљевића са Љутицом Богданом (Самарџија 2004: 45–49). Инверзија формулативних секвенци двобоја водила је ка дезинтеграцији (готово) свих структурних сегмената. Јунаци су приказани као сопствени пародијски двојници, а уобичајена динамика радње устукнула је пред статичном, немом сценом – преструвљених мегданџија: „А не смије један на другога" (Караџић 1988: 39°). Завршна епизода и смисаоно и позиционо ремети уобичајена стилска решења. Јер, бројни епски модели започињу испијањем вина блиских сродника и пријатеља. Пародија дуела, међутим, завршена је тако што доскорашњи непријатељи „сједоше пити рујно вино". Тај чин не значи ни благовремени умир због проливања крви, јер до крвопролића није ни дошло. Марко са другима дели своју тулумину вина, али Богдан приноси грожђе онима који су му ломили виноград:

Пак сједоше пити рујно вино,
Мезете га грозним виноградом.

Завршна опозиција оде : оста разликује победника од савладаног (Детелић 1996: 134–137, вино пије; 183–185, оде – оста), чиме се наглашава комика обрта. Оваква јединствена епска обрада могла би представљати далеки, једва видљиви рефлекс стилизованог ритма годишњих доба или неке борбе из древних теогонија, у којој нова генерација хероја смењује божанског виноградара (Богдана).[17]

Угрожавање туђег имања и породице фигуративно се везује за винограде Ђурђа Бранковића, у једној лирској минијатури са дискретним примесама митских елемената. Неочекивано, заштитница правде је – Јерина. Она се (такође) појављује из прамена магле, али брани наследно право својих и Ђурђевих потомака:

Ој, ђевери, моји нађевери,
Не газ'те ми с коњ'ма винограде;
Ако и јест Ђурађ погинуо,
Остало је девет Ђурђевића,
Оградиће они винограде
Златним кољем и сребрним прућем.
(Матицки 1985: 84°)

Наследници

Значења винове лозе укључују гранање и напредак породице, благословене потомством. У таквом контексту се нијансирају и остали „сродни" појмови –

[17] Заборављена је једна опаска о „природи" Љутице Богдана: „Можда му је песничко име, ако не и борбени карактер, дошло од далматинске винове лозе љутица, од које се добија вино са више природне киселине" (Банашевић 1954: 594). При разматрањима Маркове епске биографије занемарено је једно необично сведочанство из 1776. Говорећи о празничним весељима – од жетве до последњих дана поклада и чашћењима, која се не могу замислити без вина, Иван Ловрић примећује: „.Prirodno je da Bakhov zanos ugrije, pa onda postaju pjevači i pjesnici u isto vrijeme i redovno se ne čuje ništa drugo osim pjesama o Kraljeviću Marku, koga četiri mjeseca u godini potpuno zaborave, tako da se od godine do godine naizmjenično zaboravlja i uskrsuje" (Самарџија 2015: 25–61).

виноград и чокот. Неутралисање фигуративног потенцијала, својствено поступцима очуђавања светова бајке, покреће потрагу за несталим трсом (Чајкановић 1927: 50°)[18]. Функције пошиљаоца и жртве којој је нанета штета повезује иницијални сегмент, док се својства нестале биљке тек посредно подразумевају.

Чокот није од сребра, злата или драгог камења, али његов нестанак нарушава равнотежу и мотивише акцију. Спољашњи импулс се подудара са конфликтом између старешине куће и синова. Поремећај је испољен као осама и очев телесни недостатак. Међу јужнословенским обрадама старцу је махом оштећен очни вид,[19] што може бити и манифестација његове неспособности да, због времешности, остане глава своје породице. Такав смисао можда се крије у тајанственом губитку чокота, јер се опасности надвијају над имање и потомство, биолошки и духовни опстанак. Уосталом, сам „ћаћа" кроз плач признаје најмлађем сину:

> Ти знаш да је пред *мојом* кућом био велики трс, са кога сам, богац, добивао сваке године *по седам акова вина*, а ето, неку ноћ, Бог га сатро, дође неки враг, украде ми га [...] имам три сина, па да су прави [...] *они би се сложили* па у свијет, те нашли мој трс, и онда би ми, богцу, било срце на мјесту. Овако сам јадан прејадан, тужан претужан. *Доћи ће велики свеци*, а ја ни Божје капце вина немам у *свом* дому.

По принципу изолације (за радњу) нефункционалних мотива (Liti 1994: 46–49) изостају околности крађе и именовање лопова, док се инерција поделе типских особина међу ликовима доследно одвија кроз поларизацију браће. Након прве, најважније провере, само најмлађи стиче помоћника, пошто су најстарији и средњи син безуспешни или и сами страдају. Веселин Чајкановић придружује ове варијанте моделу бајки о захвалном мртвацу, чије савете поштује/крши главни јунак. Избор медијатора – помоћника, вичног разним знањима и способностима, је променљива категорија, те се такав делокруг додељује не само покојнику, него коњу, псу и мачки, дивљим животињама. Међу њима је често лисица, чиме су њене типске црте усклађене са природом задатака, јер је главни јунак принуђен да прибегне крађи и подвалама, како би остварио циљ – повратио трс, али и увећао сопствену добит (стиче златну јабуку, златног коња и златну невесту).

Завршна перипетија поново активира породични раздор. Старија браћа убију најмлађег и доносе оцу драгоцени чокот. Помоћник омогућава повратак из света мртвих, што јс сегмент стилизоване иницијације. Епилог је „класичан" – јунака препознају (Prop 1982: 68–70), лажни јунаци/непријатељи се кажњавају (отац „она два сина погуби"), а најмлађи се жени. Додуше, „не ступа на царски престо", али остаје једини наследник очевине и родне лозе. Животни ток није прекинут, само је дошло до смене генерација, а повод за акцију је нестанак – повратак чокота, чија симболичка компонента једва пулсира у наративном склопу.

Другачији контекст и жанровско „окружење" илуструје завршница другог приповедног типа, понекад смештена у простор винограда. Новелистичке обраде мотива писма о смакнућу (AT 930)[20] махом започињу предањем о суђеницама.

---

[18] В: Чајкановић 1927: 457; AT 551 + 550, варијанте: Николић 1842: 8°; Караџић 1988б, Додатак: 12°; Чајкановић 1929: 399; Самарџија 1995: 21°.

[19] Нпр. лево око плаче, а десно титра; лево око плаче, а десно се смеје, отац ослепи, при чему се мелеми могу справити на разне начине, јер је крађа лозе сегмент који може изостати.

[20] Варијанте: Војиновић 1869: 14°; Добросављевић 1895/1896, 1°; Кукић 1898: 99–103. У завршној епизоди једне од обрада приче о Међедовићу министри саветују цара да у винограду сакрије солдате, који ће убити

Када их чује, путник намерник сазнаје и судбину новорођенчета и сопствену будућност. Његово имање, по одлуци суђаја, припашће тек рођеном, туђем детету. Иако на све начине настоји да елиминише нежељеног наследника, смена старог и новог господара је неминовна.

Убиство богаташа, због забуне, али и заштите коју има његова жртва, може се и поучно интонирати (*Ко шта чини, све себи*; *Ко другоме јаму копа, сам у њу упада* и сл.). Алтернације простора (део имања, воденица, воћњак, чак и фабрика) нису пресудне за смисао приче. И када се завршна секвенца разрешава усред винограда, таква „кулиса" суштински је лишена симболичког потенцијала лозе, премда се, са истим исходом, у разним комбинацијама среће мотив „шиљања у виноград на погибију" (Чајкановић 1927: 532). Воља више силе увек је изнад намера човека, а планирање злочина се кажњава гашењем орјатског колена. Иако је награђени наследник пасиван и неретко по типским особинама инфериоран, његов се статус мења и он започиње нови животни циклус, пошто је претходни завршен.

Растанак

Ако једнодимензионална сценографија прозних обрада ублажава семантичко богатство винове лозе, круг лирских песама наговештава и њена неповољна значења. Иницијална формула је стабилна, као и мање-више мотивисан ток сведене радње. Блиставо сјајан пејзаж сугерише бујање живота, склад природе и градских бедема:

Вијала се/ Вила ми се/ Повила се/ Овила се/ Превила се бела лоза винова
Око града, око бела Будима.[21]

Варијанте се подударају по почетним стиховима и исходу. Антитезом и паралелизмом (Веселовски 2005: 145–250) се уводна слика изједначава са лирским јунацима – „двоје мили и драги". Љубавници се, међутим, морају растати. Младић тугу пореди са сушењем руже из девојачког врта. Драга открива своју патњу помоћу појмова, смештених у даљину горских предела. Мермер, сребро и грудва снега поново уводе тонове беле боје. Али, они призивају пустош и самртно бледило, јер девојка копни за вољеним. Сама белина постаје тежиште метафоре растанка (Krnjević 1986: 159).

Убрзано смењивање исказа почива на опозицијама: природа – култура, вегетација – грађевина; близу – далеко; материјално – духовно; садашњост – будућност; живот – смрт. Ти „парови" су постављени по механизму обрнуте пропорције и контраста – бела лоза око Будима : бунар сред горе; девојачки дом : младићево путовање; топлина љубави (срце – живот) : хладан додир „једне грудве снежане" (смрт). У скицираној љубавној драми, коју Вук 1814. препознаје као *Жалостни растанак*, различити су разлози раздвајања, али увек – момак одлази,

опасног слугу. Забуном страда сам цар, након чега „Међедовића поставе за цара" (Чајкановић 1927: 100°). Занимљиво је да се и најпознатија варијанта о истоименом јунаку из Вукове збирке (Караџић 1988б: 1°) такође завршава усред винограда.

[21] Варијанте: Геземан 1925: 152°; Караџић 1975: 554°, 555°; Караџић 1898: 290°; Караџић 1965: 400; Krnjević 1986: 157–163.

девојка остаје, а новог сусрета не може бити. Метафором се „једно душевно стање (патња) поистовећује са једном природном појавом (отапање снега)", док глагол копнити повезује два света (Krnjević 1986: 159–162).

Поред тога, белина обухвата оно што живи, расте, буја (лоза) и хладне, мртве сфере (Будим, снег), чистоту девојачког бића и снажна, искрена осећања.[22] Узвијање лозе, ту где девојка остаје и отапање снега, далеко куда драги одлази тематизују растанак, који не мора бити експлицитно предочен како се то догађа у баладама о растављеним љубавницима. Али, баш таква „отворена" лирска структура апсорбује или чак и негира животно начело и позитивне вредности симболике винове лозе. Доследност обрада, са постојаном иницијалном формулом и поступцима исказивања осећања јасно показују до које мере је и најситнија појединост из фолклорног фонда динамичка категорија. Значења се формирају у садејству са слојевима традиције и вишеструким контекстом – сижејно-тематским, стилским и оним који се гради под окриљем околности импровизације.

У околини Врдника, такође једном од чувених виноградарских региона, певана је (и заборављена) песма, чији се почетак, на први поглед, не разликује од варијаната о раздвајању љубавника:

Повила се бела лоза винова,
аман, винова,
Око тога белог града Будима,
аман, Будима,
То не била бела лоза винова,
аман, винова,
Већ то била танка стаза танана...
(Стојадиновић 1985: 28)

Другачије тематски и жанровски „ситуирана", формула – слика је усклађена са значењима из ширег семантичког поља појмова (бела + лоза). Мада песникиња није забележила цео текст, њена алузија на конкретно доба године скицира зимски пејзаж, уз призивање предстојеће родне године. Прослава Божића није описана. Али, изван љубавне лирике стихови чак појачавају сакралну атмосферу празника, јер су у свечаном тренутку укућани том песмом пратили полажајника.

Заједно са осталим сегментима обреда, бела лоза из иницијалне антитезе успоставља спону између живих, божанства, душа умрлих и инкарнације митског претка, какву функцију има о Божићу полажајник (Чајкановић 1973: 273; Недељковић 1990: 16–19). И, премда остаје нејасно да ли то он уноси изобиље у дом који походи или сам Бог шаље знамен по тананој стази, бела лоза зрачи животном енергијом. Тематско-симболичку флексибилност омогућава и амбивалентност појм(ов)а, док непосредно извођење варијанте (у ритуалу, колу, ради „свога разговора") учествује при реализацији значења лозе.

Истом сликом започиње и наративно развијенија (лирска) песма, чија радња може да се грана у неколико рукаваца. Породична идила испод зреле лозе истиче

[22] Сличну, сложену функцију бела боја добија, такође у оквирној позицији баладе о Хасанагиници. Снег, лабудови и агин шатор из уводне антитезе смењује најпре невестински вео – покров, као младожењин дар и бледо лице кадуне у трену када напушта овај свет (Караџић 1988а: 80°).

братско-сестринску љубав, али је статична сцена тек увод за отмицу девојке. Када љуба пробуди Лазара, он не жури да избави сестру. Самоуверено се узда у чудесне помоћнике:

Какве ја имам чобане,
Чобане, виле бијеле,
Моји су коњи крилати,
Моје су слуге вилене.
(Петрановић 1989/I: 118°)

Неизвесан исход је карактеристичан за лирску стилизацију, а прави смисао је пригушен, тим пре што су непознате околности импровизације.

Поред осцилација између негативног и позитивног семантичког „пола", обе компоненте се могу и здружити у формулама усменог песништва. То се не испољава само на крају баладе о Момиру и Гроздани, већ и кроз епилог варијаната о несрећним љубавницима. Лоза, махом уз бор, расте из гробова девојке и младића. Сакрална и хтонска компонента растиња поништавају границе смрти и живота, уз наглашену повезаност опречних начела. Лоза изникла над девичанском хумком, добија посебну моћ, јер од њеног грожђа и нероткиња може да зачне (Карановић 2010: 78, 80).

На ломачи од винове лозе

Особитости сеновите биљке, која ниче или се сади по гробовима (Чајкановић 1985: 64) и њене примене у култу мртвих испољавају се и међу мотивима легендарних прича. Радња једне варијанте представља рефлекс историјских чињеница. Спаљивање моштију Светог Саве[23] илуструје процесе ширења и симболике лозе и фолклорне хагиографије националног светитеља, а кроз завршну секвенцу се модификује чудо. Хтонско-лустративне компоненте винове лозе су мање уочљиве због истицања злодела Турака:

Свети Сава је спаљен на Врачару, управо на Ташмајдану, па се то место прозвало Савина Мала. Осим тога има причања, да је ту била и некаква црква. Кад је спаљиван Свети Саво, његове мошти се нису могле сажећи на дрвима и обичној ватри, него су сечене по виноградима гице, чокоће, и на лози су га спржили и његов пепео на све стране развејали (Ђоровић 1990: 299).

Другачији је „случај" кажњавања грешника, који може да се искупи само ако живот оконча на ломачи од лозе. Уз разне варијације самоспаљивања легенда се односи на Светог Јандрију/Андрију (Чајкановић 1927: 166°; 545–546; AT 788). „Комбинација идеје о реинкарнацији и хришћанских предања о посвећењу грешника генерисала је чак и посебан тип прича [...] о спаљеном и прерођеном човеку" (Делић 2019: 348–349). Таква смрт отвара просторе за христијанизовање митског предлошка, односно далеко старијег мотива поновног рађања. Верзија ускрснућа и новог живота у склопу легенде губи и религијску и

[23] Савине вериге (27 април/10. мај, Недељковић 1990: 295).

метафоричко-симболичку димензију. Јер, када заједно са чокотима и лозом изгори грешно тело, у пепелу остаје малена кошчица „као кукурзно зрно". Јандријина мати је прогута и „тада занесе", а кад је „било доба родити", порођају присуствују Бог и Свети Петар. Чим „око поноћи" заплаче тек рођено дете, сам Бог га јасно именује: „преброди се Јандрија".

У првом животу грешан због тога што чини светогрђе када вино разблажује водом, овај „бирташ" добија привилегију да окаје преступ, који се иначе, по традицији, не праштa. Пошто умре, прочишћен ватром од чокота и винове лозе, Андрија „прерођењем" постаје светац. Повлашћен „статус" истиче и атрибут, по којем се разликује од осталих хришћанских мученика. Исус прво њега позива да му буде следбеник и по томе је издвојен као – Првозвани (Недељковић 1990: 4, 272).

Детаљ о самоспаљивању је сликовито фолклорно „тумачење" хришћанских представа и христијанизованих честица старије религије о смрти и поновном рођењу. У таквом контексту значења ломаче од винове лозе могу се разумети и као (пригушена) двострука алегоризација прочишћења и ускрснућа. Јер, поред тога што ватра у обредно-магијској пракси има лустративну функцију, винова лоза спаја плодност са умирањем, док је вино – као ватра сједињена са влагом, божански дар и симбол бесмртности (Chevalier, Gheerbrant 1983: 747–745). Сложене улоге крвне жртве својствене су и завршници погреба код старих Римљана, који су „вином гасили жар на ломачи, пошто се покојников леш сагори" (Тројановић 1990: 194).

Мада су у симболици вина аналогије са ватром мање заступљене од „подразумевања" крви (грожђа, Бога), култ мртвих и плодности се на више начина приближавају у симболици лозе и њеног плода (Раденковић 1996: 233). Јединство опречних начела, својствено митском комплексу и обредно-магијској пракси, погодна је подлога за амбивалентну „природу" многих симбола. Али, и када се симболички потенцијал делимично или привидно неутралише, поједини говорни обрти (и стилске фигуре) успостављају јединство међусобно неспојивих појмова.

Када врба грожђем роди

Сликовито наглашавање онога што је *немогуће* и *никада* се не може догодити стилизовано је као фраза, коју Вук објашњава:

> [...] Никад. Слушао сам у ђетињству ђе се пјева како је удата сестра молила брата, који се на њу био расрдио, да је походи, а он јој одговорио да ће је онда походити
> Када врба грожђем роди,
> Суви јавор јабукама.
> (Караџић 1987: 1902°)

До данас подразумевано значење засновано је, заправо, на вишеструком оксиморону. Најпре, парадоксално је да се укрсте две, потпуно различите биљне културе. Премда је изузетно распрострањена и одолева најтежим условима, врба расте на влажном терену, неповољном за опстанак вињаге. Поред тога, и фигуративно и дословно, плодност винове лозе је супротност судбини врбе, каква јој

је „додељена" по етиолошким предањима. Пошто је помогла ђаволу да се спасе, Христ је „по легенди, врбу проклео, и од онда она нема рода" (Софрић 1990[2]: 70–75; Чајкановић 1985: 68–74).

Фраза о немогућем – о плоду лозе на дрвету врбе, сходно контексту, може добити разне нијансе значења, у широком распону од подругљивог коментара до резигниране опсервације о друштвеним збивањима или сопственој немоћи. Премда се може чути и при свакодневним разговорима, исказ из општег фонда традиције постаје активан сегмент лирских и лирско-епских стилизација одређених тема. Не мењајући значење – *никад*, формула је део драматичних опраштања „јунака с родбином пред одлазак у бој [...] у саопштењима о смрти јунака, као алегоријски разговор момка и девојке. Посебан је случај када се [...] сестра досети да симулира жељено" (Петровић 2001: 268, 43°). Поступком материјализације тропа исказ се претвара у радњу. Девојка остварује све што је немогуће: „Па накити суву врбу с грозје". Домишљатост и снажна љубав између чланова породице морају се наградити. Сестрица дочека брата, иако га је испратила пут Косова – у неминовну смрт: „Низ чаршије њојан братац иде".

Међутим, примена израза у непосредној комуникацији и усменом песништву показује како језик чува слојеве значења и онда када, временом, дође до сужавања семантичког поља појма/исказа. Према мишљењу Веселина Чајкановића, исходиште овог говорног обрта је у представама о митском – рајском дрвећу и биљу (1985: 113). Као алогични фразеологизам, модел „воћеродног дрвећа" има амбивалентан и знатно сложенији смисао. Може се мотивисати „дугим чекањем обећаног раја или ‚изгубљеном надом' да ће до њега доћи". У сваком случају, врба и грозд (јаблан и крушке / јавор и јабуке) придружују се рајској вегетацији, иако су из формулација избледеле везе са еденским благостањем (Мршевић-Радовић 2008: 60–69).

Чини се да је у човековој природи идеализација прошлости, независно од тога да ли колективна „сећања" сежу до митског правремена или појединих историјских периода. Такво, заувек нестало златно доба, везује се за виноград цара Душана (или рукосад „цара" Лазара). На светом простору – крај манастира Дечани, по предању, растао је плодан виноград, од чијег се изобилног рода правило вино:

> за причешћивање народа [...] Душан је силно грожђе сабирао одатле. Чак је био направио и виновод – чункове – од винограда до Призрена, па је о берби туда пуштао ширу да му тече у подруме у Призрен (Чајкановић 1927: 140°, 540).

* * *

Виногорја, као уопштене или конкретне обрађене парцеле на којима је засађена биљна култура, у фолклорном фонду алтернирају, по принципу метонимије са (сродним) појмовима – чокот, сама лоза, грожђе. Реалистична подлога обухвата чин сађења, обрађивање (окопавање, орезивање, везивање, заливање) и чување винограда од штеточина и временских непогода. Међутим, процесе ширења семантичког потенцијала открива већ начин укључивања биљке у усмене формуле, јер се лоза маркира помоћу двоструких епитета и/или деминутива (бела + винова; лозица). На то, свакако, утиче и метричка организација стиха, мада „употреба" појма није жанровски условљена. Слика винове лозе развија се у иницијалној,

медијалној и финалној позицији песама и прича, као самостални говорни обрт или сегмент сложеније структуре. Но, у свим тим формама реалистичност пејзажа није ни примарна, ни једина „информација". Животне реалије су тек темељ или оквир семантичког поља у које се „сливају" елементи митологије, религије, обреда и магије, да би сви ти чиниоци учествовали при конституисању особитог – песничког језика.

На теоријском нивоу, тешко је разграничити да ли су у конкретном жанру/тексту виноград – лоза – вино стилизовани по принципу алегорије или симбола.[24] Јер, поред позитивних и негативних „валера" значења, виноград – лоза – вино испољавају смисаони капацитет који допушта и алегоризацију и симболизацију. Привидан конфликт међу могућностима реализације једног или другог стилског поступка зачиње се у односу појм(ов)а и идеје, тачније кроз „метафизичку" природу изједначавања/сучељавања онога што је видљиво и конкретно са невидљивим и апстрактним. Те две сфере, ма колико биле различите, нису прецизно „разграничене" ни у мисаоном процесу ни у језичком „материјалу". Фолклорне (и литарарне) обраде откривају (неминовне) осцилације значења појмова између материјалног и духовног света.

Винова лоза (и вино), заједно са пшеницом (и хлебом) наглашено су сакрални у хришћанским представама и учењима. Ипак, христијанизација је надградила – и учврстила дубљи слој традиције, у којем су лоза и грозд означавали идеју плодности, обнове, напретка. Зато се кроз рефлексе митских честица и обредно-магијског комплекса у склопу усмене варијанте значења винове лозе односе на изобиље и цикличност вечног настављања кроз ритам рађања, умирања и ускрснућа и/или смене генерација. И именица *род* (принос; с*род*ник, члан по*род*ице) и глагол *родити* подједнако обухватају и природу и човека, док се аналогије намећу кроз опажања процеса (видљивих) и потребу да се они „протумаче". Али, ни када би се нијансе између алегорије, слике и симбола дефинитивно успоставиле, то не би умањило могућности и последице њихових интеракција. Јер, „материјално схваћен симбол развијао је нови мит" (Лихачов 1972: 194), а тако се зачињала и нова „прича" или стара прича у новом руху.

Припадници патријархалне културе, певачи, казивачи и слушаоци, подразумевали су разлоге с којих момци, стасали за брак, саде виноград, а на крају-почетку календарске године винова лоза као дар више силе и предака има моћ да осигура напредак и беријет. Такве функције лозе су наджанровске, али није случајно што се најизразитије испољавају при стилизацији елемената из аграрног календара и иницијација (свадба – смрт). „Премештање" слике – формуле из једног у други поетички систем није водило ка неутралисању смисла, већ се „кадрирала" једна димензија ширег семантичког комплекса. Лоза је ницала из тела девојке, као супституција и подстицај плодности. Лози се враћао јунак након одсуства, да настави род, њу је наслеђивао достојан син од остарелог оца или је старог господара сменио нови, судбином предодређен господар. Лоза је омогућавала рађање након смрти и била визија рајског изобиља. Све су то, заправо, различите „конкретизације" човекове потребе да током боравка на овоме свету досегне до смисла или, бар, омогући склад и изобиље генерацијама своје, разгранате и плодне – лозе.

[24] В: Тартаља 2006: 113, 120–121; Škreb 1985: 722.

Цитирана литература

Банашевић, Никола. „Белешке и објашњења". В. С. Караџић, *Српске народне пјесме*, *III*. Београд: Просвета, 1954, 575–696.

Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих највише приморских записа*. Београд: СУД, 1878, Горњи Милановац: Лио, 2003.[2]

Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза*. Београд: СКЗ, 2005.

Веселовски, Александар Н. *Историјска поетика*. Београд: Zepter Book World, 2005.

Влајић, Тодор. *Србскій венацъ од народньи србскій исторически и наравоучителны прича, песама, басна, пословица и загонетки исплетенъ*. Београд: Књигопечатња Књажества србског, 1850.

Војиновић, Јован. *Српске народне приповетке*. Београд: Штампарија Н. Стефановића, 1869.

Врчевић, Вук. *Српске народне приповијетке понајвише кратке и шаљиве*. Београд: СУД, 1868.

Врчевић, Вук. *Народне сатирично-занимљиве подругачице*. Дубровник: Књижара Д. Претнера, 1883.

Врчевић, Вук. *Народне басне*. Дубровник: Књижара Д. Претнера, 1883а

Геземан, Герхард. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци: СКА, 1925.

Делић, Лидија. *Змија, а српска. Концептуализација у усменом фолклору*. Андрићград – Вишеград: Андрићев институт, 2019.

Детелић, Мирјана. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1996.

Димитријевић, К. „Свети Трифун." *Караџић*, IV/2 (1903): 128–129.

Добросављевић, Р. *Српске народне приповетке*. Београд: Штампарија М. Јовановића, 1895/96.

Ђорђевић, Тихомир Р. „Лозина суза". *Караџић*, III/10 (1901): 200.

Зечевић, Слободан. *Култ мртвих код Срба*. Београд: Вук Караџић – Етнографски музеј, 1982.

Карановић, Зоја. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2010.

Карановић, Зоја. „Гавран и соко као свадбени медијатори у три сватовске песме или заборављена прича о иницијацији." *Птице: књижевност, култура, Лицеум*, 14, М. Детелић, Д. Бошковић, ур. Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ – Универзитет у Крагујевцу, 2011, 125–140.

Карановић, Зоја. „Тамо дољен у џардине ја посејах боб и диње. Уводни стихови и свет флоре у лирским песмама Вукове збирке." *Гора калинова. Биљни свет у традиционалној култури Словена*, З. Карановић, ур. Београд – Vilnius: Удружење фолклориста Србије –Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Lietuviu kalbos instizuto 2019, 105–119.

Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме V. Државно издање*, Љ. Стојановић (пр.) Београд: Штампарија Краљевине Србије, 1898.

Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, *I–IV*, Живомир Младеновић, Владан Недић (пр.). Београд: САНУ, 1973.

Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*, I, Сабрана дела В. Караџића (СД), IV, Владан Недић (пр.). Београд: Просвета, 1975.

Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*, IV, СД VII, Љубомир Зуковић (пр.), 1986.

Караџић, Вук С. *Српски рјечник (1852)*, I – II, СД XI/1-2, Ј. Кашић (пр.), 1986а.

Караџић, Вук С. *Српске народне пословице*, СД IX, пр. М. Пантић, 1987.

Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*, II, СД V, Радмила Пешић (пр.), 1988.

Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*, III, СД VI, Р. Самарџић (пр.), 1988а.

Караџић, Вук С. *Српске народне припивијетке*, СД III, М. Пантић (пр.), 1988б.

Кукић, Никола С. *Српске народне приповетке из разних српских крајева*. Загреб: Српска штампарија, 1898.

Лихачов, Дмитриј С. *Поетика старе руске књижевности*. Београд: СКЗ, 1972.

Матицки, Миодраг. *Народне песме у „Летопису Матице српске"*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 1983.

Матицки, Миодраг. *Народне песме у „Вили"*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 1985.

Матицки, Миодраг и Милорад Радевић. *Народне песме у српској периодици до 1864*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 2007.

Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.

Мршевић-Радовић, Драгана. *Фразеологија и национална култура*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2008.

Недељковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић, 1990.

Николић, Атанасије. *Српске народне приповетке, I – II*. Београд: 1842. и 1843.

Новаковић, Стојан. *Српске народне загонетке*. Београд – Панчево: Књижарнице В. Валожића – Браће Јовановића, 1877.

Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, I–III. Сарајево: Свјетлост, 1989.

Петровић, Соња. *Косовска битка у усменој поезији*. Београд: Гутенбергова галаксија, 2001.

Пећо, Љубомир. Обичаји и веровања из Босне, *Српски етнографски зборник*, 32, 1925, Београд, СКА: 402–403.

Раденковић, Љубинко. *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш: Просвета, 1996.

Радуловић, Немања. *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.

Самарџија, Снежана. *Народне приповетке у „Летопису Матице српске"*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 1995.

Самарџија, Снежана. *Пародија у усменој књижевности*. Београд: Народна књига, 2004.

Самарџија, Снежана. *Народна проза у „Вили"*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 2009.

Самарџија, Снежана. „А јунака нема, као Марко. Осврт на историју тумачења једне епске биографије." *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*. Београд: Филолошки факултет, 2015, X, 25–61.

Софрић Нишевљанин, Павле. *Главније биље у народном веровању код нас Срба*. Београд: БИГЗ, 1990.

Срејовић, Драгослав и Александрина Цермановић. *Речник грчке и римске митологије*. Београд: СКЗ, 1979.

Стојадиновић, Милица. *У Фрушкој Гори 1854*. Београд: Просвета, 1985.

Тартаља, Иво. *Теорија књижевности*. Београд: Завод за уџбенике, 2006.

Толстој, Светлана и Љубинко Раденковић (пр). *Словенска митологија*. Београд: Zepter book, 2001.

Тројановић, Сима. *Ватра у обичајима и животу српског народа*. Београд: Просвета, 1990.

Ђоровић, Владимир. *Свети Сава у народном предању*. Београд: Народно дело – Задруга православног свештенства СФРЈ, 1990.

Чајкановић, Веселин. *Српске народне приповетке*. Београд: СКА, 1927.

Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: СКЗ, 1985.

Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора, 1–5*. В. Ђурић (пр.). Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон, 1994.

Aarne, Antti и Stith Thomson. "The Types of the Folktale." *FF Communications*, 184, Helsinki, 1961.

Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain. *Rječnik simbola*. Zagreb: MH, 1983.

Grevs, Robert. *Grčki mitovi*. Beograd – Priština: Nolit – Jedinstvo, 1987.

Frejzer, Džems Dž. *Zlatna grana I–II*. Beograd: BIGZ, 1992.

Koterel, Artur. *Rečnik svetske mitologije*. Beograd: Nolit, 1998.

Krnjević, Hatidža. *Lirski istočnici. Iz istorije i poetike lirske narodne poezije*. Beograd: BIGZ – Priština: Jedinstvo, 1986.

Liti, Maks. *Evropska narodna bajka*. Beograd: Bata – Orbis, 1994.
Meletinski, Eleazar M. *Poetika mita*. Beograd: Nolit, b. g.
Nodilo, Natko. *Stara vjera Srba i Hrvata*. Split: Logos, 1981.
Prop, Vladimir J. *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta, 1982.
Prop, Vladimir J. *Historijski korijeni bajke*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.
Škreb, Zdenko. Simbol. *Rečnik književnih termina*. Beograd: Nolit, 1985.

Snežana D. Samardžija

THE WHITE GRAPEVINE BENT. THE GRAPEVINE SYMBOLISM IN SERBIAN ORAL TRADITION

Summary

The symbolism of grapevine is considered through a review of the intertwining of the archaic origins of Serbian tradition and Christian representations. The realization of certain dimensions of symbols (from life realia, to ritual-mythical complex and magical practice, to figurative potential) depends on the poetics of oral genres, too. While the etiological legends and belief narrative genres are thematically directed towards the origin of the vine, among other forms, the meanings of vineyard, vine stock, grapevine and wine are stylized in several ways. It is manifested in short oral forms, lyric, and folk tales (variations of the rites of passage) as well as some calendar species. The semantics of vineyards is more discretely manifested in epic poems and in the intertwining of belief narratives and novella models. The frequency of the image formulae of vineyards and grapevine is shown through an insight into older records, Vuk's collections, and sources printed till the mid-20th century.

Keywords: grapevine, symbol, formula, genre, pagan and Christian layers of tradition.

Биљана Сикимић*
Балканолошки институт САНУ
Београд

398.6(=163.41):634.8:[82.01
398.6(=163.41):634.8:[801.1:929 Novaković S.
398.6(=163.41):634.8:[801.1:929 Vrčević V.
398.6(=163):634.8

ВИНОВА ЛОЗА: САКРАЛНА И ПРОФАНА ПЕРСПЕКТИВА ТРАДИЦИОНАЛНЕ ЗАГОНЕТКЕ**

Прилог се бави представама винове лозе (а затим и – грожђа, вина и лозове ракије) и неких других биљака (хмељ, кестен) у традиционалним загонеткама са структуром текста генеалошког типа, у којима се загонетка гради на опозицији у физичким и/или моралним особинама између најчешће антропоморфних предака и потомака (баба и деда : родитељи : деца : унуци). Двочлану генеалошку структуру имају загонетке о 'грожђу и вину' које опозицију развијају захваљујући разликама у сакраменталној употреби два члана овако формулисаног комплексног денотата. Као полазна основа послужио је корпус српских загонетака Стојана Новаковића (1877) који је проширен јужнословенским, а затим балканским и европским примерима са истим моделом текста загонетке. Распрострањеност анализираних варијаната загонетака у директној је корелацији са ареалима узгајања винове лозе, а историографски подаци потврђују континуитет њеног узгајања код Јужних Словена почевши од средњег века.

Кључне речи: традиционална загонетка, винова лоза, вино, генеалогија, паремиологија, Јужни Словени, ауторске загонетке, Вук Врчевић.

Питање дијахроног континуитета биљних (и евентуално животињских) врста на некој територији и њихова рефлексија у фолклорном тексту одражава предмодерно, прединдустријско стање друштва: мада понекад очуване у тексту загонетке, биљке које се више масовно не узгајају (као што је то, на пример, просо) нису биле загонетане или имају веома мало потврда у фолклорном корпусу (на пример, брођ, биљка некада у домаћинству коришћена за бојење текстила). Неке културне биљке о чијем доласку у Европу и на Балкан постоје тачни историјски подаци (на пример – кукуруз, кромпир, паприка, парадајз) тек у другој половине 19. века улазе у фолклорне текстове, али само као денотати. За њихово укључивање у текст (традиционалне) загонетке потребан је био дужи временски период. У Вуковој првој збирци загонетака (1821) у корпусу од 166 загонетака, од културних, гајених биљака као денотати јављају се само: ротква, репа, лук, бели лук, лубеница, тиква, жито, винова лоза и данас законом забрањене – конопље. Пола века касније, 1877. године Стојан Новаковић, у својој збирци већ има као денотате и неке, у Европи новије, културне биљке: кромпир, кукуруз, паприку и

* Biljanasikimic21@gmail.com

** Фолклорна грађа коришћена у овом прилогу била је једним делом објављена и анализирана у раду на руском језику: Сикимич 2013. Балканским загонеткама о виновој лози, поред аутора овог рада (Sikimić 1995, Сикимич 2013), бавила се и лингвиста Олга Младенова (Mladenova 1998, 2000, 200a) која је у функцији етнолингвистичке анализе балканске терминологије виноградарства користила и фолклорне текстове (пословице, загонетке, ритуале, бајке и слично) везане за гајење винове лозе, производњу и употребу вина.

пасуљ. Државно издање Вукових загонетака (укупно 782), објављено 1897. године, осим медитеранских биљака (смоква, маслина), које постоје и у Новаковићевој збирци, као денотате традиционалних загонетака помиње још и: кукуруз, *лук пор* (празилук) и паприку.

Средином 19. века (1857) Вук Врчевић објављује своју ауторску збирку загонетака. Имајући у виду да је Врчевић на терену Боке Которске, Црне Горе и Херцеговине прикупљао традиционалне загонетке за Вука Караџића, а да и Новаковићева збирка садржи велики број Врчевићевих загонетака, пажњу завређују и његове ауторске загонетке, будући да се у великој мери ослањају на њему сасвим сигурно добро познате традиционалне фолклорне мотиве. Две загонетке из Врчевићеве ауторске збирке односе се на вино и грожђе и о њима ће у наставку бити више речи.[1]

Дијахрони контекст загонетке о 'лози'

Потребна је врло комплексна фолклористичка анализа (која би укључивала лингвистику текста, културну историју и логику загонетке) да би се одговорило на питање које историјско време одражава нека традиционална загонетка (Сикимић 2011), односно да би се стекао увид у дијахрону и географску раслојеност постојећег корпуса загонетака, а под корпусом се овде подразумевају све варијанте традиционалних загонетака, у случају српског фолклора – оне објављиване од почетка 19. века до данас. Када је у питању биљни свет, ареал варијаната модела загонетака требало би посматрати у корелацији са савременим, али и историјским географским ареалима узгајања конкретне биљке: очекивано је да се фолклорне и ботаничке изоглосе великим делом поклапају.[2]

Историчар Милош Благојевић, у својој монографији посвећеној земљорадњи у средњовековној Србији, показује да је развој виноградарства у периоду од 13. до 15. века текао постепено: виноградарство се раније развило у Приморју и у Македонији, а знатно касније у северним крајевима средњовековне Србије.

---

[1] Из Вукове преписке види се да је Врчевић 1837. године прикупио „стотину" *гонетака* и „свакој толкованије што која значи" (Преписка 6: 96). Из писма послатог фебруара 1938. види се да је Вук ове загонетке примио (Преписка 6: 209). Десетак година касније, јула 1847, Вук Врчевић из Котора шаље Вуку Караџићу списак до тада послате грађе у коме помиње и 440 загонетака „с доидућим доказом шта значи" (Преписка 7: 798), а фебруара 1849. Из Рисна шаље још 454 загонетке (Преписка 8: 368). О Врчевићевом прикупљању народних загонетака за Вука Караџића уп. и Пешић 1967: 84, 117–118. Врчевићева збирка загонетака прикупљених у Херцеговини била је, после одбијања од стране Српске краљевске академије, поклоњена Стојану Новаковићу, али је Новаковић није у целини уврстио у своју, данас већ канонску антологију (Пешић 1967: 117–118, Новаковић 1877: IV–V). Са друге стране, о Врчевићевим ауторским загонеткама, објављеним 1857. године, Радмила Пешић бележи само да су биле намењене школској омладини за лектиру и забаву, али „неинвентивне и тешко разумљиве шараде", те да њихова рецепција није била повољна (Пешић 1967: 62). У новије време фолклористи у Србији објавили су низ студија о делу Вука Врчевића, али до (ре)валоризације његовог ауторског паремиолошког опуса још увек није дошло (фолклорни мотив једне Врчевићеве ауторске загонетке био је анализиран у: Сикимић 2016).

[2] За историјске периоде пре писаних споменика одређене податке о гајењу винове лозе код Словена могу дати резултати етимолошких истраживања У лингвистичким студијама (које су узимале у обзир и палеоботаничка истраживања виноградарства), исцрпно је дискутована етимологија лексеме *вино* у словенским језицима, али без коначног решења. Једно од најчешће навођених етимолошких решења јесте да је у питању позајмљеница из готског језика, али ова хипотеза не значи да се Словени нису и раније срели са културом винове лозе (Gorton, Ivanova-Sullivan 2019; Leschber 2015).

Климатски услови нису представљали препреку за гајење винове лозе широм Балканског полуострва, а она је, због проблема у транспорту вина, гајена углавном око градова и манастира, и то, све до 14. века – у скромним размерама (Благојевић 1973: 131–162; Божанић 2016). У новије време студије Јелене Мргић (Mrgić 2011, 2017) у домену еколошке историје и докторска теза Марине Штетић (2020) посвећена виноградарству у средњовековној Србији, у великој мери помажу разјашњењу континуитета у гајењу винограда и производњи вина у Србији и Босни.[3] Стање виноградарства у Србији током четврте деценије 18. века анализира студија Гарић Петровић (2011).

У оквиру јужнословенске и делимично западнословенске традицијске културе винова лоза има сакралну симболику – као симбол живота и продужења рода. На словенске представе о виновој лози и грожђу утицала је и њихова библијска симболика, а прелазак грожђа у други квалитет – вино[4], укључује га у ред културних биљака које пролазе кроз дуготрајан процес прераде какве су конопља, лан, пшеница и друге.[5] За некадашњу јужнословенску традицијску културу биле су карактеристичне и различите ритуалне радње и забране ради заштите винограда и грожђа. Сама винова лоза је у средњем веку имала библијску симболику, а мотиви свете лозе, светог корена или доброплодне лозе коришћени су у циљу истицања светородности династије Немањића и њиховог владарског легитимитета. Употреба лозе као династичког симбола Немањића настала је по узору на старозаветни мотив Јесејеве лозе, како запажа историчарка Марина Штетић (2020: 376).

Континуитет знања гајења винове лозе индиректно је потврђен и у књижевним делима. У средњовековној световној књижевности сачувана је шаљива византијска приповетка „Књига о воћу", сачувана у три српска преписа под називом „Мука блаженога Гроздија". Цару *Гдунију* (дуња) жали се *Гроздије* на брата *Кајсија* који жели да га убије и да му главу одсече мачем. Након саслушања

[3] Опадање виноградарства у отоманској Босни током 16. века било је резултат климатских промена уз истовремену промену начина производње, а у много мањој мери утицај исламизације. Хладнији и влажнији климатски услови нису били погодни за виноградарство, а дошло је и до миграције способних виноградара. Истовремено је био отворен пут ширем гајењу шљиве чија је прерада у ракију једноставнија, а и саму ракију је лакше чувати и транспортовати него вино. Током отоманске власти на Балкану нејасне су границе између забране употребе алкохолних пића по шеријатском праву и њихове истовремене употребе (Mrgić 2011; 2017). Уп. и: Гарић Петровић 2011.

[4] Румунске варијанте легенде у чудима после Исусовог распећа забележене у Мунтенији садрже и инверзни мотив претварања вина у грожђе (Brill 2006: 169): после разапињања на крст, Жидови су сели за трпезу са вином, хлебом и чорбом од петла. Један је рекао да ће Исус васкрснути онда када хлеб поново пусти класје, вино – винову лозу а петао оживи. Тада се десило чудо: петао је залупао крилима, ошуривши чорбом окупљене за столом. Од тада Јевреји имају пеге. У питању је познати фолклорни мотив немогућих задатака анализиран у студији Соње Петровић (2016), односно – адинатон, како то показује Немања Радуловић (2013).

[5] Основни словенски етнолингвистички подаци о винограду и грожђу могу се наћи у московском речнику „Словенске старине". Народни култ вина је углавном распрострањен код Јужних Словена, где постоји стара традиција винарства. У северним крајевима и планинским пределима многе функције вина имају вотка и ракија. Функције вина у оквиру обичаја животног и календарског циклуса, важни датуми за поштовање винограда и грожђа код православних народа на Балкану су Свети Трифун, Преображење и Усековање. Код других словенских народа за освећење вина у цркви везани су различити датуми – Западни Словени освећивали су вино у цркви на Светог Јована; у Далмацији је дан Светог Мартина сматран за покровитеља винара, тада се пробало ново вино; Словенци су по народној етимологији везивали Светог Винсента са вином, на његов дан (22. јануар) гатало се о роду грожђа, уп. СД, одредница: *Вино*; в. и одреднице: *Житие предметов и растений*; *водка*.

сведока (разне врсте воћа и поврћа), Гдуније доноси пресуду која заправо описује процес производње вина, од бербе и муљања грожђа до цеђења и чувања. Тако би *Гроздија* требало обесити на криво дрво, резати ножем, однети у корпама у каце и газити ногама. Његову крв треба чувати „пажљиво на прохладним местима", „посетиоце да има и срца да им весели, вино да буде". Треба га немилостиво пити, да постане свима неправедник и клеветник, „и онај ко га је довољно пио да нема свој разум и да тлапно говори, и од зида до зида да посрће и да не промаши плот и буњиште," и тд. (Daničić 1870, уп. и: Софрић 1912: 62–68). Захарије Орфелин у свом „Искусном подрумару" (који је иначе адаптација једног немачког дела о винарској технологији) пишући о лози помиње и одговарајуће српске термине: *чокот*, *лоза*, *гроздие* (Орфелин 1808: 40–41).[6]

У оквиру јужнословенске и делимично западнословенске традицијске културе винова лоза има сакралну симболику – као симбол живота и продужења рода. На словенске представе о виновој лози и грожђу утицала је и њихова библијска симболика, а прелазак грожђа у други квалитет – вино, укључује га у ред културних биљака које пролазе кроз дуготрајан процес прераде какве су конопља, лан, пшеница и друге.[7] За некадашњу јужнословенску традицијску културу биле су карактеристичне и различите ритуалне радње и забране ради заштите винограда и грожђа.

Фолклориста и перемиолог Арчер Тејлор, у својој до сада непревазиђеној класификацији традиционалних загонетака, запажа да се блиско повезани објекти описују као чланови породице (Taylor 1951: 397). Ако су међусобно повезани, али се на неки начин међусобно разликују, у загонеткама се диференцирају тако што су им додељене одговарајуће позиције као чланова породице или њихови одговарајући атрибути. Типичан денотат таквих загонетака је биљка са својим лишћем, цветовима и плодом. Контрастне особине могу бити боје различитих објеката. Осим спољашњег изгледа чланова претпостављене породице загонетка може да контрастира и њихове функције. Тејлор указује на специфичност загонетака обликованих као особе које се разликују по темпераменту: овај тип загонетака типичан је за загонетке о грожђу и вину, односно грожђу, вину и ракији. За источну Европу су, према Тејлору, типичне загонетке које показују сакраменталну употребу вина или социјалне ефекте алкохола. Као најстарију загонетку овог типа Тејлор помиње потврду из Ал Харирија из 12. века, за коју постоје немачке, затим шпанске (и чилеанске, аргентинске, мексичке), португалске, италијанске паралеле. Поред Новаковићевих примера, Тејлор је регистровао и бугарске, мађарске, новогрчке, турске, татарске (са Крима) и индијске (из

[6] Српска виноградарска терминологија обрађена је у радовима Бранкице Марковић, пре свега у њеној докторској дисертацији о виноградарској терминологији Војводине (2016), као и у низу њених радова посвећених овој теми (Марковић 2014, 2015, 2017, 2018, 2018а, 2019, 2019а).

[7] О грожђу и преради грожђа и европској и балканској традицији у оквиру сличних фолклорних текстова о преради биљака в. Цивьян 1977: 309. Љубомир Миков (Миков 1990) на бугарској фолклорној грађи анализира обредне хлебове са мотивима лозе, грожђа и бачве – као пластичну еухаристијску метафору, затим указује на првобитни еухаристијски смисао бадњиданске вечере: хлеб и вино; улогу лозе на дан Светог Трифуна; као и везену, ткану и плетену орнаментику са мотивима лозе и грожђа. На српској фолклорној грађи, Љубинко Раденковић (Раденковић 1986, 2008) прати библијску симболику винове лозе као њену улогу у култу мртвих и демонологији.

Кашмира) варијанте (Taylor 1951: 398–400)[8]. Ареал загонетака се у потпуности поклапа са културним ареалом присуства винограда у Европи, одакле је узгајање грожђа пренето у Америку.[9]

Постојање ромске варијанте исте загонетке сведочи да није неопходно искуство заједнице у гајењу неке културне биљке да би се она фиксирала у њеном традиционалном фолклору: E de phararel, e čhej gigljarel, lako rat matarel. E rez, e drak thaj e mol. [Мати муку задаје, али кћер заслађује, а крв њена опија.] 'винова лоза, грожђе, вино' (Ђурић 1980: 26–27). Пример је на ромском гурбетском говору, судећи по влашко-ромским облицима: *rez*, *de* и *čhej*, што би значило да је ова загонетка забележена највероватније негде у централној Србији.

Породична генеалогија: сакрална димензија грожђа и вина

Петнаеста глава Јеванђеља по Јовану из Новог завета садржи једну од најважнијих (и истовремено веома сложену за интерпретацију) метафору Исуса као чокота и Бога као виноградара који се брине о винограду и одсеца неплодне изданке, односно метафору рађања плода као духовне продуктивности, и Исуса као чокота.[10]

Српске традиционалне загонетке о 'грожђу и вину' документују њихову сакралну употребу увођењем категорије православног празничног календарског времена у разумевање текста [1, 2], али варијанта [3] води порекло из католичке средине:

[1] Син сваки дан иде у цркву, отац један пут у години, а деда никако. 'вино, грозд и чокот' (J. M. 1870: 261)

---

[8] Немачки фолклориста Рихард Восидло као денотате у немачким загонеткама са структуром генеалошког стабла наводи неколико биљака пузавица (пузавицама, уосталом, припада и винова лоза): 'пасуљ', 'грашак' и 'хмељ' (Wossidlo 1897: 70–71). У наставку своје анализе загонетака са генеалошком структуром Тејлор (1951: 402) запажа да се исти модел загонетке (1017 § 7) код балтичких народа односи на једну другу културну биљку пузавицу – 'хмељ', која се, такође, користи за производњу алкохолног пића – пива. Наиме, постоје немачке, шведске, летонске, финске, затим код народа Черемис и Вотјак потврде загонетке приближно исте структуре: 'прав отац, крива мајка, равна кћерка, округло и весело дете'. Хмељ (Humulus Lupulus) се тек од средњег века користи за справљање пива, а доминанте области у савременој Европи за гајење хмеља су Пољска, Чешка, Немачка и Велика Британија. Новаковићева збирка загонетака (Новаковић 1877) нема загонетку са денотатом 'хмељ', а нема је ни обимна бугарска збирка (Стойкова 1970), што би могло да укаже да ни биљка хмељ није била у тој мери распрострањена на балканскословенској територији да би се 'фолклоризивала', ушла у текст загонетке, а нема је ни као реалије за одгонетање. Без обзира на чињеницу да је пиво било познато у средњовековној Србији, у малобројним поменима из периода од 16. до 19. века помиње се само пиво справљено од овса или јечма (Новаковић 1911; Зиројевић 2005: 253–254; Влајић-Поповић 1997). За разлику од балканскословенског, руски фолклор има бројне потврде различитих загонетака са денотатом 'хмељ' (нпр. Пословицы 1961: 208, 227; Митрофанова 1968: 89).

[9] Тејлорова класификације загонетака потврдила је своју актуелност у савременој паремиолошкој студији словеначке фолклористкиње Саше Бабич (Babič 2021).

[10] Овде се почетак 15. главе наводи у преводу Вука Стефановића Караџића: „1. Ја сам прави чокот, и отац је мој виноградар: 2. Сваку лозу на мени која не рађа рода одсјећи ће је; и сваку која рађа род очистиће је да више рода роди. 3. Ви сте већ очишћени ријечју коју вам говорих. 4. Будите у мени и ја ћу у вама. Као што лоза не може рода родити сама од себе ако не буде на чокоту, тако ни ви ако у мени не будете. 5. Ја сам чокот а ви лозе: и који буде у мени и ја у њему он ће родити многи род: јер без мене не можете чинити ништа. 6. Ко у мени не остане избациће се на поље као лоза, и осушиће се, и скупиће је, и у огањ бацити, и спалити. 7. Ако останете у мени и ријечи моје у вама остану, штагод хоћете иштите, и биће вам. 8. Тијем ће се отац мој прославити, да род многи родите; и бићете моји ученици."

[2] Унук сваки дан у цркви, а син један пут. 'вино и грожђе' (Новаковић 1877: 20)
[3] Otac nikad neide u crkvu, a sin ide svaki dan. 'vino za misu' (Bosanski prijatelj 1861: 186).

Генеалошка линија није увек нисходна, тако је у примеру [1] усходна: син: вино, отац: грожђе, деда: чокот; а у примеру [2] линија је непотпуна јер јој недостаје трећи члан (*родитељ, односно *деда, или евентуално *'ја'), а очекује се да то буду грожђе или лоза који би аутоматски, у овако одређеној трочланој структури, морали бити и денотат. Оваква елипса једног од логички очекивана три члана (*родитељ : *дијете* : *унуче*) је и у Новаковићевој загонеци из Црне Горе за денотат 'вино и ракија': Дијете дивито, а унуче махнито (Новаковић 1877: 20).

Стојан Новаковић је загонетку [3] преузео из часописа *Босански пријатељ*, укључио у своју збирку и додао јој свој кратак коментар: 'тиче се вина и грожђа за службу божју' (Новаковић 1877: 20).

У основи мађарске варјанте исте загонетке налази се женска генеалогија (мајка : ћерка), али као одгонетка наведени су 'чокот и вино', а не 'грожђе и вино' као што је то у примеру [3]:

[4] 'Мајка никад не иде, а ћерка сваког дана иде на мису.' ('чокот и вино') (*Az anya soha sem megy, a' leánya minden nap megy a' misére?*) (Vargha 2010: 1044).

Разумевање прве две варијанте [1, 2] ове загонетке захтева позвање њиховог микроконтекста: у Српској православној цркви, као и другим православним црквама и Јерменској апостолској цркви, постоји обичај освећења грожђа (често и другог воћа) на празник Преображење Господње (19. августа)[11], затим на Усековање (11. септембра)[12], а у неким местима[13] традиционално на Крстовдан (17. септембра). Арчер Тејлор Новаковићеву загонетку [1] објашњава као свакодневну употребу сакраменталног вина (како у католичкој, тако и у православној цркви), Тејлор помиње и пољске варијанте загонетке о вину и грожђу, такође грађене на хришћанском календарском и литургијском систему еухаристијске употребе вина и грожђа (Taylor 1951: 399–400).[14] Управо различита религијска пракса у сакралној употреби грожђа дозвољава паралелно постојање ове две загонетке са синтаксички супротним односом [1, 2] и [3] (а тако и мађарски пример [4]) – за исти денотат у истом фолклорном корпусу. Улога контекста је пресудна за разумевање ове загонетке; оне су разумљиве и функционишу у различитим

[11] У православном црквама у бројним насељима освећење грожђа обавља се на празник Преображење (19. август). У ауторовом теренском запису из Сефкерина у јужном Банату: „На Преображење се носи, онај, грожђе у цркву, и воће друго, али грожђе првенствено" (25. 10. 2011); саговорници из јужнобанатског села Долова такође су потврдили да је у питању празник Преображење (теренско истраживање 22. 10. 2010).

[12] Код Срба у Војводини освећење грожђа обавља се и на празник Усековање (11. септембра): „Општи је обичај и данас да се односе на освећење у цркву погаче и грожђе, које свештеник након освећења дели верницима уз нафоре" (Босић 1996: 376). Етнолог Никола Павковић потврђује да је овај обичај за празник Усековање очуван и до данас у банатском селу Гај (Павковић 2009: 591).

[13] У неким насељима Војводине (Босић 1996: 382). Етнолог Мила Босић не наводи конкретна насеља, тако да се одговарајућа изодокса ('календарски празник освећења грожђа у цркви') не може успоставити (1996: 376, 382).

[14] О различитим врстама неканонског причешћа в. у Вукановић 1997. О причешћивању биљем и плодовима дрвећа в. Петровић 2014.

друштвеним, религијски дефинисаним микроконтекстима, и одражавају сви сложеност различитих јужнословенских верских заједница.

Религијски елемент је посебно потенциран у двема ауторским загонеткама Вука Врчевића које се односе на 'виноград' и 'вино'. Наиме, Вук Врчевић у својој збирци „морално-забавних" и „шаљиво-поучних" загонетака обликованих у форми строфе од десет стихова, насталој средином 19. века, објављује две загонетке које се уклапају у концепт збирке – 'шаљивог' и 'поучног' карактера у складу са моралним кодексом свога времена. Обе загонетке користе постојеће фолклорне мотиве, али су (за разлику од традиционалних загонетака са истим денотатом) написане у првом лицу једнине: денотат је говорни субјект (обе се наводе у транслитерацији):

[5] [...] Унука ми старца гије / а лакомце све побије, / чудна ј сила мога сина, / страшан символ христјанина.

У духу просветитељства Врчевић поручује својим читаоцима да ракија, дакле, може да загреје старе људе, али да са њеном употребом не треба претеривати. Вино, са своје стране, има посебну снагу јер је симбол хришћанства. Овде [4] наведени само други део комплексне структуру своје загонетке Врчевић објашњава као ракију и вино за причешће. Структура загонетке је генеалошког типа: Ја (виноград) – син (вино) – унука (ракија).

Друга Врчевићева загонетка за 'вино' потенцира тешко алкохолисано стање као последицу испијања ракије, затим религијску забрану коришћења вина за муслимане, али истовремено и његову употребу од стране јунака; претерана употреба вина изазива различита душевна стања, а хришћани га користе у својим светињама. И у овој, као и у претходно наведеној загонеци [5], вино је одређено као 'страшан хришћански симбол':

[6] Мајка ми је дивна и блага / ја пресилан до без трага; / а кћер моја манитија / но бијесна султанија, / сви на мене Турци вичу, / а јунаци сви примичу. / Ко се самном често дружи / некад пева, некад тужи. / Бивам кад сам у светињу, / страшан символ Христјанину (Врчевић 1857: 34, број 59).

Врчевићево објашњење загонетке гласи: „лоза; ракија; Турци вино не пију; ако много пије; причешће." Нисходну генеалошку линију чине мајка (грожђе), ја (вино), ћерка (ракија) > Мати *блага и дивна*, (ја) син *пресилан*, ћерка *ма(х)нита*, што је поново структура уобичајена за традиционалне загонетке, као што ће се показати у наставку овог прилога. Важно је уочити Врчевићеву перцепцију два елемента исламске и отоманске културе који су били актуелни у времену настанка збирке (средина 19. века[15]): *Турци* – којима је забрањена употреба алкохола и *бијесна султанија* – са којом се пореде последице претераног конзумирања ракије. Врчевићева намера да својим ауторским загонеткама да „шаљиво-забавни" карактер лако је нашла ослонац у традиционалним паремијама (у којима је било

[15] Године 1857, када је збирка била објављена, Вук Врчевић је радио у Задру, али је пре тога живео и службовао у Будви, Рисну, Котору и на Цетињу (Pešić 1967: 10–22).

и довољно могућности за њихово еротско 'читање')[16], али да би истовремено код читалаца постигао и жељени морални, па и патриотски ефекат било је потребно да унесе додатни, лични ауторски напор.

Породична генеалогија: профана перспектива

Својевремени покушај лингвистичке реконструкције балканског текста (Сикимић 1995) у коме су анализиране загонетке за 'винову лозу' показао се као само делимично тачан јер је ареал загонетке шири – медитерански, одакле је пренет у Латинску Америку заједно са реалијом, односно културом гајења винове лозе. Могућности реконструкције балканског текста (Sikimić 1995) преиспитиване су у тексту загонетке али је као балкански био сагледаван и денотат што је једноставно било показати на примеру медитеранских пољопривредних култура. Показало се да албанске, бугарске, грчке, српске и хрватске загонетке које описују винову лозу и процес прераде грожђа у вино имају структуру текста 'генеалошког типа': у овом типу загонетке елементи комплексног денотата се одређују родбинском номенклатуром која следи нисходну линију.[17] 'Балкански' модел текста илустрован је структурно идентичним загонетакама из албанског фолклора (Трнавци/Чета 1981: 28, 44–47) уз неке примере из румунског и грчког фолклора: мати – кћи – син; отац – мајка – син; мајка – кћи – унука; отац – син – мајка – ћерка; мајка – ћерка – син. Силазном линијом се нижу сродници у две до три генерације, а логика саме загонетке заснива се на атрибутској квалификацији сваког од чланова.[18]

Мађарске варијанте исте загонетке са структуром породичне генеалогије (осам варијаната у записима из 19. века) најчешће имају само две равни (родитељи : деца), али се обавезно укључује и тазбинска линија – зет (= вино) који се описује као 'неразуман' (примери у: Vargha 2010: 1051–1058).[19] У мађарским варијантама одгонета се или само грожђе или цела биљака: чокот, мотика, грозд, вино, у неким варијантама и пијан човек. Морфолошки опис биљке комбинује се са њеном технолошком прерадом, трансформацијом у алкохолно пиће. Загонетка не мора да следи природан биолошки развој, загонетка се и гради управо на прекиду у логичном низању фаза природног развоја биљке и његовом сменом–вештачким развојем.

---

[16] Еротске конотације биљака и посебно винове лозе и грожђа, које су у великој мери универзалне (пре свега онда када се односе на морфологију и боју делова људског тела), али не морају то бити онда када су грађене на опозицији смене дана и ноћи (односно – културом одређеног времена за полне односе), остале су ван аналитичке равни овог прилога (детаљније в. у: Сикимић 1996, 2013а).

[17] Лингвиста Марта Бјелетић (1996) анализира јужнословенске фитониме мотивисане називима биљкама, а у својој студији из 1999. године делове тела као ознаке сродства. Ауторка само узгред напомиње да се, поред телесног кода, за исказивање категорије сродства користи и биљни код (корен, стабло, грана, плод) и да се та два семантичка и метафоричка система некада преклапају.

[18] У оквиру истог прилога биле су поменуте и загонетке са сличном, генеалошком структуром у српском и хрватском фолклору, али са различитим денотатима (Sikimić 1995: 180–181), тако и бугарски и севернословенски примери за комплексне загонетке којима се описују природне појаве 'небо, земља, вода ветар'. У руском фолклору се оваквом структуром описују делови процеса грејање куће и процеса вршидбе на гумну. Друге паралеле овог мотива описане су у монографији Арчера Тејлора (Taylor 1951: 398).

[19] Тазбинско сродство у трочланој генеалошкој структури загонетке (деда – ћерка и њен муж – деца) има и следећа словеначка варијанта: *Ded v grobu leži, hčerka njegova na njem stoji, mož se je oklenjen drži, otroci pa po svetu hodijo in ljudi motijo*. 'винова лоза' (Babič 2021: 62).

У својој класичној антологији српских народних загонетака, уређеној према денотатима, за одгонетку ’лоза (винова; грозд, вино, ракија)’ Стојан Новаковић издваја осам модела загонетака које се све граде на метафори породичног сродства (мајка и син; отац и син), односно на метафори породичне генеалогије (баба – син – унук).[20] Бинарни однос ’отац’ и ’син’ или ’мајка’ и ’дете/деца’ уобичајен је поступак у конструкцији традиционалне загонетке уопште (Сикимич 2013).

У погледу структуре текста загонетке о виновој лози, значајна су Тејлорова запажања да се њене варијанте (1017 §6) прилично разликују и често уводе различито конципиране елементе. Будући да нису конзистентно ограничене на идеје исте категорије загонетке о виновој лози могу повремено да садрже и елементе који се тичу облика, боје, функције или темперамента претпостављених актера.

Профана перспектива: породична генеалогија са лепим/слатким дететом

Винова лоза: дрвено стабло – чокот, из кога се извија зелена лоза са лишћем, а са које виси плод – грожђе, у загонеткама су кодирани као физички наказни родитељи и лепо/слатко дете.[21] За морфолошки опис чокота и лозе често се користи експресивна лексика која се данас осећа као дијалекатска и семантички непрозирна (*грман*, *шуман*, *шумка*) [7, 10]. Основна одлика ’грожђа’ и даље је у домену визуелног утиска, односно, односи се на његов физички изглед (’леп’) [7, 9, 10], а у неким је резултат других чулних прецепција – укуса (’сладак’) [8, 11].[22]

[7] Грман мама, шуман тата имају дете за лепотенце. ’грозд’ (Пирот, Бранковић 1997: 446)

[8] Шуман татко, од шуме и мајка, слатку децу рађа. ’гица, чокот и грожђе’ (Нишава, Ризнић 1894: 264)

[9] Шумка му мајка, шумка му татко а на дете да му се не нагледаш. ’грозд’ (Лесковачка Морава, Ђорђевић 1958: 679)

[10] Ћаћа квргњо, мати вијурица, а дјечица лијепа љепотица. ’пањ, лоза и грожђе’ (Славонија, РСАНУ, одредница *вијурица*)

---

[20] У Новаковићевој збирци денотати су формулисани као: ’Вино и грожђе’, ’Вино и ракија’, ’Грозд’, ’Зрно (грожђа)’, ’Лоза (винова; грозд, вино, ракија)’, ’Чокот, лоза, грожђе и вино’.

[21] Исту генеалошку структуру и контрастирање ’наказних родитеља’ и ’лепог детета’ имају хрватске загонетке за ’питоми кестен’, који је као културна биљка пореклом из југоисточне Европе и Мале Азије: *Sika korenika, mati bodljika, djeca lisasta*. (Vuković 1890: 71), *Huda mati, visok oča, a dobra deca*? (Лобор, Kotarski 1918: 46), односно словеначка потврда: *Hud oče, zlobna mati, gladki otroci*. ’кестен’ (Babič 2021: 62). Српске загонетке за ’кестен’ из Новаковићеве збирке имају другачију структуру, а указују на сладак укус плода (Новаковић 1877: 88). ’Наказни преци’ и њихово ’лепо дете’ структурни су елементи и у загонеци за ’лешник’: *Starac kurdelja, baba lekurda, a u sriedi divno diete sjedi*. ’liešnjak’ (*Bosanski prijatelj* 1861: 189).

[22] Традиционална загонетка са морфолошким описом грозда и његовог положаја на чокоту често има опсцене конотације (в. Сикимић 1996: 58–59; Сикимић 2013). Новаковићев корпус загонетака је, у духу свога времена, доследно цензурисан, тако да је у збирку укључена, на пример, следећа варијанта: *Старац сједи под вођком, покрио се обојком, заложио брабоњком*. ’грозд’ (Новаковић 1877: 35–36). У својој референтној збирци Новаковић још напомиње: „Слична овој но мало друкчија и незгодна за штампу има још из Бос. пр. [Босанског пријатеља] и од Сунд. [Сундечића].” Куриозитета ради, ево те загонетке „незгодне за штампу”: *Sjedi starac pod plotom, podbočio se čokotom, ponosi se grudma, pred poštenim ljudma*. ’grozd’ (*Bosanski prijatelj* 1861: 189). Вероватно се поређење грозда са брабоњком Стојану Новаковићу чинило неутрално и прихваљивије за штампу него поређење са ’грудима’ или, вероватније, са ’мудима’.

[11] Отац стар, престар; мати млада, премлада; деца слатка преслатка. ’чокот, лоза, грожђе и вино’ (Новаковић 1877: 239)

Српске варијанте записане у ареалу призренско-тимочке дијалекатске зоне имају исти квалификатор за оба родитеља: *шуман*, *шума*, *џумав* (Добрич, Нишава, Пирот). Варијанте исте загонетке ван призренско-тимочке зоне имају различите квалификаторе за родитеље. Само је замена трећег денотата (’вино’) скоро доследно ’махнито дете/деца’ (Сикимић 1995).

Профана перспектива: породична генеалогија са махнитим дететом

Неке бугарске варијанте ове загонетке дефинишу моралне одлике последњег члана у низу као ’немирно’, ’несташно’ (бугарски: *палаво*) и тако га у целини антропоморфизују, а не његов физички изглед или укус као у претходним примерима [7, 8, 9, 10]. Морфолошки опис чокота и лозе и овде је доследно маркиран експресивном лексиком:

[12] Дрипава баба, убаво чедо, палаво унуче. ’лозата, гроздете, виното’ (Пазарџик, Джуренов 1980: 436)
[13] Разтърбушена майка, убаво дете, палаво унуче. ’лозата, гроздето, виното’ (Пазарџик, Джуренов 1890: 441)

Алкохолно пиће се у загонеткама о ’виновој лози’ описује према сложеној антропоцентричној трансформацији последњег члана у генеалошком низу (док су сви претходни чланови доследно у антропоморфном кључу описани као морфолошке карактеристике биљке): односно према ефектима које конзумирање алкохола изазива код човека, па се тако описује као ’лудо’/*махнито* дете.[23] Махнитост, беснило уобичајни су као кључни квалификативи за загонетање алкохолних пића, а реципијент за течност се дефинише дрвеном грађом,[24] уп.: *Бијесна* кућа лежи у растову пању. ’ракија у бачви растовој’ (Вуксан 1893: 156), *љута зверка* за ’ракију’ (Новаковић 1877: 191), *манита људина* ’вино’ (Непознати s.a: 9).

Родитељи ’махнитог детета’, односно (према атрибутима) највероватније чокот и грожђе често су одређени експресивним, тешко преводивим атрибутима, чија се семантичка правилност не може одредити у парадигматском низу постојећих варијаната у целокупном корпусу: атрибути у ’оца’ и ’мајку’ су чак међусобно замењиви. Фитоним *јаглика* (Primula elatior) [14, 15, 16], вероватно може бити и женско лично име, а у неким варијантама је можда и грешком записан у форми *јаклика* [17] (без апелативног значења), ипак, тешко је одредити

[23] Постоје варијанте истог модела загонетке (отац, мајка и махнито дете) ван света ботанике, односно са одгонетком ’пушка и меци’: *Отац чокрљат, мајка финдика, а од њих дјеца манита* (Лопичић 1897: 122), односно ’варнице’, записане на Косову, у Ужицу и Црној Гори. Са друге стране, у македонском и бугарском фолклору постоје бројне варијанте загонетка исте структуре са денотатом ’чекрк и цеви за мотање’, али је морфологија денотата условила њихове кључне одлике као ’ваљкасте’ и ’шупље’, нпр. *Свалкан татко, дудулеста майка, шупливи деца* (Стойкова 1979: 380).

[24] Будући да је ’вино’ течност, уобичајено је његово лоцирање у одговорајући реципијент [1], мада се ’вино’ релативно ретко јавља у тексту загонетке, обично у загонеци за ’јаје’, која се гради на контрасту боје два пића у једној посуди. Ова два пића су код балканских Словена скоро доследно ’вино и ракија’, а ’пиво’ постоји у руском фолклору, уп. Сикимић 2012: 277–283.

који је облик секундаран. Атрибут *кукрица/кукрика* [17] у дијалектима има значење „кржљава дрвенаста биљка", а пример [14] показује да је и записивачу био непрепознатљив будући да је ортографски маркиран великим словом као да је у питању антропоним:

[14] Мајка Јаглика, ђеца јој манита. 'ракија' (Ужице, Познановић 1988: 192)
[15] Отац владика, мајка јаглика, деца махнита. 'ракија' (Новаковић 1877: 191)
[16] Отац трника, мати јаглика, деца махнита. 'шљива и ракија' (Ужице, *Кућа* 1906 II/21)
[17] Мајка кукрица, отац јаклика, дјечица махнита. 'лоза, винова' (Новаковић 1877: 117)[25]
[18] Otac kotac, mati dopljuša, sitna djetca, al obiesna. 'vino' (*Bosanski prijatelj* 1861: 186)

Профана перспектива: зоонимска генеалогија са махнитим дететом

У неким варијантама у функцији антропоморфног 'родитеља' је зооним (*коза*, *крава* и *во*) у којима је атрибут 'леп' екстензивиран у својеврсну формулу *лепа коза лепава/лепосава*. Глагол *родити*, који дефинише само хумано рађање (*коза... сина родила* [19]) недоследно је замењен одговарајућим глаголима који маркирају рађање неких домаћих животиња: *коза ... сина окозила* [20], односно: *крава липава, отелила... сина* [21].[26] Овакав, наизглед необјашњив језички 'немар' у традицијском фолклору, пажљивом слушаоцу, учеснику загонетачке сеансе, може да укаже да денотат загонетке није ни антропоморфан, а ни зооморфан.

[19] Лепа коза лепава лепа сина родила, а унука манитога. 'лоза, грожђе, вино' (Новаковић 1877: 116)
[20] Лепа коза лепосава, лепа сина окозила, а унука суманута. 'шљива и ракија' (Ужице, *Кућа* 1906 II/39)
[21] Липа крава липава, отелила лијепа сина а манита унука. 'лоза, грожђе, вино' (Новаковић 1877: 116)
[22] Liepa krava, liepa unučad, a od unučadi maneto. 'rakia' (*Bosanski prijatelj* 1861: 183)

Арчер Тејлор (Taylor 1951: 400) указује да (према њему расположивом корпусу) само Новаковићеве варијанте ове загонетке замењују хуману генеалогију анималном. Превиђање повремене изофункционалности антропоморфних и зооморфних замена денотата један је од недостатака Тејлорове класификације традиционалних загонетака.[27]

---

[25] Вук Караџић у свом *Рјечнику* доноси ову загонетку (s.v. *кукрица*) са објашњењем из Боке Которске „воћка или друго како дрво, које се не чисти и не поткресује, него се запусти и закржља".

[26] Уп. и Сикимић 1996: 204, где је дата анализа само творбе речи у форми етимолошке фигуре. Новаковић иначе има пуно потврда за овај модел загонетке, једна од њих је и Вукова, објављена још 1821. године. У питању је варијанта загонетке са зооморфном генеалогијом (*коза јакача > син > унук*): *У нас коза јакача, јака сина родила и унука манита* (Караџић 1821: 41), али треба уочити да термини сродства у правој нисходној линији у тексту нису зооморфни (**јаре*), па се може претпоставити да је зоонимизација замене денотата 'лоза' секундарна. Ипак, будући да је ова Вукова потврда загонетке за 'лозу' истовремено и њен први објављени пример, питање паралелног постојања варијаната ове загонетке са зооморфном и антропоморфном генеалогијом остаје отворено.

[27] Детаљније о значају и дометима Тејлорове класификације у: Сендерович 2008: 135–141.

Код цара за столом

Корпус румунских загонетака садржи и варијанте загонетке за винову лозу са структуром физички наказних родитеља ('чокот' и 'лоза') и слатке деце ('грожђе') [23], али и варијанте које описују висок социјални статус последњег члана низу, односно 'вина' [24, 25]:

[23] Mama verde, tata uscat, pruncii dulci. 'лоза' [Мама зелена, тата сув, бебе слатке.] (Gorovei 1898: 395)
[24] Tata-i gros, mama-i subţire, sora-i lată, fratele-i gros, şi-i îmbrăcat cu cojoc de lemn, şi stă cu împăratul la masă. 'лоза' [Тата је гломазан, мама је витка, сестра је широка, брат је дебео и обучен у дрвени кожух и седи са царем за столом.] (Gorovei 1898: 395)
[25] Tata lung şi mama lată, sora mea încârligată, frate-meu nebun de sat, cu cămeşe îmbrăcat, cămeşa-i de lemn aleasă, şeade cu Vodă la masă. 'лоза' [Тата дугачак а мама широка, моја сестра је изувијана, мој брат је сеоска луда, обучен у кошуљу, кошуља је посебна, дрвена, седи са војводом за столом.] (Gorovei 1898: 395)

Две наведене румунске варијанте [24, 25] лоцирају последњег члана у генеалошком низу, односно последњи облик метаморфозе лозе у вино, на социјално високо престижну позицију за владарском ('цар' или 'војвода') трпезом. 'Вино' је, једнако као и у јужнословенским варијантама дефинисано 'лудилом' (и овде је на делу инверзија којом се мења перспектива у логици одгонетања, односно лудило конзумента, а не самог денотата) а смештено је у дрвени реципијент. Дрвена посуда за вино је, у доследно спроведеном антропоморфном коду целог текста, представљена као део одеће ('кошуља' или 'кожух'). У овом случају не може се говорити о сакралној употреби вина, већ загонетка фиксира историјски период у коме су само веома богати људи на Балкану могли себи да дозволе свакодневну употребу вина.

Завршне напомене

Универзалност и рудиментарност постојећих модела традиционалне загонетке о виновој лози отежава њихово етничко и културно декодирање: у питању су морфолошке особине биљке уклопљене у универзалну генеалошку структуру са нетрансформисаним квалитетом/атрибутом у свим генерацијама. Уобичајено, у текстовима традиционалних загонетака уписивање културе врши се на лексичком нивоу и на нивоу фолклорних формула уз, логично, ниво самих, културно детерминисаних реалија како у тексту загонетке тако и као одгонетке (Sikimić 1995, 1996a).

У корпусу јужнословенских загонетака о виновој лози за одређивање посебног варијантног статуса заслужно је постојање минималне лингвистичке диференцијалне црте: неки експресивни дијалектизам као квалитативна црта замене денотата, односно квалитативна црта која је остала нетрансформисана у структури текста загонетке и тешко је преводива на други језик. Мимо етимолошки сложене лексичке равни у паремијама, истраживане у студији (Sikimić 1996), у творбеном погледу настале специфичним процесима карактеристичним углавном

само за текст загонетке, а за које је својевремено био предложен термин *паремема*, у одређеним географским ареалима уочава се тенденција фреквентног коришћења екпресивних лексичких средстава у варијантама текста загонетке. Маркираност у односу на неутрална језичка средства условила је и сложеност значења јер осим објективног појмовног садржаја обухвата и субјективне конотативне компоненте значења смештене на периферији лексичког система (јер се језик фолклора често прихвата као 'књижевни' језик, са недефинисаним нормативним статусом дијалектизама у језику фолклора). Конкретни експресивни дијалектизми у традиционалним загонеткама имају и конотативне елементе, чија је сликовитост лимитирана, односно разумљива само носиоцима локалног говора. У свим таквим примерима одређивање значења је интуитивно, управно онако како то функционише и са етимолошки непрозирном лексиком традиционалних загонетака.

Рецепција, односно разумљивост неке традиционалне загонетке из данашњег угла, условљена је, између осталог, и радикалним променама социјалних категорија и социјалних односа. Слично је и са обичајем освећивања грожђа у православној цркви на одређени празник који не мора бити шире познат у савременом друштву. У кругу секундарних препрека разумевања ове загонтетке налази се и сакрална употреба вина и грожђа која је семиотички непрозирна ван хришћанског света, за разлику од универзалних метафора карактеристичних за морфологију биљке винова лоза.

Цитирана литература

Бјелетић, Марта. „Од девет брата крв (фитоними и термини сродства)". *Кодови словенских култура* 1. *Биљке*, Београд: Clio, 1996, 89–101.

Благојевић, Милош. *Земљорадња у средњовековној Србији*. Београд: Историјски институт, 1973.

Божанић, Снежана. „Виногради као омеђене површине и погранични ентитети у систему српског средњовековног простора". *Гора љиљанова. Биљни свет у традиционалној култури Срба*. З. Карановић, Љ. Дражић, ур. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", 2016, 151–162.

Босић, Мила. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*. Нови Сад: Музеј Војводине, 1996.

Бранковић, Снежана. *Село Сопот код Пирота*. Београд: Одбор САНУ за проучавање села, Културно-просветна заједница Републике Србије, 1997.

Влајић-Поповић, Јасна. „Сх. оловина 'старинско пиће налик пиву'". *Кодови словенских култура* 2. *Храна,* Београд: Clio, 1997, 163–169.

Врчевић, Вук. *Морално-забавне шаљиво-поучителне србске загонетке*. У Задру: У печатњи браће Батара, 1857.

Вукановић, Татомир. „Свето причешће". *Кодови словенских култура* 2. *Храна*. Београд: Clio, 1997, 39–44.

Вуксан, Раде. „Српске народне загонетке". *Босанска вила*. Сарајево, 1893: 319.

Гарић Петровић, Гордана. „Прилог историји виноградарства и винарства у Србији". *Историјски часопис* 60, 2011: 231–245.

Джуренов, Иван. „Народна проза от Пазарджишко". *Сборник за народни умотворения* LVI. София, 1980: 1–470.

Ђорђевић, Драгутин. „Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави". *Српски етнографски зборник* LII. Београд: САНУ, 1958.

Ђурић, Рајко. *Romane garadine alava. Ромске загонетке*. Београд: САНУ, 1980.

Зиројевић, Олга. „Јело и пиће". *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*. А. Фотић ур. Београд: Clio, 2005: 233–258.

J. M. „Народне загонетке (из рудничког округа)". *Матица*, Нови Сад, 1870: 260–261.

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне приповјетке и загонетке*. Београд: Штампарија Краљевине Србије, 1897.

Кућа. Ниш, 1905–1926.

Лопичић, М. „Народне загонетке". *Луча*, Цетиње, 1897: 71

Марковић, Бранкица. „О виноградарској лексици у Речнику српских говора Војводине". *Филолог: часопис за језик, књижевност и културу* V/9. Бања Лука, 2014: 34–39.

Марковић, Бранкица. „Из виноградарске лексике Баната". *Исходишта* 1, Темишвар – Ниш, 2015: 225–237.

Марковић, Бранкица. *Виноградарска терминологија Војводине*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2016. (одбрањена докторска дисертација)

Марковић, Бранкица. „О називима и основним карактеристикама сорти винове лозе у Војводини". *Наш језик* 43/3–4. Београд, 2017, 107–114.

Марковић, Бранкица. „О називима посуда за ракију у Војводини и северној Метохији (једно кратко поређење)". *Милорад Ђорац, педагог и научни радник*. Г. Јашовић, ур. Косовска Митровица: Филозофски факултет Универзитета у Приштини, 2018, 179–188.

Марковић, Бранкица. „Германизми и хунгаризми у виноградарској лексици". *Исходишта* 5. Темишвар – Ниш, 2018а: 185–196.

Марковић, Бранкица. „Посуде за алкохолна пића у Ваљевској Подгорини. *Из лексике становања у Ваљевској подгорини. Етнолингвистички огледи*. Д. Радовановић, М. Ивановић Баришић, ур. Нови Сад: Матица српска, 2019, 141–154.

Марковић, Бранкица. „Из виноградарске лексике Црмнице". *Језици и културе у времену и простору*. С. Гудурић, Б. Радић-Бојанић, ур. VIII/1, Нови Сад: Филозофски факултет, Педагошко друштво Војводине, 2019а, 171–181.

Миков, Любомир. „Изображения на лозница и грозде в българското народно приложно изкуство". *Български фолклор* 2. София, 1990: 32–52.

Митрофанова, В. В. *Загадки*. Ленинград: Наука, 1968.

Непознати s.a. *Песме, пословице и загонетке*. Архив САНУ, Етнографска збирка 395.

Новаковић, Стојан. *Српске народне загонетке*. Београд – Панчево: Књижарница В. Валожића и Браће Јовановић, 1877.

Новаковић, Стојан. „Пиво у Србији у XIII и XIV веку". *Глас САН* 96. Београд, 1911: 151–166.

Орфелин, Захарије. *Искусни подрумар*. Будим, 1808[2].

Павковић, Никола. *Банатско село. Друштвене и културне промене. Гај и Дубовац*. Нови Сад: Матица српска, 2009.

Петровић, Соња. „Причешћивање биљем и плодовима дрвећа". У: *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике* II (З. Карановић, ур.). Нови Сад: Филозофски факултет, 2014, 71–82.

Петровић, Соња. „Мотив тешких задатака и биљни код у српском и јужнословенском фолклору". *Гора љиљанова. Биљни свет у традиционалној култури Срба*. З. Карановић; Ј. Дражић, ур. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", Београд, 2016, 57–67

Познановић, Радослав. *Традиционално усмено народно стваралаштво ужичког краја*. Београд: САНУ, 1988.

Пословицы, поговорки, загадки в рукописных сборниках XIX и XX веков. Москва – Ленинград: АН СССР, 1961.

Преписка VI. „Преписка VI, 1837–1842". *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1993.

Преписка VII. „Преписка VII, 1843–1848". *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1993.

Преписка VIII. „Преписка VIII, 1848–1850". *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1994.

Раденковић, Љубинко. „Чудотворна лоза хиландарска". *Етнолошке свеске* VII, Београд – Топола, 1986: 47–52.

Раденковић, Љубинко. „О символике виноградной лозы". *Жывая старина* 60/4, Москва, 2008: 14–16.

Радуловић, Немања. „Ноћас ће миш и мачка заједно спавати (Прилог поетици малих форми)". *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору*. Л. Делић, ур. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2013, 165–176.

Ризнић, Ст. М. „Српске народне загонетке из нишавског краја". *Братство* VI, Београд, 1894: 263–267.

Речник српскохрватског књижевног и народног језика. Београд: Институт за српски језик САНУ, 1959–.

СД. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого* 1–5. Москва: „Международные отношения", РАН, 1995–2012.

Сендерович, С. Я. *Морфология загадки*. Москва: Языки славянской культуры, 2008.

Сикимић, Биљана. „Еротске конотације фитонима у народним загонеткама". *Кодови словенских култура* 1, *Биљке*. Београд: Clio, 1996, 57–72.

Сикимић, Биљана. „Просторне релације у традиционалним загонеткама". *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*. М. Детелић, С. Самарџија ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2011, 591–613.

Сикимић, Биљана. „Словенски модел текста загонетке: могућности реконструкције". *Заједничко у словенском фолклору*. Љ. Раденковић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012, 271–290.

Сикимич, Биляна. „Метафора семейной генеалогии в южнославянских загадках о виноградной лозе". *Научный альманах „Традиционная культура"* 4. Москва: Государственный центр русского фольклора, 2013, 119–127.

Сикимић, Биљана. „Како читати загонетке: еротски свет културних биљака". *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике*. З. Карановић, Ј. Јокић, ур. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013а, 73–88.

Сикимић, Биљана. „О сузама и крви". *Крв: књижевност, култура*. М. Детелић, Л. Делић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2016, 153–172.

Софрић, Павле. Главније биље у народном веровању превасходно код нас Срба. Београд: „Свети Сава", 1912.

Стойкова, Стефана. *Български народни гатанки*. София: Наука, 1970.

Трнавци, Халит; Антон Чета. *Kashelasha shqipe. Албанске загонетке.* Београд: САНУ, 1981.

Цивьян, Т. В. „Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста". *Балканское и славянское языкознание*. Москва, 1977, 306–316.

Штетић, Марина. *Виноградарство у средњовековној Србији*. Београд: Филозофски факултет, 2020. (одбрањена докторска дисертација)

Babič, Saša. *Uganke na Slovenskem*. Ljubljana: Založba ZRC, 2021.

Brill, Tony. *Tipologia legendei populare româneşti* 2. *Legenda mitologică, legenda religioasă, legenda istorică*. Bucureşti: Editura SAECULUM I.O, 2006.

Leschber, Corinna. "„Wein" und „Ol" in ihren mediterranen Bezugen". *Culinaria balcanica*. Th. Kahl; P. M. Kreuter; Ch. Vogel, Hg. Berlin: Frank&Timme Verlag, 2015, 73–82.

Daničić, Gj. „Muka blaženoga Grozdija". *Starine JAZU* II. Zagreb, 1870, 311–312.

Gorovei, Artur. *Cimiliturile românilor*. Bucureşti: Academia română, 1898.

Gorton, Luke; Tania Ivanova Sullivan. "The linguistic and cultural history of wine in Slavic". *And Thus You Are Everywhere Honored: Studies Dedicated to Brian D. Joseph*. J. J. Pennington, V. Friedman, L. A. Grenoble, eds. Bloomington, IN: Slavica Publishers, 2019, 125–137.

Kotarski, Josip. „Lobor: narodni život i običaji". *Zbornik za narodni život i običaje* XXIII. Zagreb, 1918: 11–63.

Mladenova, Olga. *Grapes and Wine in the Balkans. An Ethno-Linguistic Study*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1998.

Mladenova, Olga. "Riddle coding and lexical motivations". *Balkanlinguistik. Synchronie und Diachronie*. Ch. Tzitzilis; Ch. Symeonidis, eds. Thessaloniki: Linguistische Abteilung der Philosophischen Fakultät der Aristotels-Universität, 2000, 167–174.
Mladenova, Olga. "Riddle coding and lexical motivation". *Balkanlinguistik. Synchronie und Diachronie*. Ch. Tzitzilis, Ch. Symeonidis, eds. Thessaloniki, 2000a, 167–174.
Mrgić, Jelena. "Wine or Raki: The Interplay of Climate and Society in Early Modern Ottoman Bosnia". *Environment and History* 17/4, 2011, 613–637.
Mrgić, Jelena. "Aqua vitae – notes on Geographies of Alcohol production and Consumption in the Ottoman Balkans". *Etnoantropološki problemi* 12/4, 2017: 1309–1328.
Pešić, Radmila. *Vuk Vrčević*. Beograd: Filološki fakultet, 1967.
Sikimić, Biljana. „Ka rekonstrukciji balkanskog teksta". *Јужнословенски филолог* LI, 1995: 177–196.
Sikimić, Biljana. *Etimologija i male folklorne forme*. Beograd: Institut za srpski jezik SANU, 1996.
Taylor, Archer. *English Riddles from Oral Tradition*. Berkeley: Univ. of California Press, 1951.
Vargha, Katalin. *Magyar találós kérdések*. Budapest: Tinta Könyvkiadó, 2010.
Wossidlo, Richard *Mecklenburgische Volksüberliferungen*, Ersten Band: *Rätsel*, Wismar: Hinstorff'sche Hofbuchhandlung Verlagsconto, 1897.

Biljana Sikimić

THE GRAPEVINE: A SACRED AND PROFANE PERSPECTIVE OF THE TRADITIONAL RIDDLE

Summary

The article deals with the representations of the vine (grapevine, grapes, wine and grape brandy) and some other plants (hops, chestnuts) in traditional puzzles with the genealogical type text structure. The analyzed model of the riddle text consists of the opposition in physical and / or moral characteristics between the most common anthropomorphic ancestors and descendants (grandparents: parents: children: grandchildren). The riddles about "grapes and wine" have a two-member genealogical structure, which develop the opposition thanks to the differences in the sacramental use of the two members of the complex denotatum. The corpus of Serbian riddles by Stojan Novaković (1877) served as a starting point, but expanded with South Slavic, and then Balkan and European examples with the same model of the riddle text. The distribution of the analyzed riddle variants is in direct correlation with the areas of the traditional grapevine cultivation, and available historiographical data confirm the continuity of its cultivation among the South Slavs since the Middle Ages.

Keywords: folk riddles, grapevine, wine, genealogy, paremiology, South Slavs, literary riddles, Vuk Vrčević.

Бошко Ј. Сувајџић*
Филолошки факултет
Универзитета у Београду

663.2:[821.163.41.09:398]:82.01
663.2:[821.163.41.09:398]:81'37

КО, КАКО И ЗАШТО ПИЈЕ ВИНО У НАРОДНОЈ ПОЕЗИЈИ?

У раду се анализују место, структура и функција формуле испијања вина у склопу обликовања поетских слика и тематско-сижејних целина у различитим жанровима усмене књижевности. Обредна, митолошка и хришћанска контекстуализација формуле испијања вина разматране су на епској грађи о Косовском боју, Марку Краљевићу, песмама о хајдуцима и ускоцима, устаничкој епици Филипа Вишњића, као и на одабраним примерима обредно-обичајне лирике.

Кључне речи: вино, формула, жанр, косовска епика, сватовске песме, почашнице.

Вино се у народној књижевности пије увек и свуда. У двору, у (пијаној) механи, на путу, пред бој. Њиме се причешћује, куне и заклиње. Њиме се кори и прекорева. Вином се тера инат. Вином се слободи срце, али и оплакују најмилији. Вином се одају тајне код Словена, али и откривају издајници и хуље. Вином се братими и сестрими. Вином се болује и прездрављује. Уз вино се воде господски разговори.

Одакле вино у нашој народној култури и традицији? Вештина цеђења вина је једна од најстаријих и најуниверзалнијих културолошких достигнућа међу индоевропским народима.

> Постојбина је винове лозе земља јужно од Каспијског језера, па се отуда вештина цеђења *вина* још у прастаро време почела ширити међу културним малоазијским народима, па отуда у стару Грчку, на север и остале крајеве. Омир га исто тако помиње као и наше старе јуначке песме, што су пуне „љутих пијаница". Семенке су од винове лозе нађене и у рипчанској сојеници код Бишћа, из преисторијског доба за те крајеве.
> *Ракија* је врло позно пиће. У првој половини шеснаестога века ракија и комовица у Русији се више пила као лек него као пиће, а већ крајем истог века обратно. Пошто ракија није давнашње пиће, сасвим је разумљиво што се у традиционалној српској литератури нигде не помиње (Тројановић 2008: 430).

Историјски извори указују на то да су се још најстарији европски народи културолошки разликовали према томе да ли су у пољопривредној производњи, касније трговини и економској размени, употребљавали вино или пиво:

> Лоза и вино познати су били старим народима још у давној прошлости. Вино је одувек било важан артикал, и у пољопривреди и у трговини, нарочито у јужним и

* bosko@fil.bg.ac.rs

источним областима старог света. Један немачки научник, са пуним правом, поделио је старе европске народе на двоје, према томе да ли су трошили пиво и путер, или вино и зејтин (Чајкановић 1994/2: 383).

У упоредној анализи историјских речника српског и руског језика на материјалу *Рјечника ЈАЗУ* и *Словаря русского языка XI–XVII вв*. Јелена Бајовић посебно издваја лексичко-семантичку групу којом се називају трговци пићима, која је „једна од ретких у којим српски материјал може да парира изузетно богатом и разноврсном руском материјалу (сматрамо да је то због укључивања трговаца алкохолним напицима који показују афинитете нашег народа и лексичко богатство које га прати), као и место њихове продаје, дистрибуције" (Бајовић 2018: 286).

Карактеристично је за српску лексику посвећену трговини напицима да садржи многобројне позајмљенице из различитих језика, какви су *toverna* из *лат*. taberna 'дашчара, радионица, крчма'; *tovijerna* (карактеристична за Дубровник) и сл.:

Општесловенска лексема *krčma* (уп. старосл. *кръчьма*, рус. *корчма*, чеш. *krčma*, пољск. *karczma*) у споменицима писмености се први пут среће у XIII в. Ова реч је током многовековног развоја сачувала стабилност у својим основним семантичким контурама, али је у најранијој епоси коришћена у значењу 'вино или други напитак, који изазива опијање'. Од XVI в. *krčma* је фиксирана као пивница у којој се првенствено продају алкохолни напици... (Бајовић 2018: 286)

Када је о „винској лексици" реч, распрострањени су још и изрази као што су *vinica* ('пивница, подрум, клет'), посведочена већ у *Хрисовуљи цара Душана* из XIV в.; *konoba* ('пивница, вински подрум') из лат. *canaba* и сл. Сазнајемо из лексикографске грађе још и то да се лексемом *pivar* означава онај ко се бавио продајем пива, док се лексемом *pivnica*, забележеном од XVI в. у *Рјечнику ЈАЗУ* карактерише 'место, где се вино продаје' (Исто: 286–287). Формулативна у народној епској поезији, лексема „механа" представља турску сложеницу у значењу „крчма":

У српским земљама је турска сложеница méjχané (méj – вино и χané – кућа, буквално 'винска кућа') у значењу 'крчма' дала назив пивницама *mehana* (*meana*, *mejana*, *mejhana*), фиксираним у Вуковом речнику средином XIX в.:

U kakvoj krčmi aliti mejani blaguje i vino pije. A. Kačić korab. 240.

Аутори Рјечника ЈАЗУ у одредници под а) наводе општа значења, а под б) са којим се придевима као епитетима у народним песмама слаже дата лексема: бијел, нов, пјан. Следе примери: бијела механа, нова механа, пију л' вино у пјаној механи? (Бајовић 2018: 286)

Од средине XVIII века постоји развијена лексика за све фазе процеса производње вина, од берача грожђа до онога који вино продаје:

Анализирајући речничке одреднице, долазимо до закључка да се децидно разликују берач грожђа, виноградар, и онај ко вино продаје. Дакле, вино су правили *vinogradar* и *vinodjelac*, а продавали *vinar* и *vinoprodavac*, с напоменом да се последња реч сматра позајмљеницом из руског језика. Сви примери су каснији, а забележени су не раније

од средине XVIII в., као и места трговине вином: *vinara*, *vinarnica* и *vinoprodajnica*. Последњи облик забележен је само код једног писца XVIII в. (Бајовић 2018: 287).

О развијеној култури производње вина сведоче и рани приручници о његовом справљању и одржавању, код нас у спису Захарије Орфелина *Искусни подрумар* (1783):

Међу свима земним плодовима од којих се може правити пиће, нема ни једног благороднијег и бољег од вина, само кад се оно разумно и умерено употребљава: јер оно крепи, потпомаже здравље и срце весели (Орфелин 1986: 1).

Чудесни и трагични Захарија Орфелин, обдарен разним талентима и вештинама, пред смрт је објавио књигу чија намена није била само практична, но је превасходно била посвећена неговању и васпитању укуса српске читалачке публике:

Орфелинов *Искусни подрумар* прва је српска књига намењена виноградарима, али она је, како је напред речено, била намењена и васпитању укуса. Такве књиге одувек су излазиле само из руку писаца префињених осећања, и оних писаца који су били спремни да учине много у ширењу лепог у свим оквирима човековог живота. У нашој културној историји нико није проучавао трајање, мене и утицај васпитања укуса, а и то је незаобилазна категорија за схватање духовних вредности. Орфелин је био први који је нешто учинио у васпитању укуса, и од њега ваља поћи и у проучавању ове категорије духовног живота. Чинили су то и други, не и многи (Чурчић 1986: XXIII).

Ослањајући се на Соломунове мудрости, на посланице апостола Павла Коринћанима, на слово Светог Аугустна „О трезвености", посебно се осврнувши на историју пијанства Александра Великог која му је, како напомиње, главе дошла, Захарија Орфелин закључује:

Пијанство је мрежа, којом ђаво различне грехове збира, као што се у води разна олош мрежом хвата; и Августин справедљиво говори: „Пијанство је пријатан ђаво, љубазни отров, сладак грех, па ко то има, тај себе нема, ко то чини, тај не греши, него је сам грех." И Ориген говори: „Пијанство чини човека скотом, крепког немоћним, а паметог безумним" (Орфелин 1986: 17).

Несумњиво је извор *Искусног подрумара* у немачкој литератури. Тихомир Остојић је држао да је *Искусни подрумар* „без сумње превод или бар прерада, али је преводилац унео и своје искуство". И то искуство није било мало:

Осим онога што је сасвим извесно изишло из Орфелинових руку, није у *Искусном подрумару* и једино што није рађено према немачкој литератури. Као прво намеће се проблем цитата средњовековних православних писаца. У *Искусном подрумару* поред католичких писаца, који су били познати на Западу, цитирани су и текстови византијских православних писаца: Јована Златоустог, Василија Великог, Јефрема Сирина и других. Ако је Орфелин превео делове таквих текстова са немачког,

највероватније је византијске ауторе додавао сам. У књизи су ти текстови цитирани рускословенски, што би морало да буде доказ да их је нашао у руским књигама (Чурчић 1986: XXI).

„Винце од забитја"

О словенским племенима која се баве забавама и разонодама, а не ратовањем, говоре византијски извори веома рано. Грчки историчар Прокопије у 6. веку пише „како су Грци једне ноћи напали Словене, али ови нису осетили никакве опасности, јер су певајући били заспали" (Латковић 1972: 314; Милошевић-Ђорђевић 1997: 194). Византијски историчар Теофилакт Симоката у 7. веку говори о сусрету са неким словенским уходама који су изјавили како се радије баве певањем него ратовањем, јер њихова постојбина „ne poznaje gvožđa te im zato biva život miran i spokojan" (Јагић 1876: 23).

Уз запис најстарије познате бугарштице или дела бугарштице о тамновању Сибињанин Јанка у смедеревској тамници деспота Ђурђа Бранковића, скромни напуљски дворски песник Рођери де Пачијенца, родом из градића Нардо (Rogeri de Pacienza di Nardo), који се, у пратњи напуљске краљице Изабеле дел Балцо (del Balco), 31. маја 1497. обрео у градићу Ђоја дел Коле (Gioia del Colle), у покрајини Бари, на југу Италије, оставио је за потомство и драгоцен опис гозбе уприличене у краљичину част у путописном спеву *Lo Balzino*. Изабелу дел Балцо су 1. јуна 1497. забављали, на гозби приређеној у њену част, некакви Словени (Scavoni), који су, како наводи Пачијенца, поступали попут становништва латинског порекла – гласно су викали „на свом језику", а онда је сваки од њих „пио по свом обичају", и то „мушкарци, жене, одрасли и они који су још деца" (Пантић 1977: 425–431). Словенски играчи су се, „скачући као козе, окретали и заједно су сви певали следеће речи" („Орао се вијаше", текст „смедеревске бугарштице"). У овом, колском извођењу песме, акценат је на карневалској атмосфери, која је посебно запала за око ренесансном италијанском дворском песнику.

Издвојићемо, за ову прилику, и веома архаичну метафору смрти у бугарштицама, на којој се гради структура неколико естетски најрелевантнијих песама („Марко Краљевић и брат му Андријаш", „Мајка Маргарита", варијанте о смрти Бановић Секуле и др.). Смрт је у овим песмама представљена као одлазак у непознату земљу, из које се јунак „не може од милиња одилити", као женидба гиздавом девојком („браца ти је обљубила млада мома Гркињица"), као заборав (мотиви „биља непознана" и „винца од забитја"). Посебно је мотив „вина заборава" допринео митској дубини поетске слике, са богатим ритуално-обредним подтекстом (Сувајџић 2005).

„Душан хоће сестру да узме"

И поред огромног историјског значаја, сачуване народне епске песме о цару Стефану Душану превасходно су мотивске. Интернационални мотиви инцеста („Душан хоће сестру да узме", Вук, СНП II, бр. 27; „Удаја сестре Душанове", Вук, СНП II, бр. 28), оклеветаног јунака („Наход Момир", Вук, СНП II, бр. 30), женидбе са препрекама („Женидба Душанова", Вук, СНП II, бр. 29), кршења

обичајних норми о крсном имену („Како се крсно име служи", Вук, СНП II, бр. 20) и смрти у постељи („Смрт Душанова", Вук, СНП II, бр. 33) упућују на негирање оних витешко-феудалних врлина које у епици треба да одликују озбиљног средњовековног владара.

Црква је строго забрањивала узимање и прељубу у роду, али је било веома тешко овај обичај искоренити. Но док се родоскврнуће, када је крвно сродство у питању, у народној традицији понекад и правдало, кршење вештачког сродства (кумство, побратимство, поочинство) без изузетка је сматрано веома тешким грехом (Ђорђевић 1/1984: 160–169).

Мотиви родоскврних веза између брата и сестре који се везују за цара Душана имају за основу древне форме људске породице, „какве налазимо и у предањима и традицији других словенских народа и народа у свету" (Николић 1969: 108).

Разлози које наводи цар Душан највишим световним и верским поглаварима царства како би оправдао жељу за ендогамним односима („узимање у роду") су следећи: „Да ја узмем сестру Кандосију, Да је узмем за љубу вијерну,/ Да се царско не разлази лице,/ Да се царско не растура благо." Односно: „Моја сестро, сирота Роксандо!/ Ходи мене узми господара,/ Да ми наше не харчимо благо."

Управо у овим стиховима крију се трагови древног схватања владарског као божанског, а инцест се оправдава божанским моћима стварања и обнављања света, као у првобитним митолошким представама човечанства:

> Да је заиста тако, односно да у овом случају песма асоцира прастару причу о стваралачком божанско-владарском инцесту и „накнадној" потреби његовог укидања, другим речима да се у поступцима историјски познатог владара, цара Стефана Душана, рефлектује амбивалентност поступака митског лика, који на почетку реагује као преступник, а на крају се, као у миту, повинује новонасталој ситуацији, показује и завршетак песме (Карановић 2010: 28).

Занимљиво је да у песми „Удаја сестре Душанове" инцестуозни наум цара Душана певач оправдава не само владарским/божанским разлозима, но и царевим прекомерним испијањем вина и посве негосподственим пијанством. У духу пословички исказане народне мудрости, цар изриче својеврсно наравоученије о последицама неумереног испијања вина:

Таде царе ријеч проговара:
„*Чујете ли, сва српска господо!*
Вино пити, а не опити се,
Нит' је било, нити може бити:
Чу ли, слуго, провизур-Мијајло!
На част тебе твоја руса глава,
И на част ти сестра Кандосија,
Ти је узми за љубу вијерну."
(Вук, СНП II, бр. 28; *подвукао Б. С.*)

Како је уочено у литератури (Самарџија 2008), ове песме стављају на пробу све најважније стубове средњовековног српског друштва и државе, високе достојанственике царства, саветнике, свештенике, сроднике. Сви ови стубови

друштва, и везири, и владике, и патријарси, и калуђери, пред голом царском силом, одобравају оно што су дужни да спрече. Најнижи на друштвеној лествици, ђакон Јован и „триста ђеце луде", показују да су најдостојнији: једино они бране људски, друштвени и божански поредак. Сукоб ће се, као и у песми „Наход Момир", разрешити у равни легендарне фантастике, у сфери чуда, контрастом у коме ће праведници бити награђени светитељским ореолом, а грешници страшно кажњени, осуђени на вечити мрак доњег света.

> И у Дебељковићевој варијанти и у Вуковој песми „Удаја сестре Душанове" једни за другима у изванредној градацији од највиших ка најнижима, од владике и патријарха до калуђера и попова, сви у светом храму сведоче против Бога и правде – „Добро јутро царева царице!" [...] Док, најзад, ђакон Јован и његови ђаци – „ђаци самоуци", „триста деце луде" не проговоре „Богу по закону" и не супротставе се родосврном браку. А онда, већ према једном од устаљених начина пресуђивања, ватром, паљењем грешника и праведника – излази на видело врхунска правда, у свој испреплетености хришћанских и паганских елемената. У песми „Душан хоће сестру да узме" од запаљене ћелије са ђацима и ђаконом Јованом сама се „црква оградила у њу сједи триста мученика", а под спаљеним грешним великодостојницима сама се земља провалила „па је вода ударала мутна" (Милошевић-Ђорђевић 1971: 255).

„Крвав Марко дође до очију"

Епска биографија Марка Краљевића обликована је према општим законитостима грађења епске биографије јунака. Историјска предања о јунаку се групишу на две граничне тачке: почетак (рођење, порекло коња, снаге, оружја) и крај (болест, рањавање, смрт). Предања о Марку Краљевићу Вук је започео да објављује још у *Пјеснарици* (1814), проширио их је у првом и у другом издању *Српског рјечника* (1818, 1852), а одатле су нека пренесена и у етнографски спис *Живот и обичаји народа српског*, који је остао у рукопису. У односу на предања из *Пјеснарице* у *Српском рјечнику* Вук их проширује и додаје им нека нова казивања и веровања (о добијању Шарца, о Марковој смрти), изостављајући првобитно наглашене везе Марка Краљевића са јунацима из класичне грчке митологије:

> За овога сербскога Херкулеса повјест писмена врло мало опомиње према његовим дјелима која народ прости, сербски и бугарски, о њему приповиједа и пјева. Гди се год сербски језик чује, ту се чују и пјесне о њему, које се понајвише почињу: „Пије вино Краљевићу Марко." Пјевају и приповиједају да је био чрезвичајне величине и снаге тјелесне (и особито простосердечан и правдољубив) („О Марку Краљевићу"; Вук, Пјеснарица: 106–107).

Једна од основних одлика Марка Краљевића, аналогно херојима античке митологије, јесте склоност огромним количинама јела и пића. Ова особина је потпуно у складу са гротескном сликом јунака, превасходно у виђењу Тешана Подруговића (Вук, СНП, бр 41), која описује тело застрашујућих размера, натчовечанске снаге и фантастичних облика, средствима епске хиперболизације унутар епско-митолошког система вредности:

Сва доминантна својства гротескне слике присутна су у овом опису људског тела, које не само да је деформисаних пропорција и помешано са животињским облицима, него у себе уноси фантастичне количине пића. Ипак, појава Марка Краљевића (приказана из перспективе страха његових противника) изграђена је у потпуности према епским законитостима. Такав Марков лик доживљава се искључиво у епским релацијама, у њему су и фантастика и страх и смех пригушени. „Натчовечанска снага позитивног јунака може изазвати осмех сагласности, али такав лик у целини није смешан." Попут Марка у овом и низу других епских слика функционишу представе Ахилеја, Херакла или Титана и Сизифа. Само истргнути из епског система или митолошког света поступци грађења јунака могу постати средство обликовања гротескног тела (Самарџија 1995: 90).

Истовремено, и у класичној песми Филипа Вишњића о Марковој митској смрти, јунака, уснулог испод јеле, калуђери намерници не смеју да буде бојећи се његове плаховите нарави и пијанства:

Jedno imaše svojstvo Marko zajedničko s ostalim epičkim junacima, da može t. j. strahovito piti. [...] Izmegju svojih vjernih prijana brojaše Marko krčmaricu Maru. Da li Marko ne bijaše prosti pijanica, to mu samo njegovi dušmani mogahu prigovoriti iz grdnje, on pijaše jerbo to bijaše prosta potreba njegove junačke naravi, da mnogo t. j. pije, kako bi uzdržao vlastitu fizičnu snagu u pravom ravnovesju. [...] Takim oskrbljen svojstvima bijaše Marko veoma svima strašan, niko ga ne željaše susresti, svak ga se klonijaše. Pa upravo i kada je umro, ležaše on za osam dana mrtav produžen jerbo niko ne smijaše se približiti, budući da su mislili da on spava, a Marko običavaše biti zlovoljan (Јагић 1882: 374).

Марков Шарац се у епској поезији доводи у везу са крилатим коњем Јабучилом Марковог ујака, војводе Момчила. Коњ је и у митологији и у фолклору многих народа пророчка животиња. Ипак, тешко да је у светској поезији забележена ситуација у којој коњ, на равној нози са својим господарем, пије вино:

Прије него је добио Шарца, приповиједају, многе је коње мијењао, али ниједан није могао да га носи. А кад је видио у некаквих кириџија Шарца као ждријебе губаво но врло големо, допадне му се и узме га за реп да омане око себе, као друге коње што је он огледао, а кад види да се Шарац не да ни с мјеста помакнути, онда помисли: овај коњ ће моћи мене носити. К*упи га од кириџија и одведе кући, излечи га од губе и научи пити вино* („О Марку Краљевићу"; Вук, Пјеснарица: 107; *подвукао Б. С.*).

„Сједе Марко с мајком вечерати"

Марко је у епској поезији јунак који поштује мајку Јевросиму и слуша њене савете. Мајка је носилац породичних и људских вредности које Марко у епској поезији заступа и брани. У низу песама о Марку Краљевићу као уводна формула усталио се низ стихова о разговору са мајком Јевросимом („Сједе Марко с мајком вечерати/ Сува љеба и црвена вина", „Марко Краљевић и Мина од Костура") у коме се, уз вино, кристалише мајчин савет како да се поступи у одређеној ситуацији: да одложи ратничко оружје и врати се мирном ратарском животу „јер зло добра донијети неће" („Орање Марка Краљевића"); да посвађаним великашима

суди „ни по бабу ни по стричевима" („Урош и Мрљавчевићи") и сл. Захваљујући мајци Јевросими Марко Краљевић у српској епици уважава старије, поштује крсно име, кумство, побратиме и посестриме, заштитник је сиромашних и нејаких. Марко помаже и птицама на бојном пољу (орао, соко), па му оне добрим и узвраћају.

„Грозни виногради"

У једној од најкомплекснијих песама наше епике, у којој је мегдан негација, чак и пародија епског мегдана, нико се није запитао одакле у кршном и ломном Загорју ти и такви „грозни виногради" Љутице Богдана које Маркови побратими, у епској песми, тако осионо и бахато газе и крше:

> У још једном сусрету са бољим од себе, с Љутицом Богданом, епски хумор, риједак па зато и драгоцјен – јер је и без ране и без мртве главе – раскошно одлијеже. Можда не најмање и с тога што су и та пјесма и тај историји непознат Љутица Богдан, ма шта мислиле Љутице из Црмнице, посебно везани за један крај који ни по чему другом и није познат. Крај је полукаменит, полушумовит, људи поносни и задрти. Друге вођке осим дивљаке нема, ако не рачунамо трњине и глогиње, крај богу иза леђа, ни у Босни ни у Херцеговини већ на Загорју, како, пуни неке атавистичке висине, знају рећи Загорани. Ту су се ко зна када населили, јер нико други не шће. [...] Па шта? Па ништа. Баш су лијепо, велим, и по некој дубљој законитости, народно предање и пјевачева уобразиља свезали мој крај са својим јунаком. [...] *Откуда, питаће се неко мање упућен, у тако дивљачном крају они гроздни виногради. Из памћења. Из језика. – Са Косова. За народом и његовим јунацима селили су се и виногради. Нешто од старе питомине и госпоштине, клими упркос. Да нас сјете гдје смо некад били. Да бисмо и ми нешто имали. Јер се без тих сјећања и привиђења у оним врлетима не би могло живјети* (Ного 2012: 12; *подвукао Б. С.*).

Исту мисао, исказану у лирским евокацијама детињства и завичаја, ишчитавамо и у Ноговим прозним глосама:

> Нека нам, велиш, Богдана на бедевији, нек је свезао Рељу и Милоша, нека је Марка препануо, али окле нам виногради. Како окле, јадан. Из пјесме, из сјећања, из привиђења. Чокоти су се селили за нама. Да овдје, сем трњина и глогиња, и ми нешто од госпоштине имамо. Стани, вјерујеш ли ти више својим очима, или пјесмарици и гуслама („Друга строфа: *Јечам и калопер*", Ного 2013: 90).

И доиста, ти епски чокоти, обрани из крви косовске легенде, изникли су у меандре епског певања српског народа и настанили се у формулама широм Балкана. У тим „грозним виноградима" засађено је формулативно епско сећање, које рађа најфинијим винима усмене епске синтаксе српског језика.

„Марко пије уз Рамазан вино"

Песма „Марко пије уз Рамазан вино" показује пркосан и непокоран став народног певача према турској власти и петовековном ропству. Марково непоштовање верских забрана и обичаја прописаних у Турској царевини представља

израз слободоумог духа нашег народа. Истовремено, то је начин да се још једном потврди особени епски лик самовољног, јогунастог јунака и прзнице, који се не покорава било каквом наметнутом пропису и ограничењу. Марко делом показује да се људи не могу делити према томе којем се богу моле и које празнике славе:

Цар честити јасак учинио
да се не пије уз Рамазан вина,
да се не носе зелене доламе,
да не игра Влашић уз Туркиње.
Краљевић Марко за то и не хаје,
него пије уз Размазан вино,
и он носи зелену доламу,
и он игра, Влашић, уз Туркиње.
(*Дубровачки рукопис*, бр. 65. Наслов у збирци Валтазара Богишића: *Марко Краљевић пије уз рамазан вино, носи зелену доламу и игра уз Туркиње уз пркос царевој забрани*. Овде према: Богишић, бр. 90).

„Но сам лије, но сам чашу пије"

У песми „Бановић Страхиња", Старац Милија, као мајстор психолошке карактеризације, оставља за вечност онај чувени, класични лик усамљеног, презреног и одбаченог турског ратника, чију људскост препознају само изузетници из противничког табора. Прецизним атрибутивним одредницама певач ваја упечатљив портрет старог дервиша:

Но бијаше један *стари* дервиш,
Бијела му прошла појас брада,
Ш њиме нема *нитко* под чадором,
Бекрија је тај *несрећан* дервиш,
Пије Турчин вино кондијером,
Но *сам* лије, но *сам* чашу пије,
Крвав дервиш бјеше до очију.
(Вук, СНП II, бр. 44; *подвукао Б. С.*)

Сам опис „пијаног дервиша" што „но сам лије, но сам чашу пије" заиста подсећа на Старца Милију који, по записивачевом бележењу, „без ракије није тео ни запевати", а имао је, такође по Вуковом сведочењу, и потпуно изграђен ритуал усамљеничког пијанства. Аналогија која се, међутим, у науци понекад успоставља између стариша дервиша и Старца Милије прихватљива је једино уколико се односи на специфичан „ауторитет стараца" у нашој усменој култури, као начин комуницирања фолклорног дела са временом, али и собом у њему (Сувајџић 2005).

Вино из крви косовске легенде

Краљевство Словена (*Il regno degli Slavi*) Мавра Орбина штампано је у Пезару 1601. У овом делу налазимо заокружену легенду о Косовском боју, обогаћену за име легендарног издајника, Вука Бранковића, као и за мотивацију Милошевог

и Вуковог сукоба у интернационалном мотиву свађе Лазаревих кћери. Орбин говори и о кнежевој вечери, на којој Вук упозорава Лазара да Милош „шурује са Турцима како би га издао". Онда долази најзанимљивији део, из аспекта митолошко-паганске архаике. Кнез позива великаше на вечеру у намери да „прекори Милоша за ту издају, како би га, ако се увери о злоделу, могао казнити (*јер Словени имају обичај вином, а не мучењем откривати тајне*), или, ако нађе да је невин, да се сам ослободи сумње која га је већ почела мучити" (Орбин 2006: 97; *подвукао Б. С.*).

Када је реч о косовској легенди, несумњиво је да је Орбинов извор народна песма. Ипак, посредник је у овом делу био Лудовик Цријевић Туберон, како закључује у коментарима Сима Ћирковић:

> Веома се лако уочава слагање Орбиновог причања с познатом народном песмом *Кнежева вечера*. И то је једно од ретких места у Орбиновом спису за које се поуздано може рећи да се ослања на народну песму. Најчешће се заборавља да Орбин овде не користи непосредно народну традицију, него да преписује Лудовика Цријевића Туберона. Код њега је нашао и тврдњу да Illyrici atque Macedones вином и мукама откривају тајне, али је то изменио у тврђење да Словени откривају тајне вином, а не мучењем (Орбин 2006: 360).

Кнежева клетва/заклетва

Кнежева клетва, у редоследу догађаја на Косову, долази као одговор кнеза Лазара султану Мурату на његов позив за мегдан:

Да је коме послушати било,
Како љуто кнеже проклињаше:
„Ко не дође на бој на Косово,
Од руке му ништа не родило:
Ни у пољу бјелица пшеница,
Ни у брду винова лозица!"

У песми „Мусић Стефан" из збирке Вука Стефановића Караџића, која развија мотив закаснелог јунака, кнежева клетва је дата у нешто проширеном облику:

„Ко је Србин и српскога рода,
И од Српске крви и колена,
А не дошô на бој на Косово,
Не имао од срца порода,
Ни мушкога ни девојачкога;
Од руке му ништа не родило,
Рујно вино, ни шеница бела!
Рђом капô док му је колена!"

Кнежева клетва је заснована на врло старим веровањима у магију изговорене речи. Она подстиче и обавезује јунаке да изврше подвиг. Помињањем хлеба и вина кнежева клетва упућује на свету тајну причешћа у хришћанској литургији.

Клетва је врста кратког говорног облика која носи особито снажан, негативан набој емоција будући да изражава жељу да се ономе кога кунемо догоди неко зло. У народној традицији клетве се не користе олако, због веровања у магијску моћ изговорене речи. Пшеница и винова лоза симболи су плодности – мисаоно средиште Лазареве клетве јесте жеља да се сатре издајничка лоза. Лазарева клетва је истовремено и заклетва. Симболично значење пшенице (хлеба) и винове лозе (вина) у вези је са хришћанским слојем легенде и светом тајном причешћа. Онај који прекрши заклетву осуђен је да буде без рода и плода до краја времена (Сувајџић 2021).

„Вино пије кита од Сењана"

У песмама о хајдуцима и ускоцима ако јунак сам испија вино у иницијалној позицији закономерно ће уследити мотив окупљања чете. Таква је песма „Вино пије Сењанин Иване" (ЕР, бр. 106) која има као основни мотив смрт јунака. Сењанин Иван окупља „под барјак јунаке" који немају ни оца ни мајке. Следи сусрет са непознатим јунаком на води са латентним митским елементима који се активирају у функцији расплета песме (смрт као последица сусрета са непријатељски настројеним јунаком/демонским бићем на митском станишту). Долази до препознавања и именовања. Непознати противник је Љубичић Вучко. У функцији мотивације сукоба пружа се довољно ваљан разлог у епском смислу (каталог сењског оружја). Двобој се одвија на типичан хајдучко-ускочки начин. Јунаци се сукобљавају пушкама. Иван остаје рањен, а Вучко односи сењски барјак.

Када је у формули испијања вина ангажовано више учесника сиже се може одвијати у правцу мотивисања одласка дружине у спољашњи свет или иницирања заплета у склопу обликовања мотива сукоба унутар чете. У песми „Пију вино четири војводе" (ЕР, бр. 76) развија се новелистички сижејни модел о мудрој девојци која бира једног од пет просаца. Просиоци су две турске аге од Цариграда, два бана од бијела Сења и Латинин Херцег Стипан од Херцеговине. Присутни су и елементи фантастике у завршном мотиву наранує која се савија како не би обесила јадну девојку. У песми „Вино пије шездесет Сењана" (ЕР, бр. 135) изјава хвалисавог разметљивца (Сењанин Иван) да нада њим нема бољега јунака мотивише сукоб међу ускоцима.

У женидбеним хајдучким песмама фокусира се незадовољни млади јунак/младожења који кршењем процедуре служења вина харамбаши/члановима дружине („мотив преслуживања чаше") те вербално исказаним незадовољством/захтевом за женидбу покреће радњу. Јунак је повређен и када дружина декларативно исказује сумњу у његово јунаштво (Вук, СНП VII, бр. 1). Акценат може бити и на робињи/крчмарици/слушкињи која јунацима служи вино. Нарација се тада усредсређује на девојку као на активног покретача радње/носиоца сижејних функција. Такав је случај са Цетинком девојком којој се јунаци редом машају за женске атрибуте. Њен одговор је такође стилизован као формула:

„ја не могу свима бити љуба
ако могу бити свима слуга."

Песме о хајдуцима и ускоцима у српској поезији карактерише изразито присуство формула радње, од којих је најчешћа синтагма **вино пије** у иницијалној позицији (Сувајџић 2002: 175–189):

вино пије/у
Богишић, бр. 105, 106, 108, 111, ЕР, бр. 63, 72, 100, 106, 135; Вук, СНП III, бр. 1, 2, 3, 4, 6, 18, 26, 35, 37, 43, 52, 54, 58, 60, 61, 65, 77, 85; Вук, СНП IIIр, бр. 2, 10, 13, 17, 34, 35, 39, 41, 42, 43, 44, 49, 51, 53, 56, 61, 64, 65, 75; Вук, СНП VII, бр. 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 16, 19, 35, 40, 41, 42, 44, 55; Томазео, бр. 12, 32, 52, 82; Николић, бр. 60; Вукановић, бр. 23, 24, 29, 30, 32, 35, 38, 43, 45; Матицки, бр. 35; Грчић, бр. XII; XIII; Јукић-Мартић, стр. 305, 324, 358, 384, 403.
Вино пију сењски витезови
Богишић, бр. 108.
Вино пије Сењанине Иво
Богишић, бр. 111.
Вино пије кита од Сењана
ЕР, бр. 100.
Вино пију тридесет другара
Јастребов, стр. 322–323.

Аге пију на Удбини вино
Јукић-Мартић, стр. 365.
Вино пили три влашка сердара
Вук, СНП VII, бр. 18.
Вино пију тридесет хајдука
Стојадиновић I, бр. 11.
Вино пише девет Сењанина
Николић, бр. 61.
у склопу уводног блока формула
Стан'те мало да се послушамо,
Од истине пјесму да пјевамо.
Вино пије шездесет ускока
Вук, СНП VII, бр. 34.
пије/у вино
ЕР, бр. 76; Вук, СНП III, бр. 24, 36, 53, 87; Грчић, бр. II; XI; XVI; Јукић-Мартић, стр. 209; стр. 280, 417, 422; Стојадиновић I, бр. 12; II, бр. 15, 17.

Надахнути епском славом и вином

Испијање вина није у метежним временима на „размјерној крајини" представљало само епску формулу, но и део усмене епске свакодневице која *се живела*. Забележено је, тако, у архивским изворима да је смели упад у Херцеговину 1605. умало ускоке коштао главе. Опијени богатим пленом, **надахнути епском славом и вином**, ускоци су на повратку несмотрено напали млетачке галије и наоружане барке капетана Гриманија (Гримани) што их је коштало великих губитака. Двадесет их је остало на бојишту док је много више било рањено. У сукобу са неретљанским Турцима, ускоци су се добро осветили за претрпљени пораз. У

Сењу су их, ипак, дочекали кукњава и плач.[1]

Откривање пола вином

У обради познате епске теме о „делији девојци" (Крстић 1984: 242–245), парадигматична је песма из Вукове збирке „Љуба хајдук Вукосава" (Вук, СНП III, бр. 49). У њој се налази изузетан опис родне трансформације жене. На вест о злехудом удесу који је задесио хајдука љуба неће одговорити плачом ни кукњавом, већ ће реаговати на мушки начин, што ће бити уверљива психолошка увертира у њен физички преображај:

Заплака се и сестра и мајка,
Љуба му се гротом насмијала.

Детаљан опис девојчиног преоблачења обогаћен је формулом испијања вина:

... Па обуче црвену доламу,
На доламу пуца с обје стране,
Свако пуце од по литре злата,
Ама што је пуце код гръоцем,
У њем' има двије литре злата,
Забурмано, па се одбурмава,
Те њим влашче пије вино ладно...
(*подвукао Б. С.*)

„Жље га сјели, три српске војводе!"

Поред епске глорификације, омиљеног јунака своје устаничке епике, Стојана Чупића – „змаја од Ноћаја", Филип Вишњић представља и као човека од крви и меса. Отуда мачвански војвода заслужује прекор који му се у песми „Бој на Салашу" упућује посредством младог „стражарчета":

„Жље га сјели, три српске војводе!
Жље га сјели и вино попили!
Ви пијете и попијевате,
сиротиња у невољи цвили..."

Формулација клетве је у складу са поетиком традиције. У песми „Бановић Страхиња", у прекору Страхињине мајке, јавља се идентична стилизација:

„Зло ти било у Крушевцу вино,
зло ти вино, несретна тазбина."

[1] „Vijest o pogibiji uskoka u sukobu sa Mlečanima primljena je u Senju prije njihovog povratka. Krajem jula sedam uskočkih barki pristalo je u senjsko pristanište. Senj se prolamao od kuknjave i zapomaganja žena. Žalost je obuzela čitav grad. Takva nesreća nije odavno zapamćena. Poginulo je dosta glasovitih uskoka: Bare Šišić i njegov brat, Miloš Skorupović iz Krmpota, Ivan Radošević, Vuk Oprošić, Bare Rupčić i drugi. Sami uskoci su priznali da su ludo izginuli, potpuno pijani" (Stanojević 1973: 219).

Одговор на прекор је Чупићева афективна реакција, у формулативном обрасцу наше епске поезије, али са уметањем певачевог ауторског коментара:

Кад то чуо Чупићу Стојане,
у руци му пуна чаша вина,
пуна му се чаша задесила,
од ешка му задрктала рука,
па испусти чашу на синију
(*нит' се разби, нит' се проли вино*)
а пљесну се руком по кољену,
под кољеном скерлет чоха пуче,
и бијела кожа на кољену;
на руци му три златна прстена,
та сва три му цркла на прстима...
(*Подвукао Б. С.*)

Романтичарски интензивирана слика „цркавања" прстена на прстима представља дограђивање и онеобичавање формуле, што је одлика поетике Филипа Вишњића (Матицки 1982: 126).

„Они вичу, рек' би вино пију"

У песми „Бој на Чокешини" чувени устанички харамбаша Ђорђе Ћурчија деградиран је као јунак[2]. Посредством „рефлектора" браће Недић, који су заступници беспрекорне витешке етике, певач упућује речи прекора и Јакову Ненадовићу због кукавичког предлога да се Турци сачекају у бусији:

„Чича Јашо! што си полудјео?
Ми нијесмо једне женске главе,
Под затвором женски да помремо,
Па да цркву крви обојимо,
Да костима цркву потрусимо,
Већ хајдуци, убојни јунаци,
Што замећу по крајини кавгу
Између' цара и између' краљева,
Да идемо, да сретемо Турке,
Да се далек' с њима побијемо,
Ђе је свему св'јету на видику."

У анегдотским казивањима о Првом српском устанку, које је Вук штедро уносио у своје историјске списе (Златковић 2007; 2015), херојство браће Недић

[2] „Један дахијски кабадахија, Ножина по имену, отишао је још пре побуне у Босну да посети своју породицу; сад, кад се чак са осамдесет јуначких крџалија око себе плашио да ли ће моћи да се врати, скупио је хиљаду људи да се не само сигурно врати него и да разбије војску која је опседала Шабац. Пре тога морао је да савлада само око 200 хајдука који су се са Ћурчијом налазили код манастира Чокешине. Овај број је свакако био мали и Јаков Ненадовић им је пожурио у помоћ, али и он са тако мало пратње да се Ћурчија плашио да ли ће моћи да одбрани манастир. 'Спаљен манастир', говорио је он, 'може се обновити, убијен човек се не може вратити у живот.' 'Мислиш ли ти', одговорио му је Јаков, 'да ће с тобом пропасти свет?' Ћурчија му је љутито окренуо леђа, напустио манастир и отишао у планину" (Ранке 1965: 69).

образлагано је њиховим пијанством,[3] док се у епској песми оно суштински обликовало на тлу херојске етике, баштињене из крви косовске легенде, као свесна погибија и жртва која се приноси за слободу:

Ђе је срећа, ту је и несрећа;
кад се седам навршило сата,
ев' Недићи рана допадоше:
пребише им Турци обојици
из пушака ноге до кољена;
оба сјела један до другога,
они вичу, рек'о б', вино пију,
око себе Србадију рабре,
пушке пуне, на Турке бацају.
(*Подвукао Б. С.*)

„Ја када се напојише винца"

У складу са поетиком епске формуле, у Вишњићевој устаничкој поезији врши се својеврсна „битовизација" поступака српских јунака :

Ја када се напојише винца,
те им винце изађе у лице,
а ракија приче говорити,
поче им се Чупић туговати...
(*Подвукао Б. С.*)

Формула „вино пије" и поетика жанра

Формула „вино пије" среће се и у песмама „на међи", баладама и романсама. У науци је постојала дилема око тога да ли је песма „Вино пије ага Асанага" (ЕР, бр. 6) варијанта „Хасанагинице" или није. Герхард Геземан је сматрао, пре свега на основу номенклатуре, да то јесте најстарија позната варијанта Фортисове баладе. Низ проучавалаца, на челу са Хатицом Крњевић, прецизно анализирајући садржинску структуру песме, ову тезу је с разлогом одбацио (Крњевић 1986: 105–172). Истина може бити садржана у обома. Ова романса је, наиме, доиста могла првобитно у форми баладе презентовати причу о трагичном неспоразуму између несрећне жене и својеглавог аге. Под утицајем преовлађујућег типа певања на терену Војне границе и Босанске крајине крајем 16. и почетком 17. века, чији синхрони пресек даје непознати сакупљач и писар *Ерлангенског рукописа*, ова се балада постепено могла преобликовати у ведру романсу, у чијој је основи прослављање (сексуалног) живота, а не његово поништавање у смрти. Песма је варијанта „Хасанагинице" само по именима. Хасанагиница је овде одлучна,

[3] „Кад у том ударе бубњи и таламбаси од Љешнице, Јаков стане говорити, да не излазе пред Турке, него око намастира да пограде бусије, и да испроваљују пушкарнице, па онђе да ји чекају; но *Недићи* (два брата, такођер ајдуци, из наије Ваљевске из села Осјечне), који су сад остали мјесто Ћурчије, и тако се били изопијали, да већ готово нијесу виђели један другога, повичу: 'Ми нијесмо жене, да мремо овђе у затвору и да цркву крвљу поганимо, него идемо на мејдан, да сретемо Турке јуначки'" (Вук, *Прва година*, 339).

енергична, самосвесна жена. Она радњу поентира тиме што сама пише писмо Мији Мујезину, у коме обећава да ће га обљубити. На то, међутим, упућује и уводна формула радње са испијањем вина, за разлику од „елегичне" словенске антитезе о агином боловању у гори од „љутих рана". Формула радње „вино пије" у иницијалној позицији упућује више на епско-новелистичку него на баладичну контекстуализацију сижеа.

Слава у Призрену

Када је реч о лирској народној поезији, вино је одвајкада било, а и данас је, неизоставни део најважнијих породичних обреда, као што су славске свечаности, или прослављање Бадње вечери у кругу породице:

> Вино се приноси, као жртва, и свима претцима уопште. Када га, о свадби, девер проспе преко свог десног рамена, то није ништа друго него првобитна жртва прецима, или митском претку, који се замишља да је на десном рамену (упор. нашу песму „Како се крсно име служи", Вук, 2, 19). О највећим празницима предака, какви су крсно име и Бадње вече, централни домаћи обред је приношење жртве у вину, „устајање у славу" (Чајкановић 1994/2: 387).

Из записа Ивана Ст. Јастребова крајем XIX века о животу и обичајима Срба у Старој Србији, посебно на Косову и Метохији, види се колико је, заправо, „дом био црква у малом, што је посебно наглашено у домовима и кућама старих Призренаца" (Питулић, Сувајџић 2020: 663). Близина и велика концентрација цркава 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. Као вид приношења култне жртве прецима, црно вино је било неизоставни део породичне трпезе и у циклусу божићних празника:

> *Црно вино*, као обредно пиће, има велики значај и улогу у свим култним радњама, па тако има и широко распрострањену примену у многим елементима обичајне праксе у циклусу божићних празника. Чокот лозе и вино су симболи живота и спасења, стога је вино и данас обавезни део погребног култа код свих индоевропских народа [...] Ако прихватимо тумачење по коме је Божић празник посвећен прецима, онда је потпуно јасна и обилна употреба вина у ритуалима и обичајима божићног циклуса. Вино ни у ком случају не сме изостати са божићне трпезе, чак је, по народном веровању, добро и напити се за Бадње вече (Вујиновић 2014: 139).

„Ко винце пије у славу Божу"

Као супституција за крв, вино је имало изузетно значајну улогу у паганских религијама и у култу хтоничних божанстава и демона:

> Вино је, међутим, одувек имало значајну улогу и у религији и култу, и то како у домаћој религији, и посебним националним религијама, тако и у светским религијама, какве су, на пример, Митрине и хришћанске мистерије. Вино се или изливало као жртва, или би се, често у врло неумереним количинама, опет као жртва, пило,

или би се људи њиме причешћивали. Сви обреди са вином спадају у најзначајније обреде у старим религијама; њихов религијски значај ни до данашњег дана није умањен (Чајкановић 1994/2: 385).

Као „самостална жртва" љеваница и замена за крв, вино је незаобилазно у мртвачком култу, као и у погребној пракси:

Вино се, као самостална жртва, изливало, и излива се и данас, најчешће у мртвачком култу. Примитиван човек врло је склон да верује да је вино, евентуално, исто што и крв, и да може бити замена за крв. Код старих народа забележено је веровање да је вино и постало од крви, и то од крви олимпијских богова, или од крви побијених гиганата, или од крви Земље; код нас, у Поморављу, прича се да је винова лоза поникла од крви која је покапала из Божјег прста, када се бог случајно посекао (а из ђаволове крви изникла је купина); у Горњој Крајини верује се да ће човек добити онолико крви колико вина попије о Новој години. Крв је, међутим, опет према народним схватањима, исто што и душа – „јер је душа свакоме телу крв његова; то му је душа" (књига Левитска) – дакле исто што и живот: и према томе, ако се жели да мртви одрже своју егзистенцију, да продуже живот и с оне стране гроба, или да макар за тренутак дођу до свести, треба им ставити на расположење, принети на жртву крв (Чајкановић 1994/2: 385–386).

У свечаним тренуцима људског живота, када се слави неспутана радост живљења, обично су се певале *почаснице*. Најстарији сачувани записи датирају још из 16. века. „Старинске почаснице" је међу првима бележио хварски песник и властелин Петар Хекторовић у путописном спеву *Рибање и рибарско приговарање* 1555. И Вук Караџић је бележио *перашке почашнице* када је боравио у Боки Которској 1835. Врло су разнородне по предмету певања. Везане су за одређене традиционалне обичаје и светковања. У њима нема сетних тонова већ су потпуно посвећене слављењу живота.

Како сам назив открива, почашнице (здравице) су се изговарале током прослава, за трпезом („уз чашу"), пред окупљеним званицама, а у част неком изузетном појединцу или групи људи. Оне су, дакле, пригодне песме, што не значи да немају високу уметничку вредност. Одабраним изразима, свечаним (а каткад и шаљивим) тоном, говорник здравице исказује своје дивљење, поштовање, наклоност, приврженост ономе коме посвећује здравицу. Неретко окосницу садржаја здравице чине благослови – добре жеље изражене устаљеним средствима усмене традиције.

Почашнице су песме у којима преовладава свечана атмосфера сјаја и раскоши, отмености и господства. Реч је о кратким статичним лирским сликама, у којима на стилско-језичком плану доминирају деминутиви и хипокористици, што доприноси меком лирском штимунгу и мелодичности ових песама.

Ко винце пије у славу Божу,
слава му Божа вазда помогла!
Слава и сила Бога господа.
(„Паштровски припјеви уза здравице"; Вук, СНП I, бр. 128)

Играла је кошутица,
баштина јој је;
Невестица вино пије,
прилика јој је.
(„Опет невјестама уз чашу”; Вук, СНП I, бр. 106)

Усадих лозу сред винограда,
Наведох воду са три хладенца,
Да ми је лоза вазда зелена
Наша невјеста вазда весела.
И око и чело
све ти, сестро, весело!
(„Невјести”; Вук, СНП I, бр. 144)

Долеће цвјетак из туђе земље,
Паде ђевојци у рујно вино.
Селе, сестрице, звјездо Данице!
Отпухни цвјетак, напиј се винца,
Тај ти је цвјетак од вјереника,
Од вјереника из туђе земље.
И око и чело
Све нам, браћо, весело!
(„Дјевојци”; Вук, СНП I, бр. 145)

Цитирана литература

Бајовић, Јелена. „Историјски речници српског и руског језика (поредбена анализа на материјалу рјечника ЈАЗУ и Словаря русского языка XI–XVII вв.)”. Српска лексикографија – речници српског језика као изворишта граматичких и семантичких истраживања. *Научни састанак слависта у Вукове дане, 47/1*. Београд: Међународни славистички центар, 2018, 283–291.

Вујиновић, Сања. „Етнолингвистичка анализа семантичког поља ’ритуална пића у божићним обичајима’”. *Обредна пракса – речима о храни. На материјалу из српских говора Војводине*. Софија Милорадовић, ур. Нови Сад: Матица српска, 2014, 129–149.

Детелић, Мирјана. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд – Крагујевац: Балканолошки институт САНУ – Универзитет у Крагујевцу, Центар за научна испитивања, 1996.

Ђорђевић Т. Р. „Узимање у роду”. *Наш народни живот*, књ. 1. Н. Љубинковић, ур. Београд: Просвета, 1984, 160–169.

Златковић, Бранко. *Први српски устанак „у говору и у твору”*. Београд – Аранђеловац: Институт за књижевност и уметност – Фонд „Први српски устанак”, 2007.

Златковић, Бранко. *Мале приче о Вуку Караџићу (од 1787. до 1824)*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2015.

Карановић, Зоја. *Небеска невеста*. Библиотека „Књижевност и језик”, књ. 35. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010.

Латковић, Видо. „О певачима српскохрватских народних епских песама до краја XVIII века”. *Народна књижевност*, Владан Недић, ур. Српска књижевност у књижевној критици, 2. изд, Београд, 1972.

Љубинковић, Ненад. „Народне песме дугога стиха”. *Трагања и одговори. Студије из народне књижевности и фолклора* (I). Библиотека „Српско усмено стваралаштво”, књ. 5. С. Самарџија, ур. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010, 9–120.

Матицки, Миодраг. *Епика устанк*а. Београд – Тршић: ИРО „Рад” – Вуков сабор, 1982.

Милошевић-Ђорђевић, Н. *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.

Николић, Видосава. „Едипов, Електрин и други родоскрвни комплекси у Вуковим записима и данашњем нашем народном стваралаштву". *Гласник Етнографског института*, XI–XV, (1962–1966). Београд, 1969, 97–117.

Петров, Рајко Ного. *Ој давори, ти, Косово равно. Антологија српских јуначких пјесама*. Нови Сад: Православна реч, 2012.

Петров, Рајко Ного. *У долу шушти јечам. Девет строфа једне повести*. Нови Сад – Подгорица: Orpheus – Књижевна задруга српског националног вијећа, 2013.

Орбин, Мавро. *Краљевство Словена*. Зрењанин: SEZAMBOOK, 2006.[2]

Орфелин, Захарија. *Искусни подрумар. Упутство како се подрум држи, нова и стара вина чувају, и како треба да се праве разна вештачка вина, пића од разна биља, корења и плодова и друга деликатна водена пића, мацуни ради расхлађења, разне ракије, ликери, шербет и сирће*. Београд – Горњи Милановац: Народна библиотека Србије – Дечје новине, 1986.

Пантић, Мирослав. „Непозната бугарштица о деспоту Ђурђу и Сибињанин Јанку из XV века". *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XXV. Нови Сад, 1977, 425–431. Вид. *Народна књижевност. Епске песме у старијим записима*. Б. Сувајџић, ур. Београд – Крагујевац, 1998, 207–219.

Пешић, Р., Н. Милошевић-Ђорђевић. *Народна књижевност*, 2. изд. Београд: Требник, 1997.

Ранке, Леополд. *Српска револуција*. Београд: СКЗ, 1965.

Самарџија, Снежана. „Извори гротескне слике у усменој књижевности". *Реч*, бр. 10, јун 1995, 90–94.

Самарџија, Снежана. *Биографије епских јунака*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.

Сувајџић, Бошко. „О иницијалним формулама српске и бугарске хајдучке поезије". Српска књижевност у контексту европске књижевности. *Научни састанак слависта у Вукове дане*. Београд: Међународни славистички центар, књ. 30/2, 2002, 175–189.

Сувајџић, Бошко. *Јунаци и маске*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2005.

Сувајџић, Бошко. *Певач и традиција*. Београд: Завод за уџбенике, 2010.

Сувајџић, Бошко. *Кључ од Косова*. Београд: Албатрос Плус, 2021.

Тројановић, Сима. „Старинска српска јела и пића". *Јединство народног духа*. Изабрана дела Симе Тројановића. Бојан Јовановић, ур. Београд: Службени гласник, 2008, 352–439.

Ћирковић, Сима. „Коментари". М. Орбин. *Краљевство Словена*. Београд, 1968.

Чајкановић, Веселин. „Вино у религији некад и данас". *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942. Сабрана дела из религије и митологије*. Књ. 2. Војислав Ђурић, ур. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон М.А.М., 1994, 383–393.

Чурчић, Лазар. „Орфелинов *Искусни подрумар*". Захарија Орфелин. *Искусни подрумар*. Београд – Горњи Милановац: Народна библиотека Србије – Дечје новине, 1986, III–XXVII.

Bošković-Stulli, Maja. „Balada o Marku Kraljeviću i bratu mu Andrijašu". *Usmena književnost kao umjetnost riječi*, Zagreb, 1975.

Jagić, Vatroslav, *Građa za historiju slovinske narodne poezije*, I, *Historijska svjedočanstva o pjevanju i pjesničtvu slovinskih naroda*. Preštampano iz XXXVII knj. Rada Jugloslavenske akademije znanosti i umjetnosti, Zagreb, 1876.

Jagić, Vatroslav. „Marko Kraljević u narodnim umotvorinama". Berlin 1881; Prev. Miroslav Alačević. *Slovinac*, god. V, 1882, br. 24, 25.

Krnjević, Hatidža. *Lirski istočnici. Iz istorije i poetike lirske narodne poezije*, Beograd – Priština: BIGZ – Jedinstvo, 1986.

Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Ilija Nikolić, prir. SANU, Posebna izdanja, knj. DLV, Odeljenje jezika i književnosti, knj. 36, 1984.

Stanojević, Gligor. *Senjski uskoci*. Beograd: Vojnoizdavački zavod, 1973.

Извори

Богишић: *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа* I. Скупио и на свијет издао В. Богишић (1878), друго, преснимљено издање. Поговор Снежана Самарџија. Горњи Милановац: ЛИО, 2003.

Вук, *Пјеснарица*: В. С. Караџић, „Пјеснарица 1814, 1815". *Сабрана дела Вука Караџића*, књига прва, В. Недић, ур. Београд: Просвета, 1965.

Вук, *Прва година*: Вук Стефановић Караџић. „Прва година српскога војевања на даије". „Даница 1826-1827-1828-1829-1834". *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. VIII. М. Павић, ур. Београд: Просвета, 1969.

Вук, *Рјечник* 1818: „Српски рјечник (1818)". *Сабрана дела Вука Караџића*, књига друга. П. Ивић, ур. Београд: Просвета, 1966.

Вук, *Рјечник* 1852: „Српски рјечник (1852)". *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. XI/I. Ј. Кашић, ур. Београд: Просвета, 1986.

Вук СНП I: „Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. I, Различне женске пјесме (1841)". *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. IV. В. Недић, ур. Београд: Просвета, 1975.

Вук, СНП II: „Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. II, у којој су пјесме јуначке најстарије, Беч, 1845". *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. V, Р. Пешић, ур. Београд: Просвета, 1988.

Вук, СНП III: „Српске народне пјесме, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. III, у којој су пјесме јуначке средњијех времена, Беч, 1846". *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. VI. Р. Самарџић, ур. Београд: Просвета, 1988.

Вук, СНП V–IX: *Српске народне пјесме*, књ. V–IX. Љ. Стојановић, ур. „Државно издање". Београд 1898–1902 (друго изд. 1932–1936).

Вук, СНПр II: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића*, књига друга, *Пјесме јуначке најстарије*. Ж. Младеновић и В. Недић, ур. Београд: САНУ, 1974.

Вук, СНПр III: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књига трећа, *Пјесме јуначке средњијех времена*. Одељење језика и књижевности. Ж. Младеновић и В. Недић, ур. Београд: САНУ, 1974.

Вукановић: Татомир Вукановић. *Српске епске песме*. Посебна издања, књ. 5. Врање: Народни музеј у Врању, 1972.

Грчић: *Sinjske narodne pjesme i pričanja*, sabrao i protumačio O. Stjepan Grčić. Split, 1920.

Ђорђевић: Христли Ђорђевић. *Песме мађедонских Срба из околине Ђевђелије*. Етнографска збирка САНУ, 1927, бр. 308.

ЕР: Г. Геземан, ур. „Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песма". *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*. М. Детелић, С. Самарџија и Л. Делић, ур. www.erl.monumentaserbica.com (4. 5. 2019)

Јастребов 2020: Иван Степанович Јастребов. *Обичаји и песме Срба у Турској у Призрену, Пећи, Морави и Дебру* (1886; 2. изд. 1889). Весна Смиљанић Рангелов, прев. Валентина Питулић и Бошко Сувајџић, ур. Београд – Нови Сад: Службени гласник – УФС – Матица српска, 2020.

Јукић-Мартић: *Narodne pjesme bosanske i hercegovačke*. Sabrali F. Jukić i G. Martić, Mostar, 1892.

Карановић: Зоја Карановић. *Народне песме у Даници*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 1990.

Матицки: Миодраг Матицки. *Епске народне песме у Летопису Матице српске*. Одељење за књижевност и језик. Нови Сад: Матица српска, 1983.

Николић: *Српске народне песме*, скупио их у Срему и за штампу удесио Григорије А. Николић, I. Нови Сад 1888.

Пјеванија: С. Милутиновић, *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Лајпциг 1837, (Д. Аранитовић). Никшић: Универзитетска ријеч, 1990[2].

Петрановић II: *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине. Епске пјесме старијег времена*. Сакупио Б. Петрановић. Књига друга (1867). Приредио Н. Килибарда. Сарајево: Свјетлост, 1989.

Томазео: Nikola Tomazeo, *Pjesme puka dalmatinskoga* (neobjavljena zbirka narodnih pesama). Odbor za narodni život i običaje JAZU, rukopis MH 183.

Boško J. Suvajdžić

THE WHO, HOW, AND WHY OF DRINKING WINE IN ORAL POETRY

Summary

The paper analyzes the place, structure, and function of the formula of drinking wine as part of the formation of poetic images and thematic units in different genres of oral literature. The discussion of the ritual, mythological, and Christian contextualization of the formula of drinking wine is based on the epic material about the Battle of Kosovo, Marko Kraljević, songs about haiduks, the epic songs by Filip Višnjić, as well as on the selected examples of ritual lyrics.

Keywords: wine, formula, genre, epic songs, wedding songs, tributes.

Данијела Р. Петковић*
Институт за књижевност и уметност**
Београд

821.163.09-13:398:[27-536.76:178.1
821.161.1.09-13:398:[27-536.76:178.1

ПИЋЕ ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ ЕПСКИХ ЈУНАКА И РУСКИХ БОГАТИРА

Рад се бави компаративним испитивањем употребе јаких, опојних пића у јужнословенској епици и руским биљинама. Уочавају се сличности у атрибуцији, начину похрањивања, ношења, конзумирања пића, редоследу испијања, опојном дејству велике количине пића на јунаке и на крају, сагласност у епским ситуацијама које приказују пијење и пијанство. Лексичка, мотивска и сижејна подударност има своје корене у заједничкој словенској и хришћанској ритаулној пракси, коју је епика сачувала, али и у сличним сижејно-мотивским епским склоповима.

Кључне речи: пиће, вино, ракија, кафа, медовина, пиво, пијанство, јужнословенске епске песме, руске биљине.

Јако, алкохолно, опојно, стимулативно, па чак и халуцигено, екстатично пиће препознатљиво је обележје и привилегија бројних индоевропских божанстава, од ведске соме, која обезбеђује бесмртност, баца у занос, спаја земљу и небо (Elijade 1991: 181; Тројановић 1983: 362–363), односно, зороастријске хаоме, па грчког нектара, све до вина, широко распрострањеног пића, везаног за божанства која путују, доносе спас и обнављају свет (Чајкановић 1994а: 250–251). Од њих су, преко културних јунака, а и кроз постојану ритуалну праксу широм индоевропског тла, у којој је неизоставна употреба божанског пића, јунаци епских песама баштинили навику испијања јаких напитака.

Јунаци јужнословенских епских песама претежно пију вино, нешто мање ракију, врло ретко медовину и кафу, а руски богатири се крепе вином, медовином и пивом.

Широка заступљеност вина везана је за његову ритуалну улогу у прасловенском култу предака и хришћанској евхаристији, при чему оно функционише као замена за крв (Чајкановић 1994б: 385–386; Бандић 1974: 158; Самарџија 2016: 184; Делић 2016: 219) и симболизује здравље, живот (Толстој, Раденковић 2001: 82–83). Наоко, према номиналном критеријуму, могло би се пребрзо закључити да је вино доминантно пиће словенских јунака, али у епском свету Балкана и Русије исти назив означава два потпуно различита напитка. На нашим просторима то је производ плода винове лозе какав се и данас конзумира, док се у биљинама под овим именом крије „хлебно вино", тј. првобитна вотка (Даль 1880: 208;

* petkovic.danijela@yahoo.com
** Рад је настао у оквиру делатности Института за књижевност и уметност у Београду који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Липец 1969: 219), а вино у данашњем смислу речи појављује се врло ретко и тада је прецизније одређено као прекоморско, „заморско", донесено из Византије[1] (Липец 1969: 219). У јужнословенским епским песмама најчешћа географска одредница уз вино је „приморско" или „из приморја", а такође и „вино из Видина".

Од ознака порекла много су учесталији стални епитети који описују изглед, јачину и дејство вина. Формула „рујно (ройно) вино" модификовала се у јужнословенским епским песмама у „рујевно", „румено", „црвеника", „црвено", „мрко" вино (и „црно" у појединим бугарским песмама), док је у биљинама вино готово искључиво „зелено" („зелёное"). Првобитна тумачења по којима зелено одражава стварну жућкастозелену боју младог хлебног вина (непречишћене претече вотке) углавном су одбачена (Праведников 2010: 70–72), јер се овај атрибут у руским усменим песмама доводи у везу с растињем, биљем, зеленилом, травама (Даль 1880: 699–700; Липец 1969: 219). Интересантно је приметити да два потпуно различита традиционална пића Балкана и Русије, и по изгледу и по саставу, приближава управо наизглед контрастни пар атрибута (рујно – зелено), који се везује за боју, али је некада означавао нешто сасвим друго. Наиме, зелено вино у биљинама упућује на додате биљке, као што су хмељ, анис, пелин итд., а оне напитку дају не само светлу нијансу него првенствено опојну ноту (Похлёбкин 1995: 57, 81). На сличном трагу је и А. Лома када оповргава Вуково тумачење епитета „рујно" у смислу жућкастоцрвено, жућкасто, показујући да овај придев може потицати од глагола „рујити" – рикати, те да тако не означава боју вина, него његов ефекат јер изазива узрујаност, узбуђење (Лома 2015: 25–27). Дакле, руско „зелено вино" и јужнословенско „рујно вино" повезује квалификација која се односи на његово опојно дејство.

Од осталих одредница, у јужнословенским епским песмама издвајају се још „ладно" и „благо" вино, а такође и стални епитет који потврђује старост, вредност, али и магијско-ритуални процес сазревања, лежања вина – „тролетно", „тройогодско/троегодско". Врсте вина нису посебно издвојене, осим „слатке малвасије/малвазије", на простору јадранског залеђа (нпр. СНП III, 56; СНП IIIр, 13; СНП IIIр, 27). Врло редак атрибут „лозово", „лозовина", који вино дели с ракијом, указује на порекло пића од плода винове лозе.

Ракија је, иначе, на другом месту по заступљености у јужнословенским епским песмама. Аналогно вину, и формулативни описи ракије почивају на истим категоријама – изгледу, дејству, јачини, температури, укусу, старости и пореклу, па је тако ракија „бијела", „жута", „бистра", „бистрица", ретко „студена", а претежно „љута", „љутица", „вурла", „жежена", „шећерли", понегде „спирт/шпирт", „препек", „трипут прежижана", чувана седам или девет година, а најтраженија је она из Демир-капије[2]. Од посебних врста ракије, осим лозове, издваја се још

[1] Истражујући историјат алкохолних пића у средњовековној Русији, В. Пахљобкин утврђује да вино – пиће од грожђа, није имало широку употребу. Оно је било скупо, увозно пиће (Новичкова 2001: 119) из приморских крајева Грчке и Мале Азије почев од IX в. и све до XII века пило се разблажено водом, као и на простору с ког потиче (Похлёбкин 1995: 54). Била су распрострањена домаћа пића, направљена од сировина с руског поднебља поступком ферментације, а дестилација хлебног вина или вотке, називане „вино" све до XVIII века, почиње крајем XIV и почетком XV века (Похлёбкин 1995: 62, 79). Тек од краја XIX века вотка у речницима постаје званичан назив за алкохолно пиће, дотле се та реч користи као деминутив именице вода (Похлёбкин 1995: 52) или знатно ређе као назив за лек на бази алкохола (Новичкова 2001:119).

[2] Уочљива је аналогија формула „вино из Видина" и „ракије из Демир-капије" на морфолошкој, семантичкој, звучној и стилској разини.

једино амберија (нпр. СНП IV, 56; СНП IV, 57; СНП VIII, 11).[3] Ракијом ретко јужнословенски јунаци поје свог коња (нпр. Марко кобилици даје ведро љутице ракије – БНТ I, 25), али зато радо с њим деле вино (нпр. Милош – БНТ I, 15; Марко – СНП II, 42; СНП II, 66; БНТ I, 44; Секула – СНП VII, 15; Огњанче – БНТ I, 58; Стојан хајдук – БНТ II, 45).

Традиционално пиће руских богатира, старије од обе врсте вина (тј. и од вотке и од вина у данашњем смислу речи), било је између осталог и мед, медени напитак, медовина. Овај божанствени напитак, омиљен душама умрлих, еликсир живота, симбол плодности и слаткоће живљења (Толстой 1995: 351–352) у биљинама је најчешће описан као „слатка" и понегде „стоjaльна" медовина („она која је дуго стајала", тј. ферментисана – Липец 1969: 215). У јужнословенској епици јунаци много ређе уживају њој, али је она описана истим сталним епитетима – „слатка" или „шербет". Не може се поуздано тврдити да су то иста пића; заједничко им је порекло и сладак укус, јер бројни етнолози бележе различите начине његовог добијања – ферментисањем, кувањем, разблаживањем водом, са додацима разних ароматичних трава, хмеља или квасца, итд.[4] Биљине помињу и посебну врсту медовине – „заситну" медовину, „ сыту", тј. медову воду, безалкохолно или врло благо ферментисано алкохолно пиће од меда и воде (Липец 1969: 216; Похлёбкин 1995: 53; Морозов 2002: 25). Њега ради окрепе и снаге пред трку конзумира и чудесни коњ Ивана, трговачког сина (Гуляев, 26), а медовину преферирају и женски ликови биљина.

Руска епика бележи и нешто млађе пиће од меда, али подједнако заступљено у источноевропској средњовековној култури, а то је пиво. Његова атрибуција у биљинама – „опојно" („хмельное", „пьяное"), „јако" („крепкое") и „слатко" („сладкое") не открива тачно порекло и састав, али се истраживачи слажу да се под првобитним пивом подразумевало свако пиће, не нужно од житарица (Липец 1969: 218), а потом алкохолно пиће настало не природном ферментацијом, него кувањем (Похлёбкин 1995: 55–56). Биљине чувају оба поменута значења, а млађе потврђују примери у којима се пиво појављује посебно, уз вино и медовину. У српској епици пиво се ређе помиње, означава пиће уопштено, најчешће је без атрибуције, у склопу римоване синтагме „пиво и јестиво".[5]

---

[3] У наведеним варијантама, забележеним на простору Црне Горе, амберија је описана као „жута" или „слатка". Вук сматра да је је реч о ракији „розолији" која мирише на амбер (Вук 1986: 36). Данас су се значења и рецептуре проширили – од вишњеваче до разноврсних ароматичних ракија боје смоле, ћилибара (јантара, амбера).

[4] С. Тројановић објашњава узроке популарности медовине у словенским земљама подацима о широкој распрострањености дрвета липе, од чијег се цвета најчешће правио мед. На нашим просторима медовина је справљана без биљних додатака, а помешана с водом сврставана је у слатко блаже пиће од око 17 процената алкохола (Тројановић 1983: 361–362). На руском подручју о употреби медених напитака у средњем веку сведоче бројни летописи и хронике (Прыжов 1868: 18–24). Медовина је од IX до XIII века била такође блажи алкохолни напитак, да би од XIII в. постала јача – природно ферментисана и трајнија, као пиће виших слојева, или кувана, мање трајна, али опојнија, као локално, брже припремљено, јефтиније народно пиће, са додацима јечменог или раженог слада и зачинског биља – хмеља, пелина и кантариона (Похлёбкин 1995: 54–56).

[5] Терминолошка нестабилност, укрштање и преузимање назива пића нису тек епски анахронизми и грешке певача. Етнолошка грађа такође потврђује слична мешања и преузимања назива, па С. Тројановић, говорећи о традиционалном пиву, које би по саставу било најближе савременим врстама овог пића, помиње „аловину", „оловину", „оль", познату и под именом „јечмена ракија" (Тројановић 1983: 364–366).

Алкохолним напицима, јужнословенске епске песме придружују и још један опојан напитак, мада безалкохолан – „шећерли", „мрку", „грку" кафу/каву. Иако је најчешће „присркују Турци", неретко је пију и српски јунаци, поготово уз ракију.

Конзумација поменутих пића у епској поезији је разноврсна – поједина се испијају самостално, док се друга комбинују, некад по утврђеном редоследу, а неретко се и мешају. Тако, привилегију самосталности у јужнословенској поезији има вино, док се у биљинама осим вина, као једино пиће у појединим песмама помиње пиво или медовина. Ту су далеко уобичајеније комбинације вино и медовина, или вино – пиво – медовина, при чему се ретко одступа од поменутог редоследа, а медовина је увек последња (Липец 1969: 217). Фиксирани редослед сведочи о обредном пореклу чина испијања пића.[6] Тако нпр. Василиј Казијерович (Васил Пијаница) пије три чаше – прву за опијање, другу за здравље, а трећу за весеље (Киреевский II, стр. 93–96), а Добриња Никитич – прву за здравље, затим за весеље и на крају за безумље, тј. потпуну опијеност (Григорьев III, 310). Слично, Пераштани пре боја пију три пута – у славу крсног имена, у јуначко здравље и у славу бога (Б, 67; Б, 68). У јужнословенској епици комбинације се своде на два најфреквентнија пића, вино и ракију, између осталог, и због лакоће уклапања шестосложне синтагме у други део стиха, после цезуре. Нпр. „они пију вино и ракију", или „донесоше вина и ракије", или „навали им вино и ракију", итд. Ретко су укључени вино, ракија и кафа (нпр. на будимском двору, кад Мусић Стеван, а потом и Тодор Задранин, проси девојку – СНП VI, 43).

Мешање пића практикује се ради постизања бољег укуса, затим ефекта веће опијености или чак потпуног пијанства, из амбивалентних побуда – као пожељан, ритуалан, екстатички чин пијења или ради наношења зла јунаку. Тако богатири вино блаже или заслађују слатком медовином или им непријатељ (често жена) у пиће додаје отровне, љуте биљке, па вино постаје „дремовно". Мешање вина и ракије довољно је да помути ум и јужнословенским јунацима, нарочито ако се у ову смешу или вино дода медовина (нпр. СНП VI, 65; СНП VIII, 2), а понегде отров (нпр. Миладиновци 182; БНТ I, 73), опојне биљке, бенђелуци (нпр. ЕР, 49), чемерика (нпр. Миладиновци, 101; БНТ I, 61), татул (БНТ II, 36), афијун, тј. мак, опијум (нпр. ПЦХ, 89).

За конзумацију, сипање, ношење и чување пића користе се посебни судови. Тако јунаци пију из скупоцених „позлаћених, „златних", „сребрних" посуда, „од биљура" – у биљинама су то чаше и чаре, а у јужнословенским епским песмама пехари, купе, чаше, „чаша билюрия". Чаше су огромне, захватају најчешће 7 или 9 литара, 12 или 40 ока, а „чабур чаша", „чабурлия" има чак 70 ока.[7] У биљинама је њихова запремина претежно од 1,5 до 6,5 ведра.[8] Јужнословенским јунацима вино се налива из кондира, кондијера, бардака, леђена, коната, буклије, чутуре,

[6] Објашњавајући семантику традиционалне гозбе, И. Морозов наглашава важност првог и последњег гутљаја, истовремено и опасних и благодетних. Онај ко пије је посредних између домаћина и више силе, он успоставља контакт између њих (Морозов 2002: 20–22), намењује пиће божанству, тј. приноси га на жртву (Тројановић 1983: 29–35). Сврха ритуалног испијања мењала се од првобитне намере сједињавања с божанством, преко пијења у славу бога, до пијења за здравље човека (Байбурин, Топорков 1990: 150).

[7] Ова средњовековна мера за тежину износила је између 1,2 и 1,3 килограма.

[8] Руско ведро у средњем веку није било стабилна мера, захватало је од 12 до 14 литара (Похлёбкин 1995: 86), а крајем XIX в. мера је фиксирана на 12,3 литра.

а неретко потегну директно из ових претеча бокала и флаша. Наш највећи јунак, Марко, своју неутаживу жеђ гаси некад пијући из мјешине или тулумине, одсликавајући истовремено ратничко и раблеовско схватање света (Златковић 2006: 51). Ракија се пије из чаше, налива из боце или плоске, а понегде се смешта у посебно златно „пуце под гр'оцем", упечатљиви део раскошне опреме ускочких првака (нпр. Стојана Јанковића – СНП III, 21; Илије Цмиљанића – СНП VII, 4; Бокчевић Шћепана – СНП VII, 19). Осим ракије у пуце некад стане и чаша од биљура или и само послужи као чаша за прву јутарњу окрепу. Специфичан суд за испијање медовине у биљинама је рог тура, који недвосмислено открива да је реч о обредном пијењу из ритуалне посуде, супституције жртвене животиње.[9]

Напици се похрањују у чаброве, бачве, бурад, односно, „бочке", а они функционишу и као јединице мере за огромне количине пића које јунаци могу да попију, што је не само прихватљиво, већ и врло пожељно. То је део позитивне карактеризације јунака, показатељ његове снаге, издржљивости и способности. Богатири подижу тешке чаше једном руком и попију надушак, „до сувог" („Брал он чару единой рукой, выпивал он чару единым духом"), а јужнословенски јунаци такође наискап попију пехар [„Попи (име), а не скваси брка"; „нема зъби да утопи", „у врх сркну, а у дно турукну"]. Семантичка сличност формула потиче од обредне обавезе испијања пића до последње капи – за потпуно здравље домаћина или у славу Бога (Байбурин, Топорков 1990: 152–153), на традиционалној народној трпези, као чин обраћања и живима и мртвима који обезбеђује срећу, напредак, изобиље, весеље, (Толстой 2009: 377). Стајући бројеви још један су маркер обредности – пије се једна, три или чак 30 чаша, а прва, позната у јужнословенској епици и као „добродошлица" или „ожђелдија" (перс. и тур. „hoš đeldun" – добро дошли – Škaljić 1966: 333), нуди се сваком придошлом, чак и непријатељу.

Ефекат испијања пића и у руској и у јужнословенској епици градиран је од ситуације у којој јунаци пију али су трезни, затим преко делимичног пијанства, „до пола" („в пол-пьяна"), па потпуне опијености („до пьяна"), све до стања сна и несвести, када јунак обично западa у невољу.

Уводна сцена испијања вина, сажета у фреквентну ситуациону формулу „вино пију", даје основне назнаке актера и места радње (Детелић 1996: 44) и захтева трезне јунаке, будући да иницира разговор којим отпочиње заплет.[10] Јунаци који пију, али се не опијају, спремају се за акцију, нпр. косовски подвижници за трпезом кнеза Лазара. Старина Новак поручује дружини: „Пијте вино, ма се не опијте", јер треба да у заседи дочекају богатог трговца (Б, 106). Умереност у пићу подразумевана је и на прослави славе, крсног имена, јер је тежиште радње на сукобу који следи (нпр. Маркова слава – СНП II, 72). Богатири прихватају завет кнеза Владимира ритуалним симболичним искапљивањем пехара који им он пружи, па тако Добриња искапи слатку медовину и полази на змаја по Владимировом налогу (нпр. Гильфердинг, 148). Исто тако, кнез пуном чашом

[9] Р. С. Липец указује на симболику златног рога тура, зооморфног божанства плодности, симбола срећног лова и заштитника бораца (Липец 1969: 229–235).

[10] Уобичајене епске ситуације испијања вина детаљно је представила С. Самарџија (Самарџија 2014: 66–81). Оне су опозитне епским акцијама, те иза оваквог периода пасивности редовно следи преокрет (Самарџија 2014: 70).

дочекује богатире по успешно обављеном задатку. Надметање у испијању пића открива најбоље, најиздржљивије, који упркос енормним количинама алкохола остају потпуно присебни, а њихов тријумф има ранг правог јуначког такмичења у снази, способности и постојаности. Кроз конзумацију „пића богова" и вечиту жеђ, коју „грозничава" вода не може да угаси, јунаци откривају своје божанско порекло и трагове наднаравне природе. Многе од њих велика количина алкохола не омамљује, већ их лечи, крепи и враћа им снагу после болести или тамновања (нпр. Милоша – Б, 18 или Марка – СНП II, 67). Иако највећи јужнословенски и највећи руски јунак – Марко Краљевић[11] и Иља Муромец могу добрано да потегну, мимо њих се издваја посебан тип јунака пијанице који до краја остаје потпуно трезан. Ђуро Пијавица/Пијаница наступа као заточник и натпија супарнике (СНП II, 75; СНП VII, 20; ПЦХ, 39; Миладиновци, 181; БНТ III, 11), а Василиј Пијаница/Казимирски/Казијерович/Игњатович, уз много пића, које му даје снагу, спасава Кијев у одсуству других богатира (Киреевский II, 93–96; Рыбников II, 184; Ончуков, 17).

Ситуације у којима су јунаци делимично пијани („в пол-пьяна все напивалися"), па онда и потпуно („все на пиру напивалися"), карактеристичне су за фазе почасног пира, који у биљинама организује претежно кнез Владимир у славу неког јунака. Степен засићености и опијености сразмеран је трајању пира (Липец 1969: 144), а атмосфера игре и сакрални карактер (Власов 2001: 155; Власов 2015: 21) огледају се и у настојању да сви буду потпуно пијани и весели („все на пиру да пьяны-веселы"), према архаичном обичају напијања госта до пијанства (Байбурин, Топорков 1990: 153). Сетног, невеселог јунака који долази с пира обично дочека питање да га није случајно заобишла чаша пића.[12] У јужнословенским епским песмама пијанство је нијансирано кроз формуле: „када су се накитили вина", „док се добра натрошили вина", „и од вина ћеиф задобили", „кад им вино угријало тјело", „те им винце уљезе у лице", „док им вино угријало лице, а ракија поче говорити", „а ракија јеглен заметнула/отворила". Персонификовано пиће јунаку још и „преузима грло", „превари" га или „попусти". И у биљинама и у епским песмама мотив пијанства функционише као индукциона, разводна матрица на коју се надовезују могуће варијанте заплета: разговор, хвалисање, свађа, опклада („у вину се опкладише лудо"), заветовање[13] и сл.

Највиши степен опијености подразумева губитак свести, а корене налази у екстатичком заносу и трансу учесника ритуала. Архаична подлога замела је трагове у јужнословенској епици, сводећи се на неколико типских ситуација омамљивања

[11] О вину као важном елементу атрибуције Марковог лика подробно је писао И. Златковић (2006: 50–62).

[12] Реч је о општем, братском, заједничком пиру и обичају кржења округле обредне чаше назване „братыня", „братына" „братина", из које свако отпија помало и предаје је даље, укруг (Липец 1969: 207; Морозов 2002: 20).

[13] Старији слој јужнословенске епике, као и биљине, чувају заветну обредну симболику чина владаревог подизања пехара. Напијање чаше у нечију славу повлачи повратну обавезујућу реакцију. Када нпр. кнез Владимир подигне пехар и упути молбу богатиру, јунак беспоговорно постаје заточник, спреман да изврши тежак задатак. Продор реалија у епске песме средњих времена, замаглио је ритуалну функцију гозбе, пира. Тако нпр. мајка Десанчића почасти Сењане да би спасли њеног сина из тамнице, а њихову присегу добија тек када се добро понапију јер трезни не би прихватили тако опасан задатак (Б, 108; СНП IIIр, 41; СНП IIIр, 43). Пијење и гозба изгубили су овде ореол ритуала и постали практично средство мотивације.

јунака преваром на туђој територији, у тазбини, у походу сестри, у крчми[14] (више у: Самарџија 2014: 71–72), и то, како је већ помињано, мешањем пића („па навали вино и ракију") и додавањем опојних биљака. У биљинама је ритуално пијанство у степену потпуне опијености наглашеније, оно је јасан циљ пира, а ка њему води и хотимично мешање и смењивање различитих пића у великим количинама.

Упоредно посматрање мотива пића у јужнословенској и руској епици открило је привидну удаљеност двеју усмених традиција у погледу врсте пића, затим полисемичко разуђивање значења и терминолошку нестабилност назива напитака, као последицу уплива традиционалне културе и животне праксе различитих поднебља. С друге стране, компаративна анализа показала је велику сагласност јужнословенских епских песама и биљина у атрибуцији појединих напитака, базираној на маркирању истих квалитета – изгледа, јачине, дејства и порекла, затим паралеле у начину похрањивања, ношења, конзумирања пића, редоследу испијања, опојном дејству велике количине пића на јунаке и на крају, сагласност у епским ситуацијама које приказују пијење и пијанство. Оваква лексичка, мотивска и сижејна подударност указује на различите нивое формулативности, који потичу од заједничке словенске ритуалне праксе и потоње хришћанске обредности, сачуване у руској и јужнословенској епици, али такође и од сличних сижејно-мотивских склопова јужнословенских епских песама и биљина.

Цитирана литература

Байбурин, Альберт Кашфуллович и Андрей Львович Топорков. *У истоков этикета. Этнографические очерки*. Ленинград: Наука, 1990.

Бандић, Душан. „Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа", *Гласник етнографског музеја* 37 (1974): 141–162.

Власов, Андрей Николаевич. „Образ «пьяницы» в народной литературе Севера (К истории одного эпического сюжета в свете теории игры)". *Мужской сборник, выпуск 1. Мужчина в традиционной культуре*: *Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор*. Сост. Игорь Алексеевич Морозов. Москва: Лабиринт, 2001, 152–162.

Власов, Андрей Николаевич. „Опьянение как состояние экстаза в русских эпических песнях". *Все восторги мира: Экстаз в литературе и искусстве*. Сост. Илона Витаутасовна Мотеюнайте. Санкт-Петербург, Тверь: Институт русской литературы (Пушкинский дом) Российской академии наук, Псковский государственный университет, Тверской государственный университет, 2015, 17–30.

Даль, Владимир Иванович. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. 1. Санкт-Петербург, Москва: Издание книгопродавца – типографа М. О. Вольфа, 1880.

Делић, Лидија. „'Не пи' крви, не погани тела'. Крв у јуначкој епици". *Крв: књижевност, култура*. Мирјана Детелић и Лидија Делић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2016, 215–228.

Детелић, Мирјана. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Посебна издања, књ. 64. Београд: Балканолошки институт САНУ, Универзитет у Крагујевцу, Центар за научна истраживања, 1996.

Детелић, Мирјана и Лидија Делић. „Крчма у планини. Крчма/механа као део епског простора". *Филолошке студије* XII/2 (2014): 250–266.

[14] Митолошка визура епску крчму, кафану, механу, кабак поистовећује са улазом у други свет (Bočkov 2012: 118; Детелић, Делић 2014: 255), да би од средњег века крчма постала место окупљања и друштвеног живота (Прыжов 1868: 7), задобијајући институционални аспект (Bočkov 2012: 119).

Златковић, Иван. *Епска биографија Марка Краљевића*. Београд: Рад, КПЗ Србије, Институт за књижевност и уметност, 2006.

Караџић, Вук Стефановић. *Српски ријечник (1852) I. Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 11. Јован Кашић, ур. Београд: Просвета, 1986.

Липец, Рахиль Соломоновна. *Эпос и древняя Русь*. Москва: Издательство „Наука", 1969.

Лома, Александар. „Грозни виногради и рујно вино". *Језик данас. Гласило Матице српске за културу усмене и писане речи*, XI, 3–4 (2015): 22–27.

Морозов, Игорь Алексеевич. „Структура и семантика традиционного застолья: обычаи, верования, магия, связанные с его началом и завершением". *Традиционная культура*, 2 (2002): 18–31.

Новичкова, Татьяна Александровна. *Эпос и миф*. Санкт-Петербург: Институт русской литературы Российской академии наук, 2001.

Похлёбкин, Вильям Васильевич. *Чай и водка в истории России*. Красноярск: Красноярское книжное издательство; Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1995. (https://www.litmir.me/br/?b=223058, 23. 12. 2021).

Праведников, Сергей Павлович. „Зеленый в русском песенном фольклоре". *Традиционная культура*, 2 (2010): 68–76.

Прыжов, Иван Гаврилович. *Исторія кабаковъ въ Россіи въ связи съ исторіей русского народа*. Санкпетербургъ, Москва: Изданіе книгопродавца-типографа М. О. Вольфа, 1868.

Самарџија, Снежана. „'А из лица изгуби се крвца'. Крв у формулама и фигурама усменог песништва". *Крв: књижевност, култура*. Мирјана Детелић и Лидија Делић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2016, 173–200.

Самарџија, Снежана. „Вино пију три добра јунака (Сижејни потенцијал формуле у усменој поезији)". *Промишљања традиције. Фолклорна и литерарна истраживања*. Бошко Сувајџић и Бранко Златковић, ур. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2014, 63–96.

Толстой, Никита Ильич. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 1. А–Г. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1995.

Толстой, Никита Ильич. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Том 4. П–С. Москва: Институт славяноведения и балканистики РАН, 2009.

Толстој, Светлана М. и Љубинко Раденковић. *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Београд: ZEPTER BOOK WORLD, 2001.

Тројановић, Сима. *Главни српски жртвени обичаји. Старинска српска јела и пића*. Београд: Просвета, 1983.

Чајкановић, Веселин. „Бадњи дан и Божић". *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књига прва*. Београд: Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон М. А. М., 1994а, 240–258.

Чајкановић, Веселин. „Вино у религији некад и данас". *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942. Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књига прва. Београд: Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон М. А. М., 1994б, 383–391.

Bočkov, Plamen. „Mehana u epici – muško i žensko prisustvo". *Sociološka luča* VI/2 (2012): 113–119.

Elijade, Mirča. *Istorija verovanja i religijskih ideja I*. Beograd: Prosveta, 1991.

Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost, 1966.

Извори

Б – Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих највише приморских записа*. Београд: Гласник Српског ученог друштва, 1878.

БНТ I – *Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. I. Юнашки песни*. Съст. Иван Бурин. Ред. Тодор Моллов. Варна: LiterNet, 2005.

БНТ II – *Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. II. Хайдушки песни*. Съст. Димитър Осинин. Ред. Тодор Моллов. Варна: LiterNet, 2006.

БНТ III – *Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. III. Исторически песни*. Ред. Христо Вакарелски. Варна: LiterNet, 2006.

Гильфердинг – *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года*. *Т. I – III*. Ред. Анна Михайловна Астахова. Москва, Ленинград: АН СССР, 1949–1951.

Григорьев III – *Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899 –1901 г. с напевами, записанными посредством фонографа III*. Ред. Александар Александрович Горелов. Санкт Петербург: Тропа Троянова, 2003.

Гуляев – *Былины и песни Южной Сибири. Собрание С. И. Гуляева*. Ред. Владимир Иванович Чичеров. Новосибирск: Новосибирское областное государственное издательство, 1952.

ЕР – Геземан, Герхард. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци, 1925.

Киреевский II – *Песни собранные П. В. Киреевским*. Выпускь 2. Ред. Пётр Алексеевич Безсонов. Москва: Общество любителей российской словесности, 1861.

Миладиновци – *Български народни песни*. Собрани от Братя Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина. Загребъ: книгопечатница-та на А. Якича, 1861.

Ончуков – Ончуков, Николай Евгеньевич. *Печорские былины*. Санкт Петербург: Императорское русское географическое общество, 1904.

ПЦХ – Милутиновић, Сима Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Прир. Добрило Аранитовић. Никшић: НИП „Универзитетска ријеч", 1990.

Рыбников II – *Песни собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2.* – 2. изд. Ред. Алексей Евгеньевич Грузинский. Москва: Сотрудник школ, 1910.

СНП II – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. II. Сабрана дела. Књ. 5*. Радмила Пешић, ур. Београд: Просвета, 1988.

СНП III – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. III. Сабрана дела. Књ. 6*. Радован Самарџић, ур. Београд: Просвета, 1988.

СНП IIIр – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића. Књ. III*. Живомир Младеновић, Владан Недић, ур. Београд: САНУ, 1974.

СНП IV – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. IV. Сабрана дела*. Књ. 7. Љубомир Зуковић, ур. Београд: Просвета, 1986.

СНП VI – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. VI.* Љубомир Стојановић, ур. Београд: Државна штампарија, 1935.

СНП VII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. VII*. Љубомир Стојановић, ур. Београд: Државна штампарија, 1935.

СНП VIII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. VIII*. Љубомир Стојановић, ур. Београд: Државна штампарија, 1936.

Danijela R. Petković

THE BEVERAGES OF SOUTH SLAVIC EPIC HEROES AND RUSSIAN BOGATYRS

Summary

A significant heritage of gods which has been transferred to epic heroes via culture heroes is, among others, the habit of drinking strong, alcoholic beverages. The heroes of South Slavic epic poems drink first and foremost wine, then rakija, and very rarely mead or coffee, while Russian bogatyrs invigorate themselves by wine, mead and beer. Wine is predominant; however, it should not be forgotten that it is not the same kind of beverage in Russian and South Slavic traditions. The distance between these two oral traditions with regard to the types of beverages, the polysemic diffusion of the meaning and terminological instability of

the names of the beverages arise as a consequence of the influences of a traditional culture and living habits of different areas. On the other hand, it is conspicuous that there is a great concordance between South Slavic epic poems and bylinas in certain beverages attributions, based on the marking of the same qualities – appearance, strength, effect and origin, and the parallels in the ways of storing, carrying, consuming the beverages, the order of drinking, the intoxicating effect of a great quantity of a beverage on heroes and, finally, the concordance in the epic situations which showcase drinking and inebriation. This kind of lexical, motif and sujet correspondence indicates different levels of formulaity, which originate in common Slavic ritual practice and the subsequent Christian rituality, preserved in Russian and South Slavic epic poetry, but also in similar sujet and motivational structure of South Slavic epic poems and bylinas.

Keywords: beverage, wine, rakija, coffee, mead, beer, inebriation, South Slavic epic poems, Russian bylinas.

Наташа С. Дракулић Козић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

821.163.41.09-13:398:[582.821+634.8+663.2]
392.1(=163.41):[582.821+634.8+663.2]

МЕДИЈАТОРСКА СИМБОЛИКА ВИНОВЕ ЛОЗЕ У СРПСКИМ УСМЕНИМ ЕПСКИМ ПЕСМАМА

Винова лоза својим физичким карактеристикама, способношћу обмотавања око других биљака, уз средишњи положај који заузима у простору, затим вишегодишњим трајањем и плодоносношћу у традиционалној култури Срба остварује сложени систем функција и значења. Циљ овог рада јесте да укаже на њену медијаторску симболику остварену кроз релацију с обредима прелаза. У српским усменим епским песмама јавља се уз рођење, свадбу и сахрану, при чему сигнализира непрестану космичку обнову и човекову нераскидиву повезаност с природом, активирајући веровање у вечан живот. Сеновита и амбивалентна, винова лоза као симбол жртве и васкрсења потпомаже превођење из природе у културу, прелазак с „оног" на „овај" свет и обратно. Повијуша сакралне хришћанске метафоричности као оса света, што земаљску раван истовремено спаја и с небом и с подземљем, у епској фолклорној традицији обележава јунака од статуса одојчета, преко женидбе, односно удаје, све до смрти, на шта указују репрезентативни примери.

Кључне речи: винова лоза, грожђе, вино, српске усмене епске песме, обреди прелаза, медијатор.

Винова лоза (*Vitis vinifera*) заузима повлашћено место у културама и религијским учењима различитих народа. У контексту јудаизма и старозаветног хришћанства сматрана је за сакралну биљку, месијанско стабло и рајско дрво живота, при чему упућује на „posed, pa prema tome predstavlja osiguranje života i ono što ga čini vrednim: jedno od najdragocenijih čovekovih dobara" (Gerbran, Ševalije 2009: 511). Такође, пореди се са женском плодношћу, те особином мудрости. Прво што Ноје узгаја након потопа јесте управо ова биљка. Он „поче радити земљу и посади виноград. И напи се вина, опи се, и откри усред свог шатора" (Постање 9: 20–21).

Новозаветна симболика поистовећује чокот с Христом, а вернике с плодоносном лозом:

> Ја сам прави чокот, а отац је мој виноградар. Сваку лозу на мени која не даје плода он одрезује, и сваку која даје плода, чисти, да више плода донесе. Ви сте већ очишћени речју коју сам вам говорио. Останите у мени, и ја ћу у вама. Као што лоза не може сама од себе плода дати, ако није на чокоту, тако ни ви, ако у мени не останете. Ја сам чокот а ви сте лозе, и ко буде у мени и ја у њему, он ће много плода донети, јер без мене не може ништа чинити (Јован 15: 1–5).

* natdrakulic@gmail.com

У том се контексту активира медијаторска функција винове лозе која вернике преко Христа повезује с Богом. На причешћу хришћани узимају хлеб и вино, тело и крв Исусову, при чему се подразумева симболика жртве ради спасења човечанства. Библијска симболика винове лозе блиска је храму (Раденковић 1996: 236). Стога се може закључити да је у *Светом писму* ова биљка поистовећена са светим простором, местом које спаја земљу и небо. Виноград се код Срба поистовећује са црквом (Софрић 1912: 63–64). „У нашој митологији виноград представља небо, а грозд 'који може јести сва војска, а да га не поједе' звездано небо" (Софрић 1912: 68). У апокрифном запису лоза има ђавоље порекло, њу сади пали анђео Сатанаил и преко ње шаље грех Адаму и Еви. Зато је Бог проклео ову биљку. Након потопа је сади Ноје, уз савет да се чува прекомерности у пићу (Раденковић 1996: 232).

Када је реч о грчкој митологији, лоза се пре свега доводи у везу с Дионисовим култом, те је сплетена „s misterijama smrti, koje su isto tako misterije ponovnog rođenja i spoznaje"[1] (Gerbran, Ševalije 2009: 513), при чему се јасно упућује на обреде прелаза. Међу Дионисове успехе убраја се и откриће вина, он лутајући по свету носи са собом лозу на путу за Египат (Grevs 2008: 96), затим претвара предмете у лозу (Grevs 2008: 98), у Индији подучава становништво виноградарству (Grevs 2008: 97), а Мајнаде досежу Дионисово лудило посредством вина, улазе у транс опијене овим пићем (Grevs 2008: 97). Култ Диониса, бога вина, признат је крајем VII, односно почетком VI века пре нове ере (Grevs 2008: 100–101). У том контексту вино је радосно пиће које се испија у славу живота, ероса, смеха. Код Старих Грка „vinova loza bila je deseto drvo u svetoj godini drveća, kome je odgovarao mesec septembar, doba vinskih gozbi" (Grevs 2008: 102). Њен лист (са својих пет кракова) симболише „stvaralačku ruku Ree – boginje zemlje" (Grevs 2008: 103).

Уопштено говорећи, винова лоза симболише бесмртност, а вино младост и вечан живот (Gerbran, Ševalije 2009: 513). „Stari istočnjaci poistovećivali su lozu sa travom života, a sumerski znak za život obično je bio list loze. Ta je biljka bila posvećena Velikim boginjama. Boginja-Majka u početku se nazivala Majka-čokot ili Boginja-čokot" (Gerbran, Ševalije 2009: 513). Лоза као космичко дрво упућује на живот, јер су њени сокови попут крви која тече венама и за коју је везује црвена боја, а бива обновљена справљањем вина (Gerbran, Ševalije 2009: 513). Овај напитак, према својој повезаности с крвљу, симболише жртву (проливено вино – пролива крв), уместо проливања крви на жртвеном одру пролива се вино (Gerbran, Ševalije 2009: 1044). „Svetlocrvena boja, od crnog i belog vina, je htonsko-uranska sinteza; to je spajanje vazduha i zemlje, duše i duha, mudrosti i strasti" (Gerbran, Ševalije 2009: 513). Пиће од грожђа упућује на мушку плодност, нагон, страст, испија се у славу потенције (Gerbran, Ševalije 2009: 513). Поред тога, симболише спознају и посвећеност зато што је течност вечног живота, односно његове сталне обнове, због чега се употребљава у обредима различитих религија, закључно с хришћанским светим причешћем. Све ово упућује на везу вина с обредима прелаза и иницијацијом, односно на чињеницу да је реч о средству које помаже прелазак појединца или колектива из једног у друго стање.

Поред хришћанске и интернационалне симболике (у контексту различитих монотеистичких и политеистичких религија), лоза, грожђе и вино значајни су

[1] Ово потврђује и латинска изрека: „In vino veritas" – „У вину је истина".

и у српској, односно словенској митологији, где се вегетација поима на специфичан начин. „Биљке у традицијској култури исказују вишеструки симболизам. Оне припадају живом свету, који се 'рађа', расте, доноси плод и умире. По тим се обележјима биљни свет може доводити у везу с људским светом" (Раденковић 1996: 193). Преко биља човек моделује простор и време.

> Почев од најранијих култура, па до нашег времена, преко троделног *опажања* дрвета исказују се три ступња *космоса*: *кореном – подземни свет, стаблом – свет људи и животиња и круном – свет богова*. [...] Кроз постојаност и дуговечност дрвета исказана је потреба за статичношћу, а кроз његов развитак, као и смену вегетационих периода – исказана је регуларност промене. Ово његово друго обележје, које је изражено код листопадног дрвећа, омогућило је да се преко њега моделира и *време*. Прихвата се идеја *кружног времена*, захваљујући коме се у космичким размерама бескрајно *понавља рађање – сазревање – смрт – поновно рађање* (Раденковић 1996: 196).

У оваквом систему винова лоза као повијуша, пузавица заузима медијални положај, те је погодна за повезивање човека и демонских бића (Раденковић 1996: 197, 224). Од значајнијих физичких особина винове лозе, због којих се за њу везују различите медијаторске функције и амбивалентна симболичка значења, издвајају се: вишегодишње трајање, нерашчлањеност стабла од грања, способност обавијања око другог дрвета (Раденковић 1996: 223).

> Постоји вишеструка могућност за симболичко суделовање винове лозе у моделу света. Она, у исто време, може да изражава и идеју *сталности* и идеју *промене (обнове)*, јер је са *кореном и чокотом* вишегодишња биљка, која може далеко надмашити век људског живота, а преко *младица (лозе)* сваке године изнова расте (јер се сваке године и реже) и увек нове младице доносе плод. Отуда лоза може да исказује и социјалне односе и ознака је за род, племе. [...] Ова одлика *трансформативности*, сврстава винову лозу у ред биљака као што су *конопља и лан* (Раденковић 1996: 229).

Лоза умире, али васкрсава преласком у нови облик – вино, стога се и доводи у везу с Христовом жртвом (Раденковић 1996: 229–230). Да лоза (у смислу раста биљке) моделује време човековог света показују стихови:

> А за дуго рока оставио,
> Одгодио за годину дана,
> Док му узри бјелица пшеница
> И у брду винова лозица.
> (СНП III: 27; уп. СНП VI: 40)

Такође, виноград је важан за људски простор. Лоза винова сади се приликом градње: „Кулу гради Филип Мађарине, / [...] / Посадио лозе и цвијеће / Да у ладу шједи и сеири" (САНУ II: 59). Реч је о биљци која у правилном одгоју представља посед од изузетног значаја, што потврђује напомена бана Милутина упућена његовој жени пред одлазак у војску: „Копај мене девет винограда / У Бањици и у Атеници, / У Лозници и у Паковрађу" (СНП II: 30). За разлогом растурања породице може се, између осталог, трагати у томе што бановица не извршава задате

обавезе: „Она бана с војске не чекаше: / Батали му пребијеле дворе, / Опусти му девет винограда" (СНП II: 30).

Лоза у српским усменим епским песмама има и значење рода (у контексту породице, фамилије):

Па га вјенча с лијепом ђевојком.
И нек' му је, честита му била,
Јуначку му лозу одржала,
Па ми здраво и весело, дружбо!
(Милутиновић 1837: 87; уп. 62)

Осим тога, „по нашим средњевековним манастирима генеалогија наших Немањића представља се у облику винове лозе, која ниче из десне руке Немањине, и као род носи његове дичне потомке на српском краљевском и царском престолу" (Софрић 1912: 65). Пошто се може обавијати око дрвета, у фолклору се односи на жену „која налази ослонац у мужу" (Раденковић 1996: 230). У сваком случају, лоза се поистовећује са женским принципом. Винова лоза код Срба и других Јужних Словена користи се у народној магији, народној медицини за лечење јаловости, односно импотентности и код жена и код мушкараца, користи се у култу Богородици, а вином се лече повампирени покојници (Раденковић 1996: 232–234). У контексту словенске митологије „у обредима симболизује крв, здравље, живот" (Толстој, Раденковић 2001: 82). Разни народни обичаји Јужних Словена изискују испијање вина, чиме се према веровањима враћа крв у човекове вене (Толстој, Раденковић 2001: 82).

У манастиру Хиландару на Светој Гори из зида цркве расте винова лоза која је, верује се, изникла пошто су мошти Светог Симеона пренете у Србију. Њена чудотворност и данас је позната, зато што лечи неплодност (Раденковић 1996: 235–236). „У Јерусалиму до Христова гроба постоји огромна винова лоза, о којој се тврди, да је никла из самога Христовог гроба" (Софрић 1912: 64). Богородица је, према предању, повезана са Светом Гором, јер је ту земљу начинила светим местом (Раденковић 1996: 237). На тај се начин винова лоза поистовећује са женским принципом, мајком, Богородицом, храмом, Светом Гором. Сок од винове лозе користи се за мазање косе, да би расла, у магијске сврхе, против урока код детета, код трудница да се трудноћа одржи, ради изазивања менструације (Чајкановић 1994: 57). Важно је још напоменути „како се винова лоза узима као симбол несрећне девојке, која из љубавне чежње за драганом умире" (Софрић 1912: 68).

У обредима око рођења детета вино има значајну улогу:

Српкиње на Косову дају в. беби одмах по рођењу, 'да буде румена', а Бугарке у Тракији то чине приликом првог подоја. Македонци су, одмах по рођењу, поливали главицу новорођенчета в. [...] Код Срба, обавезна 'повојница' детету укључивала је погачу, со, лук, шећер и в. (Толстој, Раденковић 2001: 82).

У „Находу Момиру" симболика винове лозе активирана је преко деце – у имену Грозда, Гроздана, на основу плода, док на самом почетку песме цар Душан након неуспешног лова:

Нађе чедо у гори зеленој
У виново лишће завијено,
А виновом лозом повијено,
А по лицу листом покривено,
Да му лице не гори од сунца (СНП II: 29).

Винова лоза овде има заштитне намене, упућује на везу детета с природом, али и на чињеницу да је оно цару послато од Бога, с обзиром на сакралност ове биљке, а имајући у виду њену везу с Христом и Богородицом, пре свега, што потврђују и стихови: „Тако цару даде Бог једини, / Бог једини и срећа царева, / Те је чедо била мушка глава" (СНП II: 29), као и стих: „Бог ми даде сина изненада" (СНП II: 29). Превођење детета из природног у културно окружење врши се усвајањем:

Цар је лепо чедо приватио
У скут десни коласте аздије,
Три пут га је лицем целивао,
Па га зави у мараму свил'ну,
И метну га себе у недарца (СНП II: 29).

Винова лоза на самом почетку песме повезана је с рођењем (као обредом прелаза). Повијање у свилу врши и царица:

А царица чедо приватила
У свилену убаву кецељу [...]
Прометну га кроз недра свилена,
Да б' се дете од срца назвало (СНП II: 29).

Након тога следи крштење. На необичност детета и његово натприродно порекло упућује изразит, убрзан раст:

Што детета у вече омркне,
Још толико у јутро осване;
Одрастао од петнаест љета,
Као друго од триест година (СНП II: 29),

при чему се поново (преко способности хитрог израстања) активира његова веза с виновом лозом, биљним светом, вегетацијом. У жељи да посваћа цара са сином, Находа Момира опија кум и то пред празник, уочи Ускрса, што није случајно, зато што вино управо симболише Хрстову крв, жртву, васкрсење; упућује на трансформативност винове лозе, док се обедовање код кума може поистоветити с тајном вечером након које следи издаја:

Тодор узе Наода Момира,
Одведе га двору на вечеру,
Пред њег' носи трогодишње вино
И ракију од седам година,

А у вино меша свако биље,
Понајвише бенђелука тешка,
А на тврди санак намењује,
Нека спава Наоде Момире (СНП II: 29).

Да Момир нема кривице за оно за што ће ускоро бити оптужен потврђују стихови: „Опи с' дијете, ништ' о себи не зна" (СНП II: 29), а кум га одводи сестри Гроздани у кревет, чиме, као посредник између детета и Бога, чини тежак преступ. Да брат и сестра нису сагрешили, показују стихови: „А сестра је свака милостива / И на свога брата жалостива, / Она га је лепше пригрлила" (СНП II: 29). Кум криво сведочи и то након светог ускршњег причешћа, примивши хлеб и вино као тело и крв Христову, а цару говори: „Ти Момира држиш и Гроздану, / Рођенога брата и сестрицу, / Момир љуби сестру Гроздијанку" (СНП II: 29). Находа Момира по царевом наређењу џелати обесе на највећи хришћански празник (Ускрс) и то о суво дрво: „Штоно се је дрво осушило / Има веће три године дана, / Нити листа нити цветом цвати" (СНП II: 29). Његова се сестра у свечаној, празничној одећи обеси о другој грани истог дрвета и то свиленим гајтанима: „За живота јоште за својега / Десном руком браца загрлила" (СНП II: 29). Суво дрво о које су се брат и сестра без кривице обесили чудом васкрсава:

Што да виде? – Чуда невиђена!
Давина се сува помладила
И зеленим улистала листом
И бијелим уцватила цветом,
Обоје се деце посветило (СНП II: 29),

док су се јеле о које је љутит цар обесио везире као саучеснике у издаји осушиле. Веза винове лозе и смрти, погреба као обреда прелаза, те обнове живота кроз вегетацију активирана је у завршним стиховима:

На Момиру зелен бор никао,
На Гроздани винова лозица,
Савила се лоза око бора,
Ко сестрина око брата рука (СНП II: 29).

Лоза је овде поистовећена са женским принципом, како путем номинације цареве кћери, тако и кроз њен гроб.

Вино се употребљава на свадбеном слављу, где има обредну функцију, јер се користи у магијске сврхе. Ово пиће употребљавају младенци (обредни пар, иницијанти), перу њиме руке, или се умивају вином, испијају га, просипају, шкропе њиме, што пре свега има апотропејску и лустративну функцију (Толстој, Раденковић 2001: 82). Лоза је родна, плодна биљка, те се користи у свадбеним обичајима и култу мртвих којима се такође посвећују обреди плодности (јер су под земљом) (Раденковић 1996: 232). Обичај испијања вина око свадбе и на свадбеном весељу посведочен је у усменим епским песмама, где се виноград помиње као свадбени дар (СНП VII: 14). Колико је виноград значајан приликом уговарања свадбе као

мираз, изражено је у песми „Заручница Лаза Радановића": „Завади се мајка и девојка, / Не о граде, ни о винограде, / Већ о једну танану кошуљу" (СНП III: 79).

Свадба и сахрана преплићу се у песмама „Ропство Јанковић Стојана" и „Женидба Милића барјактара", где се јавља загонетни стих: „Косу реже, па виноград веже". Мотив винове лозе активиран је у оквиру свадбеног и погребног контекста, при чему наговештава прелазак с „овог" на „онај" свет. Винова лоза директно је спојена с косом јер се њоме повезује, при чему се ова биљка доводи у аналогију с власима према магијској функцији и симболици жртве, као и по заједничкој способности раста, резања, сталне обнове, женског, плодоносног принципа.

Разговор с виноградом у „Ропству Јанковић Стојана" упућује на јединство људског и биљног света, јер се мајка склања у овај простор зато што јој се снаја преудаје: „Ја не мого од јада гледати, / Већ побего саду винограду" (СНП III: 25). То је истовремено и локус сусрета мајке и сина. Мушкарац се по повратку из ропства прво упућује ка винограду: „А ја идем моме винограду, / Винограду, моме рукосаду" (СНП III: 25). Овај локус вишеструко упућује на иницијацију, спрегнут је уз свадбено весеље (Стојан испија вино на свадби сопствене жене) и наговештава скору смрт мајке која тамо борави и подноси му жртву – одсеца периферни део тела што поседује значајну улогу у магији. Истовремено, јунак је боравком у тамници био премештен у „онај" свет, па се повратком у виноград заправо преводи у „овај" свет, при чему се активира медијаторска функција винове лозе.

У песми „Женидба Милића барјактара" ова биљка превасходно упућује на смрт, а виноград је простор који уређује мајка преминулог младожење:

Оста јадна саморана мајка,
Она кука како кукавица,
А преврће како ластавица;
Она иде своме винограду,
Косу реже, па виноград веже,
Сузе лије, чокоће зал'јева,
Винограду тихо проговара:
„Винограде, мили рукосаде!
Ко је тебе мене засадио,
Никада те веће брати неће!" (СНП III: 78)

Мајка је, наоко, скренула памећу, јер тумачи излазак и залазак сунца као посећивање сина и снаје. Међутим, управо простор винограда упућује на обнову, васкрсење, биљку која спаја свет живих и мртвих, људе и богове, док су бела и црна лоза у усменој лирици неретко поистовећене с младенцима, односно мушким и женским принципом.

Вино је код Словена обавезно у погребним обичајима, њиме се (помешано с водом) покојник полива, маже, сипа на отворе лица: очи, уши, уста, ставља се у мртвачки сандук, испија се на парастосу (Толстој, Раденковић 2001: 82–83). Његов значај у култу предака обезбедио му је улогу у сахрани и празницима посвећеним преминулима. Оно се:

> као замена за крв неизоставно употребљава у култу покојника, место на којем ће се гроб копати или сам гроб. На дући просипа се испод стола или на земљу, оставља

се поред кандила. На Бадње вече оставља се на столу за покојнике. [...] Вином се напијају здравице о Божићу, о слави, о свадби, а упућене су врховном божанству и затим прецима. Вином се прелива бадњак. Приликом заветина, жртвује се посвећеном дрвету – запис. Оставља се на месту које се бира за градњу куће, а домаћин нове куће сипа вино кроз димњак. Вино се износи као жртва персонифицираној куги – 'тетки'. Употребљава се у народној медицини (Кулишић, Петровић и др. 1970: 81).

Да је лоза амбивалентна, медијаторска биљка, потврђује њена улога „у култу мртвих, а такође и у извођењу многих магијских поступака везаних за здравље људи, где је некад лоза атрибут нечисте силе" (Раденковић 1996: 232). На њену двозначност упућује и податак да „се сади по гробовима. [...] С друге стране, в. л. је свето растиње" (Чајкановић 1994: 56). Везује се за одређене свеце – Светог Трифуна, Светог Матију, Светог Валентина, Светог Анту опата (Чајкановић 1994: 56), а у календарским обредима вино се обилато користи, поготово око Бадње вечери, Божића, Светог Игњатија, Свете Варваре, Светог Трифуна, на слави (Толстој, Раденковић 2001: 83; уп. Раденковић 1996: 234).

У свом раду, посвећеном мотиву гаврана у три сватовске песме, Зоја Карановић примећује да винова лоза има функцију медијатора између човека и животиње, они успостављају контакт тако што птица једе грожђе из младожењиног винограда (2011: 125–126). Винова лоза јавља се уз свадбу као обред прелаза, уз то спаја два бића. Јунак је позициониран у простор винограда, при чему лоза наговештава иницијацијску промену према својој одлици трансформативности (Карановић 2011: 127). Почетак песме упућује на чињеницу „да је временска разлика између садње и једења грожђа укинута. Управо овако упресовано време, односно укидање реалног временског протицања које је потребно да се од посађене лозе до плода дође, асоцира митског виноградара" (Карановић 2011: 128).

Такође, винова лоза може симболички представљати сједињење мушког и женског принципа, што се наслућује у разрешењу словенске антитезе:

Вијала се бела лоза винова
Око бела око града Будима.
То не била бела лоза винова,
То су били два млада и мила.
(Пантић 2002: 193)

У песми „Женидба Душанова" грожђе се помиње у благослову који Милош Војиновић упућује Вуку Ђаковици након што му зада јаке ударце, алудирајући на модрице:

Колико га лако ударио,
Три пута се Вуче преметнуо:
Вели њему Милош Војиновић:
„Толики ти родили гроздови
У питомој твојој Ђаковици!" (СНП II: 28).

Оно се појављује и у песми „Откуд је Герзелез" са специфичним значењем у контексту устаљеног израза у српском језику, који се изговара када желимо да

нагласимо како се нешто неће никада десити: „Ја ћу њојзи брзо тамо доћи, / Кад јој врба ситно грожђе роди" (Милутиновић 1837: 149).

Клетва кнеза Лазара уочи Косовског боја:

Ко не дође на бој на Косово,
Од руке му ништа не родило:
Ни у пољу бјелица пшеница,
Ни у брда винова лозица (СНП II: 49),

намењена је свима који издају владара, при чему се помињу управо биљке с особином трансформативности, које прелазе у хлеб и вино, значајни за причешће, а поистовећени с Христовим телом и његовом крвљу, те се активира симболика жртве зарад искупљења грехова читавог народа, Бога ради, уз опредељење за царство небеско. Поред тога, успостављена је аналогија с култом мртвих и култом плодности (и преко пшенице, и преко лозе).

У песми „Греси Смедеревац Ђура" владар поставља питање:

Мили Боже, чуда великога!
Што је ова земља неуродна,
Те не рађа бијела пшеница,
Ни у пољу винова лозица
По свом нашем Смедереву граду,
А шта ли смо Богу сагрјешили? (СНП VI: 30)

Одговор даје његов син, Гргур истичући да се Ђурађ огрешио о кумство. Не заборавимо још да се у усменој традицији грех поистовећује с владарском породицом Бранковић због предања о издаји Вука Бранковића у Косовском боју. О сакралности винове лозе сведоче и стихови: „Лозу трга, а жито жњијева, / Ка да му је од баба остало" (СНП IX: 26), док ове речи Турцима на дивану упућује Мехмет-паша, као опомену да се у Херцеговини диже буна.

Испијање вина присутно је и на кнежевој вечери уочи Косовског боја. Преко чаше се отклањају сумње у Милоша Обилића којег Вук Бранковић оптужује да ће издати владара. Кнез Лазар заклиње верног зета у здравици:

Тако теби јединога који те је сатворио,
И тако ти Данице, твоје лијепе вјеренице,
И тако се с тобом доста дичила и подносила,
Немој мени невјеру на Косову учинити!
(Пантић 2002: 137; уп. Богишић 1878: 1)

Милош Обилић прихвата здравицу и заклиње се на верност, уз обећање да ће убити турског султана.

Вино се проклиње у „Бановић Страхињи", где мајка сину упућује речи: „Зло ти било у Крушевцу вино! / Зло ти вино, несретна тазбина" (СНП II: 43), зато што је бан „зачамао", предуго се задржао у тазбини. Старац Милија користи вино као значајан мотив, оно је разлог тога што су бану двори похарани, што је

изражено у антитези: „А ја, сине, кукам на гаришту, / А ти вино пијеш у Крушевцу! / Зло ти вино напокоње било!" (СНП II: 43). У овој песми испијање вина наговештава издају зато што бану нико неће помоћи да поврати љубу. Ово пиће такође представља мотив који сведочи о бановом чојству, јер он и роба поштено намирује, што сазнајемо из исповести старог дервиша:

И ако сам био у тамници,
Доста си ме вином напојио,
Бијелијем љебом наранио,
А често се сунца огријао,
Пуштио си мене вересијом (СНП II: 43).

Сакрални напитак од грожђа присутан је и у страшној бановој самоћи, напуштености и јединствености у чојству, када он на самом крају песме каже: „Немам с киме ладно пити вино" (СНП II: 43).

Вином се проклиње и у другим песмама: „Зло ти вино, од Ердеља бане! / Зло ти вино, а гора ракија!" (СНП II: 100); односно: „Зло си сео, војвода Драгија! / Зло си сео и вино попио" (СНП II: 75).

У песми „Свеци благо дијеле" неплодност, као Божја казна људима за грехе и безакоње, оличена је у престанку раста пшенице и вина:

Молићемо Бога истинога,
Нек нам даде кључе од небеса,
Да затворим' седмера небеса,
Да ударим' печат на облаке,
Да не падне дажда из облака,
Плаха дажда, нити роса тиха,
Нити ноћу сјајна мјесечина,
Да не падне за три годинице;
Да не роди вино ни шеница,
Ни за цркву часна летурђија (СНП II: 1).

Потом Свети Петар кажњава људе тиме што им одузима винову лозу и пшеницу и тако им укида могућност окајања грехова кроз свету причест. Молитва светаца Богу се обистињује, бива услишена: „И не роди вино ни шеница, / Ни за цркву часна летурђија, / Пуно време за три годинице" (СНП II: 1).

Испијање лозоваче (ракије од лозе) понекад је замена за испијање вина. Такође иде уз хлеб: „Да заложи љеба бијелога, / А напије лозове ракије" (СНП VI: 37), или, пак, вино (у свадбеном контексту): „Турци сједе, испијају вино / И бистрицу лозову ракију" (СНП VII: 3). Када се вино помеша с различитим биљем или неким другим алкохолним пићем, оно има магијску, опојну функцију:

Није вино што га лоза дала,
Но у њему жежена ракија,
И у њему биља свакојега,
Сви поспаше, кукаће им мајка,
Падоше им главе на трпези (СНП VI: 80).

Опијање вином помиње се и у песми „Вук Зечанин и љуба му”:

Па сједоше ладно пити вино,
Мара служи лозовину вино,
Донесе им вина свакојака,
Кака вина од седам година.
Кад с’ Зечани напојише вина,
Сваки леже стрмо без узглавља.
А да видиш миле сестре Маре,
Узе Мара пламена анџара,
Закла Мара дваест и четири (СНП VIII: 1).

Мара потом убија на мукама свога мужа Вука Зечанина и децу коју има с њим: „Из зла рода да није порода” (СНП VIII: 1). Поред тога, сипати воду у вино подразумева грех због којег се гори у паклу (СНП II: 4).

Заједничко испијање вина код јунака подразумева савезништво. Уводна формула „Вино пију”, односно „Пију вино” претходи епској радњи. На пример, у песми „Јакшићи кушају љубе” браћа након конзумирања овог напитка остварују свој план:

Пију вино два Јакшића млада:
Јакшић Митар и Јакшић Богдане;
А кад су се понапили вина,
Јакшић Богдан Митру бесједио (СНП II: 99),

после чега се договарају шта им је чинити. Овом се формулом отвара велики број усмених епских песама (в. СНП II: 16, 17, 27, 31, 46, 58, 66, 72, 92, 96, 98, 99; СНП III: 1, 2, 3, 4, 6, 18, 24, 26, 35, 36, 37, 43, 52, 53, 54, 58, 60, 61, 65, 77, 87; СНП IV: 3, 7, 8, 9, 14, 15, 28, 42, 44, 54, 60; СНП VI: 6, 9, 18, 21, 33, 38, 47, 49, 55, 56, 59, 60, 61, 62, 65, 66, 72, 79, 81; СНП VII: 1, 2, 5, 6, 7, 8, 9, 14, 16, 18, 19, 33, 35, 40, 41, 43, 44, 55; СНП VIII: 7, 15, 27, 29, 33, 55, 70; СНП IX: 16, 18, 19; САНУ II: 7, 55, 56, 57, 58, 75, 76, 80, 85, 86; САНУ III: 2, 10, 13, 17, 34, 35, 39, 41, 42, 43, 44, 49, 51, 53, 56, 61, 64, 65, 75; САНУ IV: 15, 17, 22, 24, 35, 39; Милутиновић 1837: 6, 26, 29, 30, 34, 37, 52, 66, 67, 69, 72, 75, 79, 81, 90, 91, 93, 94, 108, 104, 110, 114, 115, 116, 120, 123, 133, 144, 145, 169, 175).

Узимање вина (с хлебом или без њега) има обредну функцију и својеврсно је приношење жртве приликом учвршћивања побратимства, што потврђују формулативни почеци: „Вино пију до два побратима” (СНП II: 16, 92; СНП III: 24; СНП IV: 9, 44; СНП VI: 56, 79; СНП VIII: 27; САНУ III: 51; САНУ IV: 22; Милутиновић 1837: 29, 79, 90, 91, 120), односно: „Вино пију до три побратима” (СНП III: 52, 53; СНП IV: 8, 54; СНП VI: 62; САНУ II: 85, 86; САНУ IV: 15; Милутиновић 1837: 66, 75). О томе сведоче и стихови најстаријег записа српског усменог епског песништва с краја XV века, где ритуално пиће и храна замењују људском крвљу и телом приликом братимљења с орлом у ситуацији опасној по живот, при чему се војвода Јанко заветује птици да ће јој дати уздарје ако се уз њену помоћ ослободи из тамнице: „Ја ћу те напитати црвене крвце турешке, / Белога

тела витешкога" (Пантић 2002: 33).[2] Склапање савезништва и с њим повезано испијање вина могуће је посматрати у контексту обреда прелаза, на шта је указао још Арнолд ван Генеп: „Сатрпезништво, обред заједничког једења и пијења [...] прави је обред пријема, материјалног савеза какав ми називамо 'светом тајном причести'" (2005: 35), постављајући овај ритуал у шири контекст размене дарова, уз напомену да такве „размене имају непосредно, присиљавајуће дејство: прихватити дар од некога значи везати се за њега" (2005: 35).

Испијање вина претходи подвигу: „Сједе мало, па се напи вина, / Па припаса сабљу оковану" (СНП II: 41; уп. СНП II: 66), док одбијање овог пића упућује на издају, одметништво:

Вино пије Иван капетане
Усред Сења града бијелога [...]
Сви Сењани рујно вино пију,
Ал' не пије Комнен барјактаре (СНП VII: 1).

Комнена због тога понижавају, називају га нејунаком, те он одлази у подвиг да би се доказао као способан.

Вино је на специфичан начин повезано с Марком Краљевићем. Оно сведочи о његовом херојству, изузетној снази, натприродном пореклу:

Сједи јунак у пољу широку,
У ледину копље ударио,
За копље је коња привезао,
А пред њиме стоји тулум вина;
Не пије га чим се пије вино,
Већ лађеном од дванаест ока,
Пола пије пола коњу даје;
Коњ му није каквино су коњи,
Веће шарен, како и говече;
Јунак није какви су јунаци:
На плећима ћурак од курјака,
На глави му капа од курјака,
Привезо је мрком јеменијом;
Нешто црно држи у зубима
Колик' јагње од пола године.
(СНП II: 41; уп. СНП II: 65)

Оно што Марка Краљевића враћа у живот, преводи га из подземља у овоземаљски свет јесте, између осталог, и вино. Приликом излазска из тамнице уочи мегдана он тражи:

Примакни ми вина и ракије
И дебела меса овнујскога,

[2] Птицу намењену цару девојка поји вином у стиховима: „Ранила девојка три сива сокола: / Једнога ранила с белом пшеницом, / Другога ранила камер каранфилом, / Трећега ранила с дробним бисером / А запојила га и вином и с ракијом" (ЕР: 215).

И бешкота љеба бијелога;
Да посједим неколико дана,
Казаћу ти, кад сам за мејдана (СНП II: 66).

У наведеним стиховима активирана је трансформативна улога вина и њиме је потпомогнут преображај јунака.

Сложено симболичко значење виноград има у песми „Марко Краљевић и Љутица Богдан", где своме власнику представља драгоцен иметак који се брани од оних који га оштете:

Ја сам једном овуда прошао
И ломио грозна винограда, [...]
Кад то виђе Љутица Богдане,
Он потеже тешку топузину,
Пушћа за мном уз кршно приморје,
Довати ме по свилену пасу,
Побратиме, сапом од топуза,
Шћера мене за уши Шарину,
Једва му се у седло повратих
И утекох уз кршно приморје (СНП II: 38).

Поред тога, вино подразумева средство помирења и склапања савезништва у сусрету два велика јунака који „не смију један на другога" (СНП II: 38). Стога се Љутица Богдан с Марком Краљевићем и његовим пратиоцима, Рељом од Пазара и Милошем од Поцерја, невољно мири, „Пак сједоше пити рујно вино, / Мезете га грозним виноградом" (СНП II: 38).

Богата симболика винове лозе, грожђа и вина у традиционалној култури Срба и српским усменим епским песмама активирана је кроз њену сакралност и трансформативност, те се превасходно јавља као медијатор што потпомаже преображај током животног циклуса – од рађања, преко свадбе, све до сахране – али и у ситуацијама одсудним за егзистенцију појединца и колектива, при чему се употребљава уочи одласка у бој, непосредно пред мегдан, приликом ослобађања из тамнице или склапања савезништва. Осим тога, у фолклорној слици виноград подразумева почетак културног простора, границу између свог и туђег, односно култивисаног и дивљег амбијента и представља лични посед од изузетног значаја. Док је винова лоза на првом месту, али не искључиво поистовећена са женским принципом, вино је пиће најчешће резервисано за епске јунаке који га пију у разним приликама, поготово о празницима, слављима и кризним тренуцима, али и у доколици. Винова лоза издваја се као биљка највишег реда чији узгој и примена имају вишеструку добробит за човека, што потврђују репрезентативни примери из епике.

Цитирана литература

Бакотић, Лујо. *Библија: Стари и Нови завет*. Нови Сад: Добра вест, 1994.

Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза*. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.

Карановић, Зоја. „Гавран и соко као свадбени медијатори у три сватовске песме (или заборављена прича о иницијацији)". *Птице, књижевност, култура*. Н. Тасић, Д. Бошковић и М. Детелић, ур. Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета, 2011, 125–140.

Кулишић, Шпиро, Петар Петровић и Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 1970.

Раденковић, Љубинко. *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш: Просвета, Београд: Балканолошки институт САНУ, 1996.

Софрић, Павле. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*. Београд: Штампарија „Свети Сава", 1912.

Толстој, Светлана и Раденковић, Љубинко. *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Београд: Zepter book world, 2001.

Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон М. А. М, 1994.

Gerbran, Alen i Ševalije, Žan. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stylos art, Kiša, 2009.

Grevs, Robert. *Grčki mitovi*. Beograd: Familiet, 2008.

Извори

Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Биоград: Државна штампарија, 1878.

ЕР – Геземан, Герхард. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Београд, Сремски Карловци: Издање приређивача.

Милутиновић, Сима. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Лајпциг: Издање приређивача, 1837.

Пантић, Мирослав. *Народне песме у записима XV–XVIII века*. Београд: Просвета, 2002.

САНУ II – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. II. Ж. Младеновић и В. Недић, ур. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности, 1974.

САНУ III – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. III. Ж. Младеновић и В. Недић, ур. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности, 1974.

САНУ IV – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. IV. Ж. Младеновић и В. Недић, ур. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности, 1974.

СНП II – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*. II. Беч: Штампарија Јерменскога манастира, 1845.

СНП III – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*. III. Беч: Штампарија Јерменскога манастира, 1846.

СНП IV – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*. IV. Беч: Штампарија Јерменскога манастира, 1867.

СНП VI – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*. VI. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1899.

СНП VII – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*. VII. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1900.

СНП VIII – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*. VIII. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1900.

СНП IX – Караџић, Вук С. *Српске народне пјесме*. IX. Биоград: Штампарија Краљевине Србије, 1902.

Nataša S. Drakulić Kozić

MEDIATORY SYMBOLISM OF GRAPEVINE IN SERBIAN ORAL EPIC

Summary

Physical characteristics of grapevine, its ability to grow around other plants, its central position in space and its longevity and fruitfulness give this plant a complicated system of functions and meanings in Serbian traditional culture. The aim of this paper is to point out its mediatory symbolism which is realized through its relation to the rites of passage. In Serbian oral epic it is linked with birth, wedding, and funeral, where it marks an everlasting cosmical regeneration and human unbreakable connection with nature, as it activates the belief in eternal life. Shady and ambivalent, grapevine symbolizes sacrifice and resurrection, and helps changing from nature to culture, transition from this world to the hereafter and vice versa. This inflorescence of a sacred Christian metaphorical meaning is very close to *axis mundi* that simultaneously connects ground with the sky and the underground. In folk tradition, it marks epic characters from their status of an infant, to marriage, and eventually their death, which can be confirmed by our representative examples.

Keywords: grapevine, grapes, wine, Serbian oral epic, rites of passage, mediator.

Александра Д. Матић*
Филолошко-уметнички факултет
Универзитета у Крагујевцу

821.163.41.09-1:398:634.8:[82.01+2-13]
821.163.41.09-34:634.8:[82.01+2-13]

САКРАЛНЕ И КЊИЖЕВНЕ ДИМЕНЗИЈЕ ПРОСТОРА ВИНОГРАДА У УСМЕНОМ И ПИСАНОМ СТВАРАЛАШТВУ

Рад се бави истраживањем односа сакралне и књижевне димензије репрезентације простора винограда у усменом песништву и приповеткама лирског реализма. Древна сакрална природа конституише простор винограда као противречан предмет репрезентације и опредељује га за разнолике еротолошке и танатолошке обредне и обичајне праксе. Простор винограда сагледава се тако као симболички, поетички, митски образац, преко којег се елементи традиционалне културе инкорпорирају и оживљавају у приповеци „Први пољубац" Милете Јакшића и „У виноградима" Боре Станковића. У раду се издвајају важни хронотопични мотиви – пударење и берба, те и друге радње везане за виноградарство и обрађивање винове лозе, присутне и у усменом и у писаном стваралаштву. Иако извучен из обредно-обичајног комплекса фолклорног материјала, у наведеним приповеткама лирског реализма одржан је, пре свега, еротички импулс простора винограда, кроз корелације човековог животног циклуса и календарског циклуса у аграрној култури.

Кључне речи: виноград, простор, сакрално, књижевно, пударење, берба, грожђе, винова лоза, виноградарство.

Приликом посматрања функционалне корелације у представљању сакралне и књижевне димензије простора винограда у усменом песништву и у двема приповеткама лирског реализма – „Први пољубац" Милете Јакшића и „У виноградима" Борисава Станковића, простору винограда нужно је приступити као репрезентацијском феномену, што значи да приликом анализе посвећујемо пажњу процесу дискурзивне производње простора. У разматрању односа усмене и писане књижевности, посматрају се три међузависна нивоа: текстуални, интертекстуални и контекстуални. Полазећи од става Мирјане Детелић, изреченом у студији „Митски простор и епика", да је простор основна културна категорија уписана у саму матрицу културе (Детелић 1992: 12), књижевном моделовању простора приступа се тако што се у обзир узимају и други – некњижевни модели – али преломљени кроз доминантан књижевни код. У складу са уоченом корелацијом књижевног и културног модела, циљ анализе јесте осветљавање простора винограда као амбивалентног феномена, носиоца различитих, често супротстављених и вишеслојних значења генерисаних из митско-архетипског материјала.

* aleksandra.matic@filum.kg.ac.rs

Претпоставке о целини времена и простора, односно о феномену хронотопа[1], такође се показују значајним за истраживање, те се издвајају важни хронотопични мотиви – пударење и берба, и друге виноградарске радње, присутне и у усменом и у писаном стваралаштву, а у традиционалној култури везане за календарски код.

Специфичност простора винограда јесте у томе што је он на граници култивисаног, затвореног, и отвореног простора природе. Наиме, како објашњава Мирјана Детелић, затворени, унутрашњи простор одређује „све што остаје у оквирима заштитне границе коју човек поставља да би свој и освојени простор обележио и одвојио од спољашњег и туђег" (Детелић 1992: 172). Дакле, осим куће као центра, у унутрашње просторе спадају и сви други простори који носе „човеков белег" и мењају се под његовим дејством, али су и даље делимично негативно озрачени, тј. теже контролисани.

Усменопоетски модел света предочава процес култивације простора винограда, односно ограђивање унутрашњег простора посредством флорографски значајних биљних култура, попут руже, божура и босиљка[2], потом навођењем воде са кладенда, те у једном примеру подизањем чардака – којим се, како ће се видети, проширује распон митопоетских значења. Осим материјалног омеђавања простора винограда, култивисање овог простора изискује процес сакрализације, која се спроводи кроз жртвовање, да би се поновило првобитно стварање, односно у залог божанству плодности и обнове живота (Елијаде 2003: 83). Иако анализирани простор винограда на усменопоетском хоризонту подразумева „и околности свакодневног живота људи који га насељавају, послове, обичаје, навике" (Алексић 2019: 47), он се остварује као амбивалентан предмет репрезентације који опредељује разнолике еротолошке и танатолошке обредне и обичајне праксе.

Жртвени простор

Један обредни облик жаљења који се проводи управо у винограду, праћен парадигматичним стихом „косу реже па виноград веже", познат је из песме „Ропство Јанковић Стојана". Наведена песма представља путоказ у разумевању обреда. али и семантике простора, с обзиром на то да је још Алберт Лорд у студији *Певач прича* наслутио значење обележеног простора винограда. Поређењем Хомерове *Одисеје* са јужнословенском песмом, Лорд је закључио да „[ј]унаково ропство и повратак долазе од ритуалне и митске схеме о божанству вегетације, које у зиму умире, а у пролеће се враћа доносећи живот", док је виноград „место контакта између два света, нека врста границе" (Lord 1990: 82, према Радуловић 2010: 281).

---

[1] Михаил Бахтин у студији „Облици времена и хронотопа у роману" успоставља и образлаже појам хронотопа као суштинску повезаност просторних и временских назнака у једну брижљиво осмишљену конкретну целину која се уметнички изражава у књижевности, тако да је и слика човека увек суштински хронотопична (Bahtin 1989: 193).

[2] Моји рани виногради
Ни рађени, ни грађени,
Босиоком посађени,
А ружицом заграђени.
(СНП I, 11; Јокић 2012: 75)

Изразитије танатолошке знаке и комуникацијску димензију ритуалног тужења у винограду увиђамо у песми „Женидба Милића Барјактара", чија дубинска структура носи несумњиво митски наратив:

Косу реже, па виноград веже,
Сузе лије, чокоће зал'јева,
Винограду тихо проговара:
„Винограде, мили рукосаде!
Ко је тебе мене засадио,
Никада те веће брати неће!"
(СНП, III: 369)

Да је посреди смрт божанстава у наведеној песми, односно митска алегорија сунчевог кретања на хоризонту, образложио је још Растко Петровић у студији „Младићство народнога генија", али уверење о вези божанских бића са посмртним ритуалима у винограду додатно оснажује балада о смрти двојице браће у винограду, чији је симболички смисао могућно наслутити призивањем архетипске представе божанских близанаца, односно митеме о браћи културним јунацима. Спона поменуте песме са песмом о смрти Милића барјактара и његове невесте успоставља се посредством стихова:

Један умро кад излази сунце,
Други умро кад залази сунце;
Њи' је мајка заједно саран'ла,
Усред сада, у сред виноград.
(Гароња Радованац 2000: 136)

Мајчино тужење, притом, следи хронологију обраде винове лозе и кореспондира са верским календаром, као и низ других аграрних радњи, потврђујући виноград као сакрални простор који захтева одрицање и жртву: орезивање о Светом Лазару, копање о Ускрсу, везивање винограда о Петровдану, пударење о Михољдану (Гароња Радованац 2000: 136–137). По обрасцу тужбалице, успоставља се контраст живота и смрти кроз слике обрађеног винограда и пусте и необрађене аграрне површине.

У назначеним песмама очигледно је да виноград добија културни значај. Смрт, сахрањивање или комуникација са преминулим у овом простору намеће се и посредством семантике и функције саме винове лозе, тј. њене сеновите природе, али имајући у виду обичај забележен у Фрејзеровој *Златној грани*, да виноградари на Блиском истоку, и понегде и на европском тлу, убијају странца у време када грожђе дозрева, у част винове лозе, потребна је и шира културолошка упућеност и разумевање митолошких наратива повезаних са виноградима и винским божанствима у древним цивилизацијама. Кључне сакралне и духовне димензије виноград добија кроз наративе о првим култиваторима винове лозе и првим виноградарима, попут Диониса, Озириса, старозаветног Ноја,

Христа, те Светог Саве[3] у нашим народним предањима. Наведене фигуре повезују изразито демијуршка својства, а виноград тако постаје важан сакрални топос, митска и трансцендентна сфера. Отуда се у простор винограда рефлектује мноштво прастарих веровања и ритуала, жртвоприношења, теофанија и сл., те је сахрањивање у винограду могло бити реликт крвне жртве, али истовремено понављање мистерије смрти самог божанства које је обновитељ живота и први култиватор лозе.[4] Имајући у виду присуство мајчине фигуре у свим песмама, као и женидбеног контекста, чин жртвовања може бити размотрен и са аспекта свете драме древне богиње-мајке која је сваке године жртвовала сина, а са психоаналитичког гледишта, као ослобађање детињасте зависности синовљеве у поступку брачне и јуначке иницијације (Harding 2004: 288).

Еротски простор

Сагледавајући нашу усмену лирику (обредне, посленичке и љубавне песме), приметно је да простор винограда одржава поменуту сакралност, али је опредељен за девојке и њихов демијуршки рад (односно култивацију простора винограда). У песми „Девојка посади под мој град виноград" (Карановић 1991: 73), приликом садње винограда, девојка има митске и фауналне помоћнике, односно духовне сроднике, вилу и орла: „оро воду вуче, а вила залива", што резултира зачуђујуће богатим родом. Мистичност женског бића из винограда потврђује и краљичка песма у којој девојка сади црно грожђе и гради висок чардак сред винограда, додељујући простору вертикалну димензију. Док јој се лице светли са чардака, девојка усмрћује сваког ко је погледа, па тако и младо момче пада мртво, а њена га суза убрзо и оживљава:

Црноока девојчица
Црно гројзе засадила
Висок чардак заградила.
Лице ву се забелело,
На чардак се засветлело.
Што гу виде, све попада!
Младо момче мртво паде.
Не се згоди капка вода,
Не се згоди капка вино,
Но се згоди једна слуза,
Једна слуза девојачка,
Младо момче поврнаше.
Ој убаве, убаве,
Играј, играј, мала момо!
(Рајковић Кожељац 2016: 68, *подвукла А. М.*)

[3] Српска варијанта приче о превареном ђаволу доноси, како тврди Чајкановић, аутентично српску епизоду о садњи винограда, где Светом Сави поделом припадне вино, а ђаволу џибра коју он препече и створи ракију (Караџић 1870: 274–277).

[4] Такав је старозаветни Ноје, „Дионис, познати вински бог, који путује и уноси свуда беријет и културу", „мисирски спаситељ, Озирис, који је уставши из мртвих, омогућио живот свима што у њега верују; и он се још у најстаријим текстовима спомиње као винско божанство", наш Спаситељ, Исус Христ, који је рекао за себе да је чокот (Чајкановић 1973: 97, 98).

Заштитница винограда, у наведеној песми, интегрише у себи два лица – смрти и живота, танатоса и ероса, што сугерише и хроматски слој: црне очи, црно гројзе, али лице бело, светли чардак... Спајајући поларитете, она остварује архетип дуалне богиње.

Телесна и духовна чистота девојке која чува виноград у појединим примерима носе такође религијске претпоставке. Тако девојка у песми „Шетала Јана из винограда" одбија момке изрицањем намере да постане божји анђео и бога да служи или у другој варијанти бога моли да млада умре. Јана из винограда тако се идентификује са жртвом која свој живот посвећује богу, било смрћу, било служењем, што наводи на закључак о заштитници винограда као архетипском обрасцу Персефоне, са њеном плодоносном и жртвеном функцијом, или макар свештенице неког божанства вина.

Преко мотива шетње крај винограда, Јасмина Јокић налази везу краљичких опхода са сватовском поворком (Јокић 2012: 75). Као што учесници краљичке поворке певају винограду, и младожења, идући по младу, пролази покрај винограда и обраћа му се песмом, што потврђује високу сакралну вредност винограда у традиционалном моделу света као и у обредима прелаза. Међу песмама које сватовске ритуалне радње везују за виноград издвајамо пример у којем смеховно-еротски принцип долази до изражаја, односно где је гротескни модус тела кључни феномен. Посреди је мотив огромне невесте, којим се, како су показале Зоја Карановић и Јасмина Јокић, отвара „један митолошки хоризонт" ове фигуре, посматране као супституција за основни принцип плодности – митску Мајку Земљу (Карановић, Јокић 2009: 8). У циљу ритуалног призивања оплодитељских моћи и раста, у песми „Необична невеста" изводи се управо карневалескна слика тела огромне невесте „лакат дуге, два дебеле". И како гастрономски регистар добија истакнуто место у смеховној култури, тако и овде необична невеста прождире енормне количине хране, након чега се устремљује на три винограда и четврти, комшијски. Повезивање сакралног и материјално-телесног принципа, односно сексуално-гастрономског, наставља се у сликама уринирања по винограду, уз причињавање штете хиперболичних размера и усмрћивање три пудара:

Кад изађе наврх винограда,
Диже ногу наврх винограда,
У њему се попишала:
Три мнинице промељаше,
Четир ступе проступаше,
Удушила три пудара,
Дили, дипли ли!
(СНПр I: 185)

Песма која је код Вука забележена, под насловом „Божур и ружа" (СНП I, 378), у варијанти коју бележи М. Милојевић „Ја посади виноград" чува своје митско-обредно значење. Ова ивањданска песма, са припевом „Ој Купала, мој Купало, Ој Иване мој Коледо!" предочава скраћену хронологију поступања у винограду: „На Спасовдан посијала / На Видовдан одлазила. / Мој виноград поникнуо, / Мој виноград изтерао", које осигурава плодност, раст и напредак вегетације, те се

осим набујале излистале лозе, у винограду развијају и божур и ружа, који се надмећу по лепоти и мирису, аналогно надметању полова, потврђујући још једном еротску снагу простора винограда. Међутим, како се ружа хвали да је њен мирис „пољељин, пољељине душице", то нас навраћа на надмоћ женске плодности, коју манифестује женско божанство под овим називом.

Када је осамостаљен од обредног контекста, виноград постаје простор љубавних сусрета. Љубавни сусрети у винограду потичу и од традиције пударења, односно чувања грожђа од крађе и штеточина с јесени. Пударење се може тумачити и као један облик културног модела, а сам виноград као иницијацијски простор, у којем пударка има и извесне задатке, који се тичу припремања свадбених дарова. Пракса певања и припевања уз рад приступна је и приликом пударења или бербе, те се кроз песму неретко разоткрива или прижељкује љубавна веза као у песми „Јана бере црно гројзе": „Дођ' овамо, младо момче, / Да беремо црно гројзе, / Да правимо рујно вино". Песмом на познати мотив девојачких жеља кроз обраћање житу, винограду, јечму и сл. фитонимски код користи се за изрицање жеље, али и за придобијање љубави кроз магијски изречен текст:

Винограде, рани рукосаде;
Ја те плила, а ја те не пила,
Већ те пили кићени сватови,
Ја ли моји, ја ли брата мога!
(Милеуснић 1998: 180)

Шаљива стилизација љубавне интеракције која се одвија у зеленом винограду представљена је метафорички кроз виноградарску лексику, при чему девојка, бежећи по винограду, бога моли да је претвори у бело грожђе, а младић моли да се претвори у „пиле косовиле", односно птицу која чини штету кљуцајући грожђе (Рајковић Кожељац 2016: 174). Сличном алегоријом девојка се правда мајци за покидану одећу:

Долете пиле дроздово
Да кљуца зрно гроздово,
Ја јурну да га напудим,
али ме ђижа саплете
Па ми пођида дублете.
(Рајковић Кожељац 2016: 185)

Таква алегорија позната је и из библијске „Песме над песмама": „Драги ми је мој грозд кипров из винограда Енгадских", што потврђује да се лоза и грожђе од фундаментално религиозних симбола лако преобраћају у љубавне симболе.

Виноград у писаној књижевности

Простор винограда несумњиво побуђује одређену љубавно-еротску тематику, што потврђују и две приповетке писане књижевности, чији је виноград имагинативни оквир – „Први пољубац" Милете Јакшића и „У виноградима"

Борисава Станковића. У поетичком смислу приповетке се дотичу отуда што се могу сврстати у тзв. лирски реализам, као и отуда што одржавају еротички импулс простора винограда који смо уочили у фолклорном материјалу. Ослањајући се на теоријски оквир, који задаје Гастон Башлар, да се у самом чину стварања побуђују слике простора уписане у архетипски слој свести на граници са несвесним (према Детелић 1992: 7), уочавамо како сличности у конституисању амбијента, поступака и психолошке профилизације проистичу управо из истоветности хронотопичног мотива који се обрађује. Тако се у оба прозна текста за љубавни сусрет и емотивно-психолошке потресе у младалачкој души узима исти контекст – пударење и берба. Проблематика локалне виноградарске културе, локалних особина мештана и карактера уткани су и у приповетку „У виноградима" Борисава Станковића – смештену на простор југа, као и приповетке „Први пољубац" Милете Јакшића, која доноси војвођанско искуство. Саживљеност са природом у традиционалном свету изражава се и даље подударним етапама у развоју аграрних култура и човековог животног циклуса. Хронотоп, дакле, асоцира и на свадбени контекст, јер се све дешава у јесен, односно касно лето, у виноградима, што у народном календару подразумева близину свадбених весеља.

Како је уочила Љиљана Пешикан Љуштановић, простор код Станковића није само миметичка слика амбијента, већ поседује снажан симболички набој. У наведеним приповеткама виноград је простор ашиковања, простор којим се разлеже песма берача, „чувара и чуварица", где све врви од живота и еротског импулса. Идилична сеоска атмосфера прожета је унутрашњим и спољашњим агоном, сликама надигравања и надметања полова, препознатљивим из народне лирике, али се поступком поунутрашњења фокус ставља на психолошки и емоционални доживљај јунака. Унутрашњи агон односи се тако на расцеп између патријархалног морала и еротског набоја младалачког бића.

Искорак подстакнут еротским заносом младалачког бића, неспутане страсти и пуноћа живота који пулсира у простору винограда са дозрелим грожђем, утврђују још једно могуће значење простора винограда – као места дозвољеног преступа. Како сведоче обе приповести, простор винограда појачава еротизам и изазива буђење путености: „И почех да се тресем. Опи ме ваљда онај мирис зрела и на све стране измуљана у крблама грожђа и влаге" (Станковић 1959: 45). Индикативно је отуда што је у очекивањима Станковићеве јунакиње виноград, по фолклорном моделу, простор помирења завађених љубавника, но то очекивање бива изневерено, а унутрашњи и спољашњи сукоб продубљен до граница трагичности, што чини књижевну надградњу значења простора винограда у односу на усменопоетски код:

> Истина да је она одмах, отада, покушавала да се помиримо, али се ипак није толико љутила што ја нећу. Јер је знала, сигурна је била, да ћемо се овде, у винограду, помирити; да ћемо, као и лањске године, с једног чокота заједно брати грожђе, да ћу да мећем у њену котарицу, служим се њеним косирчетом, па после, кад почнемо зрна да скупљамо, да ћу, навлаш, гурати моју руку у њену, а тада ће прсти да нам се преплићу и главе, лица, косе додирују. И, напослетку, да ћемо из мојих уста да 'зобамо' зрно, али тако да једна половина зрна остане у мојим а друга у њеним устима (Станковић 1959: 44)

Проблематика локалне виноградарске културе представља миље у који се смештају интимне љубавне приче младића и девојака, те је у том погледу несумњиво присуство фолклорне подлоге наведених приповедака, али и поменуте иницијацијске димензије. Међутим, док код Станковића до пољупца ипак не долази, односно еротска жеља бива изневерена, дотле се код Милете Јакшића до пољупца долази на превару.

Ноћна атмосфера карактерише обе приповести, али ноћ је испуњена грајом, песмом, смехом, обасјана запаљеним ватрама. Радови у винограду оживљавају ноћ и омогућавају њено постојање у другачијем светлу. Тако Јакшићева прича у свом иницијалном оквиру излаже једну сасвим фолклорну сцену, али у ноћном декору:

> Усамљени кладенац на ливадама, дубок као бездан, скривао је у тамним сенкама кристалну воду, прави мелем за усијане груди. И ма да беше подалеко од села, ипак га сваке вечери похађаше живахно јато девојака, заврнгнуто витким обраницама. Глуха околина његова оживела би тада од смеха и песме, а богме често и од свађе, јер јагма беше велика (Јакшић 1894: 577).

Управо осликавајући фолклорни амбијент, приповедач даље наводи замајац главног заплета – како младић Иван, пастир и чувар винограда, долази на кладенац где се девојке утркују да му додају крчаг с водом. Као и код Станковића, где у ретроспективном приповедању сазнајемо о сусрету Ленке и приповедача на бунару[5] и о разлозима свађе, и у Јакшићевој приповеци постоји двострука перспектива, те и Ивану искрсава слика сусрета са девојком Јелицом што му је претходне вечери додала крчаг, а потом престала да долази на воду.[6] И док се код Станковића, у истакнутије модернистичком маниру, све унутрашње борбе ишчитавају на лицу и у покретима девојачким, дотле Јакшић уводи фигуру оца који је манифестација патријархалне културе и забрана које она производи. Отуда се страх од оца испречава између Јелице и Ивана, али и Јеличина истакнута поноситост којој ће Иван у винограду доскочити.

Просторна означеност одређује и психолошке и емоционалне релације, те је тако у Јакшићевој приповеци „ниска оградица од густа трњака" која је делила два винограда и истовремено двоје заљубљених, одређена као густ, зелен бедем, који спречава да поглед допре у суседни виноград. Такав је бедем, међутим, и одраз девојачке уздржаности, која бива прекршена у налету жеље, па ће девојка на превару и бити пољубљена управо на међи два винограда, која постаје просторни сигнал за прекорачење граница патријархалних норми и распламсавања спутане сексуалности.

Приповетка „У виноградима", такође, сведочи о постојању баријера, али и о потреби за њиховим превазилажењем у време бербе, када се жене приказују у својој распусности, ослобођене од стега и оквира заједнице: „Свуда жене, девојке.

[5] Разбијена тестија у приповеци је такође уписани фолклорни образац, односно обредно-поетска метафора која најчешће носи еротски потенцијал и открива прикривене сексуалне садржаје (Пандуревић 2016: 12).

[6] Речима Јеленке Пандуревић, без обзира на природу нарације и тематске преокупације, топос воде имплицира сексуалност, те уписује иманентна значења: „Поетика хронотопа и еротске конотације које појачава близина жене и воде активирају се посредством формуле, најављујући заплете у чијој основи пулсира сексуалност" (Пандуревић 2016: 28).

Трче из једног у други виноград, састају се. Нестало је међа, граница. Све је једно" (Станковић 1974: 154). Како је приповедач истовремено и јунак приповетке, то је сва фокализација усмерена ка женској путености, а особито Ленкиној, у коју је приповедач заљубљен. Веселу распусност жена у винограду код Станковића, Јована Николић тумачи као инверзију родних улога, чему сведочи и Ленкина иницијатива да заједно беру грожђе, те и да она носи котарице које су младићу тешке. Напрасит и горд, младић одбија да употреби Ленкин срп, те расипа зрневље у покушају да ишчупа чокот. Сцена расутог грожђа симболички је еквивалент разбијеној тестији на бунару, те „сугерише расуту еротску енергију" (Николић 2021: 59).

У Јакшићевој приповеци крчаг има исту симболичку функцију. Осим тога што је први сусрет Јелице и Ивана остварен на кладенцу док му је она додавала крчаг да се напије воде, сасвим у фолклорном маниру, и сусрет у винограду обележава једна агонална игра са крчагом. Наиме, желећи да се освети због батина које је од оца добила, Јелица намерава да му проспе пун крчаг воде на главу. Но, уместо смицалице коју је наменила младићу, он је својом хитрошћу превари:

> [...] Иван скочи, ухвати је једном руком за лево раме, а другом јој изби суд, који паде потмуло на меку земљу, привуче је за тим преко плота, стисну јој узацка рамена на груди, стеже је, и кад је Јелица хтела да крикне, он јој на образу близу расклопљених усана притисну бојажљив, лак, сух пољубац па побеже (Јакшић 1894: 579).

Јеличина инертност у тренутку телесног контакта доследно сведочи о положају женског тела и женског бића у традиционалном друштву, но она је и резултат налета еротског које истовремено паралише и њену свест.

Унутрашња проживљавања и колебљивост девојачке душе у наведеним приповеткама происходе из свести о наметнутим границама, но жеља је све време неизоставно присутна и појачава се у околностима свезаним за природни амбијент, односно у овом случају за маркирани простор винограда у којем се несумњиво отвара проблематика мушко-женских односа, питања позиција полова, прекорачења, забрана и жеља.

Високи цивилизацијски домети и целокупна митологија везана за виноград засигурно су очувани у сфери усмене и писане књижевности, што објашњава и разгранату еротолошко-танатолошка атрибутизацију винограда, односно опредељује простор винограда као граничног простора на којем се усклађују живот и смрт, природа и култура, жртвовање и обнављање живота, отворен и затворен простор, структура и антиструктура. Размотрени примери из домена усмене лирике, који чувају обредна, па и митска значења, као и из домена писане речи, сведоче о континуитету у културолошком разумевању простора винограда као и свих значајнијих радњи које су за њега везане – у спрези временских и просторних односа који творе кохерентну значењску целину, али и показују значајну изнијансираност која је подстицајни фактор за књижевно проширивање значења простора винограда.

Цитирана литература

Алексић, Слађана. „Хронотоп у теорији приповести и приповедања". *Зборник радова Филозофског факултета*. Год. 49, бр. 2. Јашар Рецепагић, ур. Приштина: Филозофски факултет, 2019, 43–58.

Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: САНУ, 1992.

Елијаде, Мирча. *Свето и профано*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003.

Карановић, Зоја, Јасмина Јокић. *Смеховно и еротско у српској народној култури и поезији*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2009.

Јокић, Јасмина. *Краљичке песме: ритуал и поезија*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012.

Николић, Јована. *Еротизам у књижевном стваралаштву Борисава Станковића*: докторска дисертација. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 2021.

Пандуревић, Јеленка. „Фолклорни еротикон између обредне и поетске метафоре". *Књижевна историја – часопис за науку о књижевности*. Год. 48, бр. 159. Драгана Вукићевић, ур. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2016, 9–36.

Петровић, Растко. *Младићство народнога генија*. Београд: Народна књига Алфа, 1999.

Радуловић, Немања. „Приповетка о богаташу и његовом зету (АТУ 930)". *Ликови усмене књижевности: зборник радова*. Снежана Самарџија, ур. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010, 239–300.

Чајкановић, Веселин. *Мит и религија у Срба*. Београд: Српска књижевна задруга, 1973.

Bahtin, Mihail. *O romanu*. Beograd: Nolit, 1989.

Lord, Albert. *Pevač priča. 2, Primena*. Beograd: Idea, 1990.

Harding, Ester. *Misterije žene*. Beograd: Plavi jahač group, 2004.

Извори

Гароња Радованац, Славица. *Антологија српске народне лирско-епске поезије Војне Крајине*. Београд: Стручна књига, 2000.

Јакшић, Милета. „Први пољубац". *Стражилово*. Год. VII, бр. 77, 11. септембар 1894, 577–579.

Карановић, Зоја. *Жетву жела вила и девојка*. Нови Сад: Завод за издавање уџбеника, 1991.

Милеуснић, Сима. *Српске народне пјесме из околине Пакраца и Пожеге*: у записима Симе Д. Милеуснића. Славица Гароња Радованац, ур. Загреб: Српско културно друштво Просвјета, 1998.

Милојевић, Милош. *Песме и обичаи укупног народа србског. Обредне песме*. Београд: Државна штампарија, 1869.

Рајковић Кожељац, Љубиша. *Антологија усменог песништва Источне и Јужне Србије*. Неготин: Књижевно-издавачко друштво „Лексика", 2016.

Станковић, Борисав. *Приповетке*. Нови Сад: Штампарско предузеће „Будућност", 1959.

СНПр I – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књига прва, *Различне женске пјесме*. Београд: Српска академија наука и уметности, 1973.

СНП I –Караџић, Вук Стефановић. *Сабрана дела Вука Караџића*. *Српске народне пјесме, књига прва*. Београд: Просвета, 1975.

СНП III – Караџић, Вук Стефановић. *Сабрана дела Вука Караџића*. *Српске народне пјесме*, *књига трећа у којој су пјесме јуначке средњијех времена*. Београд: Просвета, 1988.

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке*, друго умножено издање. Беч: Наклада Ане, удовице В. С. Караџића, 1870.

Aleksandra D. Matić

SACRAL AND LITERARY DIMENSIONS OF THE VINEYARD SPACE IN ORAL AND WRITTEN WORKS

Summary

The paper explores the relationship between the sacral and literary dimensions of the representation of the vineyard space in oral poetry and stories of lyrical realism. The ancient sacral nature constitutes the space of the vineyard as a contradictory object of depiction and determines it for various erotological and thanatological rituals and customary practices. The vineyard space is seen as a symbolic, poetic, mythical pattern through which the elements of traditional culture are incorporated and revived in the short story *The first kiss* by Mileta Jakšić and *In the vineyards* by Bora Stanković. The paper highlights important chronotopic motifs – pudaring and grape harvesting, as well as other activities related to viticulture and grapevine cultivation, present in both oral and written works. Although extracted from the ritual-customary complex of folklore material, in the abovementioned stories of lyrical realism, the erotic impulse of the vineyard space was maintained, through the correlations of human life cycle and calendar cycle in an agrarian culture.

Keywords: vineyard, space, sacral, literary, pudaring, grape harvest, grapes, vine, viticulture.

Љубинко Р. Раденковић*
Српска академија наука и уметности
Београд

674.4:[392+398](=16)

СИМБОЛИКА БАЧВЕ У НАРОДНОЈ КУЛТУРИ – НЕКЕ СЛОВЕНСКЕ ПАРАЛЕЛЕ

Бачва је један од предмета из свакодневног живота људи који, осим своје прагматичне фунције, у народној култури словенских народа има своје место и у обредној пракси, а јавља се и у неким жанровима фолклора. Сам назив је општесловенски, а његово порекло етимолози различито тумаче. Код Јужних Словена, за разлику од Источних, прави се разлика између *бачве* и сличног дрвеног суда, који се овде назива балканизмом *буре*.
Симболизам бачве гради се на основу њеног изгледа, садржаја којим је испуњена и места на ком обично стоји. Пошто је то велики, обли суд опасан гвозденим шинама са рупом у дну, он се код балканских Словена асоцира с дебелом женом. Рупа бачве затвара се чепом, који пак асоцира на мушки полни орган, па према том обележју невеста у Србији на венчање носи чепове у пазусима да би рађала мушку децу. Што се тиче садржаја којим је бачва испуњена, најчешће је то вино, али може бити и злато, катран, барут. Уобичајено место где су бачве смештене јесте подрум, који се може довести у везу с мрачном јамом или пећином. Сви ови елементи дали су могућност да се бачва могла схватити као замена за оностранi свет, а тиме и као медијатор између живих људи и њихових умрлих предака. Таква улога бачве види се у обредима везаним за децу (обредна „крађа" и скривање деце у Бугарској), за свадбу, као и у посмртним обредима и магијским облицима лечења. У овом раду описано је низ таквих обредних поступака. У демонолошким предањима, пре свега руским, бачва се јавља као погодно место боравка неких митолошких бића или као средство помоћу кога се она креће.

Кључне речи: бачва, вино, обичаји, симболика предмета, народна култура Словена.

Бачва је један од предмета из свакодневног живота људи. Израђена је од дрвених шпица (дуга), које су стегнуте гвозденим обручима, и заптивена је с обе стране. Осим своје прагматичне функције да држи вино или другу течност, у народној култури суделује у обредној пракси и фолклору на основу свог симболичког значења. Сам назив, уз мале фонетске разлике, познат је у свим словенским језицима: ст.слов. *бъчьвь/бъчьва* (**bъči*), буг. *бъчва*, мак. *бочва*, *бочка*, срп.хрв. *бачва*, рус. *бочка*, чеш. *bečva*, пољ. *beczka*. И у словеначком је позната реч *bačva* али је шире распрострањен назив *sod*. Постоје различита тумачења етимологије речи *бачва*, од којих су најпознатија три: 1) да је германска позајмица (ст.в.нем. *botahha*); 2) да је позајмица из вулгарно-латинског (*buttia*) и, 3) да је исконска словенска реч,

* ljubinko.radenkovic@gmail.com

изведена из корена **bheu-*, проширена формантом *к*, с општим значењем „надути се", надувати се" (Трубачев ур. 1976/3: 107–108). У руском не постоје посебни називи за бачву и буре, као у српском, већ се и буре назива бачва (рус. *бочка*). Отуда и називи: *бочка смолы* (буре катрана), *бочка пороху* (буре барута), *спасительная бочка* (буренце на палуби брода за спашавање), *бочка, в которой золят беле – жлукто* (буре, чабар, у коме су држали веш у цеђи – пепелу). У руским фолклорним примерима где се помиње бачва, најчешће је реч о бурету, које се осим величине и одсуства ширег отвора, битно не разликује од бачве.

Идеја о изгледу бачве, као основе за њено именовање, налази потврду у загонеткама, где се она персонификује и представља као опасана „дебела жена": мак. *Баба Дебелана сос девет колана*; *Баба Уша, дебелуша, сос девет колана опашена* (Пенушлиски 1980: 380); у Далмацији *Једна жена опасана са десет пасова* (Bogdan-Bijelić 1921: 187). Да се бачва може асоцирати са женом говори и песма која се певала у Бугарској (Тополовградско) невести на свадби, за коју се испоставило да није била невина. Она се овде назива „бачва без дна": *Купи ми, купи ми нова бургия, / Пробий ми, пробий ми бъчва без дъно*! (Узенева 1999: 153). Веза између бачве (бурета, каце) и жене видљива је и у веровању из Босне (Власеница), по коме трудна жена не сме ништа метати у буре или кацу, којем је већ једном дно мењано, јер ће мужа променити (Dragičević 1896: 197). У том правцу иде и тумачење снова у Полесју: *Як на бочкы обручы набываеш – то ныдобрэ на господарку* (Ако сањаш да на бачви обруче набијаш – то неће бити добро по домаћицу) (Гура 2002: 78). У неким загонеткама бачва добија и друге женске атрибуте, као у руском примеру из Архангелске губерније: *Шуба–то нова, нова, да на подоле–то дыра* (Бунда нова, новцата, али на доњем делу – рупа) (Ефименко 1864: 29). Уметање чепа у отвор на бачви у загонеткама има еротску конотацију: буг. *Баба мочна, дедо я затна* (Баба пишљива, деда је затисне) (Кузманова, Коцева 1983: 374); срп. *Бел га турим, црвен га извадим* (Рајковић Кожељац 1989: 67). Да се чеп бачве (бурета, каце) може асоцирати с мушким полним органом указује и свадбени обичај код Срба: када младенци пођу на венчање, мајка стави у џеп младожењи чеп од бурета, да би прво дете које се роди било мушко (Милићевић 1894: 216); у бољевачком крају, пак, младој дају да носи чепове од буради, да би се рађала све мушка деца (Грбић 1909: 98). По основи асоцијације жене и бачве формирана је шаљива прича о глувом човеку, који је поправљао бачву пред својом кућом, па када га је познаник упитао „Како ти је жена?", он је одговорио: „Ето, доле процурела!" (Вукановић 1976: 73). Асоцијативна веза између човека и бачве/бурета види се и по неким устаљеним изразима. Тако се за човека који није здраве памети каже: *Fali mu duga*. *Nisu mu sve duge na mistu* (Dulčić 1985: 439).

Осим изгледа, за симболику бачве/бурета од важности је садржај којим је испуњена – код Јужних Словена је то вино, а код Источних и Западних чешће је то катран и благо (злато). Има основа да се и киша, па и грмљавина везује за бачву. У Пољицама у Далмацији „кад загрми на небу, рече се: ено Св. Илија бачве ваља" (Ivanišević 1905: 298). Код Белоруса се говорило, гром и муња настају на небу када Свети Илија језди на својим колима, која клопоћу као да вози празне бачве (Фядосік ур. 1983: 46). У топличком крају, кад загрми крили су гвожђе у подруму под бачвом (Ђорђевић 1958: 96). У једној јапанској приповеци, када је бачвар набијао

обруче на великој бачви, један обруч се откачио и бачвара одбацио на небо. Ту је наишао на громовнике који су му дали воду да је излива на земљу (Добровольская 1989: 445–446).

Од значаја за симболизам бачве јесте место где она стоји. Када је реч о вину, по правилу, то је подрум, који се може асоцирати с мрачном јамом или пећином.

Како облик, тако и вино, катран, злато и мрачно место, представљају симболички потенцијал који омогућује да се за бачву у народној култури везује елеменат „оностраног", а тиме и демонског. У Херцеговини се говорило да вино умире на *Мртви дан* (2. новембар, када су Задушнице): „На мртви дан оно мора осванути мртво (у бачви) и онда истом ваља за пиће" (Zovko 1901: 135). У загонеци са Косова и Метохије, бачва се означава као мртва крава: *Мртва крава а црвено млеко дава* (Ястребовъ 1889: 587); а у другом српском примеру као убијен бик: *Убих вола бика, све се село срика око вола бика наврх јасеника* (Караџић 1986: 965). На везу бачве с мртвима указује и магијски обред („црна магија") из Бугарске (околине Трнова), намењен одређеном човеку да умре. Да би се то постигло, према веровању, у огњиште човека коме је намењена смрт, треба закопати живог јежа затвореног у глинени суд, који је поклопљен затварачем од бачве и увезан црвеном марамом (Гинчев 1890: 172). Овде је затварач замена за бачву, по принципу pars pro toto. Према казивању из Македоније (Мариово), када су људи померили кацу, испод ње се појавила кућна змија. То је био знак да ће се десити нека несрећа у кући: „На годината татко ми умре" (Ристески 1999: 49). У неким случајеима каца може бити замена за бачву. У Хрватској (Било-гора), се веровало, ако се неком учини да чује како лупају пинтери, да ће умрети за три дана. Према причи, неком човеку се причинило да види у пустој кући пинтере како праве бурад и за три дана је умро (Lovrenčević 1969/70: 89).

Да се бачва може схватати као део оностраног света показују и обредно скривање „украдене" деце у североисточној Бугарској. У карнобатском крају, када дете наврши годину, ређе три, девојка из суседства, у договору с мајком, спреми за њено дете неки дар, па га „украде" и сакрије у, или на, бачви. Мајка је била дужна да дете „откупи". Ако је дете мушко поред њега стави црвен конац, који је представљао пушку, а ако је женско – поред њега стави котлић и преслицу с вуном. Смисао обреда је, како се тумачило, да осигура детету, кад порасте, да се на време ожени или уда (Василева 1993: 210). У неким местима Добруџе, на Ђурђевдан су „крадена" и старија деца, узраста пет-шест година. Девојка би „украденом" детету ставила венчић од цвећа и сакривала га у бачви, а онда тражила од његове мајке да га откупи. „Крађу" детета могли су проводити и момци (Миков 1992: 26). Сакривање детета у бачви може се схватити као његово поновно рођење, где улогу мајке преузима девојка која га ставља и вади из бачве. На тај начин, ритуалном крађом, упућена је двострука порука: као што је девојка лако изнела дете из бачве, тако лако, када се уда, треба да роди и своје дете. Опет, боравећи у мраку бачве, дете као да поново долази у контакт са прецима, који треба и њему да обезбеде здравље и пород.

Да се бачва могла схватити као симболичка замена за женски стомак, односно материцу, показује и руска широко позната дечја ругалица, упућена разроком, хромом или свадљивом детету: *Толстая бочка / Родила сыночка,/ Не успела*

пятого – / Родила сто пятого (Дебела бачва / Родила синчића, / Није успела петог – / Родила сто петог) (Власова, Жекулина 2006: 167), или, *Жирная бочка / Родила сыночка, / Не успела пятого, / Родила десятого* (Масна бачва / Родила синчића,/ Није успела петог, / Родила десетог) (Слепцова 2012: 367).

У једној белоруској свадбеној песми успоставља се паралела између пуне бачве, која прети, ако је не попију, да ће се сама откотрљати у двориште и разлити, и девојке Агатке, ако је не удају, да ће побећи из куће: *Мавила бочечка / У пивницы стаючи:/ Кали мяне ня выпеце / Сама выкачусе / Па дваре разліюсе / Крыницей сцедзоней вадзицы. / Мавила Агатка у татки сядзючи: / Кали мяне не выдзси/ Так я сама пайду; / Па дваре на маленьку иду, / За ворота у грунь пабягу* (Говорила бочкица / У подруму стојећи: / Ако ме не попијете / Сама ћу се откотрљати / У двориштy се разлити / Као извор студене водице. / Говорила Агатка код оца седећи:/ Ако мене не удате / Та ја ћу сама поћи; / По двориштy на кићење ићи, / Иза капије галопом ћу побећи) (Киркоръ 1858: 346).

Бачва је једно од култних места у свадбеном обреду. Код Бугара (Ћустендилски крај), пре почетка свадбе очеви младенаца над бачвом ломе погачу (*скършуват пита*). Сматра се да онај ко одломи веће парче да ће његова страна више да придонесе у предстојећем браку, или да она доноси срећу. Од тог момента очеви младенаца почињу да позивају свате. Сматра се да ће деца младенаца личити на оног, ко је први рекао „свато" (Узенева 2005: 131). На Косову и Метохији (околина Призрена), младенци, уместо олтара обилазе око бачве с вином. А у Скопској Црној гори, том приликом, на бачви положе хлеб и со, као и пуну посуду с вином (Schneeweis 2005: 107). У западној Босни (Јањ), на свадби, пре поласка за девојку, ките бачву. Опасују је нанизаним сувим шљивама, крушкама, јабукама и другим воћем, такође и шећером и карамелама. На горњој страни положе четири кутије (*шкатуле*) дувана, ставе шибицу и једну торбу без упртача напуњену колачићима и другим слаткишима (Rakita 1985: 225). По свој прилици, овде је реч о бескрвној жртви прецима, како би и они прихватили новог члана рода.

У Далмацији, ако неко умре у кући а у подруму има вина, био је обичај да се из сваке бачве испусти по мало вина које се намењује покојнику, у супротном, како се веровало, покојник би дошао да га сам узме и онда би га могао покварити (Царић 1897: 494). Бачва је неопходан инвентар у неким посмртним играма, које су приређиване у Закарпатској области, у време док је покојник лежао у кући. Група момака прво изабере једног из групе за цара (*чісаря*), а затим објављује рат непријатељу и шаље страже, чији је задатак да не допусте ником да изађе из куће. Затим следи заклетва, која се састоји у томе да сви момци стану у два реда и свако од њих узме крпу коју умочи у воду са размућеном чађи. Затим свим придошлим људима нареде да један по један уђу у кућу. Како се ко појави на вратима ударају га по лицу крпом умоченом у чађ. После овога долази до „побуне" против цара, њега хапсе и убаце у велику бачву (Богатырев 1996: 492–493). По свој прилици, кроз ову игру приказује се модел одласка покојника на онај свет, где њега замењује лик „цара", а бачва постаје слика оностраног света. Ударање, које се јавља и у другим видовима посмртних игара, представља елеменат обреда прелаза. Пошто мртво тело не може да прима ударе, они се наносе живим људима који улазе у

кућу, где им се и лице мења у чађаво, па се могу поимати као покојници (о ударању и сакривању уп. Раденкович 2009: 107–114; Раденковић 2019: 106–111).

Веза бачве с оностраним светом опажа се и у једном руском казивању из пермског краја на Уралу, о привременом умирању и повратку с оног света. По казивању старице, када је она имала 14 година изгубила је свест и сви су помислили да је умрла, ставили су је у ковчег и хтели да је сахране. Међутим, лекар је установио да је она жива и укућанима запретио да је не сахрањују. Док је лежала без свести, она је видела себе како одлази у рај, где су свуда баште, свира музика, све је осветљено. Пакао јој нису показивали, јер је била безгрешна, само је видела степениште и на сваком степенику су биле дрвене бачве, а из њих су деца пружала руке. Рекли су јој да су то деца оних жена која су убијена у прекидима трудноћа и да она ту чекају своје мајке (Королёва 2000: рук).

Оностранa симболика бачве открива се и у предању о обичају убијања стараца из Црне Горе (Лијева Река, Васојевићи). Према овом предању, када старац пређе 60 година, ставили би га у бачву или бадањ, на главу би му положили *пуст* (тканина од уваљане вуне), па би га једним ударцем маљем убијали. То се називало *пустенковање* (Филиповић 1967: 210). Опет, у неким варијантама предања с мотивом *како се престало с убијањем стараца* (AaTh 981), бачва је једно од места где захвалан син сакрива свог оца, пркосећи наредби владара да сви стари људи, на одређеном узрасту, морају бити убијени.

Према руском предању (AaTh 849*), које је познато и у староруској књижевности, осиромашени трговац, после неког времена, враћа дуг другом трговцу тако што новац и писмо стави у буре, па га спусти у реку. Буре се никоме не да, све док до њега не дође онај коме је новац намењен. Приликом позајмице трговац се позвао на „животворни крст", као на јемца да ће дуг вратити (Афанасьев 1986/III: 182–183).

Бачва се јавља и у годишњим обичајима код Срба и Бугара, тамо где се гајило грожђе. На Бадње вече, пре него што почну с вечером, домаћин на колачу, где је означена бачва, сипа вино и сви укућани срчу то вино (Petrović 1926: 142; Маринов 1984: 101). За Бадње вече мешен је и посебан, округласт колач „бачва", дугачак до 20 cm, на коме су тестом означени обручи (Даничић 1900: 98). Код Западних Словена, ређе код Источних, био је обичај да момци по завршетку поклада, кажњавају девојке које се до тада нису удале, тако што им привежу цепаницу за ногу и терају их да је вуку до крчме, где морају да им плате пиће. У Пољској (Подгорје), момци би се упрегли у санке на којима је на бачви седео маскирани Bachus и тако обилазили домове где су живеле младе удовице, које се у тој години нису удале. Када пронађу такву удовицу они би је упрегли у санке и уз ударцима бича од лике натерали да их одвезе до крчме и да им тамо плати водку (Агапкина 2002: 212). Одјек таквих обичаја нашао се и у српском изразу за девојку уседелицу – *девојка од двеста поклада* (РСАНУ 2019/XXI: 702). Код Источних Словена на покладе су спаљивали стару бурад од катрана коју су понекад пунили сламом (Соколова 1979: 24). Такође, на Ивањдан прављено је и спаљивано „ивањско дрвце" (*купальское деревце*), чији се главни део састојао од мотке на којој је постављен точак, а на точку буре од катрана (Агапкина 2002: 613).

На везу бачве с оностраним светом указују и неки облици магијског лечења. У Србији (Левач) лечили су човека од ма које болести тако што три женска детета донесу од три винске бачве помало оног вина које је остало испод чепа. То вино су наливали у чашу и у њега гасили три жива угљена, а затим га давали болеснику да од њега мало попије, мало да се умије, а остатак су бацали на пса (Мијатовић 1909: 319). У бољевачком крају, ако дете не може да спава, оструг дна од девет буради, затим лопар унакрст, наћве, очев и мајчин покривач; после тога отац и мајка унакрст ошишају длаке испод пазуха, на темену и на осталим местима где имају длаке, па се тиме увече накади дете пре спавања. После кађења не сме ни једно чељаде излазити из куће, нити отварати врата (Грбић 1909: 132). У Бугарској бајалица је лечила човека од грознице (буг. *треска*) тако што му концем измери раст, конац преклопи на три једнака дела и одвоји их чворовима, а затим тај конац положи у бачву или га смота у виду кићанке (Георгиев ур. 1999: 407).

Неки облици магијске заштите од болести или других недаћа спровођени су проласком кроз обруч бачве. У Белорусији, ако трудна жена има крварење три пута су је проводили кроз обруч бачве. Пошто је један од еуфемизама за означавање рађања *обручи спали*, тј. да је бачва (жена) разваљена, вероватно да пролаз жене кроз обруч бачве треба да учврсти њену материцу (Володина 2008: 132). У Шумадији и западној Србији био је обичај да на Ђурђевдан протерују стоку кроз обруч каце ради здравља и заштите од чињарица (Петровић 1948: 242; Тешић 1988: 37).

Бачва у наративном фолклору

У демонолошким предањима бачва, тј. буре, јавља се као погодно место за боравак неких митолошких бића или као њихово превозно средство. Некад се и сама та бића појављују у виду бачве која се сама котрља. Према средњовековном апокрифу, који је нашао одраза у усменој традицији, цар Соломон је у Вавиволону покорио бесове уз помоћ чаробног прстена, наговорио их да се претворе у мак и затворио у бачву. Тако затворени били су све до цара Ирода, кога је преварио ђаво па их је он пустио и они су отуда излетели ширећи за собом дим и смрад (Рязановский 1915: 104). У украјинском предању (Волинска губернија), човек изведе злидње (*злыдни*) – демоне који људима доносе сиромаштво и беду, из своје куће, наговори их да уђу у буре, па онда то буре затвори и одвезе га у поље (Сумцовъ 1913: 60). Према веровању Срба из Шумадије (Рипањ) самоубице на оном свету су у сталном покрету: „Бог их ухвати, метне их у буре, па их затвори. Кад их пусти они јуре као ветар, лудују. То су вијори. Запале сено, преврну оџак. Вијор кад бесни, бесне обешењаци. То су млади обешењаци, матори то не чине, њих мрзи" (Петровић 1939: 37). Према словеначком предању, демон рарашек (*rarašek*), слуга Перхте Бабе, је мали и стар мушкарац са дугом сивом брадом, који борави по планинским пећинама и са собом носи бачву, где су затворени ветрови. Ако га неко наљути он пусти вихор из бачве (Kelemina 1997: 204). Предање о затвореном ветру (*vijas*) у бачви познато је у литванском фолклору. Ту бачву чува слепи старац и када он пипањем извади чеп, ветар дува као луд све док старац не нађе чеп и бачву поново затвори (Васильков, Разаускас 2003: 36). Према

веровању Срба (Темнић), бачва је једно од главних станишта ђавола (Бушетић 1925: 401); код Пољака, у бачви на тавану куће, борави услужни дух клобук (*kłobuk*) или латањец (*lataniec*), настали од умрле некрштене деце, који газди доносе туђе жито или новац (Podgórscy 2005: 230, 252). С бачвом је, на неки начин, везано и предање о услужном духу *тинтилину* у Лици, коме је човек узео капицу и тако га натерао да ради за њега. Али када је тинтилин украо своју капицу, газда се надуо као бачва и умро, а тинтилин је однео његово богатство (Вулетић Вукасовић 1934: 176).

Како се верује, поједина митолошка бића крећу се по путу котрљањем у бачви, или у бачви плове по води. На Руском Северу такво кретање везује се за демоне *шуликуне* или *чиликуне*, који се појављују из воде у време некрштених дана: „За одной девкой чиликуны катались в бочке. Заскачила в избу, а бочка до дома докатилась, бякнула и до сих пор ямка, говорят, осталась. Это в святки" (За једном девојком чиликуни су се котрљали и бачви. Ускочила је у кућу, а бачва се до куће докотрљала, треснула и све до сада је, кажу, остала рупа. То је било у некрштене дане) (Иванова 1995: 29). У једном селу у мурманском крају, где је било старо гробље, сви сељаци би увече затварали прозоре, јер би ноћу кроз село ваљао бачву високи једнооки бес. Бачву би проваљао кроз цело село, а кад ујутру устану нема бачве, а нема ни трага од ваљања (Власова 1998: 268). У Словенији (Горењска) се приповедало да се водењаци (*solemsonarji*) возе у бачвама по води и траже утопљенике да би ови постали нови водењаци (Kropej 2008: 327). Према руском предању из јужноуралског региона, на четрдесети дан од утапања човека појављују се ђаволи са запрегом коња, која превози бачве. Док запрега лети и испод потковица средњег, белог коња се појављује ватра, ђаволи ричу и лупају левковима урођеним у бачве (Рожкова 2004: 275–276). Упрегнути коњи су, у ствари, утопљеници, који служе ђаволу: „Самоубийца, опойца, утопленник становится лошадью у нечистых – у лешего, черта" (Самоубица, пијанац, утопљеник постају коњи код нечастивих – код лесника, врага) (Власова, Жекулина 2006: 456). И према предању из тулског краја у Русији, шумски дух (*леший*) превози воду запрегом, седећи на великој бачви, а запрегу вуку људи – вампири, који су, залутавши у шуми, изгубили живот (Новичкова 1995: 302). У пољском предању, рибарима су се приказивали демони краснолудки (*krasnoludki*) како плове седећи на бачвама од катрана, и машући фењерима (Podgórscy 2005: 242). Код Украјинаца и Словака у карпатској области бачва је и једно од средстава на коме лете вештице (*босорке*) на своје „скупштине" (Усачева 2008: 171). У белоруском предању, на месту где се показују ђаволи (*чорти*) у облику људи са шеширима и где се чује како се ваљају бачве, испред човека се појавило јагње. У покушају да га ухвати човек се удавио у језеру (Боганева и др. 2006/III/2: 437). Према украјинском предању с почетка XX века (Лавов), војник на стражи је пуцао, јер је видео како се према њему котрља бачва с катраном. После тога изгубио је моћ говора на годину дана (Гнатюк 1904: 44).

Према руским предањима закопано благо се може приказати у ноћи у виду бачве (бурета) која се сама котрља. У једном предању из Нижегородског Поволожја се каже: „Однажды видели как катилась бочка – сама по себе по дороге. Говорили: – В ней нечистый клад" (Једном су видели како се котрља бачва – сама по путу. Казивали су: – У њој је уклето благо) (Корепова и др. 2007: 283).

Према предању из Новгородске области, до човека који је ловио рибу, допловила је бачва, а на бачви је била девојка, која му је рекла да је пољуби. Човек је то одбио, правдајући се да је он старац. Девојка му је рекла да ће се због тога покајати и скочила у воду, а бачва је отпловила даље. Предање се завршава констатацијом да је то било злато које се нудило човеку (Власова, Жекулина 2001: 285). По једном од тих предања с Руског Севера, човек који се нашао на путу видео је људе како с брда котрљају бачву с благом, па се и он придружио. Трчао је за бачвом и када је она ушла у реку, и тек кад му је вода дошла до грла и почео се гушити, постао је свестан да је у реци (Черепанова 1996: 75). У новгородском предању, човек је по други пут сањао да треба ноћу да оде до старог гробља не прекрстивши се, па ће му се показати бачва са златом, коју он треба да заустави. Човек је изашао ноћу ван села и видео како се котрља бачва из гробља, на њој гори ватра, а за њом трче људи. Човек се уплашио и није смео да заустави бачву, а она се докотрљала до мочваре и нестала у њој, заједно с тим људима (Панченко 1998: 211–212). Према предању с Руског Севера, Литванцима, који су превозили бачву са златом, на мосту су се сломила кола. Они су бачву закопали и опаливши из пушке рекли: *Насколько пуля ушла в небо, настолько бочка ушла в землю* (Колико је тане отишло у небо, толико и бачва да оде у земљу). Неки момчић је то чуо, дошао је на Ивањдан, исекао сто колаца и рекао: *Насколько пуля ушла в небо, настолько бочка поднимись* (Колико тане отишло у небо, толико се ти, бачво, подигни). Али, изненада су се ту појавили сеоски момци на коњима и с хармоником и бачва је опет отишла у дубину (Черепанова 1996: 75).

Бачва се помиње и у неким другим фолклорним жанровима – приповеткама, дечјем фолклору, пословицама. У једној српској приповеци муж и жена затварају своју децу у бачву и ту их хране с намером да их касније поједу. Деца се моле Светој Петки и Светој Недељи, које учине да прсну обручи и деца побегну (Чајкановић 1927: 100). Такође, у српској приповеци, мајка царевог сина подмеће снахи штенад уместо деце коју је родила и зато је син сурово кажњава – затвори је у бачву, коју облије катраном и запали (Караџић 1988: 226). У приповеци с руског севера ветар разнесе брашно које човек вози из воденице кући и он одлази код ветрове мајке да се жали на недела њеног сина. Ветрова мајка тражи од сина да помогне човеку и он му доноси чудесну бачвицу (буре) која даје разна јела (Ончуков 1908: 272–274). У једној руској песмици за децу о неставрном догађају, заснованој на структури „питање–одговор", као циљ акције детета јавља се даривање мушкарцима пуне бачве вина:

> *Стуки – бряки под окном / Едет Фомка толокном. / Куда Фома едешь?/ – Горы загребать./ –На что тебе горы? / – Бочки катать. / –На что тебе бочка? / – Вином наливать. / А на что тебе вино?/ – Мужиков поить* (Власова Жекулина 2006: 114). (Лупа – треска под прозором / Иде Фомка бучно. / Куда идеш, Фома? / – Да направим брдо. / – Шта ће теби брдо? / – Да котрљам бачве. / – Шта ће теби бачва? / – Да их вином пуним. / – А шта ће теби вино? / – Мушкарце да појим).

Руска пословица *В пустой бочке звону (грому) больше* (Даль 1880/1: 121), и русинска у Галицији – *Порожия бочка гучить, а повна мовчить* (Илькевич 1841: 77), имају паралелу код Срба: *Празно буре (већма) звечи* (Караџић 1987: 241).

Бачва, као обли и затворени предмет који држи течност, у народним загонеткама је ознака за јаје: бел. *Поўна бочка вына і замочки нэма* (Шепелевич 2014: 144); срп. *Два се пића у једној бачви слила, па се не помијешала* (Мијушковић 1979: 44); *Бегово вино, кадино вино, све у једну бачву слито а не помијешато* (Вукова грађа 1934: 84); срп.хрв. *U jednoj bačvi dva vina* (Bogdan-Bijelić 1921: 187).

Цитирана литература

Агапкина, Татьяна А. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря*. *Весенне-летний* цикл, Москва: „Индрик", 2002.

Афанасьев, Александр Н. *Народные русские сказки в трех томах*. Књ. III, Москва: „Наука", 1986.

Боганева, Алена. М., Валодзіна, Таццяна М., Віннікава, Марыя М. і інш.. *Традыцыйна мастацкая культура беларусаў*. Књ. III/2, Мінск: „Вышэйшая школа", 2006.

Богатырев, Петр. Г. „Игры в похороных обрядах Закарпатья". А. Л. Топорков (сост.), *Секс и эротика в русской традиционной культуре*. Москва: Научно-издательский центр „Ладомир",1996, 484–508.

Бушетић, Тодор М. „Веровања о ђаволу". *Српски етнографски зборник* XXXII. Београд: САНУ, 1925, 400–405.

Василева, Маргарита. „Традиционни календарни и семейни обичаи в Карнобатско". Д. Тодоров (ред.), *История и култура на Карнобатския край*. Т. 3.. София: Издателство на Българската академия на науките, София, 1993, 163–234.

Васильков, Ярослав, В. Разаускас, Д. „Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю". *Scripta Gregoriana. Сборник в честь семидесятилетия академика Г. М. Бонгард–Левина*, Москва: „Восточная литература" РАН, 2003, 24–46.

Власова, Марина. *Русские суеверия.Энциклопедический словарь*. Санкт Петербург: „Азбука", 1998.

Власова, Марина Н. Жекулина В. И. *Традиционный фольклор Новгородской области:*
сказки, легенды, предания, былички, заговоры (*по записям 1963 –1999 г.г.*). Санкт–Петербург: "Алетейя", 2001.

Власова, Марина Н. Жекулина В. И. *Традиционный фольклор Новгородской области: пословицы и поговорки, загадки, приметы и поверья, детский фольклор, эсхатология* (*по записям 1963 –2002 г.г*). Санкт–Петербург: "Тропа Тоянова", 2006.

Володина, Татьяна. В. „Женские болезни в народных представлениях белорусов". П. Пипер и Љ. Раденковић (ур.), *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика. У част академика Светлане Толстој*. Београд: САНУ, 2008, 129–138.

Вукановић, Татомир П. *Српске народне приче* (*фацетије – сатира и хумор*), Врање: Раднички универзитет, 1976.

Вукова грађа. *Српски етнографски зборник* L. Београд: САНУ, 1934, 9–93.

Вулетић Вукасовић, Вид. „Призријевање". *Српски етнографски зборник* L. Београд: САНУ, 1934, 155–195.

Георгиев, Минчо (ред.). *Енцикопедия българска народна медицина*, Съставителство и обща редакция М. Георгиев. София: Етнографски институт и музей БАН, „Петър Берон", 1999.

Гинчев, Цани. „Баяния от Търновско". *Сборник за народни умотворения* II. София: БАН, 1890, 172–173.

Гнатюк, Володимир. „Знадоби до галицько–руської демонольогії". *Етнографічний збірник*, Т. XV. Львов: Етнографічна комісия Науковога товариства імени Шевченко, 1904, –272.

Грбић, Саватије. „Српски народни обичаји из среза бољевачког". *Српски етнографски зборник* XIV. Београд: САНУ, 1909.

Гура, Александр В. „Снотолковательная традиция полесского села Речица". О. Б. Христофорова (сост.), *Сны и видения в народной культуре*. Москва: РГГУ, 2002, 70–94.

Даль, Владимир. *Толковый словарь живаго великорускаго языка*. Т. 1, С.Петербург – Москва, 1880. Репринт. Москва: „Русский язык", 1978.

Даничић, Никола П. „Хлебови за Божић". *Караџић* II (1900), 98–99.

Добровольская, С. (составитель) Сказки Китая и Японии. Ставрополь: Кн. издательство, 1989.

Ђорђевић, Тихомир Р. „Природа у веровању и предању нашега народа". Књ. 1, Српски етнографски зборник LXXI. Београд 1958.

Ефименко, П. „Памятники языка и народнной словесности, записанные в Архангельской губернии". *Памятная книжка Архангельской губернии на 1864 год*. Архангельск, 1864, 9–48.

Иванова, Анна А. *Мифология Пинежья*, с. Карпогоры: МГУ, 1995.

Илькевич, Григорие. *Галицкіи приповедки и загадки*. У Ведни: Напечатано черенками О. О. Мехитаристов, 1841.

Караџић, Вук С. *Српски рјечник* (*1852*). Ј. Кашић (прир.). Сабрана дела Вука Караџића XI/2, Београд: „Просвета", 1986.

Караџић, Вук С. *Српске народне пословице*. М. Пантић (прир.), Сабрана дела Вука Караџића IX. Београд: „Просвета", 1987.

Караџић, Вук С. *Српске народне приповијетке*. М. Пантић (прир.). Сабрана дела Вука Караџића III. Београд: „Просвета", 1988.

Корепова, Клара Е., Храмова, Н. Б., Шеваренкова, Ю. М. *Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья*. Санкт–Петербург: „Тропа Троянова", 2007.

Киркоръ, Адам. „Этнографический взглядъ на Видецкую губернію. Песни жителей Виленской губернии кривичанскаго племени". *Вестникъ Императорскаго Русскаго географическаго общества*. Ч. XXI, 1858.

Королёва, Светлана Ю. *Запис од Зоје М. Сидорове, р. 1966, из села Кочјово, Кочјовски рејон Коми-Пермског округа Пермске области Русије, 2000. г. у оквиру теренског рада Лабораторије културне и визуелне антропологије Пермског државног универзитета, којим је руководила Е. М. Четина. Захваљујем С. Ј. Корољовој на уступљеном тексту*.

Кузманова, Василка, Коцева, Йорданка. *Българска народна поезия и проза*. *Предания, легенди, пословици, гатанки*. Т. VII. София: Български писател, 1983.

Маринов, Димитър. *Избрани произведения*. Т. II. М. Велева (състав. и ред.). София: Наука и изкуство, 1984.

Мијатовић, Станоје М. „Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу". *Српски етнографски зборник* XIII. Београд: САНУ, 1909.

Мијушковић, Милисав. *Народне загонетке*. Београд: „Рад", 1979.

Миков, Любомир. „Ритуалната кражба". *Българска етнография* III/2, 1992.

Милићевић, Милан Ђ. „Живот Срба сељака". *Српски етнографски зборник* I. Београд: САНУ, 1894.

Новичкова, Татьяна. А. *Русский демонологичерский словарь*. Санкт Петербург: Петербургский писатель, 1995.

Ончуков, Николай Е. *Северныя сказки*: *Архангельская и Олонецкая гг*. Санкт–Петербург: 1908 (Записки Императорского географического общества этнографии. Т. 33).

Панченко, Алексадр А. *Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо–Запада России*. Санкт–Петербург: „Алетейя", 1998.

Пенушлиски, Кирил. *Малеш и Пијанец III. Малешевски фолклор*. Скопје: МАНУ, 1980.

Петровић, Александар. „Грађа за изучавање наше народне религије". Г*ласник Етнографског музеја* XIV (1939), 3–42.

Петровић, Петар Ж. „Живот и обичаји народни у Гружи". *Српски етнографски зборник* LVIII. Београд: САНУ, 1948.

Раденковић, Љубинко. „О симболици обредног понашања у народној култури Срба". *Глас* CDXXIX САНУ, Одељење језика и књижевности, књ. 31. Београд, 2019, 95–132.

Раденкович, Любинко. „Укрытие стариков как элемент обряда перехода (на метериале преданий о убиении стариков)". *Переходы. Перемены. Превращения. Балканские чтения 10. Тезисы и материалы*. Москва: Институт славяноведения РАН, 2009, 107–114.

Рајковић Кожељац, Љубиша. *Тимочке пословице, изреке и загонетке*. Ниш: „Просвета", 1989.

Ристески, Љупчо. *Посмртниот обреден комплекс во традиционата култура на Мариово*. Прилеп: Институт за старословенска култура, 1999.

Рожкова, Татьяна И. „Некоторые аспекты изучения традиционной культуры русских Южноуральского региона". *Русский фольклор*. Т. XXXII (2004): 265–282. РСАНУ. *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* XXI. Београд: САНУ, 2019.

Рязановскій, Федор А. *Демонологія въ древне–русской литературе*. Москва: Печатня А. И. Снегиревой, 1915.

Слепцова, И. С. „Дразнить". *Традиционная культура Ульяновского Присурья*. *Этнодиалектный словарь*. Т. 1. Москва: „Индрик", 2012, 365–379.

Соколова, Вера К. *Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов*. *XIX начало XX в.*, Москва: „Наука", 1979.

Сумцовъ, Николай Ф. „Злыдни в бочке (Къ сказаніямъ о заключенномъ бесе)". *Сборникъ въ честь семидесятилетія профессора Дмитрія Николаевича Анучина*. Москва: Издание Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, 1913, 59–68.

Тешић, Момчило. *Народни живот и обичаји пожешког краја*. Пожега: Развигор, 1988.

Трубачев, Олег Н. (ред.). *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, под ред. О. Н. Трубачева. Вып. 3. Москва: „Наука", 1976.

Узенева, Елена С. „Бъчва без дъно... (К символике девственности в болгарском свадебном обряде)". *Кодови словенских култура* 4. Београд, 1999, 145–157.

Узенева, Елена С. „Към проблема за хляба в българската сватба: етнолингвистичен аспект." *Етнографски проблеми на народната култура* 7 (2005): 127–175.

Усачёва, Валерия В. „Этнокультурная и языковая интерференция в карпатском регионе". *Карпато–балканский диалектный ландшафт: язык и культура*. Москва: Институт славяноведения, 2008, 158–179.

Филиповић, Миленко С. „Различита етнолошка грађа. Црна Гора и Санџак". *Српски етнографски зборник* LXXX. Београд, 1967.

Фядосік, Анатоль С. (ур.). *Легенды і паданні*. Склад М. Я. Грынблат і А. Гурскі. Ред. тома А. С. Фядосік. Мінск: Навука і тэхніка, 1983.

Царић, Антун Илија. „Народно вреровање у Далмацији". *Гласник Земаљског музеја* IX (1897): 490–495.

Чајкановић, Веселин. „Српске народне приповетке". *Српски етнографски зборник* XLI. Београд: САНУ, 1927.

Черепанова, Ольга А. *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*. Санкт–Петербург: Издательство С.-Петербургского университета, 1996.

Шепелевич, Василий В. *Песни деревни Ковнятин Пинского района*. Пинск: ОДО „Ира Паляшук", 2014.

Ястребовъ, Иван С. *Обычаи и песни турецкихъ сербовъ*. Санкт-Петербург, 1889.

Bogdan-Bijelić, P. „Zagonetke (Cavtat u Dalmaciji)". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* XXV/1 (1921): 187–188.

Dragičević, Tomo. „Trudne žene i porod: Čega se čuva žena u Bosni dok je trudna". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* I (1896): 195–198.

Dulčić, Jure, Dulčić, Pera. „Rječnik bruškoga govora". *Hrvatski dijalektološki zbornik* VII/2, 1985.

Ivanišević, Frano. „Poljica". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* X (1905): 11–111.

Kelemina, Jakob. *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*. Bilje: Studio Ro, Založništvo Humar, 1997.

Kropej, Monika *Od Ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec: „Moharjeva", 2008.

Lovrenčević, Zvonko. „Mitološke predaje Bilo–gore". *Narodna umjetnost* 7 (1969–70): 71–100.

Petrović, Petar Ž. „Božićni običaji (Aleksinačko Pomoravlje)". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* XXVI/1 (1926): 139–147.

Podgórscy, Barbara i Adam. *Wielka księga demonów polskich. Leksykon i antologia demonologii ludowej*. Katowice: Widawnictwo KOS, 2005.

Rakita, Rade. „Ženidbeni običaji u predjelu Janj (zapadna Bosna)". *Glasnik Zemaljskog muzeja*. *Etnologija* N. S. 40 (1985): 217–243.

Schneeweis, Edmund. *Vjerovanja i običaji Srba i Hrvata*. S njemačkog prevela D. Hrastovec. Zagreb: „Golden marketing"–„Tehnička knjiga", 2005.
Zovko, Ivan. „Vjerovanja iz Herceg–Bosne". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* VI (1901): 115–160, 292–311.

Любинко Р. Раденкович

СИМВОЛИКА БОЧКИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ – НЕКОТОРЫЕ СЛАВЯНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Резюме

Бочка (серб. *бачва*) один из предметов быта, который кроме своей прагматической функции, в народной культуре славян имеет свое место и в обрядной практике, а также встречается и в некоторых жанрах фольклора. Само название серб. *бачва* – общеславянское, а его происхождение этимологи толкуют по-разному. У южных славян, в отличие от восточных, существует разница между серб. *бачва* и сходным деревянным сосудом серб. *буре*, чье название здесь является балканизмом.
Символизм бочки строится на основании ее внешних характеристик, заполняющего ее содержания, и места, где она обычно стоит. Так как это большой, круглый сосуд, опоясанный железными обручами и с дырой на дне, то у балканских славян он ассоциируется с толстой женщиной. В македонской загадке бочка представлена как *Баба Дебелана сос девет колана* (Бабушка Толстуха с девятью ремнями). Дыра бочки закрывается пробкой, ассоциирующейся с мужским половым членом, и в связи с этой особенностью невеста в Сербии на свадьбе носит пробки под пазухами, чтобы рожать детей мужского пола. Содержание, заполняющее бочку, чаще всего – вино, но это может быть и золото, деготь, порох. Обыденное место, куда помещают бочки – подвал, который можно связать с темной ямой или пещерой. Все эти элементы предоставили возможность для понимания бочки как замены за потусторонний мир, а тем самым и как медиатора между живыми людьми и их умершими предками. Такая роль бочки видна и в обрядах в связи с детьми (обрядная „кража" и прятание детей в Болгарии), со свадьбой, а также и в посмертных обрядах и магических формах лечения. В данной работе описывается ряд таких обрядных действий. В демонологических преданиях бочка является благоприятным местом для пребывания некоторых мифологических существ, или средством, в котором они, катясь, передвигаются.

Ключевые слова: бочка, вино, обычаи, символика предметов, народная культура славян.

Дејан С. Крстић*
Народни музеј
Зајечар

392.86(497.11-11)
634.8:392(497.11-11)

КУЛТ ВИНОВЕ ЛОЗЕ И ВИНА У ТИМОКУ И ЗАГЛАВКУ

На основу података из литературе и сопствених етнографских записа аутора, у раду се представља веома развијен култ винове лозе и вина у духовној традиционалној култури становништва географских области Тимок и Заглавак, на крајњем истоку Србије. Археолошки остаци недвосмислено потврђују развијеност виноградарства и овог култа на овим просторима још у време Римљана, која, према расположивим подацима, има континуитет до данас. У првом делу рада износе се подаци о обичајима и веровањима директно везаним за култ винове лозе и вина: 1. о обичајима поводом дана Светог Трифуна, празника посвећеног виновој лози и вину, 2. о једној легенди која, у вези са виновом лозом и вином, садржи елементе баханалија, те можемо претпоставити да представља траг некадашњег култа античког бога Диониса, и 3. о обичајима везаним за бербу грожђа. У другом делу рада износе се бројни примери коришћења вина као ритуалног елемента у обредима везаним за: 1. годишње обичаје (Бадњи дан, Божић, слава, заветина, оброк и друге), 2. обичаје животног циклуса човека (свадбене и посмртне обичаје, а у мањој мери и обичаје око рођења), и 3. пригодне обичаје (приликом градње куће и етномедицинске). Вино у овим обичајима има неизоставну и важну обредну улогу светог пића.

Кључне речи: култ, винова лоза, вино, област Тимок, област Заглавак, традиционални обичаји.

Географске области Тимок и Заглавак налазе се на крајњем истоку Србије, уз саму српско-бугарску државну границу. Тимок обухвата долину Белог Тимока од Књажевца до Вратарничке клисуре (јужно од Зајечара) са околним падинама Старе планине и Тупижнице. Он у географском, па и визуелном, смислу представља јасно заокружену област, али је админитративно подељен – северни део припада територији Града Зајечара, а јужни, већи, Општини Књажевац. Заглавак је старопланинска област која се југоисточно надовезује на Тимок и обухвата простор од доњег тока Трговишког Тимока, па навише, до највиших планинских врхова тог дела Старе планине. Цео припада Општини Књажевац (сл. I).

Етнокултура становништва ове две области је такорећи иста, с тим што је Заглавак изразито планинска и тиме много пасивнија и сиромашнија област, што је значајно одређивало начин живота. Говор становништва је тимочко-лужнички, са изузетком неколико села у Тимоку у којима се говори сврљишко-заплањским

* dejkrst2@gmail.com

говором (који је тимочко-лужничком веома близак) или прелазном варијантом између ова два говора. Становништво ових области себе назива Торлацима, с тим што је везаност за овај локални назив много израженија у Тимоку.

Сл. I Положај области Тимок и Заглавак

Традиционална култура становништва Тимока и Заглавка веома је богата и архаична. Веома архаични, претхришћански, етнокултурни облици сачували су се, пре свега, због слабијег утицаја Цркве. Важан део традиционалне културе ових области јесу и виноградарска традиција и култ вина. Област Тимок је, може се рећи, виноградарско подручје. Иако има и планинске врхове и падине на којима винова лоза не успева, свако тимочко село је имало и има своје потесе са виноградима. Виноградарство је било заступљено и у нижим областима Заглавка, до надморске висине до које винова лоза може да успева, тако да га има у већини села, осим у неколико највиших. Међутим, и поједина домаћинства из ових, највиших, села имала су своје винограде у атарима нижих села. Овом приликом ћу, на основу података из литературе и сопствених етнографских записа, представити култ винове лозе и вина у Тимоку и Заглавку[1].

Винова лоза и вино веома су заступљени у традиционалној духовној култури Балкана. О томе налазимо прегршт података у етнографским списима, објављеним током последња скоро два века. Међутим, веома мало има радова у којима је тај етнографски материјал тематски или географски систематизован. Систематизовањем материјала из Тимока и Заглавка видећемо шта све представља култ винове лозе и вина на једном микро-простору, на којем је тај култ развијен и у традицији дубоко укорењен.

[1] О овој теми раније сам објавио мањи чланак: Крстић 2018.

*

Култ винове лозе и вина у областима Тимок и Заглавак несумњиво датира из далеке прошлости. О томе сведоче представе ове биљке и бога вина Диониса из римског периода, пронађене на античком археолошком локалитету Тимакум Минус (Timacum Minus) код тимочког села Равна, недалеко од Књажевца. Реч је о представама винове лозе на надгробним споменицима, које су на њима основни и доминантни мотиви, као и о остацима скулптуралних представа Диониса (сл. II, III, IV, V)[2] (Петковић и др. 2016: насловна страна и 38–50; Ilijić 2009: 18, 24–25; Илијић 2015: 29, 49). Немогуће је овом приликом не поменути и светски познати мозаик са представом Диониса и винове лозе са античког археолошког локалитета Ромулијана (Romuliana) код Зајечара (сл. VI), који није далеко од тимочко-торлачког краја, као и то да се на овом локалитету винова лоза јавља као један од основних архитектонских украса, а, такође, и украса на надгробним споменицима[3]. За период од римског времена до XX века, нажалост, немамо конкретне податке о култу винове лозе и вина на овим просторима, али са великом сигурношћу можемо да претпоставимо да је његов континуитет постојао током читавог овог периода. Реалне основе за овакву претпоставку дају нам, с једне стране, предања и сведочанства о развијеном виноградарству и винарству на овом подручју у разним временима, у прошлости и данас, јер тамо где је виноградарство развијено неизоставно је присутан и култ винове лозе и вина, а с друге стране, народна предања, обичаји и легенде, који сведоче о чврсто утемељеној духовној традицији у вези са њима, која није могућа без дубоких корена у прошлости.

Сл. II Римски надгробни споменик са локалитета Тимакум Минус, код Књажевца, са мотивом винове лозе у доњем делу

[2] За фотографије најсрдачније захваљујем колегиници Бојани Илијић, археологу у Завичајном музеју Књажевац.

[3] Према сопственим, емпиријски стеченим сазнањима, а може се видети, на пример, и у: Чанак-Медић 2017: 83, 92, 93, 97.

Сл. III Мотив винове лозе на римском надгробном споменику
са локалитета Тимакум Минус, код Књажевца

Сл. IV Римски надгробни споменик
са локалитета Тимакум Минус,
код Књажевца,
са мотивом винове лозе у доњем делу

Сл. V Део представе бога Диониса
пронађен на локалитету Тимакум Минус,
код Књажевца

Сл. VI Мозаик са представом бога Диониса пронађен на локалитету Ромулијана, код Зајечара

О развијеном виноградарству у време владавине Османлија, на пример, сведочи предање које сам својевремено записао у тимочком селу Мариновцу (у дијалекту: *Марино́вац*) од Николе Петковића, деде по мајци моје супруге, које је он чуо од старијих људи, да је вино од грожђа из Стубла, засеока Мариновца, који је на жупном месту и у којем воће и грожђе раније и боље сазревају него у другим деловима Тимока, тачније из стубалских пивница, кочијама вожено у Ниш, за потребе нишког паше (*Вино́ је из Сту́бал те́рано сас кочи́је у Ни́ш, у пашалу́к. То́ј ми ста́ри љу́ди прича́ли, пи́вице су им биле́ у Сту́бал.*)[4]. О веома развијеном виноградарству и винарству у овом крају у XIX веку сведоче записи путника и истраживача из тог периода: Косте Поповића (1867: 123, 126, 150, 151), Стевана Мачаја (1866: 313), Милана Милићевића (1876: 848–849), Јована Мишковића (1881: 101) и Феликса Каница (1987: 360). О развијеној виноградарској и винарској традицији у Заглавку сведочи и Маринко Станојевић у антропогеографској монографији ове области (1913: 58). Веома развијено виноградарство током XX века потврђују и етнографски записи, као и казивања савременика. У области Тимок, на пример, о томе говори и постојање, и пре и после Другог светског рата, јаких виноградарских задруга. Сведоци смо развијеног виноградарства и винарства у Тимоку и данас, где, осим индивидуалних произвођача, има и неколико приватних винарија. Области Тимок и Заглавак се и званично сматрају виноградарским подручјима – званично припадају Тимочком рејону, Књажевачком подрејону и Врбичком и Цервинском виногорју (Врбица је село у области Тимок, а „Цервин" је велика винарија у Књажевцу).

[4] Казивач Никола Петковић, из Мариновца, деда по мајци моје супруге, рођен је у овом селу 1932. године. Записано у Мариновцу 2. септембра 1997. године.

*

Када је реч о култу винове лозе и вина у традицији Тимока и Заглавка, као и када је реч о овом култу у многим другим крајевима источног и централног Балкана, прво на шта помислимо јесу хришћански православни празник Свети Трифун (14. фебруар), како на овдашњем дијалекту гласи – *Свети Три́вун*, и обичаји који се поводом њега практикују. Сведоци смо да и данас многи виноградари на овај дан излазе у своје винограде (на дијалекту: *ло́зја* или *ло́јза*) и ритуално, крстећи се и благосиљајући за род грожђа и обиље вина, по први пут у години орезују једну или три гиже (*ђи́же*) винове лозе и заливају их вином, што је праћено и пијењем вина[5], а често и обедовањем у винограду или касније у некој затвореној просторији, понекад и уз музику и весеље. Подразумева се да, као и код других обичаја, од једне до друге микро-средине постоје и извесне разлике у обичајним детаљима.

Својевремено сам записао детаље прославе Светог Трифуна у селу Жуковцу у области Заглавак, и то од Дикице Благојевић, рођене у овом селу, и од њеног супруга Слободана Благојевића, који је у њему као зет дуго година присутан[6]. Према њиховим речима, за овај празник се остави најбоља *шушени́ца* (на специфичан начин осушено и издимљено свињско месо – локални специјалитет). Тог дана се отвори и ново буре с вином, оно у којем је најбоље вино. Домаћини у групама од по петорица-шесторица, којима су виногради на истом потесу, иду заједно да обаве ово прво, ритуално, орезивање лозе, како кажу, *да заре́жу ло́зје*. Свако са собом носи суво месо – *шушени́цу*, хлеб (негде домаћица припреми погачицу – *крава́јче*) и литру вина. Кад стигну, свако у свом винограду, пошто се прекрсти и благосиља за добар род грожђа и обиље вина, ореже (како кажу, *заре́же*) једну гижу, и то онако како се и иначе гиже режу, а потом је залије вином у крст (прекрсти је вином) по местима где ју је орезао и мало вина отпије. Један прутић од оних које је орезао, скраћен на дужину од 10 до 15 цм, узима са собом да би га понео кући и тамо ставио у чашу са вином да стоји. Новији је обичај, прихваћен са стране, да се овај прутић одмах после орезивања стави у флашу са вином која је понесена у виноград, да би се тек онда из ње вино пило. Кад заврше орезивање гиже, поново се сви окупе, једу *шушени́це* и хлеб и пију вино које су понели. Због поменутог, у новије време усвојеног, обичаја да се прут лозе одмах после орезивања убацује у флашу с вином, у свим флашама из којих пију вино налазе се ови прутићи. Учесници обичаја попију сво понесено вино (вино се по незваничном правилу не враћа кући), притом пробајући сва вина (иде у круг вино једног по једног домаћина), тако да се сви и опију (*изопи́вају се*). Дикица Благојевић каже да због опијености њен отац понекад ни флашу није враћао – изгубио би је, па су се на тај рачун шалили када би је на пролеће пронашли у винограду приликом копања. Кад се врате у село, свраћају један код другога на вино, где се додатно напију.

[5] О практиковању овог обичаја у области Тимок и у данашње време сведоче, на пример, чланци: Ђосић 2010 и Крстић 2016.

[6] Казивачица Дикица Благојевић, из Књажевца, рођена је у Жуковцу 1950. године, а казивач Слободан Благојевић, из Књажевца, њен супруг, рођен је у Рујишту, код Бољевца, 1944. године, и са Жуковцем, својом тазбином, одржава блиску везу. Разговор о обичајима везаним за празник Свети Трифун са њима обавио сам 14. фебруара 2012. године, а неке детаље, за потребе овог рада, допунио 13. јуна 2021. и 31. јануара 2022. године, у сва три наврата путем телефона.

Иначе, према схватањима у овом селу, нормално је да се тог дана сви мушкарци опију, то је дан за то. Отац Дикице Благојевић, једном приликом, кад је на овај дан било лепо време, пијан није ни ушао у кућу, већ је легао и спавао на гранама у двоништу (у сваком двоништу су биле *ли́сковаче* – храстове гране из лисника, које су ту слагане пошто ситна стока са њих обрсти сво лишће и које су коришћене за ложење). Раније, када су прут винове лозе доносили кући, стављали су га у чашу са вином, која је тако, са прутом, стајала на столу у гостинској соби (дакле у простору у којем се не обавља свакодневни прозаични живот). Стајала би тако неко време, на пример, десетак дана, док се вино не *уплесньа́ви*, а онда га домаћица проспе, али не било где, већ на чистом месту, најчешће у цвеће (што такође показује култни однос према њему). Обичаји првог орезивања винограда на дан Светог Трифуна и данас живе у Жуковцу, а пратикују их и млади људи.

Неке детаље у вези са првим орезивањем винограда, поводом дана Светог Трифуна, записао сам и од дугогодишњег виноградара и винара Животе Николића, из тимочког села Витковца[7]. Он каже да су, у овом селу, на прво орезивање лозе на дан Светог Трифуна обично ишли старији и млађи мушкарац из куће – отац и син или, на пример, деда и унук. Са собом су носили суво месо – *шушени́цу* и вино (према његовим речима, хлеб нису носили). Домаћин, старији мушкарац, ореже гижу. Прекрсти се, са вином у руци благосиља, односно моли Бога за род винове лозе (*Благоси́ља, мо́ли Бо́га да ро́ди ло́зје, да ро́ди гро́зје...*), после благосиљања отпије мало вина, затим вином *пльи́сне* прутове гиже на местима где ће их орезати и на крају целу гижу ореже онако како се и иначе орезује.

Опште је познато да, према традицији, у овом, као и у другим крајевима, овај ритуал обављају мушкарци, међутим, у етнографском раду Маринка Станојевића, објављеном 1929. године, који се односи управо на тимочко-торлачки крај, у вези са празником Свети Трифун налазимо податак: „Тога дана излазе трудне жене у виноград 'да га зарежу'. То се чини да виноград добро роди" (1929а: 44). Маринко Станојевић не даје тачну локацију овог обичаја, али са сигурношћу можемо рећи да у тимочко-торлачком крају није био општераширен. Ипак, његово јављање на овом подручју не чуди, јер примену имитативне магије, да се стање трудне, или како се у овом крају каже, *тешке* жене, пренесе и на усеве, то јест да њихов род буде тежак, имамо посведочену и у запису Љубише Рајковића Кожељца, да је раније у селу Кожељу за сеоску заветину *Спа́совдан* био обичај да на игранци поводом тог празника прво коло поведе трудна, односно *тешка*, жена, како би и снопови те године били тешки (Рајковић 1997: 130).

Уз поменути податак, у вези са култом винове лозе и вина, Маринко Станојевић пише и:

> О Св. Трифуну се прича ово: „Послала га мајка у виноград, да га подреже. Али се Св. Трифун, подрезујући виноград, опије, те себи отсече нос. Кад пође кући [следећег дана], сретне га мајка, па се 'увела' од страха. За то се тај дан зове Сретење". (1929а: 44)

[7] Казивач Живота Николић, из Витковца, рођен је у овом селу 1940. године. Разговор о обичајима везаним за празник Свети Трифун са њим сам, за потребе овог рада, обавио у Витковцу 28. јуна 2021. године.

Ову легенду са елементима предања сам својевремено чуо и од свог деде по мајци Грујице Милошевића, из села Ошљана, у области Тимок.[8] Свети Трифун се у етнологији већ сматра хришћанским наследником бога Диониса, а опијање Светог Трифуна у овој легенди упућује на то да култ вина подразумева излазак из рационалног понашања под опојним утицајем веће количине вина. Овакво стање води и у баханалије, које се и иначе везују за култ Диониса, односно, како су га Римљани називали, Бахуса. О оваквом понашању сведоче и подаци, које сам такође записао од свог деде по мајци Грујице Милошевића, у вези са првим орезивањем винове лозе поводом дана Светог Трифуна у Ошљану, у засеоку Старо Село. Према његовим речима, у овом селу су се некада, такође, за прво орезивање окупљали домаћини који имају винограде на истом потесу и из села су у њих заједнички ишли, са собом носећи вино и суво месо – *шушени́це*. Када би свако у свом винограду орезао и вином залио гижу, поново би се окупљали и заједнички обедовали и пили. Пошто је било правило да сво вино, које је од кућа понесено, мора да се попије, односно да кући ништа од вина однесеног у виноград не сме да се врати, у овим приликама редовно су се напијали. Без обзира на то што је реч о озбиљним домаћинима, дешавало се да се толико напију да на снегу почну као деца да се играју једне дечије игре, зване *лисии́це* (на снегу се угази стаза у виду већег круга и у њему две унакрсне стазе под правим углом – у крст, па један учесник игре јури остале по овим стазама, при чему са њих нико не сме да изађе, а онај кога ухвати преузима његову улогу).

Обавезу испијања свог донесеног вина, која подразумева и обавезно напијање, можда можемо сматрати давнашњим остатком неке врсте баханалија, и само можемо претпоставити шта би било да су у обичају резања винове лозе учествовале и особе супротног пола. А управо на овакву ситуацију упућује једна легенда са елементима предања, везана за село Дејановци, у области Заглавак, коју сам први пут записао 1995. године, а касније, 2003. године, још једном, од Здравка Крстића, родом из овог села, иначе рођеног брата мога деде по оцу[9]. Дејановци су изразито планинско село и у њему, као и у скоро целом његовом, веома великом, атару винова лоза углавном не може да успева. Међутим, у најнижем делу атара, скоро изнад самог суседног, нижег, села Градишта, постоји место звано *Лице́* (што значи да је окренуто Сунцу), на којем су били дејановачки виногради (реч је, у ствари, о самој горњој граници зоне у којој винова лоза успева). На ширем потесу *Лице́* налази се мањи топоним *Дрвја*, који се тако зове према три храста, тачније цера, заветна, култна, стабла, која су се, у ствари, налазила посред винограда, а поред којих је и заветни крст. И поред више покушаја да сазнам, казивач и мештани Дејановаца нису могли да се сете ком свецу је ово култно место посвећено, јер су виногради давно напуштени, а село је, као изратито пасивно, скоро у потпуности расељено (данас има само неколико становника). Записана легенда са елементима предања везује се управо за ово култно место. Реч је о јединственој легенди, чије потврде до сада нисам нашао ни у литератури ни на терену, а у којој се у

[8] Казивач Грујица Милошевић (1929–2010), мој деда по мајци, рођен је у Ошљану (заселак Старо Село), а живео је у свом родном селу и у Зајечару. Рођен је на Сретење, па је због тога, везано за дан свога рођења, препричавао ову легенду.

[9] Казивач Здравко Крстић (1926–2008), рођени брат мога деде по оцу, рођен је у Дејановцима, а живео је у родном селу и у Зајечару. Легенду сам од њега забележио 1995. године у Дејановцима, приликом заједничке посете овом селу његовог рођења а мог порекла, а, такође, и касније, 12. маја 2003. године, у Зајечару.

директној вези јављају култно место, свештеник, опијање, баханалије и винова лоза, и која, као таква, највероватније представља на овим просторима јединствени прежитак култа Диониса, односно Бахуса. У прилог овоме иде и чињеница да се, као што сам рекао, овај потес налази изнад села Градишта, које је у римско време било локални центар рударења и изнад којег се налазе остаци римског утврђења, према којем је и добило име, као и, недалеко од утврђења, остаци велике цркве[10]. Запис ове легенде из 1995. године, већ сам објавио у раду „Легенде везане за култна места средњег Тимока", те тај део рада овде преносим у целини.

> За једно култно место у селу Дејановцу, у Заглавку, везана је легенда коју можемо назвати *легендом о баханалијама на култном месту и уништењу винограда*. Име свеца коме је посвећено ово некадашње култно место на потесу *Лице́* није утврђено. На овом потесу су некада били виногради и ту је, на култном месту, прослављана и заветина. Једном, приликом прославе заветине, после обреда, сви присутни су се опили од вина. Први је свештеник почео да јури жене, а онда и сви остали. Дошло је до општих баханалија и том приликом десили су се и инцести између браће и сестара. Онда се надвио црн облак и олуја је однела све винограде и пивнице, тако да је Дејановачка река била црвена као крв. Чак се доле у Тимоку, у селу Вратарница, лоза зауставила и људи су је узимали и садили. И данас постоји клетва: *Водá те однéла, па се у Вратáрницу устаúл, да Бóг да!* (*На тáј цéо пóтес су свé билú винóгради и тý и завéтина. Кад је билá завéтина, дáн кад су је славúли, дошáл пóп. Кад су обавúли óбичај, онó тý се обртáли јáганци, пúло се винó, онú се свú понапивáли и први тáј пóп почéл да јýри жене́, а óнда и свú, кóј је којý доватúл, па и брáћа са сестрé. Óнда се одјéдном надвúје црн óблак и пóчне стрáшна кúша и олýја и однесé свé винóгради, свé пúвнице и винó у њú, такó да је на дóле рéка тéкла црвéна као крв. Чáк дóле у Вратáрницу се устаúла лóза и дóле љýди узимáли и садúли. Такó је и дан данáс остáла клéтва: „Водá те однéла, па се у Вратáрницу устаúл, да Бóг да!*) (Крстић 2008: 91)

У запису овог казивања од истог информатора, Здравка Крстића, начињеном 2003. године, углавном се потврђују исти детаљи: да се све десило на празник, да су се сви присутни напили, па је дошло до баханалија у којима је било и инцеста између браће и сестара, а у којима су учествовали и свештеници, да се појавио велики облак и да је почела велика киша (невреме), која је однела и лозу и пивнице које су се налазиле у сваком винограду, да је сеоска река била црвена од вина, да је лоза, Тимоком, дошла до Вратарнице, села на крају тимочке долине, односно области Тимок. У овом запису, међутим, у односу на претходни запис, налазимо и нове детаље: да је лоза ишла Тимоком и много даље од Вратарнице, до области Крајина (много јужније од Зајечара), која је, такође, данас позната по виноградарству, и да су тамо са виноградарством, у ствари, почели управо са овом, дејановачком, лозом. Из овог записа сазнајемо да је Здравко Крстић ову легенду са елементима предања чуо од свога оца, а мога прадеде по оцу, Богдана Крстића (1881–1952), из Дејановаца. Ево тог записа:

> *Ту су на прáзник..., изнапијáли се тáј дáн..., брáт сестрý почéл да грли, да љýби, попóви почéли... Задáл се неки óблак óпасан и почéла вéлика кúша. А свáки винóград*

[10] На основу сопственог теренског искуства и: Станојевић 1913: 141–143.

има́л пи́вницу и све́ то́ однесе́ и та́ ло́за се задр̑жи у Врата́рницу. Не́ки де́о оти́шо и у Кра́јну. И од ту́ ло́зу на́шу они поста́ли винограда́ри. Ре́ка и́шла црве́на од ви́но. Прича́л мој о́тац.

Ова легенда, која би због мотива баханалија и вина могла бити прежитак старобалканских обредно-религијских слојева, као што сам рекао, није са свим овим елементима, поготово са оним који указују на баханалије везане за култ вина, потврђена на другим местима овог краја. Има, међутим, у литератури, а и међу мојим теренским записима, примера предања о великом граду који је уништио винограде и пивнице толико да је вино потекло потоцима, што је, према причањима, понекад био и повод за оснивање култних места (и ове примере сам својевремено изнео у свом раду „Легенде везане за култна места средњег Тимока" – Крстић 2008: 91–92 – а пре тога нека од њих и у свом магистарском раду „Култна места средњег Тимока" – Крстић 2006: 193–194). Баш у вези са селом Дејановци, али не у вези са поменутим култним местом, Маринко Станојевић, у својој антропогеографској студији „Заглавак", објављеној 1913. године, бележи:

> Прича се да је оно [село Дејановци] у старо време било највеће село у целом Заглавку. Једном удари сприја, те вода надође врло велика, многе куће однесе као и многе пивнице по виноградима. Вода се црвенела од многога вина из пивница. Та несрећа натера Дејановчане, те се растурише по целој околини (1913: 161).

У селу Дебелица, у области Тимок, 2006. године, од казивача Михајла Милошевића[11] забележио сам предање да је на потесу *Минишо́р*, у атару овог села, некада било доста винограда, не само дебеличких, већ и у власништву мештана неколико сокобањских села, у чијим атарима винова лоза не успева. У виноградима су биле пивнице. Једном је пао велики град који је уништио винограде и пивнице, па је потекло вино. Зато је место названо *Винишо́р*, а од тога је временом настао назив *Минишо́р* (*Неки пут пао велики град и поте́кло је вино, и прозва́ли су то место Винишо́р, а после од то Минишо́р*). Ово предање сам убрзо после тога, исте 2006. године, у Дебелици забележио и од казивача Драгослава Стевановића[12] (*Зове́ се Минишо́р, а у ства́ри то́ је Винишо́р. Је́сени, кад зазре́ло гро́јзе, по́сле Богоро́дицу, уда́ри гра́д и ту́ је те́кло вино́*). Иначе, на том потесу је и данас култно место *Свети Јереми́ја* (храстов свети гај са два камена заветна крста).

Забележио сам у области Тимок и више примера предања о оснивању култних места због града који је уништио усеве, а за култно место *Проко́п* (Свети Прокопије, 21. јул) на месту *Боста́ниште*, у селу Заграђу (неколико храстових стабала у шуми, без других обележја), према речима казивача Вељка Живковића, са којим сам у овом селу разговарао 2004. године[13], везује се управо овакав настанак, и то заједно са мотивом о граду који је уништио винограде. Према предању, оно је основано када је једном град на овом потесу толико уништио винограде, да је

[11] Казивач Михајло Милошевић Кале, из Дебелице, рођен је 1916. године у Дебелици. Записано 9. маја 2006. године у Дебелици.

[12] Казивач Драгослав Стевановић Пирка, из Дебелице, рођен је 1938. године у Дебелици. Записано 1. јуна 2006. године у Дебелици.

[13] Казивач Вељко Живковић, из Заграђа, рођен је 1943. године у Заграђу. Записано 6. септембра 2004. године у Заграђу.

вино текло путем (*Едну го́дин ударѝло гра́д, све́ лојза́ су ту́ј била́. Ударѝло то́а гра́д оту́д, вино́ поте́кло на пута́ до́ле и они́ поче́ли да пра́знују*).

Овај тип предања, али везан не за винову лозу већ за кукуруз, забележио сам и у селу Лесковцу, код Зајечара, које припада области Црна Река, али је његово становништво исте етнокултуре као и становништво Тимока и Заглавка. Према речима Мирославе Милутиновић, родом из овог села, записаним 2006. године[14], разлог за оснивање култног места *Проко́п* (Свети Прокопије, 21. јул), на месту *Копи́та*, шири потес *Гр̀лишка ко́са*, јесте то што су људи радили на овај дан, копали кукуруз, и што је ударио велики град, који је кукуруз уништио, толико да су клипови ове биљке из њихове њиве касније налажени у четвртој њиви испод.

Интересантно је да, без обзира на то што су Тимок и Заглавак међу областима на Балкану са највећом густином култних места (видети, на пример, Крстић 2006; Крстић 1997а; Младеновић, Радовановић 1983; Младеновић, Радовановић 1988) и што су виноградарска традиција и култ вина у овим областима веома укорењени, у њима до сада није регистровано ниједно култно место посвећено Светом Трифуну[15]. Међутим, једно овакво култно место поштују становници села Горња Бела Река, на територији Града Зајечара, које припада области Црна Река, али је некада припадало Књажевачком округу, односно Тимоку, а његово становништво је потпуно исте етнокултуре као становништво Тимока и такође се идентификује са локалним називом Торлаци. Његов атар се граничи са тимочким селом Мариновцем и између ова два села и данас постоје јаке рођачке и друге везе. Дејан Нинић, из Горње Беле Реке, мој пријатељ и сарадник на терену[16], обавестио ме је о постојању каменог заветног крста посвећеног Светом Трифуну на ширем потесу *Ре́љево*, на којем се срећу атари три села – Горње Беле Реке, Лесковца и Леновца, и који је традиционална локација за винограде становника сва три села. На крсту је име свеца урезано на дијалекту: *Свети Тривун*. Он се за мало налази у атару села Лесковца, али га приликом првог орезивања лозе на дан Светог Трифуна обилазе и мештани друга два села који ту имају винограде. Ближе податке о мотивима његовог постављања и о личности која је то учинила Дејан Нинић није успео да сазна. Он ми је, међутим, послао неколико фотографија које је начинио приликом посете Белоречана овом крсту после ритуалног првог орезивања лозе у својим виноградима на потесу *Ре́љево* на дан Светог Трифуна 2009. године, у којој је и са̂м учествовао. Од тих фотографија за ову прилику, као прилог овом тексту, издвајам фотографију самог крста посвећеног Светом Трифуну, на којој се види и да је приликом посете после ритуалног орезивања лозе заливен вином (сл. VII). Постојање овог заветног крста упућује на то да се, у вези са овим свецем и празником, поред њега некада обављао и обред резања колача, који је за овакве култне објекте обавезан, а који је и универзалан и примењив у многим приликама. Њега и данас многи винари, често у присуству свештеника, на дан Светог Трифуна врше у својим кућама и винским подрумима.

---

[14] Казивачица Мирослава Милутиновић, из Бора, рођена је 1942. године у селу Лесковцу. Записано 17. априла 2006. године у селу Лесковцу.

[15] Ни једно култно место, посвећено Светом Трифуну, нисам регистровао без обзира на то што сам, ради сакупљања материјала за магистарски рад „Култна места средњег Тимока" (Крстић 2006), својевремено систематски обишао веома велики број култних места Тимока и ту праксу наставио до данас, а и што сам, приликом разних теренских излета, посетио и не мали број култних места у Заглавку.

[16] Дејан Нинић, рођен је 1977. године, живи у Горњој Белој Реци и Зајечару.

Сл. VII Заветни крст посвећен Светом Трифуну, на виноградарском потесу Рељево, на тромеђи села Горња Бела Река, Лесковац и Леновац (снимио Дејан Нинић, 14. фебрара 2009. године)

Када је реч о празнику Свети Трифун, треба додати да је он на овом подручју понекад и повод за организовање већих забава са богатом трпезом, музиком и весељем, као и са низом пратећих садржаја везаних за винограде и вино[17]. Такву једну забаву 1998. године организовали су у селу Витковцу Месна заједница овог села и Завичајно друштво Тимочана-Торлака[18].

Иако немају ритуални карактер, посебан, култни однос према виновој лози и њеном роду у Тимоку и Заглавку показују и обичаји приликом бербе грожђа. Ове обичаје познајем и уопштено, јер и сам са̂м више пута у њима учествовао и јер су на нивоу целог краја прилично уједначени и општепознати. Ипак, овде ћу изнети њихове детаље које сам, за потребе овог рада, почетком 2022. године записао од, већ поменуте, Дикице Благојевић, из Књажевца, родом из села Жуковца, у Заглавку[19]. Берба је сматрана свечаним тренутком. За њу је биран леп дан (осим због тога што је то свечани тренутак, и због тога да би грожђе било топло, јер када је топло даје бољу ширу). Тога дана сви су били расположени. Берачи су облачили чисту и бољу одећу (нико није ишао, као приликом већине других пољских радова, обучен у прљаву или исцепану, радну, одећу). Неки су грожђе кући довозили сипано директно у запрежна кола са странама (*сас кана́те*), с тим што је унутрашњост кола покривана пољавама (*про́стру се покрави́це*), а неки сипано у веће кошеве са дршкама, којих је на колима, само са доњом даском, без постављених страна, стајало по дванаест. Китама цвећа (јесењег домаћег: *јесе́нке*, *герги́ни*...) закитили би сама кола, као и јарам, поред глава говеда (*ту́ри се ћи́тка и на јарѣ́м, код гове́ду*), а уколико је грожђе довожено у кошевима, закитили би и сваки кош. Приликом бербе најбољи гроздови се одвајајају за јело, не односе се корпама у

[17] О овоме се може се видети у чланку: Ђосић 2010.

[18] О овом догађају може се видети у чланцима: Тодоровић 1998 и Марковић 1998.

[19] Дикица Благојевић, из Књажевца, рођена је 1950. године, у селу Жуковцу. Записано 31. јануара 2022. године.

кола или у кошеве, већ се стављају на гомилице у винограду. Они се зову *о́дбир*. Када се берба заврши, ставе се у мање корпе, коришћене и за брање грожђа (са једном дршком на средини, овде зване *та́шће* /једнина: *та́шка*/), које су на путу до куће могле и да се возе на колима, али су их чешће, да се током вожње грожђе не би гњечило и да зрна са гроздова не би отпадала (*да се грозје не гру́ва*), жене носиле у рукама или на обрамицама (*на коби́лће*). Приликом повратка са бербе, свакога кога би срели, а највише људи су сретали приликом проласка кроз са̂мо село, свечаним тоном су нудили грожђем, и то управо овим најбољим, одвојеним за јело (на пример: *А́јде, узне́те си, били́ смо у бе́рбу...*). Људи су, уз веселу комуникацију, прилазили и себи бирали по који грозд. Пошто су винограде често имали и на два-три места у атару, те у бербу ишли по два-три пута, сваки пут се радило исто, с тим што су кошеви, кола и јарам кићени само приликом првог одласка.

Неке детаље у вези са обичајима око бербе грожђа записао сам 2021. године, такође за потребе овог рада, од поменутог Животе Николића, из села Витковца, у Тимоку[20]. Према његовим речима, грожђе се после брања стављало у запрежна кола са свим постављеним странама, а ако га има више и запремина самих кола није довољна, ношене су и на странама додаване даске, чиме је запремина повећавана. Ако у колима није било довољно места, пошто би их напунили, правили су запрегом неколико кругова, да грожђе слегне, чиме је, такође, добијано додатно место (*Ако у ко́ла не́ма гдé да се ту́ра, и́ду не́колко кру́га, гро́јзе се стресé, па се напра́ви ме́сто*). Да тренутак буде свечанији доприносила је пракса удруживања рођака и других блиских људи, тако да су једног дана сви брали код једних, другог код других, евентуално трећег код трећих. Кола су се китила цвећем, и напред, и назад, и са стране. Пошто је обично то било октобра месеца, кићена су, пре свега, јесењим ружама, а и другим цвећем којег у то доба године има. Приликом бербе и данас се најбоље грожђе – *о́дбир*, одваја на гомилице, а после се сакупи у корпе (са једном дршком на средини, овде зване *та́шће* или *кро́шње* /једнина: *та́шка* и *кро́шња*). Свако ко је са стране позван да помаже у берби, на крају овим одабраним грожђем напуни своју корпу, што му је награда за учешће у овом послу и чиме је за тај посао чашћен. Иначе, свако ко је позван у бербу са собом је носио своју корпу и своју алатку за брање грожђа, такозвано *ре́зало*.

Додаћу и неке детаље из свог искуства у вези са бербом грожђа у овом крају. То искуство је углавном, али не у потпуности, везано за село рођења и порекла моје мајке – Ошљане, у области Тимок. Позивање некога на бербу сматрало се указивањем части и позитивним гестом. Позивом се показивало да је неко некоме веома драг. Због тога су, ако не целе рођачке породице, ради исказивања оваквих осећања позивана деца рођака, без обзира што је учинак деце у послу мањи у односу на учинак одраслих. И са̂м сам, као дете, од стране својих рођака позиван у бербе грожђа. Сматрало се неумесним да се овакав позив одбије. Пошто је онај ко позива тиме хтео да учини част породици чијег члана позива, одбијање би на њега деловало разочаравајуће. Приликом одласка у бербу код другога свако са собом носи своју корпу (*та́шку*) и своју алатку за брање грожђа, звану *ре́зало* или *ре́залце*, а то може да буде и обичан нож или бритва. Деца носе њима примерене,

[20] Казивач Живота Николић, из Витковца, рођен је у овом селу 1940. године. Разговор о обичајима везаним за бербу винограда са њим сам, за потребе овог рада, обавио у Витковцу 28. јуна 2021. године.

мање, корпе (*та́шчице*). На крају бербе берач напуни своју корпу грожђем из *о́дбира*, уз право да, према врсти и квалитету, изабере оно које хоће. Корпу са грожђем носи кући, а, ако је реч о детету, кад се врати, старији се у позитивном тону распитују како је било у берби и пробају грожђе које је донео.

*

Вино је, не само у Тимоку и Заглавку, већ и на скоро читавом простору Балкана, веома присутно не само као пиће које се у оквиру разних обичаја пије, већ и као важан обредни елемент, који у ритуалима има значајно, често и кључно место, на тај начин представљајући својеврсно свето пиће. Овде ћу, на основу етнографске литературе, међу којом су и моји радови, показати употребу вина у ритуалима практикованим на простору Тимока и Заглавка.

Познавалац традиционалног религијског живота становника Тимока и Заглавка не може да не примети у овим крајевима изузетну учесталост једног обреда у току године – обреда резања обредног хлеба колач (на дијалекту: *кола́ч*). Он се обавља различитим поводима, у оквиру различитих годишњих обичаја. Централни је ритуални чин у обичајима: слава (у овом крају раније називана *светъ́ц*), при чему се у сваком домаћинству равноправно славе и јесења и пролећна слава; заветина (овде називана *заве́ћина*), која може да буде на различитим социјалним нивоима (село, заселак, род, власници имања на једном потесу, породица, појединац); *обро́к*, који може да буде светкован због болести људи, због среће у несрећном случају или због болести стоке; рођендан (*рођенда́н*), који може да се слави или свим или само неким појединцима; као и у обичајима за велике празнике Божић (*Божи́ч*), Ускрс (*Вели́гден*) и Свети архангел Гаврило (*Свети Ра́нђел*). Уз то, у неким обичајима јављају се обреди ломљења неких других обредних хлебова, који се обављају на скоро исти или сличан начин као и обред резања колача.[21] У овом најраспрострањенијем обреду у Тимоку и Заглавку, као и у овим другим обредима који са њим имају сличности, вино има веома важну, неизоставну и незаменљиву улогу.

Обред резања колача најразвијенији је, са доста обредних поступака, приликом славских обичаја, који се обављају у кући, а често је исто тако развијен и у заветинским обичајима, који се обављају на отвореном простору, поред култних објеката (поред култног дрвећа, заветних крстова, на црквинама...). За обичаје *обро́к*, *рођенда́н*, Божић (*Божи́ч*), Ускрс (*Вели́гден*) и Свети архангел Гаврило (*Свети Ра́нђел*), обред резања колача, који се, такође, обавља у кући, нешто је сведенији, са мање обредних детаља. Међутим, колико год овај обред био развијен у њему је увек, као обавезан и кључан ритуални чин, присутно сипање вина на колач, најчешће на четири места – у крст (сл. VIII, IX, X). Такође, у свим приликама обавезно је, као последњи чин обреда, и ритуално пробање вина коришћеног у обреду, што чине сви учесници, редом у десно, почев од онога ко обред врши. У славским и заветинским обичајима појављује се и, одмах после сипања вина на колач, подметање испод колача чаше из које је вино сипано, да се оно са колача поново слије у њу, што је праћено речима: *А́јде, да прељéвају ба́чве с вино́, а а́мбари*

[21] На ову, у овом крају, веома велику распрострањеност обреда резања колача и њему сличних обреда, која подразумева да један члан заједнице може у њима да учествује и по петнаестак пута годишње, указао сам у: Крстић 2001б.

са жи́то! или: *Да преље́вају бъ́чве сас вино́, а́мбари са жи́то, коше́ви с куку́руз, ку́ће са здра́вје!* и слично. Такође, само у славским и заветинским резањима колача у неким селима, на пример у Ошљану, налазимо ритуалну праксу да се, после самог чина његовог ломљења, кувана пшеница прелије вином у крст, на њу стави чаша с вином које је коришћено за његово преливање, а у чашу стави упаљена свећа, па да све то заједно присутни, ухвативши се за тањир, лагано подижу окрећући га у десно и благосиљајући за општи напредак (они који не могу тањир да дохвате ухвате се за оне који то могу, најчешће својим десним рукама за њихова рамена, и тако редом једни за друге, те су тако, једни преко других, сви повезани са тањиром) (сл. XI). Негде, као на пример, у селу Мариновцу, на овај начин подиже се само тањир са куваном пшеницом, која је преливена вином. У Ошљану неки родови практикују и групна резања славских колача на култним местима (за пролећне славе). Том приликом један представник рода обавља резање колача свих домаћинстава редом, и то са мешавинама од куване пшенице и од вина свих домаћинстава. Колачи се преливају овом мешавином вина, подиже се чаша са њом и сви присутни на крају обреда је пију. Негде се вином преливају и обредни хлебови који се ритуално секу и/или ломе вече пре главног дана славе, на такозвано *пове́черје*, најчешће називани *вече́рњача* или *вече́рница* (Крстић 2001б: 94–100; Krstić 2012: 246, 248–252; Крстић 2006: 257, 260, 264, 266, 269, 270). Осим класичног резања колача на Божић (Крстић 2001б: 127–128)[22], регистровано је да се на овај дан у неким случајевима на исти начин реже и обредни хлеб колач младоме Богу, при чему се, као и на колач, на њега сипа мало вина (Станојевић 1929а: 52–53). Преливање обредног хлеба вином, према једном казивању из Ошљана, регистровано је и у обичајима везаним за прво орање, за хлеб који се приликом почетка орања ритуално ломи на руди рала (Крстић 2022, 169).

Сл. VIII Сипање вина на колач приликом обреда резања колача на култном месту Свети Ђорђе, у селу Ошљане, поводом славе Ђурђевдан, 6. маја 1998. године

[22] Осим на основу литературе, и на основу више сопствених, до сада необјављених, етнографских записа из села Ошљана.

Сл. IX Сипање вина на колач приликом обреда резања колача
на култном месту Мали Спасовдан, у селу Ошљане,
поводом сеоске заветине Мали Спасовдан, 27. маја 2004. године
(снимио Дејан Крстић, фототека Народног музеја Зајечар, инв. бр. 621)

Сл. X Сипање вина на колач приликом обреда резања колача
на култном месту Спасовдан, у селу Дебелица, поводом празника Спасовдан,
1. јуна 2006. године (снимио Дејан Крстић, фототека Народног музеја Зајечар, инв. бр. 1464)

Сл. XI Подизање куване пшенице, вина и упаљене свеће приликом обреда резања колача на култном месту Мали Спасовдан, у селу Ошљане, поводом сеоске заветине Мали Спасовдан, 27. маја 2004. године (снимио Дејан Крстић, фототека Народног музеја Зајечар, инв. бр. 624)

Вино се користи и у другим божићним обичајима. Регистровано је, у појединачним случајевима, ритулно преливање бадњака вином ујутро на Бадњи дан, у шуми, непосредно пре његовог сечења, баш на месту где ће бити ударен секиром. Међу обредним хлебовима, које на Бадњи дан меси домаћица, а који симболично представљају делове имовине њеног домаћинства, налазимо и хлеб *ло́зје* или *ло́јзе*, који симболично представља виноград и меси се због напретка винограда (сл. XII), као и хлеб *ба́чва*, који се меси због будућег обиља вина (сл. XIII, XIV). Сви бадњедански хлебови, међу којима су и *ло́зје* и *ба́чва*, на Бадње вече се постављају на обредну трпезу, која се, уз благосиљања, кади, а на крају обреда домаћин од сваког од њих одсече мало парче и стави у чашу с вином. Тим вином и хлебом се, негде исте вечери, а негде сутрадан ујутро, на Божић, сви укућани причесте, пре него што се после Божићног поста омрсе, а негде по мало дају и стоци (ова мешавина вина и делова обредних хлебова назива се *ко́мка*, а причест *комкање*, то јест, укућани *се ко́мкају*). На Бадње вече, остатак бадњака који догорева, да не би цео изгорео (јер је потребно да један део остане за обављање неких ритуалних радњи), домаћин загаси вином. Овим остатком бадњака се, поред осталог, на други дан Божића пали слама поред сваке воћке, ради њеног рађања наредне године, а неки су то чинили и поред неколико гижа у винограду (Станојевић 1929а: 48–52; Крстић 1996: 93). Када је реч о годишњим обичајима, записан је и податак да на празник Младенци (22. март) „ваља попити 40 чаша ракије или вина" (Станојевић 1929а: 44).

Сл. XII Скица обредног божићног хлеба „лозје”, из области Тимок (Станојевић 1929а: 49)

Сл. XIII Скица обредног божићног хлеба „бачва”, из области Тимок (Станојевић 1929а: 49)

Сл. XIV Обредни божићни хлеб „бачва”, из села Ошљане (снимио Дејан Крстић, 6. јануара 1995. године)

Од обичаја животног циклуса човека, вино је у обичајне и обредне сврхе доста коришћено у свадбеним и посмртним обичајима. У обичајима око рођења коришћено је много мање. Његову употребу налазимо у архаичним крштењима регистрованим у селу Ошљану, обављаним без свештеника и кума, у кући, а са циљем да се, због сиромаштва и трошкова, избегне обичај правог крштења у цркви. Приликом ових крштења, која су се обављала иза кућних врата, неко, ко помаже у обреду, у једној руци би држао чашу с вином, а у другој упаљену свећу. На крају обреда сви присутни би од овог вина по мало попили (Крстић 1997б: 125). Забележено је и да је међу више намирница, које су жене у оквиру обичаја ношњења *кравáја* носиле породиљи и детету, обавезно било и црвено вино, да би дете било црвено (Крстић 1997б: 124).

Вино се, када је реч о обичајима животног циклуса, у обредне сврхе највише користило у свадбеним обичајима. Оно се јавља у кључним тренуцима сложених свадбених обичаја. И сам званични почетак главног свадбеног дана, који је увек био у недељу, обележаван је ритуалним коришћењем вина. Пошто би се у посебној просторији припремио за свадбу, младожења је, предвођен девером, ритуално улазио са ведром вина и из њега вино служио сватовима редом, почев од

оца, кума, старог свата и војводе. То је било праћено пуцњавом, свирком и посебном песмом певица у којој се помиње управо ведро са вином (Станојевић 1929б: 49–50; Станојевић 1937б: 91–92; Крстић 2000: 69–70; Крстић 2001а: 142). У Ошљану, приликом ритуалног изласка из просторије, а пре служења вином, младожења је на вратима пролазио испод подигнуте ноге своје мајке, при чему га је она по челу умивала вином, и то тако да угаси жар стављен на праг (Крстић 2000: 69–70; Крстић 2001а: 142). Вино се користило и приликом кључног тренутка поласка сватова за девојку. У Тимоку, када би младожења узјахао коња, његова сестра вином му је наздрављала за полазак, а онда је он из исте чаше (од тикве) наздрављао њој и чашу бацао преко десног рамена. Сватови су чашу ломили ногама (да се оваква здравица више не би поновила). За то време певице су певале песму: *Сестра́ бра́ту ча́шу напива́ла...* (Станојевић 1929б: 50). Када би сватови дошли у невестин дом, њу је девер, пошто се у посебној одаји припремила, изводио исто онако као што је младожењу приликом поласка сватова извео његов девер. И она је на вратима пролазила испод ноге своје мајке, која ју је умивала вином, тако да угаси жар на прагу, или би га вином залила када невеста прође (Крстић 2000: 71; Крстић 2001а: 142–143). Централни чин свадбе био је спајање младенаца приликом поласка сватова из њене куће, и то тако што су им се спајала чела, на спојене главе стављана специјално направљена погача, на погачу со, у со прстен, па су њени ближњи, почев од оца и мајке, прилазили и, прстеном мешајући со, благосиљали их. Према једном запису, после овог чина со је са погаче стављана у чашу са вином, а затим су младенци погачу ломили и ово вино испијали (Станојевић 1929б: 62). И приликом поласка сватова са невестом из њеног дома њен брат јој је за полазак наздрављао вином, исто као што је младожењи његова сестра наздрављала приликом поласка сватова из његове куће. И она је бацала чашу преко десног рамена, после чега би је сватови и чауш поломили. Приликом поласка певице су певале песму у којој се говорило да се у њеном дворишту вино служи, да су свима чаше пуне, а да је њена чаша празна. Полазећи, сви гости су пили вина колико хоће (Станојевић 1929б: 62–63; Крстић 2000, 72; Крстић 2001а: 144). Вино се користило и приликом самог увођења невесте у нови дом. На улазним вратима невести су испод мишица стављали по један хлеб, а у руке по једну флашу вина или, негде, у једну руку флашу вина, а у другу флашу воде (Крстић 2000: 74; Крстић 2001а: 144–145).

Следећег дана, у понедељак, после многих обичаја, увече је кум полазио са свадбе, што је представљало почетак њеног краја. Приликом његовог поласка, прво млада невеста, па младожења, па свекар, свекрва, брат младожењин, сестра младожењина и други, испраћајући га служили су га свако са по чашом вина, које је он морао да испија наискап. Морао је тако да пије све док његов барјактар не пронађе барјак који су му певице украле. За то време певице су певале пригодну песму. Због овог обичаја се у овој прилици кум обично толико напијао да је једва одлазио кући (Станојевић 1929б: 74). Вино је имало улогу и приликом важног тренутка на крају свадбе, када је млада невеста објављивала како ће сваког од својих нових укућана и од осталих припадника младожењиног рода убудуће звати. Она је, почев од свекра, па преко свекрве, девера, заова, до певица и рођака из ширег круга и до сватова, свакоме наздрављала вином, у здравици користећи име којим ће га звати (имена су за старије била рођачки називи, на пример, свекру је наздрављала: *Здрави́ца ти, та́то!*, а за млађе поетска, од миља, невезана за лична

имена, на пример: *Здрави́ца ти, Црноо́ко!*) (Станојевић 1929б: 76; Крстић 2000: 76–77; Крстић 2001а: 145). На самом крају свадбе и стари сват је одлазио кући. При поласку, он је седао на кућни праг, млада невеста га је служила вином, младожења печењем, а певице су му певале (Станојевић 1929б: 76–77).

Вино се, као један од основних ритуалних реквизита, употребљава и у посмртним обичајима. У Ошљану, у Тимоку, на дан сахране покојника, тројица мушкараца копају његов гроб, а пре самог копања један од њих, како кажу, *кр́сти ро́вину* – то јест изврши ритуал почетка копања гроба. Према једној варијанти, пошто пијуком обележи место за гроб, упали свећу, узме је у леву руку заједно са китом цвећа, десном узме флашу са вином и тако, држећи свећу и цвеће, место прелије вином у крст. Према другој варијанти, на месту где ће бити пободен крст упали свећу и поред ње стави вино и киту цвећа, а потом трнокопом преко будућег гроба ископа земљу у виду крста и вином прелије такође у крст. Према трећој варијанти гроб се обележи у виду крста, а упаљена свећа се стави на средину крста, да би се потом место прелило вином и окадило (Крстић 2003: 151–152). Приликом пратње покојника према гробљу поворка стаје на једној раскрсници на крају села, поклопац ковчега се подиже, па свештеник покојника опева, окади и полије вином, а ако нема свештеника, што није реткост, то учини мушкарац који је за то раније одређен (Крстић 2003: 154–155). Вино се користи и у ритуалима приликом посете гроба покојника поводом његових помена. Жене вином прелију гроб у крст, а затим на њега простру чаршав и поставе сву храну коју су понеле. Троје покојникових укућана један за другим, по један пут с лева на десно, почевши и завршивши код крста, обиђу гроб тако што истовремено левом руком постављену храну каде тамјаном, а десном руком сипају поред гроба по мало вина (сл. XV). Неки мало вина сипају и иза споменика, ако је постављен (Крстић 2003: 158; Крстић 2001б: 133). Од преостале хране и пића, са гробља се кући не враћају кувана пшеница и вино – преостала пшеница се стави на парче хлеба, које се спустии на гроб, а преко се сипа преостало вино (Крстић 2003: 159).

Сл. XV Ритуално кађење и сипање вина око трпезе на гробу покојника поводом његовог помена на гробљу, у Ошљану, 19. фебруара 2000. године (снимио Бојан Крстић)

За помене покојнику култне трпезе се приређују и код његове куће. Припремање хране почиње тако што једна од по две месиље (*мешáје*) и куварице, у кухињи, поред чаша воде, вина и ракије, упали свећу, која остаје да гори још неко време док се храна припрема (Крстић 2003: 160; Крстић 2001б: 133). Приликом постављања култне трпезе у њено средиште ставе се обредни хлебови и свећа (на хлебове и нешто од слаткиша и воћа), а поред је и чаша са вином (Крстић 2003: 161; Крстић 2001б: 134). Када се сви позвани окупе, почиње обред ломљења обредног хлеба *крстáча* (који се тако зове јер је у облику крста). Овај обред, који претходи култној трпези, веома је сличан обреду резања и ломљења колача, па и вино у њему има скоро исту функцију. Сада се, међутим, обред у многим појединостима, с обзиром на то да је намењен мртвима, обавља супротно у односу на обред резања колача, који је намењен напретку живих. Посуда са куваном пшеницом, чаша са вином и упаљена свећа се подигну, па лагано, уз окретање у лево, спуштају (приликом резања колача се лагано подижу), док су сви присутни мушкарци ухваћени за тањир или су једни преко других у вези са тањиром (сл. XVI, XVII). Док спуштају (за разлику од обреда резања колача, када благосиљају) говоре: *Бóг да прóсти,* [на пример] *Милáна! Бóг да прóсти, Милáна! Бóг дýшу да му прóсти!* (Крстић 2003: 161; Крстић 2001б: 136, 140) У неким селима, и у Тимоку и у Заглавку, обред води месиља хлебова, која током његовог вршења на обредни хлеб *кр̏сник* на четири места у крст сипа вино (онако како се то чини и при резању колача) (Крстић 2001б: 141). Током трпезе кључни тренутак је почетак пијења вина, односно прелазак са ракије на вино (због већ постављене одређене хране уз коју се оно пије). Овај тренутак се обележава ритуалом који, у ствари, представља ритуани почетак пијења вина. Тај ритуал уједно значи да се покојник више не помиње и да је остатак трпезе посвећен напретку живих, па, у складу с тим, више не постоји обавеза тихог и смерног причања, већ сви почињу да причају слободно и гласније. Мушкарац задужен за повремено помињање покојника упали свећу звану *покóјна* или *покóјњача*, ухвати је левом руком заједно са китом цвећа, десном узме флашу вина, каже: *Áјде да пúјемо винó и да спомéнемо* [на пример] *Милáна!*, па га три пута на одређени начин помене. Негде каже и: *Бóг да прóсти мртви, Бóг да жúви жúви! У овýј кýћу здрáвље и весéље...* Вино и свећу затим предаје да кружи за трпезом на лево. Свако се прекрсти, левом руком прими свећу и киту цвећа, а десном флашу с вином, из које мало отпије или одсипа, уз речи: *Бóг да прóсти* [на пример] *Милáна*, па их, затим, преда даље (сл. XVIII, XIX) (Крстић 2003: 163–164; Крстић 2001б: 138, 139, 140, 141). Обред ломљења обредног хлеба *крстáча* врши се и за пролећне и јесење Задушнице, које се сматрају славама мртвих. Тада се окупљају припадници неколико комшијских домаћинстава у кући чији је укућанин последњи умро. У обреду резања свих *крстáча* користе се мешавине куваних пшеница и вина свих домаћинстава, а уместо конкретних покојника помињу се *мртве душе* (Крстић 2001б: 143; Крстић 2003: 164–165). У Заглавку су некада, кад се неко повампири, или, како се у овом крају каже, кад се *утéнчи*, мештани ишли на гробље, мртваца ископавали, а затим му срце глоговим коцем прободали и преливали га врелим вином (Станојевић 1913: 38).

Сл. XVI Спуштање куване пшенице, вина и упаљене свеће приликом обреда ломљења хлеба „крстача” на помену покојнику, у селу Ошљане, 13. августа 2000. године (снимио Дејан Крстић)

Сл. XVII Спуштање куване пшенице, вина и упаљене свеће приликом обреда ломљења хлеба „крстача” на помену покојнику, у селу Ошљане, 9. јуна 1999. године (снимио Дејан Крстић)

Сл. XVIII Ритуално предавање из руке у руку свеће „покојна" и вина приликом помена покојнику, у селу Ошљане, 13. августа 2000. године (снимио Дејан Крстић)

Сл. XIX Ритуално предавање из руке у руку свеће „покојна" и вина приликом помена покојнику, у селу Ошљане, 13. августа 2000. године (снимио Дејан Крстић)

У читавој источној Србији, па и у Тимоку, били су заступљени обичаји приношења жртве на камену темељцу приликом почетка градње куће (од жртвоване животиње касније је приређивана култна трпеза). Овом приликом су, у циљу напретка у изградњи куће и напретка њених укућана после изградње, поред камена темељца стављани одређени предмети, међу којима и флаша са вином. Вино је, према објашњењу казивача, остављано да би у кући било весеља и радости (Милошевић 1969: 96–98). Такође, и приликом завршетка крова куће, када су о грану родног дрвета, која је причвршћавана на кровну конструкцију, качени дарови за

мајсторе, поред ње су стављани исти предмети, међу којима и флаша са вином (Милошевић 1967: 79).

У једном сложеном магијском поступку, записаном у Тимоку, који се примењивао у лечењу од урока, централни магијски реквизит била је *набајана вода*, која се за коришћење припремала, између осталог, и тако што се загревала до кључања, а затим загасивала са мало вина (Станојевић 1937а, 79).[23]

Сви поменути обичаји праћени су култним трпезама, на којима је вино обавезно пиће. На први поглед може се учинити да је трепеза профани део обичаја, међутим, не треба заборавити да су обреди, на пример обред резања колача, само увод, почетак, култне трпезе, односно обредно прво пробање хране и пића која ће се приликом трпезе која следи конзумирати. Зато и обавезно присуство вина на култним трепезама можемо сматрати култним. На то нам јасно указују култне трпезе за помене и за Задушнице. Код њих се у Тимоку и Заглавку, као што смо видели, ритуалност не завршава са почетним обредом ломљења хлеба *крста́ча* (аналогном обреду резања колача), већ се и током трпезе покојник на тачно одређен начин помиње, уз обавезну смерност учесника, примерену светом тренутку. На то подсећа и празно место на челу трпезе за покојника, испред којег се ставља од свег припремљеног јела и пића, међу којима је обавезно и вино (Крстић 2003: 161, 163). На то јасно указује и чињеница да се у току трпезе врши и поменути ритуални прелазак на пијење вина. С обзиром на то да је вино обавезан елемент трпезе и да, као што видимо, има култну позадину, не чуди и то што је некада, у време оскудице и сиромаштва, а у циљу што достојнијег одржавања трпезе, постојала обавеза позваних учесника да на њу, као врсту позајмице, доносе хлеб и вино, а и другу храну. То се чинило и приликом славе (Крстић 2001б: 94–95; Krstić 2012: 245) и приликом рођења (Крстић 1997: 124) и приликом свадбе (Крстић 2000: 63, 64, 75; Крстић 2001а: 139, 140, 145), и приликом посмртних обичаја (Крстић 2003: 153, 158). Важност хране и пића, међу којима је као обавезни елемент и вино, показује то што се, током посмртних обичаја, они у више наврата намењују, односно „шаљу", покојницима, очигледно на основу веровања да су им и на оном свету веома важни и неопходни[24].

Када сумирамо, вино се у обредима користило и користи:

1. као важан божански обредни елемент који се ритуално спаја са, такође важним обредним елементима – обредним хлебовима и куваном пшеницом (што показује аграрни карактер обреда);

2. као божански елемент којим се одређена места или објекти преливају да се не би нарушила, односно да би се потврдила њихова светост, да би се од профаних учинили светим или да би се уклонила њихова духовна нечистоћа;

---

[23] Иако се не односи на вино, већ на винову лозу, овде ћемо поменути и податак из Заглавка да су врачаре за лечење, поред осталог, користиле и корен (ћутук) гиже из Стојановог винограда (Станојевић 1913: 36–37). То је зато, јер име Стојан упућује на то да нешто стане, у овом случају болест.

[24] Разна храна и пића, међу којима је вино обавезно, стављају се у ковчег покојнику, судови у којима су отварају се приликом опела покојника на гробљу, три вечери после смрти на место на којем је у кући лежао мртав стављају се заједно са ритуално опраном његовом одећом у којој је умро и са ритуално опраним јастуком, сламарицом и пуњавом на којима је умро, приликом посета гробу после смрти, за помене и за Задушнице стављају се на гроб и стављају се и изливају поред надгробног крста и споменика, на поменима се стављају испред покојнику намењеног места за трпезом и такође изливају, носе му се на гроб и на гробљу деле приликом сахране следећа три покојника из села (Крстић 2003: 152, 155, 156, 158, 161, 163, 164).

3. као напитак чије се конзумирање преко здравице користи за комуникацију са божанским, у чијој власти је живот људи;

4. као напитак који се у празнично (свето) време, и приликом обреда и приликом култних трпеза, обавезно пије,

5. као напитак који се у одређено време и на одређеним местима „шаље" мртвима, и то изливањем, постављањем и намењивањем.

Све ово јасно показује да је у традиционалној култури Тимока и Заглавка, као и у традиционалној култури Балкана уопште, вино схватано као свето, божанско, пиће.

Цитирана литература

Илијић, Бојана. *Timacum Minus: Два света*, каталог изложбе. Књажевац: Завичајни музеј, 2015.

Каниц, Феликс. *Србија: земља и становништво, од римског доба до краја XIX века*, књ. I. Београд: Српска књижевна задруга, 1987.

Крстић, Дејан. „Бадњи дан у Ошљану". *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, књ. II. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 1996, 89–94.

Крстић, Дејан. „Културни извори средњег Тимока". *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, књ. III. Сврљиг: Етнокултуролошка радионица, 1997а, 137–141.

Крстић, Дејан. „Обичаји и веровања око рођења у селу Ошљане". *Развитак*, бр. 198–199. Зајечар: Друштвено предузеће за новинско-издавачку делатност „Тимок", 1997б, 117–125.

Крстић, Дејан. „Свадбени обичаји у селу Ошљане". *Пиротски зборник*, бр. 25–26. Пирот: Народна библиотека, 2000, 61–78.

Крстић, Дејан. „Свадбени обичаји у селу Ошљане". *Развитак*, бр. 205–206. Зајечар: Друштвено предузеће за новинско-издавачку делатност „Тимок", 2001а, 139–146.

Крстић, Дејан. „Обред резања колача у горњем и средњем Тимоку". *Етнология*, бр. 4. София: ДИОС, 2001б, 86–161.

Крстић, Дејан. „Обичаји и веровања везани за смрт у селу Ошљане". *Развитак*, бр. 213–214. Зајечар: Друштвено предузеће за новинско-издавачку делатност „Тимок", 2003, 147–168.

Крстић, Дејан. *Културна места средњег Тимока*, магистарски рад. Одељење за етнологију и антропологију. Филозофски факултет, Универзитет у Београду, 2006.

Крстић, Дејан. „Легенде везане за културна места средњег Тимока". *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области*, књ. XII. Сврљиг: Етнокултуролошка радионица, 2008, 77–94.

Крстић, Дејан. „Свети Трифун – Дан винограда и виноградара". *Торлак, лист Завичајног друштва Тимочана-Торлака*, бр. 31, Минићево, 1. март 2016, 9.

Крстић, Дејан. „О культу винове лозе и вина у тимочко-торлачком крају". *Торлак, лист Завичајног друштва Тимочана-Торлака*, бр. 38, Минићево, 1. март 2018, 8–9.

Крстић, Дејан. „Рало и плуг као супституте светог дрвета у традиционалној култури Балкана". *Пренасянето на сакралност (локално – регионално – национално)*, *Годишник на Асоциация „Онгъл"*, том 20. София, 2021, 164–187.

Марковић, Славица. „Друштво Тимочана-Торлака прославило дан виноградара: Свети Трифун". *Информатор, билтен Завичајног друштва Тимочана-Торлака*, бр. 2, Минићево, јун 1998, 4.

Мачај, Стеван. „Грађа за топографију округа Књажевачког (са картом)". *Гласник Српског ученог друштва*, књ. II, св. XIX (1886): 285–345.

Милићевић, Милан. *Кнежевина Србија*. Београд: Државна штампарија, 1876. Београд: „Боок&Марсо", 2005.

Милошевић, Милан. „'Дарови' и 'амајлије' којима се ките кровне конструкције новоподигнутих кућа у селима Тимочке крајине. *Градина*, бр. 5 (1967), год. VII. Ниш, 75–81.
Милошевић, Милан. „Приношење жртве при зидању стамбених зграда у селима Тимочке крајине". *Развитак*, бр. 4–5, год. IX. Зајечар: Новинска установа „Тимок", 1969, 94–99.
Мишковић, Јован. „Књажевачки округ (са картом)". Г*ласник Српског ученог друштва*, књ. XLIX. Београд, 1881, 53–124.
Младеновић, Оливера и Миљана Радовановић. „Заветни крстови у Заглавку и Буџаку". *Развитак*, бр. 3. Зајечар: Новинско-издавачка организација ООУР „Тимок", 1983, 76–81.
Младеновић, Оливера и Миљана Радовановић. „Заветни крстови у Заглавку и Буџаку". *Тимочка крајина у XIX веку: зборник радова*. Даница Милић, ур. Београд – Књажевац: Историјски институт Београд – Међуопштински одбор за обележавање 150-годишњице ослобођења Тимочке крајине од Турака, 1988, 209–220.
Петковић, Софија и Надежда Гавриловић Витас, Наташа Миладиновић Радмиловић, Бојана Илијић. *Погребни ритуал и Дионисов култ у Равни*. Београд: Археолошки институт; Књажевац: Завичајни музеј, 2016.
Поповић, Коста. *Пут лицејских питомаца (јестаственичког одељења) по Србији године 1863*. Београд: Уједињена омладина српска, 1867.
Рајковић, Љубиша Кожељац. *Лирске народне песме југоисточне Србије*. Приштина: Институт за проучавање културе Срба, Црногораца, Хрвата и Муслимана, 1997.
Станојевић, Маринко. „Заглавак: Антропогеографска проучавања". *Српски етнографски зборник*, књ. XX, Насеља и порекло становништва, књ. IX. Јован Цвијић, ур. Београд: Српска краљевска академија, 1913, 1–184.
Станојевић, Маринко „Обичаји и веровања на Тимоку". *Гласник Етнографског музеја у Београду*, бр. IV (1929а): 42–54.
Станојевић, Маринко. „Свадбени обичаји у Тимоку". *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, бр. I. Београд, 1929б, 23–79.
Станојевић, Маринко. „Веровања и празноверице". *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, бр. IV. Зајечар, 1937а, 65–82.
Станојевић, Маринко. „Свадбени обичаји". *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, бр. IV. Зајечар, 1937б, 83–93.
[Тодоровић, Стојан]. „Светковина тимочких виноградара: Весело у Витковцу". *Информатор, билтен Завичајног друштва Тимочана-Торлака*, бр. 2, Минићево, јун 1998, 4.
Ђосић, Милица. „Дан виноградара". *Торлак, лист Завичајног друштва Тимочана-Торлака*, бр. 22, Минићево, 1. април 2010, 2.
Чанак-Медић, Милка. *Ромулијана (Гамзиград)*. Нови Сад: Платонеум, 2017.

Ilijić, Bojana. *Rimsko utvrđenje Timacum Minus*. Katalog izložbe. Knjaževac: Zavičajni muzej, 2009.
Krstić, Dejan. "A Custom of ‚Slava' (‚Svetac') in the Middle Timok". *Religion, Religious and Folkl Customs on the Border*. Dragoljub B. Đorđević, Danijela Gavrilović, Dragan Todorović, ed. Niš: Yugoslav society for the Scientific Study of Religion, Faculty of Mechanical Engineering at the University of Niš, 2012, 239–257.

Dejan S. Krstić

THE CULT OF GRAPEVINE AND WINE IN THE AREA OF TIMOK AND ZAGLAVAK

Summary

This paper, based on the data taken from the literature and the author's own ethnographic records, presents ethnographic materials which exhibit a very developed cult of grapevine and

wine in the traditional culture and religion of the people in the geographic areas of Timok and Zaglavak at the far east of Serbia. Archeological remains confirm unquestionably that the cult was developed as early as the Roman times, and its development, according to all available evidence, lasts until today. The first part of the paper displays the information about customs and beliefs associated directly with the cult of grapevine and wine: 1. customs with regard to the day of Saint Trifun, a holiday dedicated to grapevine and wine, 2. a legend regarding grapevine and wine, that has elements of Bacchanalia – which might represent the traces of the cult of Dionysus, 3. customs related to grapevine harvest. The second part of the paper gives numerous examples of wine usage as a ritual element in customs related to: 1. annual customs (Christmas Eve, Christmas Day, *slava*, *zavetina*, *obrok* and other), 2. life-cycle customs (the wedding, the death and to less extent the birth) and 3. customs practiced for some specific purposes (building a house, curing). In these customs, wine has a unique and important ritual role.

Keywords: cult, grapevine, wine, area of Timok, area of Zaglavak, traditional customs.

Милина М. Ивановић Баришић*
Етнографски институт САНУ**
Београд

663.2:392(497.11)
634.85:392(497.11)

ГРОЖЂЕ И ВИНО У СРПСКИМ НАРОДНИМ ОБИЧАЈИМА

Вино у народној култури представља замену за крв. У готово свим обредно-обичајним радњама животног и календарског циклуса вино има одређену улогу. Држање здравица, током заветина, одабир места за градњу нове куће само су неки од примера који се без вина не могу ваљано обавити. Одређену примену вино има и у народној медицини. Циљ рада је да се у кратким цртама укаже на употребу вина у различитим народним обичајима у Србији.

Кључне речи: грожђе, вино, народни обичаји, Србија.

У традиционалној култури, а нарочито у народним обичајима више народа света, један од неизоставних, а често и најважнијих елемената било је вино. С обзиром на то да се у народу вино сматрало супституцијом за крв онда бива јаснија његова употреба у обредно-обичајној пракси животног циклуса – рођење, свадба, смрт и празника годишњег (календарског) циклуса. Такође, вино је било неизоставни елемент и приликом грађења куће, усељења и сл. Вино (или грожђе) употребљавано је и у народној медицини, а неизоставни је део и многих здравица које се изговарају у пригодним приликама. Иако је његова употреба у народној култури била прилично раширена, а слично је и у данашњем времену, ова тема до сада у српској етнологији/антропологији готово да није била предмет целовитијег разматрања, са изузетком двеју прегледних публикација које су јој у целини посвећене (Марковић 2011. и Рељић 1991). Стога је циљ овог рада да у кратким цртама укаже на најважније сегменте народне културе у којима је вино нашло обредну примену.

* * *

Култура обраде винове лозе и производње вина на просторима садашње Србије сеже у дубоку старину, али проучавање из угла етнологије теме узгоја винове лозе и производње вина умногоме је отежано због једноставне чињенице да су посуде за производњу и чување вина, као и алати за одржавање винове лозе/винограда ограниченог рока трајања. Наравно да су метални делови алата и посуда дуже времена опстајали, мада су се и они трошили током времена. Наиме, већина предмета који представљају основу за етнолошко-антрополошка проучавања дуго времена су израђивани од сировина које нису неуништиве – дрвета и сличних

* milina.barisic@ei.sanu.ac.rs

** Овај рад резултат је делатности у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2021. години број: 451-03-9/2021-14/200173 од 5. 2. 2021.

материјала. Претрајалих предмета као сведочанстава традиције ове врсте у сеоским домаћинствима је релативно мало и по правилу су новије израде. А опет, с друге стране, сачуване су скупоцене посуде из којих се пило вино, нарочито у манастирским ризницама, што је истовремено и сведочанство његове раширене употребе у прошлости – за богослужење и сличне обреде.

Народне пословице које је народ оставио у наслеђе потоњим генерацијама, али и стихови песника и писаца, свакако да су показатељ значаја вина као производа, као и културе узгајања винове лозе и грожђа. Да је лоза имала значајно место у српској култури сведоче стихови: „Вино, драги мој, и истина су стари пријатељи / Вино је огледало људске душе. / Зато ни једно друго дрво / Пре лозе немој посадити" (Марковић 2011: 9). На значај гајења винове лозе и употребе вина у српској историји указује и назив деветог месеца у старом српском календару – *гроздобер* (Недељковић 1990: 152).

Развој виноградарства, узгој винове лозе и производња вина у Србији у средњем веку је од значаја и за каснији период.[1] Од нарочитог значаја је узгој винове лозе на Косову и Метохији, нарочито у златном периоду средњовековне српске државе. О лепоти винограда на овом простору сведочи и запис који је оставио Константин Костенички Бугарин у XV веку: „[...] по овој земљи засађени су многи виногради – нигде у тој мери без већих недаћа гајени, као у овој земљи, богатој семенима, насадима и родом" (Костенички 2006: 32). Распадом средњовековне државе и заузећем српских простора од стране Турака долази до повлачења становништва према северу. Са становништвом се на север „сели" и култура узгајања винове лозе и производње вина, тако да се, у садашњем времену, може рећи да готово нема предела у Србији у којем је узгој винове лозе и производња вина непознат. Стога није ни чудо да је у прошлим епохама време бербе грожђа било нека врста сеоског/породичног празника, а данас је то постала у многим местима туристичка атракција – Фрушка Гора, Вршац, Жупа и др. Време бербе врхунац је рада у винограду током једне године нашта свакако асоцира и назив *гроздобер* за месец септембар – време када је била берба грожђа и његова припрема за даљу прераду. У берби грожђа учествовале су читаве породице – сви њени чланови. У том смислу занимљив је опис који је оставио Коста Петровић о карловачкој берби у XIX веку. Дочаравајући атмосферу која је владала пред бербу, он пише:

> [...] Већ недељу две дана пред бербу влада ужурбаност у карловачким виноградима. Спрема се подрум и качара, припремају се пресе и бурад [...] Брда се тресу од песме. Предвече се враћају берачице и берачи у Карловце са евенкама на обрамицама уз песму, свирку, а понекад и уз пуцњаву. Брзо се вечера и одлази се на рогаљ [...] Весеље је почињало чим се смркне [...] Тај 'карловачки фестивал' трајао би недељу дана, понекад и дуже, све док се не оберу сви сељачки виногради (Петровић 1954: 118–119, нав. према: Марковић 2011: 65).

Употреба вина у готово свим обредно-обичајним радњама календарског и животног циклуса обичаја код Срба указује да је препознат његов значај као

[1] Виноградарство је било познато још у средњовековној Србији. Осим гајења житарица, у сеоским насељима битно место припадало је и узгоју винове лозе и производњи вина. Више видети у: Благојевић 1973; Штетић 2020.

супститута за крв.[2] Сваки значајнији догађај у животу човека прослављан је уз вино – вино је било и још увек је део срећних, али и тужних догађаја у животу појединца и његове уже/шире породице. На неке од најважнијих прилика за славље или туговање уз вино биће указано у наставку текста.

Животни циклус

Рођење детета, заснивање брачне заједнице и смрт члана породице представљају најзначајније тренутке у животном току појединца и његове породице, а у науци су познати и као обреди прелаза.[3] Бројне обредно-обичајне радње, које је било неопходно обавити у време рођења детета, склапања брака или, пак, смрти члана породице, значиле су да се животни ток породице може несметано наставити даље. Поред осталог, за поменуте животне догађаје значајна је, а често и незаобилазна, употреба вина.

Рођење. Почетак живота за појединца представља рођење. Сам порођај свакако је представљао један од најважнијих догађаја у животу жене, али и читаве породице и њена велика брига с обзиром на чињеницу да су у прошлости новорођена деца много више умирала него у последњим деценијама. Стога се одмах по рођењу детета приступало обредном купању породиље и новорођенчета „освећеном" водицом. „У неким местима кад се дете први пут купа 'молитвеном водом' у воду се сипа и мало вина" (Рељић 1991: 221).

После купања детету се ставља и прва храна у уста – дете се *залагало*. Тако се у Ресави дете прво залагало вином (Тројановић 1911: 73); у Горњој Крајини новорођенчету пре првог подоја у уста пусте кап вина да би боље спавало (Миодраговић 1914: 98), а у Новом Пазару и околини Рашке детету се давало свако вече мало вина да би боље спавало (Ђорђевић 1941: 180). С друге стране, код банатских Хера, када се доносила повојница, била је обавезна и флаша вина као поклон (Димитријевић 1958: 235), а слично су поступали и у поречју Тимока (Рељић 1991: 222).

До скорашње прошлости је у народу било распрострањено веровање да су дететову судбину одмах по рођењу – у прве три ноћи – одређивале *суђенице*. Стога су, у породици новорођенчета, „приређивали" трпезу на којој су се налазиле три погаче премазане медом, три чаше вина, три чаше воде, три коцке шећера и неки комад накита, из страха да суђенице детету не одреде лошу срећу, јер су се наљутиле што нису почашћене. Обично је ову трпезу припремала бабица (Зечевић 1981: 77–82).

Један од обичаја око новорођенчета било је, осим тога да му се донесе повојница, да му се умеси и *кравај*. У Лесковачкој Морави се то практиковало до четрдесет дана, чиме се осигуравала и његова будућност у смислу удаје/женидбе. Кад се приреди кравај, непосредно пре ручка, „бабица" наздравља чашом вина куму. Исто тако, пре ручка, „кроз софру пролази" „кумовска чаша" са вином. Из ове чаше свако од присутних попије по мало вина и потом у њу ставља новац.

[2] Више о улози, значењима и супституцима крви видети у: Бандић 1974: 141–162; Ивановић Баришић 2016: 243–254.

[3] Синтагму *обреди прелаза* у науку је увео француски научник Ван Генеп. Више о обредима прелаза и њиховом значају у животу појединца видети: Генеп 2005.

Кад се сви послуже кум из чаше узима новац и даје га мајци, а вином умије дете (Ђорђевић 1958: 423–424).

У току прве године живота детета обављала се *стрижба – шишано кумство*. Обичај је подразумевао да се на стрижбу кум и други гости позивају са буклијом вина, слично као за свадбу (Ђорђевић 1941: 207). Када се крене са стрижбом, кум узима посуду с вином, прекрсти се, умочи у вино „киту" босиљка која је сачувана од свадбе и њоме унакрсно пошкропи главу детету, а потом, унакрст, и собу. Затим, умочи маказе у вино и одсеца прамен дечје косе – обавља „стрижбу" (Ђорђевић 1958: 425). Слично се поступало и на Косову где је кум, кад заврши стрижбу, вином квасио главу детету (Дебељковић 1907: 184). У Лесковачкој Морави је постојао и обичај да када кум, свекрва и остали стигну кући после крштења, мајка детета их сачека на кућном прагу, погледа увис на горњи праг који је мазала маслом о свадби, и потом вином по лицу помаже дете. „Ова обичајна радња мајке подсећа нас на сличне радње које је она изводила приликом уласка у младожењину кућу са симболичним значењем увођења невесте у нов домаћи култ" (Рељић 1991: 223).

Испијање прве чаше вина у време ручка било је и време сазнавања имена које је дато детету. Мајка чашом вина наздравља детету, затим у њу ставља новац, па првом здесна додаје чашу који понови све исто. Чаша са вином обилази све присутне да би на крају вино испила мајка (Ђорђевић 1958: 421). У Хомољу се приликом сазнавања дететовог имена, уместо вина, користила ракија. Кад кум одржи здравицу и присутнима саопшти дететово име, остали гости такође наздраве детету, да би на крају отац детета наздравио присутнима, чиме се завршавало казивање дечјег имена (Милосављевић 1913: 104). У Хомљу је исто тако било у обичају да мајке на Васкрс рано ујутро, пре сунца, причесте децу вином. Обред се изводио испред иконе где је мајка, окренута истоку, три пута запајала децу вином. Ако је дете мало, онда би му само вином направила на челу крст (Милосављевић 1913: 45).

Свадба. Заснивањем брака, младић и девојка постају део заједнице одраслих и укључују се или преузимају одређене одговорности које ће им омогућити да, када за то дође време, самостално одлучују и воде сопствено домаћинство. Најважнији циљ заснивања брачне заједнице је њено проширење, односно, продужење врсте (Зечевић 1968: 163). Бројни обичаји током свадбеног обреда управо имају за циљ обезбеђивање (здравог) порода.

У прошлости, свадбеном обреду су претходили просидба и веридба, што се данас све ређе поштује. С обзиром на то да су и просидба и веридба били поводи и за спремање гозбе, вино је свакако било део послужења. Међутим, током свадбе бројни су обичаји у којима је употреба вина неизоставна. Тако се позивање сватова обављало помоћу искићене буклије у коју се најчешће сипало вино.

> Пијењем вина из буклије означава се да је позив за свадбу прихваћен. То је важило за све узванице, без обзира на пол и узраст; чак и деца, ако би учествовали у свадби, морала су из буклије макар да лизну вина. Позвани сват допунио би буклију својим вином да би надокнадио количину коју је отпио, а ако га нема у кући могао је то да учини и водом, само да би буклија увек била пуна (Рељић 1991: 224).

Колика је била важност вина у свадбеном обреду показује и податак да је, на пример, у Лесковачкој Морави време поласка по девојку означавао младожења, и то изношењем окићеног бакрача пуног вина пред кума и старог свата. Пре поласка су сви сватови морали да се обреде гутљајем вина из бакрача (Ђорђевић 1958: 454). Слично је било и у околини Књажевца, с тим што се на тај начин свадба завршавала – сви сватови су пре изласка, на прагу куће, морали да попију по мало вина. То се односило и на децу (Рељић 1991: 224).

Значајно место у свадбеном обреду имале су здравице[4] које су се говориле / напијале на раније утврђен начин и у времену предвиђеном за њих. Здравице држе одређени званичници. Тако ће се у младиној кући будући свекар здравицом обратити младином оцу. После примљене здравице, младин отац узвраћа на исти начин, чиме се врши такозвано „пријатељење". После тог чина, сви присутни пију за срећно пријатељство (Ђорђевић 1958: 459). Сличан поступак био је познат у Хомољу (Милосављевић 1913: 141–142) и Књажевцу (Рељић 1965: 64–74). У Хомољу је био познат и обичај „прстеношења" обављан у младиној кући. Наиме, кум је провлачио пешкир кроз прстење и потом их три пута утапао у чашу вина; после сваког утапања је њима махао преко десног рамена. Тим пешкиром младожења удара младу три пута по грудима; она му узвраћа на исти начин. Потом младожења пешкир опаше око струка и тако иде на венчање. У чашу, у којој је потапао прстење, кум удроби хлеба или проје и из ње пију кум, стари сват, младожења и млада, а после њих преостало вино попије девер у три гутљаја. У случају да је девер дете, онда у три пута проспе вино преко десног рамена. Пре него што пођу на венчање, жена која је месила хлебове узме од младе и младожење прстење и да младожењиној мајци, која их уноси у кућу, стави их у чашу са вином, а чашу стави на полицу (Милосављевић 1913: 155–157).

Извођење невесте из куће такође је пропраћено различитим обичајима. Тако је у јужном Банату младожења пре поласка из младине куће разбијао три чаше са вином да би, према веровању, разбио чини на путу (Рељић 1991: 226). У Лесковачкој Морави се, кад је брат предавао сестру деверу, млади давала чаша вина из које она мало попије, остатак проспе на земљу, а празну чашу баци иза себе (Ђорђевић 1958: 461–462). „У околини Књажевца, пре коначног одласка из двориштa, млада се попне на малу троножну столицу, коју јој доноси брат заједно са чашом вина. Млада попије вино, чашу пребаци преко главе, а ако се чаша сама не разбије, сватови је разбију заједно са столицом" (Рељић 1965: 64–74).

Приликом увођења невесте у будући дом такође су постојали обичаји у којима је употреба вина била обавезна. Свекрва је невести давала два хлеба које је ова стављала испод пазуха, а у руке је добијала по боцу вина, и тако је улазила у кућу. Пошто би прешла праг, млада је давала свекрви хлебове и вино, а потом су обе обилазиле огњиште. У Лесковачкој Морави, приликом уласка младе у кућу она и младожења заједно држе боцу вина и из ње испред себе вино посипају по земљи и по његовом трагу ходају. Хлеб и вино које је млада донела са собом припадају искључиво младенцима (Ђорђевић 1958: 469–472).[5]

Најважнији циљ при склапању брака јесте потомство, и то мушко, јер се у народу сматрало, а и данас се делом тако сматра, да само мушка деца настављају

[4] О здравицама уопште више видети: Петровић 2006.

[5] О обичајима са бардаком којим су позиване званице у Хомољу видети: Милосављевић 1913.

породичну лозу, јер остају у кући и, наравно, не мењају презиме, што са женском децом није случај, осим у изузетним приликама. Од самог почетка свадбеног обреда постојали су бројни обичаји који треба да обезбеде жељено потомство – једење из истог тањира, једење истог парчета хлеба и пијење вина из исте чаше само су неки од примера који су били распрострањени у многим крајевима у Србији.[6] У обичају је да се на венчању причесно пије вино као чин сједињења младенаца са Христом, а са друге стране и као симбол плодности (Рељић 1991: 234), па се из тог разлога и користило у народној обичајној пракси.

> Некада је на Фрушкој гори важило правило да се ни један момак није могао оженити ако није имао засађен виноград, јер је то био сигуран извор прихода и гарант породичне среће и благостања. Сватови без буклије (чутуре) не постоје, било да је наливена вином или ракијом (Марковић 2011: 125).

Смрт. Сваки појединац има свој животни ток који почиње рођењем, а завршава се смрћу, која се може посматрати и као природни завршетак животног циклуса сваког појединца. Према устаљеном народном веровању смрт представља, заправо, начин преласка из једног у други облик постојања. Стога су у прошлости постојали бројни обичаји који су овај прелазак требали да осигурају, али и да живе чланове заједнице „сачувају" од освете евентуално незадовољне покојникове душе због непоштовања обичајних радњи, како у првој години по умирању, тако и касније.[7] Један од поприлично раширених обичаја био је да се тело покојника прво прелије вином, а потом сахрани. При погребним обичајима вино се излива на земљу, вином се залива гроб, три дана стоји чаша са водом и чаша са вином у соби у којој је покојник издахнуо.

У посмртним обичајима вино је стално присутно – пре сахране, током сахране, касније на подушјима. Приликом изјава саучешћа – паљења свећа намењених умрлом, готово свако ко дође да упали свећу, углавном породици донесе и флашу вина. Такође, током парастоса кољиво се прелива вином, а и сваки гроб се окади и прелива вином.

> Разматрајући употребу вина у обичајима из животног човековог циклуса (о рођењу, шишаном кумству, свадби, сахрани и подушјима), намеће се, рекли бисмо, један логичан закључак, наиме, да вино (ракија) има улогу посредника пре свега између укућана и њихових предака, а затим између укућана и осталих учесника. На то указују обичајне радње које по својој замисли окупљају душе предака у кључним моментима обреда прелаза, када је потомству потребна њихова помоћ: на пример, у представљању и примању новог члана заједнице (снаха, дете) коме су дужни убудуће да пруже заштиту или да супружницима обезбеде здраво и мушко потомство: да олакшају покојнику тежак и дуг пут у царство небеско и да обезбеде чистоту мисли изречених у многим здравицама учесника (Рељић 1991: 229).

У сврху „повезивања" живих међусобно, али и живих и мртвих, припремају се гозбе, односно различите врсте јела и пића која имају обредни карактер. На

[6] Погледати коришћену литературу у овом раду.

[7] О обичајним радњама које прате смрт и понашање живих видети: Зечевић 1982.

гозбама, припремљеним различитим поводима, свакако да запажену улогу, поред хлеба, има и вино. У обичајној пракси препознаје се схватање да је вино преузело улогу крви и да оно треба да врати животну снагу душама предака и да их подстакне да исту наклоност узврате живим сродницима. Стога је црно вино, као супституција крви, и заступљено у одређеним обичајима повезаним са мртвима, али исто тако је

> у широком дијапазону свадбених обреда, вино [...] у доминантној функцији обезбеђења срећног живота младенаца, посебно у погледу плодности као темеља сваког брака, а са доласком новорођенчета вино, кроз различите магијске радње, добија свој најјачи симболички израз као супституција људске крви, која је младом изданку потребна да ојача, да се одржи и да се одбрани од тајанствених сила природе (Рељић 1991: 235).

Календарски празници

У циклусу годишњих обичаја вино је, такође, врло често неизоставан садржај обредне праксе. Многи од обичаја везани су за употребу грожђа и вина, а неки од њих се изводе у самом винограду.

Бадње вече. У Гружи домаћин „пререже унакрст колач на бадњаку, па њега и бадњаке прелије вином" (Петровић 1948: 226). У шумадијским селима, готово по правилу, бадњак су гасили вином кад прегори, док су се од прегорелих бадњака правили крстови који су ношени у виноград (Ердељановић 1951: 157). До Другог светског рата мешени су различити колачи са посебним знамењем – између осталих бачва са удубљењем у средини, гицама, лозом и грожђем (Петровић 1926: 140).

Божић. За Божић се прави посебно јело и пиће. У већини села у Срему, прво јело које су сви укућани морали узети, по три пута пре ручка, било је „вареник" или „причест". Вареник је прављен од црног вина, куван са медом и бибером. Након кувања, у вареник су стављани комади божићног колача. Обредно једење вареника о Божићу значило је домаћу причест (Босић 1996: 138). Понегде је вино једино пиће на трпези кога пију сви укућани, а вино намењено прецима остављало се у бокалу или боци на столу. На Божић је, у војвођанским селима, живина „полажена" вином, варицом и остацима бадњеданске вечере. Домаћица после ручка носи вино у чаши из које је преливан божићни колач и наздравља (Босић 1996: 151). У селима Алексиначког Поморавља вино је служило да се њиме причести на Божић (Антонијевић 1971: 176). Вино је повезано и са божићном свећом која се никад не гаси дувањем, како се не би одувала срећа из куће, већ се њено гашење обавља пуном боцом или чашом вина, или уз помоћ два парчета божићног колача натопљена у вину (Босић 1996: 145). Такође, на Божић, а понегде на други или трећи дан Божића, одржавао се обичај јахања коња. Јахачи и старешина куће су на коњима „полазили" винограде. Носили су сламу, вино, жито и зоб и, улазећи у виноград, поздрављали га са: „Христос се роди, дошли смо да те полазимо". Три пута су обилазили око винограда, на сваком углу посипали су сламу и зрневље око чокота и заливали га вином, а након тога се враћали у село

(Босић 1996: 156).[8] Вином се залива колач који се други дан Божића носи у виноград и ставља на чокот (Марковић 2011: 126). Слама која се на Бадње вече уноси у кућу износи се трећи дан Божића ујутро рано и у шумадијским селима је, осим што је стављана на воћке, одношена и у винограде (Недељковић 1990: 19–20).

Свети Трифун. Свети Трифун се празнује 1/14. фебруара. Заштитник је виноградара, а познат је и као виноградарска слава. У зависности од краја, празник се различито назива – *Тривул*, *Трипун*, *Трифун орезач*, *Заризој* и *Заризољ*. Празнује се углавном у виноградарским крајевима, али је такође и породична слава. Тог дана, обичај је да се одлази у виноград и да се ореже бар један чокот, да се залије старим вином и пожели да добро роди. Посета виноградара и њихови поступци током боравка у винограду имају за циљ да се на симболичан начин врати снага винограду и покрене његов раст и род.[9]

Задушнице. Кад дођу на гробље, а обично то чине жене, храну коју су донеле спусте на гроб покојника и прво се „поздраве" с покојником (пољубе крстачу или споменик), потом запале свеће и гроб прелију вином, а онда исто ураде и на другим гробовима ближњих – прелију их вином (Милосављевић 1913: 27).

Младенци. У појединим местима прва резидба обављана је на Младенце (9/22. март), дакле, истог дана када се прославља и Четрдесет мученика. У обичају је било да се ореже један или четрдесет чокота и да се прелију вином (Марковић 2011: 128). У бољевачким селима месио се четрдесет и један младенчић, а уз то је ваљало „попити четрдесет чаша вина или ракије за душу четрдесет мученика" (Грбић 1909: 45). Обредне поворке лазарица, које су походиле села осам дана пре Васкрса (на Лазареву суботу), у благосиљајућим песмама такође су помињале вино: „Пред кућу вам чабар вина [...] / за кућу вам чопор свиња" (Марковић 2011: 128).

Ламкање. Ламкање је обичај који се изводио увече после вечере на Беле покладе. Тако су жене на Косову остављале повећу љуску од јајета које је коришћено у ламкању, па из ње су сутрадан појиле децу вином (Дебељковић 1907: 259).[10]

Чисти понедељак. Дан после Белих поклада, односно први дан Великог или Васкршњег поста, називан је Чисти понедељак. У прошлости су многи важни послови започињани у овај дан. Тако је у овај дан у Алексиначком Поморављу обредно зарезивана лоза у винограду да боље роди грожђе (Антонијевић 1971: 183).

Васкрс. Овај празник је један од највећих хришћанских, а свакако и народних празника у току календарске године. Поред тога што се вино користи на празник

---

[8] Сличан обичај је забележен и код Срба у Пољадији. Подаци су добијени током теренских истраживања која су обављена у три села у Пољадији (Румунија) међу српским становништвом, 2018. године, на пројекту *Истраживање историје и културе Срба у Румунији*, у организацији Научног центра при Савезу Срба у Румунији (Темишвар).

[9] „Није случајно свети Трифун изабран за заштитника виноградара. Муке на које је био стављан и при том остао чврст, упоран и истрајан у свом веровању, виноградари, који осам месеци годишње служе чокоту не губивши веру и наду да ће га сачувати од болести и природних непогода и да ће њихов труд уродити богатом бербом и добрим вином, поистовећују са својим радом и својим мукама" (Марковић 2011: 127). О обичајима који су обављани на Светог Трифуна и њиховом распрострањењу више у: Недељковић 1990: 242.

[10] „Последње вечери у *месојеђама*, на *беле покладе*, у ноћи уочи *великог* или *ускршњег поста*, после вечере на којој би се окупили сви укућани, домаћин је узимао једно кувано јаје, кроз које би, пробушивши га иглом, провукао конац и привезао га над совром о таваницу (греду). Конац би завртео и пуштао у десну страну да се клати над совром, а укућани, како би се коме јаје приближило, труде се да га зубима ухвате" (Недељковић 1990: 138).

као део обредног ручка, у прошлости је имало и друге намене. Прво обојено јаје за Васкрс се обично назива *чувар*. У Шумадији и Београду, уочи Ђурђевдана, ово јаје стављало се у воду да пренићи. Сутрадан су се том водом умивали сви укућани „да буду румени ко јаје". После тога се то јаје носило у виноград и тамо остављало да чува лозу од града (Милићевић 1894: 104). У фрушкогорским селима је, на ускршњи понедељак, „мушка дружина с буретом на колима обилазила куће, добијајући 'поливачки колач' – вино, које се сипало у буре, а уз то и дарове (сир, јаја, сланина, месо). Вино је њино, а све друго продаду лицитацијом, па новац дају цркви" (Недељковић 1990: 185). У Левчу и Темнићу су због здравља на Васкрс давали деци да прво окусе вино, „да би била црвена ко вино" (Мијатовић 1907: 135). У околини Бољевца су црвено обојена јаја називана *перашке*, а прво обојено јаје закопавано је у виноград, да га сачува од летњег града (Недељковић 1990: 53).

Крстоноше. Крстоноше су током опхода чашћаване вином и ракијом. Жене су их такође посипале из сита житом, шећером, цвећем и воћем (Ђорђевић 1958: 232).

Петровдан. Од Петров дана (29. јун/12. јул) до Преображења (6/19. август), постојао је обичај да се у винограду ништа не ради, а уколико се и ради то се чини рано ујутро или касно увече (Марковић 2011: 128).

Видовдан. На Видовдан се није радило у винограду да се грожђе не би сасушило и отпало (Ђорђевић 1958: 389).

Илински кресови. Недељу дана пре и недељу дана после Светог Илије су Илински кресови. У Крагујевачкој Јасеници се тих дана није смело ићи у виноград (Павловић 1921: 99), а слична забрана забележена је и у околини Београда.[11]

Преображење Господње. За празник Преображење (Преображеније Господње) везано је веровање да се тада природа преображава. Виноградари су на Преображење први пут јели грожђе које су претходно освештали у цркви. Према народном веровању, грожђе не треба јести пре овог празника. Породице које имају винограде носиле су на тај дан у цркву грожђе и погачу да свештеник освешта, после чега су га јели, али и делили другима. „У фрушкогорским селима некада се, уочи Преображења, народ окупљао у виноградима, где се частио, веселио и уз паљење великих ватри проводио до дубоко у ноћ" (Босић 1996: 129). У Неготинској Крајини су на Преображење раном зором домаћини одлазили у винограде и пушком гађали у сунцокрет у време изласка сунца да се семе распе по винограду (Милићевић 1894: 139–140).

Усековање. На Усекованије у Шумадији се избегавало пијење црвеног вина и једење црвеног грожђа, јер се веровало да је слично с крвљу Светог Јована Крститеља који је погубљен на тај дан (Милићевић 1894: 143). Слично се поступало и у Лесковачкој Морави, где се из истог разлога није јело, осим грожђа, ни црвени парадајз, црвена паприка (Ђорђевић 1958: 393), а у Хомољу старији нису јели ни црвену лубеницу, црвену јабуку, односно све што је црвено или црно у роду (Милосављевић 1914: 65).

Мала Госпојина. У банатским херским селима одржаване су такозване *овновске славе*. Тога дана су овнови окићени цвећем пуштани међу овце, што су све газде обележавале заједничком прославом на салашу, тако што су доносили по

[11] Према теренским сазнањима ауторке.

литар вина, погачу, женско пиле за супу и зоб за овце (Димитријевић 1958: 313).

Крстовдан. На јесењи Крстовдан су у лесковачким селима, осим босиљка, у цркву ношени грожђе, жито и јабуке (Ђорђевић 1958: 393).

Свети Андрија Првозвани. Овај празник је у неким српским крајевима познат и као Мечкин дан, па се као такав и празнује. Тако су у бољевачким селима, на пример, ноћу кришом крунили мало кукуруза који су сутрадан показивали деци као да је „тетка" (мечка) била ту и јела своју вечеру. „Корен кукуруза метне се у чашу вина, и после сви пију из ње вино за здравље" (Грбић 1909: 76).

Свети Мартин. На овај начин се у Петроварадину проглашава прелазак мошта у младо вино, на дан Светог Мартина. Свечаности је обавезно присуствовао и кум тзв. винског крштења. „Моште, ја те крстим у име данашњег свеца – светог Мартина. Буди од сада вино. Буди нам окрепа у послу, забави и весељу у свако доба. Весели нас и јачај, немој нас терати на зло! Моште, ти се сада зовеш вино!" (Марковић 2011: 129)

Породична слава. Вино је и у прослављању породичне славе имало одређену улогу. У главном обреду прослављања, који подразумева сечење колача са или без свештеника, вино је незаобилазно. Осим што је служило за преливање славског колача, њиме се наздрављало – држале здравице, а служи и као пиће током славског ручка/вечере. Вином се преливало и жито током свећења у цркви. Исто тако, постојао је обичај да се на породичну славу позива буклијом у коју се сипало вино (Недељковић 1990: 212). Готово по правилу, кад се разиђу гости, славска свећа се гасила вином. У околини Алексинца колач, који се на дан породичне славе секао код куће, био је украшен различитим плодовима – међу њима било је и грожђе (Антонијевић 1971: 198).

Школска слава. Дан посвећен српском просветитељу Светом Сави познат је и као Савидан. У Србији је, до Другог светског рата, прослављан као школска слава. После прекида од неколико деценија, обичај школске славе је обновљен током деведесетих година XX века. Свуда по Србији меси се славски колач и кува жито на исти начин како се припрема и за породичну славу. У школама се дан школске славе прославља на готово идентичан начин – одређен је домаћин славе који припрема колач, жито, свећу и вино; а припрема такође малу закуску за позване госте.

* * *

Осим што је вино у народној култури Срба имало различиту примену током обичаја животног и календарског циклуса празновања, вино и грожђе налазило је одређене примене и у другим областима живота. Осим што је било део бројних обичаја, који су у прошлости у народу постојали или који још увек постоје, а од којих су само неки издвојени и наведени у овом раду, грожђе и вино су сматрани корисним и за очување здравља. Можда је у том смислу најбољи показатељ употреба куваног вина, за које се и у садашњем времену верује да може да ублажи прехладу. С друге стране, један од актуелнијих примера је коришћење бобица грожђа „чудотворне лозе хилендарске" у лечењу неплодности брачних парова. На ову лозу је, међу првима, скренуо пажњу Љубинко Раденковић. Хилендарска лоза је „једна од знаменитости манастира Хилендара и Свете Горе. Лоза расте из зида цркве, а по предању никла је из гроба св. Симеона Немање [...] Ова лоза

рађа све до данас, а прочула се по веровању да њено грожђе 'разрешује неплодност супружника'" (Раденковић 1986: 47). Млади брачни парови се и у садашњем времену одлучују на ову „терапију" да би постали родитељи.[12]

Као што је већ у тексту напоменуто, у садашњем времену грожђе, односно његова берба као и вино, све више постају и туристичка атракција. Тако је вишевековно гајење винове лозе, односно одржавање винограда и производња вина постала део туристичке понуде у Србији. Свакако да је сабороване на крају окончања годишњег (сезонског) рада у винограду проистекло из ранијих народних обичаја који су пратили радове у винограду или у винским подрумима. Условно речено, угошћавање већег броја посетилаца из различитих крајева земље у појединим местима као што је Фрушка гора, или манифестације као што су Дани бербе грожђа у Вршцу, Опленачка берба, Жупска берба и друге, свакако да представља значајан економски потенцијал одређеног краја, који је садржајно прилагођен садашњем времену и потребама посетилаца. Прославе краја бербе у неком крају могу се посматрати и као преобликовани негдашњи сабори који су се одржавали у време прослављања појединих годишњих празника.[13] Данас су то постале културне манифестације испуњене различитим програмима – музичким, ликовним, кулинарским, спортским итд.

Цитирана литература

Антонијевић, Драгослав. *Алексиначко Поморавље*. Српски Етнографски зборник 83. Београд: Српска академија наука и уметности, 1971.

Бандић, Душан. „Крв у религијским представама нашег народа". *Гласник Етнографског музеја*, књ. 37 (1974): 141–162.

Благојевић, Милош. *Земљорадња у средњовековној Србији*. Посебна издања, књ. 15. Београд: Историјски институт, 1973.

Босић, Мила. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*. Нови Сад: Војвођански музеј – Прометеј, 1996.

Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза. Систематско изучавање ритуала*. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.

Влаховић, Петар. „Сабороване". *Народна култура Срба у XIX и XX веку: водич кроз сталну поставку*. Београд: Етнографски музеј, 11–20.

Грбић, Саватије. *Српски народни обичаји из среза бољевачког*. Српски Етнографски зборник 14. Београд: Српска краљевска академија, 1909.

Дебељковић, Дена. *Обичаји народа српског на Косову Пољу*. Српски Етнографски зборник, књ. 7. Београд: Српска краљевска академија, 1907.

Димитријевић, Софија. „Обичаји у личном и породичном животу". *Банатске Хере*. Нови Сад: Војвођански музеј, 1958: 232–263.

Ђорђевић, Драгутин Д. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. Српски Етнографски зборник, књ. 70. Београд: Српска академија наука, 1958.

Ђорђевић, Тихомир. *Деца у веровању и обичајима нашег народа*. Библиотека централног хигијенског завода, св. 46. Београд, 1941.

Ердељановић, Јован. *Етнолошка грађа о Шумадинцима*. Српски Етнографски зборник 64. Београд: Српска академија наука, 1951.

Зечевић, Слободан. „Увођење невесте у нови домаћи култ". *Зборник XII конгреса југословенских фолклористов* – Целје (1965), 1968.

Зечевић, Слободан. *Митска бића српских предања*. Београд: Етнографски музеј, 1981.

[12] Према личним сазнањима ауторке.

[13] О саборовању видети, на пример: Влаховић 203: 11–20.

Зечевић, Слободан. *Култ мртвих код Срба*. Београд: Етнографски музеј, 1982.
Ивановић Баришић, Милина. „Крв у календарским празницима и обичајима". *Крв: књижевност, култура*. Мирјана Детелић, Лидија Делић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2016, 243–254.
Костенички, Константин Бугарин. „Србска земља – сваким добром пребогата". *Свети Сава, принц и просветитељ*. Цетиње – Београд: Октоих, 2006.
Марковић, Душанка. *Још литар један*... Каталог изложбе: *Виноградарство и винарство Фрушке горе*. Нови Сад: Музеј града Новог Сада, 2011.
Милићевић, Милан Ђ. *Живот Срба сељака*. Београд: Српска краљевска академија, 1894.
Мијатовић, Станоје М. *Обичаји народа српског у Левчу и Темнићу*. Српски Етнографски зборник 7. Београд: Српска краљевска академија, 1907.
Милосављевић, Сава. *Српски народни обичаји из Среза омољског*. Српски Етнографски зборник, књ. 19. Београд: Српска краљевска академија, 1913.
Миодраговић, Јован. *Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже свој пород*. Београд: Задужбина Ил. М. Коларца, 1914.
Недељковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: „Вук Караџић", 1990.
Павловић, Јеремија. 1921. *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*. Српски Етнографски зборник 22. Београд: Српска краљевска академија.
Петровић, Петар Ж. „Божићни обичаји (Алексиначко Поморавље)". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, knj. 26/1. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1926: 139–147.
Петровић, Петар Ж. „Живот и обичаји народни у Гружи". Српски Етнографски зборник, књ. 18. Београд: Српска краљевска академија, 1948.
Петровић, Тања. *Здравица код балканских Словена*. Посебна издања, књ. 89. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2006.
Раденковић, Љубинко. „Чудотворна лоза хилендарска". *Етнолошке свеске*, VII (1986): 47–52.
Рељић, Љубомир. „Свадбени обичаји у околини Књажевца". *Развитак*, бр. 1 (1965): 64–74.
Рељић, Љубомир. „Вино у обичајима животног циклуса". *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 54–55 (1991): 221–237.
Тројановић, Сима. *Главни српски жртвени обичаји*. Српски Етнографски зборник, књ. 17. Београд: Српска краљевска академија, 1911.
Штетић, Марина. *Виноградарство у средњовековној Србији*. Докторска дисертација. Београд: Филозофски факултет, 2020.

Milina M. Ivanović Barišić

GRAPES AND WINE IN SERBIAN FOLK CUSTOMS

Summary

Wine in folk culture is a substitute for blood. It has a certain role in almost all ritual and customary activities of life and calendar cycle. Holding toasts, during vows, choosing a place to build a new house are just some of the examples showcasing what cannot be done properly without wine. It is also used in folk medicine. This paper briefly discusses the usage of wine in various folk customs in Serbia.

Keywords: grapes, wine, folk customs, Serbia.

Марина Н. Штетић*
Центар за историјску географију
и историјску демографију
Филозофски факултет
Универзитета у Београду**

392.8:663.2:[271.2-523.6(497.11)"04/14"
930.85:663.2(497.11)"04/14"

МЕРТИК ВИНСКИ – ВИНО КАО ДЕО ИСХРАНЕ У ЦРКВЕНОМ И СВЕТОВНОМ ЖИВОТУ СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ

Предмет рада је улога и заступљеност вина у исхрани црквених и световних слојева друштва средњовековне Србије. *Мертик вински* представља следовање у вину које је као део оброка припадало свим члановима монашке заједнице, затим болеснима, немоћнима и сиротињи при манастирима, као и мајсторима и зависном становништву када је обављало одређене послове за свог феудалног господара. У раду је представљен режим конзумирања вина у манастирима у склопу редовних оброка током мрсних и посних годишњих циклуса, као и пракса служења додатних количина вина приликом одржавања помена, у виду *приливка/прилевка*. Обрађено је и питање запремине винског мертика на дневном и месечном нивоу, као и *красовоља* – чаше која је у Хиландару и Студеници служила за одмеравање вина приликом обедовања. Такође, указано је и на очигледну тежњу ка изједначавању величине винског оброка монаха и људи у манастирским срединама, са једне, и зависног становништва на манастирским властелинствима, са друге стране.

Кључне речи: *мертик вински*, аделфат, вино, исхрана, оброк, красовоља, приливак/прилевак, средњовековна Србија.

Захваљујући хришћанској симболици, као и позитивним својствима и особинама, вино је у средњем веку заузимало значајно место првенствено у манастирским срединама, док је са развојем виноградарства у средњовековној Србији временом постајало доступније и ширим слојевима световног друштва. Вино у хришћанству представља симбол крви, здравља и живота, док се у божанској литургији захваљујући најважнијој светој тајни евхаристије претвара у Христову крв, чинећи са хлебом главну компоненту светог причешћа. Поред симболичне употребе вина, које путем евхаристије одржава душу и уклања грехове, ово узвишено пиће заједно са хлебом представља и основну храну која човека крепи, телесно одржава и чини му задовољство (Мирковић 1982: 3, 13, 116; Мирковић 1983: 66–68; Калезић 2002: 376). Самим тим, вино је у српским средњовековним манастирима било присутно, како у сакралним обредима, тако и у редовној исхрани монаха, чинећи у прецизно одређеним количинама готово неизоставно део оброка на монашкој трпези, али и део оброка осталих људи у манастирском окружењу.

* marina.stetic@f.bg.ac.rs

** Реализацију овог истраживања финансијски је подржало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије у склопу финансирања научноистраживачког рада на Универзитету у Београду – Филозофском факултету (број уговора 451-03-68/2022-14/ 200163).

Тачно одмерена количина хране и вина, која је у виду оброка следовала сваком припаднику монашке заједнице, у српским средњовековним изворима најчешће се називала *мертик* (**мѣртикь**) или *мертиг* (**мѣртиг**).[1] Означавање монашког оброка је у неким случајевима раслојавано према његовим главним чиниоцима, јављајући се као *мертик хлебни* (**мѣртикь хлѣбныи**) и *мертик вински* (**мѣртикь винни**). Поред речи мертик, коришћен је и израз *комат* (**комать**), који је најчешће подразумевао читав оброк, али се могао односити и на искључиво чврсту храну, односно хлеб. Монашки оброк означаван је и грчким термином *аделфат* (ἀδελφάτον), односно старосрпским *адрфат* (**адрьфат**), док је члан братства (братственик) називан *аделфатор* (ἀδελφάτάριος) или *адрфатор* (**адрьфаторь**). Поменути називи су се у свом ширем значењу односили и на братски удео у целини, тачније на све ствари неопходне за издржавање калуђера – стан (ћелију), храну, постељину, одећу, обућу и др. У српским ћириличким изворима монашки оброк јавља се и под називом *дијаконија* (**диѧкониѧ**) [Даничић 1863: I 5, 466–467; II 105–106; Влајинац 1968: 449 (*комат*), 588–590 (*мертиг*); Живојиновић 1968: 241–244, 257; Живојиновић 1999: 2].

Поред синонима за оброк или читав братствени удео, термини *аделфат*, *адрфат*, *мертик* или *комат* су у свом основном значењу заправо подразумевали доживотно издржавање које је манастир даровао ктитору или неком другом лицу, у замену за учињени поклон у виду земљишних поседа и других имања или новчаног прихода. Издржавање се састојало од хране, уз коју је готово неизоставно долазило и вино, као и у обезбеђивању ћелија и свих осталих потрепштина у случају ако је дародавац желео да борави у манастиру. Поред тога, манастир је дародавцима пружао и духовну заштиту у виду давања помена током богослужења или посебних молитви, зависно од жеље самих уживалаца аделфата. Приликом одржавања помена служило се *кољиво* (τά κόλιβα; **коливо**) – кувано жито, као и *приливак / прилевак* (**приливькь / прилѣвькь; прилевькь**) – додатак у вину, који су у овом случају првенствено представљали симбол васкрсења и вечног живота (Miklosich 1862–1865: 297, 671–672; Даничић 1863: I 463; II 428; Живојиновић 1968: 241; Живојиновић 1999: 2; Поповић 1999: 550; Калезић 2002: 683–684).

* * *

С обзиром на неопходно присуство и употребу вина и у богослужбеним дужностима и самој исхрани, српски средњовековни владари и високи црквени достојанственици настојали су да својим задужбинама и осталим манастирима обезбеде довољне количине овог пића, како подизањем винограда и поклањањем већ постојећих виноградарских површина (Штетић 2021: 62–208), тако и куповином аделфата за редовно издржавање монашког братства. Хиландарски монах и писац Доментијан у *Житију Светог Саве* саопштава како је Стефан Немања монасима Пресвете Богородице у Ватопеду, између осталог, даровао и 50 купа вина дневно, што значи да је манастирска заједница бројала укупно 50 чланова (Маринковић 1988: 84; Живојиновић 1968: 243; Штетић 2021: 58, 391–392; Копривица 2022: 217–218, 241–242). Водећи рачуна о томе да храну и вино

[1] Термин мертик потиче од мађарске речи mérték („мера"; mér – мерити), која долази од старословенског **мѣра**, да би затим из мађарског прешао у старосрпски (**мѣртикь**), а одатле у грчки (μερτικόν) (Пешикан и др. 1984: 403; Skach 2008: 131). Уп. Влајинац 1968: 588.

треба давати и странцима и сиромашнима, будући да су многи људи долазили у Ватопед да их посете, Сава и Симеон су, према речима Теодосија, од манастира откупили осам аделфата, одређујући да се до краја њиховог живота „странима и ништима" даје да једу и пију купљени хлеб и вино. Такође, њихова брига о потребама манастира Ватопед у вину огледала се и у подизању многих винограда (Богдановић 1988: 131, 134; Маринковић 1988: 84–85; Живојиновић 1998: 52–53; Штетић 2021: 392).

Сава Немањић се такође старао да довољно простране виноградарске површине обезбеди и својој ћелији Светог Саве Освећеног у Кареји, у којој се и сам подвизавао. Према уговору са светогорским протатом, датованим 1. новембром 1192. године (1229?), архиепископ Сава купио је заледињено земљиште изнад брда над манастиром Хулиаром (код манастира Кохљара) намењено подизању винограда у суседству већ постојеће лозе коју је још раније био засадио. Након његове смрти, половина винограда остајала је Карејској ћелији, док је друга половина требало да припадне саборној цркви у Кареји, односно светогорском Протату. Виноград је очигледно требало да захвата знатнију површину, будући да је за његово чување било планирано постављање страже и подизање ћелијице у близини (Мошин 1946: 83; Мошин, Ћирковић и др. 2011: 113–118; Живојиновић 1972: 93; Живојиновић 1998: 212; Штетић 2021: 226–227; Копривица 2022: 107).

Постајући нови ктитор Карејске ћелије, краљ Милутин је повељом издатом 1317/1318. купио од хиландарског игумана Никодима три аделфата за становнике испоснице.[2] Братски удео је у овом случају подразумевао хлеб, уље, сочиво, одећу, обућу и др., док је Хиландар за продате мертике био ослобођен једино давања вина, с обзиром на то да је ћелија располагала својим виноградом (Живојиновић 2006: 21, 26; Живојиновић 1968: 251, 253, 257; Живојиновић 1972: 93, нап. 11; Живојиновић 1986: 391; Штетић 2021: 392; Копривица 2022: 290–291). Са друге стране, успостављајући одређену аутономију испоснице, Сава је још у Карејском типику (1199) нагласио да манастир Хиландар не сме узимати вина и воћа из Карејске ћелије (Јовановић 2018: 7; Живојиновић 1972: 93; Живојиновић 1998: 82). Краљ Милутин је такође 1318–1321. од Хиландара купио три комата за 1800 перпера, од којих су два била намењена за пирг у Хрусији на Светој Гори, а један за ћелију Свете Тројице, обухватајући хлеб, маслац, сочиво, одећу и обућу, али и вино (Живојиновић 2011: 44; Живојиновић 1968: 251, 253, 257; Штетић 2021: 392).

Вино се као једна од главних компоненти аделфата јавља и у акту хиландарског братског сабора (1347/1348) за башту (оца) Андонија, старешину Хрусијског пирга. Игуман Сава и хиландарски братски сабор дали су одобрење оцу Андонију да се повуче у ћелију при Хрусијском пиргу, коју ће себи саградити, као и да за 200 перпера откупи од Хиландара два аделфата за доживотно издржавање, док је трећи добио на поклон од стране самог манастира. Иако је реч о

[2] Поменута повеља садржи интерполације према којима је краљ Милутин, уместо три, од манастира Хиландара за 1000 перпера наводно откупио само два мертика, док је трећи требало да буде откупљен од неког другог, грчког манастира. Прерадивши повељу, Хиландарци су касније успели да краљу Душану продају још један мертик за Карејску ћелију, за такође 1000 перпера, о чему је издат документ 16. јуна 1332, иако је краљ Милутин од Хиландара заправо био откупио сва три аделфата (Живојиновић 1986: 389–395; Живојиновић 2003: 41–54; Живојиновић 2006: 11–41; Живојиновић 2013: 674–679).

фалсификованом документу, повеља открива да је садржај самих аделфата био устаљен од времена првих старешина пирга. Годишње издржавање подразумевало је хлеб или жито, 24 литре уља, шест пари папуча, два пара ципела „и вино од Клинца на дан, како је било раније" (Живојиновић 2009: 63; Живојиновић 1972: 121; Живојиновић 1974: 296; Копривица 2022: 291).

Имајући у виду неговање основних хришћанских врлина скромности, уздржаности и умерености, начин и употреба вина и хране у монашкој заједници морали су бити тачно одмерени и уређени *црквеним уставом*, односно *типиком*. До данас су сачувана само три српска средњовековна типика, настала у редакцији Саве Немањића, чији чланови садрже мање или више детаљне прописе о исхрани током мрсних циклуса и годишњих постова. Карејски типик (1199), који је био намењен строго аскетском начину живота, што се огледа и у строжем посту, Сава је саставио по узору на скитски типик манастира Саве Освећеног код Јерусалима (Јовановић 2018: XIV). Хиландарски типик (1199/1200) у великој мери представља превод типика манастира Свете Богородице Евергетиде (Добротворке) код Цариграда (друга половина XI века), нарочито у погледу правила о употреби хране и вина (Јовановић 2018: X, XVII, XIX; John, Constantinides Hero 2000: 479–482; Живојиновић 1994: 85–102; Анђелковић, Ракићевић 2020: 7, 17–20, 27–30, 73–85, 107, 125–127). Студенички типик (1207–1210) настао је у виду прерађеног текста Хиландарског типика, који је Сава начинио након што је постао игуман манастира Студенице (Јовановић 2018: XIX; Анђелковић, Ракићевић 2018: 13–16; Анђелковић, Ракићевић 2020: 32).

Судећи према речима хиландарских монаха Доментијана и Теодосија, писаца житија Светог Саве, врлина умерености у храни и вину красила је најпре самог редактора Карејског, Хиландарског и Студеничког типика. Тако Доментијан бележи да је Сава након прихватања монашког пострига у манастиру Ватопеду јео тек помало сувог хлеба и воде „и непрестано жеднећи вина и масла по мало кушаше" (Маринковић 1988: 63; Поповић 2004: 565). Речи о Савином уздржавању од прекомерног јела и испијања вина налазимо и код Теодосија, који је у периоду између 1290. и 1292. прерадио Доментијаново Житије Светог Саве. Теодосије говори да је Сава након постављања за игумана Студенице велика дела стварао, „јер се трпезама не зароби, нити се многоме вину одаде" (Богдановић 1988: 171–172).

Карејски, Хиландарски и Студенички типик прописују режим исхране обичним и посним данима током једне недеље, нарочито у периодима великих годишњих постова – Божићног, Ускршњег и поста Св. апостола (Петровог),[3] као и у време празника. Према Карејском типику, за монахе испоснике је у периоду од понедељка до петка био предвиђен само један оброк, док се суботом и недељом обедовало два пута дневно (Спремић 1999: 561; Јовановић 2018: 7). Понедељак, среда и петак сматрани су посним данима у којима се није испијало вино, нити се храна спремала на уљу (*сухоједениије*). Вино је уз оброк на уљу било дозвољено

[3] Четврти годишњи пост, односно Успенски (Госпојински) пост, посвећен Светој Богородици, који је најкраћи (1–14. август), али се проводи једнако строго као и Ускршњи, није предвиђен типицима, будући да је у источној цркви коначно утврђен тек на Цариградском сабору 1166. године, услед чега се није нашао ни у Евергетидском, а самим тим ни у Хиландарском и Студеничком типику (Мирковић 1961: 270–273; Калезић 2002а: 1525).

уторком и четвртком (*утешеније*), а вероватно и суботом и недељом, када се на монашкој трпези смела наћи и риба, сир, као и „све друго" (Јовановић 2018: 7; Поповић 2004: 564). Поштовање описаног режима исхране „у обичне дане" је Карејским типиком било предвиђено и током трајања Божићног поста, као и у време поста Светих апостола. Са друге стране, у периоду Великог, односно Ускршњег, поста вино је уз храну припремљену на уљу било дозвољено само суботом и недељом (Јовановић 2018: 9; Поповић 2004: 564). Одступање од успостављеног режима исхране, односно поста, било је дозвољено једино уколико неко „у болест падне". При самом крају текста Карејског типика налази се и одредба под називом „О пићу и јелу", према којој се пост могао нарушити и у случају доласка госта, односно у приликама када „неко драг дође на утеху", рачунајући све дане изузев среде и петка (Јовановић 2018: 11; Поповић 2004: 564–565).

За разлику од пустињачког, усамљеничког, начина живота, исхрана је у општежитељним заједницама била нешто блажег режима. Начин исхране током обичних и посних дана у време постова, укључујући и учесталост конзумирања вина, посебно је разрађен одредбама Хиландарског и Студеничког типика, које су у овом погледу скоро у потпуности усаглашене. У деветој глави, садржаној у оба типика под називом О трпези и чину како треба да бива, најпре је прописано време и начин приступања трпези, а затим и правила понашања чланова монашке заједнице за столом (Јовановић 2018: 49; Анђелковић, Ракићевић 2018: 64). Поред службе и молитве у храму, којима су морали присуствовати сви чланови монашког братства, заједничко обедовање за трпезом представљало је најважније обележје киновијског устројства и начина живота (Гранић 1936: 86; Поповић, Ђукић 2004: 547). После завршетка литургије и обављеног дијаклизма (причешћа), након што се „узело мало анафоре и попило [вина]", требало је сачекати звук удараца трпезног била који је седмог часа (у подне)[4] позивао на трпезу. Они који су присуствовали литургији излазили су заједно са јерејем и чинили клањање игуману. У трпезарију су затим заједно са игуманом и уз слушање псалма кретали они који су били одређени за прво обедовање. Трпезар је водио рачуна о томе да монаси за трпезом не праве буку и не разговарају међусобно током читања молитве, због чега их је могао уклонити од стола и обеда (Јовановић 2018: 51, 258; Анђелковић, Ракићевић 2018: 64–65; Гранић 1936: 87, 90; Поповић, Ђукић 2004: 535, 547).

Хиландарским и Студеничким типиком монасима је било забрањено да током обедовања једни другима дају храну и пиће, „све до мале капље смешане са вином". У случају да им је нешто било потребно, требало је да се мало подигну и смерно и побожно затраже од игумана оно што желе. Будући да се вино често налазило на монашкој трпези, очигледно је било неопходно уврстити у типик и забрану монасима да једни другима наздрављају вином „наглашавајући пре пића и од пића", што се сматрало неваспитаним и непобожним (Јовановић 2018: 53–55;

[4] У средњем веку важио је темпорални часовни систем, који је подразумевао дванаестине обданице – дневни темпорални час, и дванаестине ноћи – ноћни темпорални час, услед чега је њихова дужина трајања зависила од промене дужине обданице. Први дневни час наступао је од тренутка изласка сунца, седми час је почињао у подне, док се са заласком сунца завршавао дванаести дневни и отпочињао први ноћни час. У Хиландару и Студеници постојала је и одређена врста механичких часовника (Јанковић 1989: 114–117; Тадић 2014: 121–124; Станић, Тадић 2016: 441–452).

Анђелковић, Ракићевић 2018: 66–67; Гранић 1936: 90; Поповић, Ђукић 2004: 547; Бојанин 2005: 79). Према 31. глави оба типика, метеж се није смео правити ни приликом устајања са трпезе и одласка у ћелије, о чему се старао игуман, док је трпезар морао пазити да на трпезу не изнесе погрешну или трулу храну, као и неопрано посуђе, или да случајно не подели неједнаке количине хране и пића (Јовановић 2018: 99; Анђелковић, Ракићевић 2018: 89; Поповић, Ђукић 2004: 535).

Будући да се инсистирало на заједничком обедовању за трпезом, на којој се тежило да врсте и количине хране и вина буду строго устаљене и одмерене, у 24. глави Хиландарског и Студеничког типика садржана је забрана монасима да у ћелијама тајно једу и пију (Јовановић 2018: 91; Анђелковић, Ракићевић 2018: 85–86; Поповић, Ђукић 2004: 547). Исто тако се у 29. глави посебно истиче Савина заповест да свима у манастиру буде исто јело и пиће, као и забрана засебног кувања и обедовања у ћелији, која се односила и на самог игумана, економа и еклесијарха.[5] У истој глави озакоњено је и да у случају доласка госта у манастир, игуман или економ имају право да нареде припрему различитих јела, уз која је сигурно долазило и вино, док је слободнији режим исхране био дозвољен болеснима у манастирској болници којима је било неопходно „боље јело и пиће" (Јовановић 2018: 97; Анђелковић, Ракићевић 2018: 87–88; Поповић, Ђукић 2004: 547).

Поменута правила налазе се и у познијим српским изворима за одређене манастире. У оснивачкој повељи кнеза Лазара и патријарха Спиридона за манастир Дренчу, задужбину монаха Доротеја и његовог сина Данила, издатој 2. марта 1382, такође је истакнуто да се нико не сме усудити да у своју ћелију унесе било шта, ни за јело, ни за пиће, нити јести и пити мимо трпезе. Иста забрана важила је и за игумана – да не сме јести тајно у ћелији, у коју пак може понети „благословено вино" у случају доласка госта или ради болесних (Новаковић 1912: 762; Поповић, Ђукић: 547, нап. 61). Повељом великог челника Радича Поступовића од 22. маја 1433, која заправо садржи и типик светогорског манастира Кастамонит, такође је било установљено служење истог јела и пића за све чланове братије. Посебно се наглашава и заједничко обедовање монаха за трпезом („да се дијаконија не једе нигде осим на трпези"), као и болесних у манастирској болници, уз истицање забране држања било чега у ћелијама без дозволе игумана. У Кастамонитском типику нашла се и одредба према којој се манастирском госту, „добром" (угледном) човеку, вино са трпезе такође могло однети и послужити у ћелији, у количини коју би одредио игуман (Новаковић: 1912, 550–552; Тошић 1976: 19; Поповић, Ђукић: 547, нап. 61).

У 33. глави Хиландарског и Студеничког типика, у којој се говори о савесном испуњавању обавеза од стране свих оних који служе манастиру, поред хлебара, рибара и осталих помиње се и кључар (Јовановић 2018: 101; Анђелковић, Ракићевић 2018: 90). По свему судећи, кључар је био задужен за смештај и чување хране и вина у подруму, смештеног у приземним или полуукопаним просторијама, одакле је намирнице односио трпезару (Гранић 1936: 87; Поповић, Ђукић

[5] Поред игумана као старешине манастира, економ и еклесијарх представљали су две најважније функције у манастирској заједници. Економ је био задужен за економију манастира и материјалну страну монашког живота, док се еклесијарх (црквењак) старао о богослужењу, читању диптиха, служењу помена за умрле, као и о чистоћи и реду у цркви и паљењу свећа (Поповић, Ђукић 2004: 532–535; Копривица 2022: 58–60, 67–69, 235–237).

2004: 535, 541; Копривица 2022: 236, 259). О томе сведоче и речи архиепископа Данила II који приповеда о несташици вина у „дому Светих апостола" (Пећкој архиепископији) у време прослављања празника посвећеног некадашњем архиепископу Арсенију, чиме је заправо описано једно од његових чуда. Данило бележи да је ујутро, пред почетак свечане службе на дан празника, параеклесијарх отишао кључару да узме вино и однесе у цркву. Ушавши у клет, односно подрум, кључар који је, присећајући се Исусовог чуда претварања воде у вино на свадби у Кани Галилејској, већ раније обавестио тадашњег архиепископа Јевстатија о несташици, пришао је једној од великих бачви, видевши затим да је напуњена вином до врха (Мак Данијел и Петровић 1988: 175–176; Поповић, Ђукић 2004: 541; Бојанин 2005: 128; Штетић 2021: 266; Копривица 2022: 258–259).

* * *

Када је реч о самој исхрани и конзумирању вина у Хиландару и Студеници, током простих (обичних) дана било је дозвољено јести два пута дневно укључујући и вино одмерено *красовољем* (**красовол**; **красоволий**), који се у типицима користи као синоним за чашу (**чаша**). Красовољ је старогрчка реч – κρασοβόλι; κρασοβόλιν, која долази од назива за вино (κρασι) и чашу (βόλιν), у значењу „чаше за вино" или „винске чаше" / „манастирске чаше" (Κριαράς 1982: 367; Miklosich 1862–1865: 309; Влајинац 1968: 479). Онима који су желели да вечерају требало је поставити само један мали хлеб, као и помало воћа ако би игуман тако одредио, поред чега је долазило и вино одмерено *уобичајеним красовољем по закону* (**ѡбычаинымь красоволѥмь по законоу**). Правило се могло прекршити само уколико би неко од монаха имао славље, које се одржавало једино уз знање игумана, док је слављеник сам одлучивао о вечери (Јовановић 2018: 56–57; Анђелковић, Ракићевић 2018: 67–68). За разлику од обичних или простих дана, уздржавање од хране током великих годишњих постова (глава 10) морало је бити ригорозније, чему је требало прилагодити и режим конзумирања вина (Јовановић 2018: 58–63; 131–135; Анђелковић, Ракићевић 2018: 68–70).

Најстрожи режим исхране важио је током Великог (Ускршњег) поста, који као покретни пост почиње у понедељак након сиропусне недеље и траје 48 дана, обухватајући Свету четрдесетницу (до Лазареве суботе) и Страсну седмицу (између Цветне недеље и Васкрса) (Мирковић 1961: 256–268; Калезић 2002а: 1524). У понедељак, односно првог дана, прве недеље Великог поста није се држала литургија, нити је требало „бринути" за трпезу и јело. Током наредна три дана члановима монашког братства остављано је да по својој вољи одлуче да ли ће нешто појести. Од хране се могла узети само каша од сочива натопљеног водом и нешто сировог „зеља" (поврћа) и воћа, док је вино било строго забрањено, тако да је пиће представљала врућа вода помешана са кимином, тј. кимом (Јовановић 2018: 59, 131; Анђелковић, Ракићевић 2018: 68; Спремић 1999: 561; Поповић, Ђукић 2004: 548). Уобичајена чаша вина заједно са варивом била је дозвољена у петак, због наступајућег празника Светог и великог мученика Теодора Тирона (Теодорова субота), када се служило и кољиво у његову славу, будући да је спасао хришћане у време прогона и помогао им да се не омрсе храном пошкропљеном животињском, тј. жртвеном, идолском крвљу, јављајући се и налажући градском епископу да им нареди да једу кувану пшеницу (Јовановић 2018: 59, 131;

Анђелковић, Ракићевић 2018: 68; Мирковић 1961; 147–148; Калезић 2002: 684; Поповић, Ђукић 2004: 548).

Субота и недеља су током постова представљале отпусне дане, тако да се обедовало два пута дневно, поред чега се могло конзумирати и вино. Хиландарски типик одређује вариво на уљу и хоботнице, док је Студеничким типиком назначено да треба јести два јела са уљем, као и хоботнице или икре, уколико се нађу (Јовановић 2018: 59, 131; Анђелковић, Ракићевић 2018: 68; Поповић, Ђукић 2004: 548–549). Пиће, односно вино, које су чланови монашког братства узимали суботом и недељом било је одмерено *уобичајеним великим красовољем*, који се очигледно сматрао уобичајеном мером за вино. Студенички типик посебно наглашава да уз вечеру пиће треба служити *малим красовољем*, који је запремао половину великог, тако да се вино узимало и током другог обедовања, у двоструко мањој количини (Јовановић 2018: 59, 131; Анђелковић, Ракићевић 2018: 68–69). Након прве недеље Великог поста настављало се са исхраном нешто ублаженог режима. Понедељком, средом и петком конзумирање вина и варива на уљу и даље нису били дозвољени, већ само сочиво „квашено водом", мало воћа и водени укроп са кимом. Уторком и четвртком на трпезу су изношена два јела, од којих Хиландарски типик предвиђа једно са уљем, а Студенички оба на води, док је вино овим данима одмеравано малим красовољем (Јовановић 2018: 59, 131–133; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69; Спремић 1999: 561; Поповић, Ђукић 2004: 549).[6]

Приликом обележавања већих празника у периоду Великог поста долазило је до „разрешавања", тако да се на монашкој трпези поред јаче хране налазило и вино. На дан Обретења часне главе Претечеве – Светог Јована (24. фебруар – Прво и Друго обретење; Мирковић 1961: 115–117), као и на дан празновања Светих 40 мученика или Младенаца 9. марта (Поповић 1973: 157–165), вино великог красовоља служено је уз два варива са уљем и хоботнице, осим уколико празници не би падали током прве недеље поста, као и средом и петком уопште (Јовановић 2018: 59, 133; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69).[7] Празник Благовести (25. март) (Мирковић 1961: 44–46) прослављао се „светло", изузев ако би пао у понедељак, среду или петак, тако да је била дозвољена и риба и вино великог красовоља (Јовановић 2018: 61, 133; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69; Поповић, Ђукић 2004: 549). Храну и вино који би остали од јучерашње трпезе требало је јести и пити и сутрадан, укључујући и рибу, ако је остала, као и два јела на уљу, на исти начин као током отпусних дана, у циљу „отпуста" празника. У случају када би празник Благовести падао на Велики четвртак, вино се узимало као и током отпусних дана поста, односно са јелима на уљу или хоботницама, док риба није била дозвољена (Јовановић 2018: 61, 133; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69).

Понедељком, средом и петком Велике недеље пред Ускрс исхрана је иначе била иста као и прве недеље поста – квашено сочиво са сировим поврћем и мало

[6] Данас је током Ускршњег поста само суботом и недељом дозвољено уље и вино (Калезић 2002а: 1524).

[7] Примера ради, у једном познијем запису из прве половине XVI века бележи се како су у светогорском манастиру Светог Пантелејмона на дан Усековања главе Претече (Светог Јована Крститеља), 29. августа 1535, који је тада падао у недељу, калуђери Срби и Грци празновали за трпезом, једући рибу и сир и пијући вино у славу Божју (Стојановић 1923: 46, бр. 6243; Поповић, Ђукић 2004: 548). На празник Усековања Светог Јована очигледно је била уприличена богатија трпеза, док се данас у Српској православној цркви овај дан, који се обележава 11. септембра (по грегоријанском календару), проводи у строгом посту (Мирковић 1961: 117–118; Калезић 2002а: 1524).

воћа ако се нађе, док се уместо вина могао пити само водени укроп са кимом (Јовановић 2018: 61, 133; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69).[8] На Свету и Велику суботу није се одлазило на трпезу, већ су монаси након завршетка литургије испред цркве добијали по мало хлеба и по чашу вина (Јовановић 2018: 61, 133; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69; Спремић 1999: 561). Према Студеничком типику, уколико се празник Благовести догоди на Велики петак или Велику суботу, није се јело на уљу нити се пило вино (Јовановић 2018: 133; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69). Хиландарски типик у овом погледу строго прати свој узор – Евергетидски типик, прописујући да се Благовести и у случају падања у Велики петак или Велику суботу празнују исто као и у отпусне дане светог поста – са јелима на уљу и вином велике чаше (Јовановић 2018: 61; Анђелковић, Ракићевић 2020: 81–83).

Пост посвећен светим апостолима Петру и Павлу (29. јун) и свим осталим апостолима (30. јун) траје од понедељка након Недеље свих светих, која се слави прве недеље после Педесетнице или Духова (50. дан након Ускрса), завршавајући се 28. јуна, тако да најдуже може трајати шест недеља, а најкраће једну седмицу и један дан, односно осам дана (Мирковић 1961: 268–270; Калезић 2002а: 1524). У овом периоду је, према Хиландарском и Студеничком типику, владао исти режим исхране и конзумирања вина као и у време већег дела Ускршњег поста. Понедељком, средом и петком јело се једном дневно, без вина и хране на уљу, док се уторком обедовало два пута, укључујући и вино. У седми час (у подне) трпезар је позивао на трпезу на којој су била послужена два јела на уљу или хоботнице заједно са вином. Суботом и недељом се уз вино великог красовоља на трпези налазила и риба, као и све што је понуђено (Јовановић 2018: 61–63, 133–135; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69–70; Поповић, Ђукић 2004: 549). С обзиром на то да се радило о летњем посту, нарочито је требало утолити жеђ, тако да је Хиландарским типиком било посебно наглашено да се за вечеру поставља по мало хлеба, док је количина вина, уместо малим, одмеравана такође великим красовољем, будући да је владало „жарко и суво време" (Јовановић 2018: 63; Спремић 1999: 518; Исти 2004: 129).

Исто је важило и у периоду Божићног поста (15. новембар – 24. децембар) (Мирковић 1961: 273–276; Калезић 2002а: 1524), с тим што се током краћих дана није држала литургија, због чега се и у уторак и четвртак, уместо два пута, обедовало само једном. Позив на трпезу следио је, уместо седмог, тек деветог часа (у Хиландару у 14 ч)[9], док је режим конзумирања вина, јела на уљу и остале хране био исти као и током других постова (Јовановић 2018: 63, 135; Анђелковић, Ракићевић 2018: 70; Спремић 1999: 561; Поповић, Ђукић 2004: 549). Према Студеничком типику, разрешење уобичајеног поста средом и петком било је предвиђено у периоду од Пасхе (Ускрса) до Педесетнице – празника Духова или Свете Тројице, који се прослављао 50. дана након Васкрса (Мирковић 1961: 227–238). Тада се и током поменутих дана обедовало два пута дневно, док је на трпезу

[8] Евергетидски типик на Велики петак, због напора од бдења, дозвољава узимање вина и то у запремини великог ексагиона, који се користи као синоним за красовољ (Анђелковић, Ракићевић 2020: 83; Talbot 2007: 116).

[9] У манастиру Хиландару сунце најраније залази око краткодневице, у 16 h и 57 min, када се завршава 12-дневни час, што је отприлике и време његовог заласка у периоду Божићног поста. На основу тога се израчунава да је девети час у Хиландару у периоду од половине новембра до скоро самог краја децембра трајао од 14 до 15 h (Тадић 2014: 126, 135. В. и: Мирковић 1982а: 13; Калезић 2002а: 1524).

изношено вино и храна припремљена на уљу (Јовановић 2018: 135; Анђелковић, Ракићевић 2018: 70; Поповић, Ђукић 2004: 548). Разрешење поста у периоду од Божића (25. децембар) до Христовог крштења или Богојављења (6. јануар) (Мирковић 1961: 105–111) остављано је игуману на вољу (Јовановић 2018: 135; Анђелковић, Ракићевић 2018: 70).

Вино је имало неизоставно место на монашкој трпези и приликом обележавања највећих манастирских празника, које је требало прослављати на посебно свечан начин, како у пијању, тако и у јелу. Празник Светог Ваведења Богородице 21. новембра (Мирковић 1961: 40–43) у Хиландару, као и празник Успења Богородичиног (Велика Госпојина) 15. августа (Мирковић 1961: 47–56) у манастиру Студеници, представљали су „светињу над светињама", „празник над празницима" и „славље над слављима". Због тога их је према типицима требало празновати „светло и свечасно", за трпезу „уводити колико је могуће", а на вратима давати хлеба и вина „колико буде братије", односно свим људима који би се окупили пред црквом на дан највеће манастирске светиње (Јовановић 2018: 63, 135; Анђелковић, Ракићевић 2018: 70; Спремић 2004: 129–130; Бојанин 2005: 82). На исти начин празнован је и дан Светог Симеона (13. фебруар), ктитора Хиландара и Студенице, када се обављао и његов годишњи помен уз пијање *панихида* у виду свеноћног бдења, док Студенички типик током свечаности посебно подразумева и присуство владара, као и игумана других манастира. Вино се, као и приликом Богородичиних празника, служило у великим количинама, будући да је у типицима наглашено да се дан Светог Симеона празнује са јелом и пићем „до обиља", док је сам празник, у случају да се догоди у време великог поста, требало прославити раније. Хлеб и вино су се такође делили на вратима свима који би се тога дана затекли у манастиру. Типици на крају прописују да на исти начин треба давати годишњи помен и прослављати и дан Свете Анастасије, Симеонове супруге Ане, 21. јуна (Јовановић 2018: 105, 145; Анђелковић, Ракићевић 2018: 92–93; Поповић 1999: 550; Бојанин 2005: 82; Штетић 2021: 389–390).

Каритативном раду и бризи о немоћнима и гладнима, али и странцима, који би дошли у посету манастиру, посебно је посвећена 38. глава Хиландарског и Студеничког типика, под називом „О давању братији на вратима" (Јовановић 2018: 113–114; Анђелковић, Ракићевић 2018: 96–97). Поред типичних болница, намењених лечењу монаха, унутар манастирског комплекса Хиландара и Студенице биле су подигнуте и *гостионице* или тзв. *странопријемнице* (грч. *ксенодохије*), намењене најпре смештају странаца, тј. гостију манастира, ходочасника и других. Поменуте установе су служиле и као својеврсна склоништа и прихватилишта за угрожена лица која нису припадала монашком братству, односно за старе и немоћне, затим за особе са трајним телесним манама (хроми, слепи), као и за људе оболеле од хроничних, неизлечивих обољења – епилептичари, паралитичари, лепрозни и др. (Јовановић 2018: 113; Анђелковић, Ракићевић 2018: 96; Шупут 1999: 715; Поповић, Ђукић 2004: 542–543; Копривица 2021: 117–120; Штетић 2021а: 73, 75–76)[10]. „Давање на вратима и страним и немоћним" подразумевало је и обезбеђивање оброка који је укључивао и вино. Гладне је према типицима

[10] Установе овог типа у западним, латинским изворима носе назив *hospitalium*, док су се болнице у данашњем смислу речи, намењене искључиво лечењу, називале *valetudinarium* (Гавриловић 1999: 54–56).

требало хранити „узакоњеним хлебом и вином" и сочивом, тачније храном која би претекла са монашке трпезе (Јовановић 2018: 113; Анђелковић, Ракићевић 2018: 96–97). Брига о немоћнима је током периода поста остављана игуману на вољу, чијом одлуком су, захваљујући слабости организма, вероватно могли добити јачу храну и вино и оним данима када је био предвиђен строжи режим, што се односило и на болесна лица у манастирским болницама (Јовановић 2018: 61, 133; Анђелковић, Ракићевић 2018: 69; Спремић 1999: 561–562).

Судећи према одредбама Хиландарског и Студеничког типика, вино је на монашкој трпези било присутно током већег дела године. На основу јеловника прописаног типицима процењено је да је вино у манастирима било забрањено само око 40 дана годишње (Копривица 2022: 296, нап. 1361). Током мрсних периода године, уторком, четвртком, суботом и недељом јело се два пута дневно, док је уз оброке долазило и вино одмерено уобичајеним, односно великим красовољем. Понедељак, среда и петак представљали су посне дане када се јело једном дневно, али је вино такође било дозвољено. За време трајања постова вино је генерално било забрањено понедељком, средом и петком, док је осталим данима било допуштено уз оба оброка, за ручак великим, а за вечеру малим красовољем. У периодима већих постова постојали су и одређени изузеци када је реч о конзумирању вина и јела на уљу. Тако се за време летњег, Петровског поста, због врућине за вечеру уз мало хлеба, уместо малим, служило вино великим красовољем, док се током зимског, Божићног поста, због краткоће дана обедовало само једном дневно, укључујући и вино оним данима када је било дозвољено. Током прве недеље Великог (Ускршњег) поста вино се није пило у периоду понедељак – четвртак, док је у петак уочи празника Светог Теодора била допуштена уобичајена чаша вина. У последњој недељи важио је сличан режим, с тим што се вино могло узимати на Велики четвртак, док се на Велику суботу није обедовало, већ су монасима испред цркве дељени само по мало хлеба и по чаша вина.

Типици су вино великог красовоља дозвољавали и на дан прослављања великих празника – Обретења часне главе Претечеве и Светих 40 мученика (Младенци), осим ако не би пали током прве недеље Ускршњег поста или у понедељак, среду и петак уопште. Исто је важило и за празник Благовести, док Хиландарски типик вино одмерено великом чашом допушта чак и ако би овај празник пао на Велики петак или Велику суботу. Вино се током поста могло конзумирати и оним данима када би у манастир дошао неко од угледних гостију, док се Карејским типиком наглашава да поменуто правило не важи средом и петком. Карејски типик, будући да је садржао правила намењена изразито аскетском начину живота, био је донекле строжи у погледу исхране и конзумирања вина. Од понедељка до петка се током целе године јело само једном дневно. Вино је заједно са јелима на уљу и у мрсним и у периодима Божићног и Петровског поста било дозвољено само уторком, четвртком и викендом, док је у време Ускршњег поста конзумирано једино суботом и недељом.

Као што се може видети, вино је у Хиландару и Студеници као део оброка припадало и болеснима у манастирским болницима, као и странцима и немоћнима у посебним прихватилиштима, који су очигледно могли бити подвргнути и блажем режиму конзумирања хране и пића. Заједно са хлебом и осталом

храном, у виду „давања на вратима", вино је обавезно следовало и сиротињи која би се окупила у манастирској порти, што је посебно чињено на дан празновања манастирских патрона и ктитора, када се ово пиће иначе служило у већим количинама. Брига о слабима и сиромашнима исказивана је и под окриљем других манастира, на начин установљен од стране српских владара. Исказујући посебно милосрђе према гладнима и немоћнима, краљ Милутин је подижући цркву Светог Јована Крститеља у Цариграду, у месту Продром, у четврти Петра, уз манастир поставио и *ксенодохију* – стационар за смештај неизлечивих болесника, којој је поклонио многа села, неопходна за њено издржавање. Према речима архиепископа Данила II, краљ Милутин је такође узаконио да се у манастирској порти сиромашнима и странцима сваког дана износе велике количине вина, хлеба и друге разноврсне хране (Мак Данијел и Петровић: 1988, 131; Мирковић 1963: 390; Живојиновић 1975: 108; Милојевић 1991: 163).

* * *

О служењу вина и осталих намирница у манастирском дворишту сведочи и натпис краља Милутина изнад улаза у спољну припрату епископалне цркве Богородице Љевишке у Призрену, настао приликом обнове храма 1306/1307, који гласи:

> У свако садашње и будуће време годишта, зими и лети, свих времена, што сам даровао ја, Господин, сваки дан тих дана да се даје мертиг на порту сваки месец по четири кабла брашна, два кабла пшеничног, а препростог друга два кабла, каблима месечним којима је давано Николи протомајстору и Астрапу протомајстору; сваки месец чабар пића (вина), истим чабром, месечним Николиним и Астрапиним док се црква зидала и писала; и на два месеца истим каблом кабал соли (Павић 1986: 49).

Судећи према садржају натписа, количине намирница на име мертига одређене су на месечном нивоу у случају брашна и вина, или двомесечном, у случају соли. Месечна количина вина и хлеба износила је исто колико и натурална надокнада протомајсторима Николи и Астрапи, у време када су били ангажовани на зидању и сликању манастирске цркве. Вински мертик за месец дана био је одмерен *чабром* (41 dm^3/l), који је представљао основну меру и највећи суд за вино, док су на име хлеба следовала четири *кабла* брашна, а на име соли пола кабла исте запремине (Милојевић 1991: 163; Тодић 2004: 493; Штетић 2021: 54, 390–391; Копривица 2022: 294, 296).

Мертик хлебни и вински краљ Милутин је установио и у својој задужбини на Косову, манастиру Светог Стефана у Бањској (1313–1316), док је озакоњено стање служило као узор приликом оснивања и уређења других манастира, што се може видети на примеру светоарханђеловске хрисовуље. Успостављајући режим исхране монаха у својој тек подигнутој задужбини, манастиру Светог Арханђела код Призрена, цар Душан се у оснивачкој хрисовуљи (1349/1350) позива на стање озакоњено у манастиру Светог Стефана, којим је употреба вина прописана готово исто као и у Хиландару и Студеници:

> А мертик хлебни и вински, као што је узаконио свети краљ у Бањској: и да се даје кисели хлеб свима једнако; у среду и у петак, и у понедељак, једном дневно хлеб, а вино

изјутра и увече; а у посте сваки дан једном, осим суботе и недеље, и да је увек трпеза; ако ли се који старац нађе болестан, да му се даје мертик, као и на трапези. [...] И да се даје на порту 12 мертика (Мишић и Суботин-Голубовић 2003: 111, 112, 141).

Цитирана одредба показује да се у Бањској и Светим Арханђелима понедељком, средом и петком обедовало једном дневно, док је испијање вина било дозвољено ујутро и увече. У периоду поста од понедељка до петка јело се једном дневно, а суботом и недељом очигледно као и током отпусних дана (Штетић 2021: 391; Копривица 2022: 296). Мертик хлебни и вински који је важио на монашкој трпези у Бањској и Светим Арханђелима код Призрена је у истој количини припадао и болеснима при манастирима. Као и у Хиландару и Студеници, узакоњене количине хлеба и вина дељене су и сиротињи која би се окупила у манастирској порти. Број од 12 мертика дневно, које је требало послуживати сиромашнима, могао је бити употребљен симболично, по угледу на 12 апостола (Мишић и Суботин-Голубовић 2003: 19; Штетић 2021: 391). С друге стране, у најновијем истраживању о манастирској економији изнето је мишљење да поменути број треба схватити буквално. Када се узме у обзир да су према Хиландарском и Студеничком типику сиротињи изношени само храна и вино који би остали од монашке трпезе, може се закључити да су у Светим Арханђелима очигледно постојале веће потребе, али и веће могућности самог манастира (Копривица 2022: 317–318). Старање о сиромашнима и немоћнима иначе је представљало дужност која је била озакоњена и 28. чланом Душановог законика (1349), тако да су се игумани, епископи и митрополити морали старати о чињењу милостиње и обавезном давању хране убогима при манастирима на начин установљен од стране ктитора, под претњом казне одузимања чина и положаја (Радојчић 1960: 48, 96; Бубало 2010: 80, 159).

Када је реч о утврђивању запремине винског мертика, поред натписа са цркве Свете Богородице Љевишке, посебно је значајна и одредба садржана у другој и трећој дечанској хрисовуљи. Краљ Стефан Дечански је у својој задужбини, манастиру Дечани, мертик вински који је припадао монасима „исекао" у камен и призидао поред врата *винице* – винског подрума (Петровић 1999: 80), чинећи га тако тачно одмереним и опште познатим: „**И оумерихъ комать калогѥромь тѣстомь оу четири литре. а мѣртикь винныи исѣкохъ оу мраморѣ и призидахъ при вратѣхъ вин҃ници**" (Милојевић 1880: 63, 135; Ивић и Грковић 1976: 135, 274), што у преводу гласи: „И одмерих калуђерима комат (мерицу) за тесто од четири литре, а мертик вински исклесах у мермер и призидах крај врата винице (подрума)".

Судећи према цитираној одредби дечанских хрисовуља, дневна количина теста, односно хлеба, коју су монаси добијали у манастиру износила је четири *литре* или *либре*, односно 1276 g, будући да је византијска литра у позном средњем веку тежила 319 g. Тежина од 1276 g је отприлике била једнака једној *оки*, која је тежила 1280 или 1282 g, односно 1,28 kg, на основу чега се закључује да је толико износио и „монашки комат у тесту", односно дневна количина хлеба по сваком члану дечанског братства (Ћирковић 2001: 111–114; Благојевић 2007: 164; Копривица 2022: 292–293). Иако је за мертик вински назначено једино да је уклесан у камен, С. Ћирковић је претпоставио да је урезана мерица запремала такође четири литре. Заокружујући литру на 320 g, дошао је до истог рачуна, према коме

би дневна количина вина у Дечанима подразумевала запремину од 1,28 dm^3/литара (Ћирковић 1974: 60; Исти 1997: 157).[11] Затим, на основу својих резултата о запреминама одређених судова успоставља следећи однос мера за течност коришћених у средњовековној Србији: чабар (41 dm^3) = 4 ведра (1=10,25 dm^3) или 16 кондира (килиндер, коната? 1=2,56 dm^3), односно 32 красовоља (1=1,28 dm^3) (Ћирковић 1974: 60–61; Исти 1997: 157; Исти 1999: 395).

Будући да се у средњем веку за одмеравање зрневља и течности нису користиле мере за тежину, већ тзв. *шупље мере*, односно мере за запремину, исказивање количине жита или брашна и вина истом мерицом није изненађујуће. Вино се одмеравало судовима у којима се чувало, преносило или испијало, док су основне мере представљали *чабар* – 41 dm^3 и *ведро* – 10,25 dm^3 (Ћирковић 1974: 52; Исти 1997: 148, 156; Исти 1999: 392, 394–395; Штетић 2021: 54–56). Потврда становишта да је количина вина у Дечанима била одређена истом мером као и количина жита или брашна може се наћи у типицима византијских манастира и њихових болница. Такав случај проналазимо у типику о уређењу болнице манастира Христа Пантократора (Сведржитеља) у Цариграду из 1136, у коме је боравио и Стефан Дечански након ослепљења, да би касније своју задужбину, манастир Дечане, посветио истом патрону, у чијој је близини такође подигао болницу (Копривица 2021: 124–126; Иста 2022: 296). Тако је типиком Пантократоровог манастира у Цариграду било установљено да се за две болничке цркве годишње даје 10 *морских модија* пшенице и 10 *сличних мера* вина (John, Constantinides Hero 2000: 761). Пантократоров манастир је и цркви при манастиру Медикарија давао сваке године за потребе причешћа „шест монашких модија пшенице и шест сличних мера вина" (Gautier 1974: 106; John, Constantinides Hero 2000: 766). Исто је и цркви дома стараца при болници за извођење дијаклизма било намењено „шест мера вина и сличних шест модија пшенице" (Gautier 1974: 108; John, Constantinides Hero 2000: 766).

Количина вина по оброку сваког члана монашког братства је у византијским типицима била исказана бројем чаша или мерица чија запремина није позната, док се у Евергетидском типику и познијим црквеним уставима вино углавном одређује *уобичајеним красовољем* или *уобичајеном мером*, на шта се уосталом наилази и у Хиландарском и Студеничком типику. У осталим византијским типицима и црквеним правилима дневна количина вина (за два оброка) кретала се од две до шест мера (чаша), подразумевајући најчешће четири мерице. У манастиру Теодора Студита, у периоду од Ускрса до празника Свих Светих, затим од дана Светих апостола до дана Светог Филипа и на саме празнике за ручак су биле дозвољене три, а за вечеру две мере (порције, чаше) вина. За време поста Светог Филипа јело се једном дневно уз три порције вина. У време Великог поста се током посних дана узимала једна мера вина, током суботе и недеље и на празнике укупно четири мерице дневно, тачније две по оброку, а на дан Обретења главе Претече чак по три, односно укупно шест мерица вина (John, Constantinides Hero 2000: 109–111, 226; Talbot 1997: 115; Копривица 2022: 297). У већем броју типика сусреће се следовање од две мерице вина по оброку или две чаше за ручак и једне

[11] Првобитна дечанска виница није очувана, услед чега се не може измерити запремина некада уклесаног винског мертика.

за вечеру, односно четири или три порције дневно, док се у неким случајевима допуштају само две или једна чаша вина у току дана (John, Constantinides Hero 2000: 109–111, 226, 396; Копривица 2022: 297). Према типику Бачковског манастира у Бугарској, који је 1083. основао Григорије Бакуријани, дневна количина вина по сваком члану монашког братства износила је такође четири красовоља (чаше) дневно, односно два по оброку (Цанкова-Петкова, Тивчев и др. 1968: 48–49, 54–55; John, Constantinides Hero 2000: 512, 533–534).

* * *

Уколико би мерица/порција или чаша која се помиње у византијским типицима подразумевала једну византијску литру (319 или 320 g), количина вина од четири литре дневно износила би 1,28 dm^3, односно исто онолико колико је по свему судећи запремао и вински мертик у манастиру Дечани (Копривица 2022: 297). Када се узме у обзир да су, према цитираном натпису краља Милутина на цркви Богородице Љевишке у Призрену, мајстори добијали по један чабар (41 dm^3) вина месечно, долази се до тога да је дневна количина износила 1,32 или 1,36 dm^3, што приближно одговара винском мертику из дечанских хрисовуља. С обзиром на то да један чабар обухвата 32 запреминске јединице (према С. Ћирковићу 32 красовоља), однос винског мертика на дневном и месечном нивоу је очигледно био правилно и тачно успостављен (Штетић 2021: 390–391; Копривица 2022: 296–297). Потврда о томе да запремина од 1,28 dm^3 подразумева дневну количину вина по особи, може се наћи и у 33. члану Грбаљског законика (статута), датованог 1427. годином, према коме је дневна надница радника на пољу подразумевала новчану суму у износу од једне цванцике, као и храну и пиће у виду хлеба и сира (*смок*) и половине конате вина (Новаковић 1912: 108; Ковачевић 1964: 88; Штетић 2021: 56–57, 393). Ако се узме да је коната у средњем веку и на простору Грбља запремала 2,56 dm^3,[12] долази се такође до дневне количине вина запремине 1,28 литара. Иако је Грбаљски статут као извор проблематичан, најпре са аспекта датовања,[13] али и аутентичности, његов садржај у многим сегментима баштини средњовековне српске традиције (Соловјев 1931: 1–41).

Међутим, уколико се прихвати однос мера који је успоставио С. Ћирковић, долази се до закључка да је вински мертик запремине 1,28 dm^3 заправо одговарао величини једног красовоља. С тим у вези, потребно је нагласити да је вино у Хиландару и Студеници одмеравано красовољем за један оброк, а не на дневном нивоу. У том случају, и уколико се претпостави да је вински мертик крајем XII и почетком XIII века износио исто колико и у првој половини XIV столећа, велики красовољ би износио 1,28 dm^3, а мали 0,64 dm^3. То би даље значило да су монаси и остали чланови заједнице одређеним данима, када је за оба оброка било дозвољено пиће велике чаше, конзумирали нешто више од 2,5 l вина, што нас доводи до знатно веће количине на дневном нивоу. Када је реч о величини

[12] Величине судова истог назива, коришћених као мерне јединице, нису биле исте на свим просторима средњовековне Србије. Грбаљ се у средњем веку налазио у саставу српске државе, чинећи од 1306/1307. године део територије Котора. О величини которске конате познато је једино да је у другој половини XIX века запремала 0,85 l вина, односно 1,07 l уља (Ћирковић 1974: 61; Исти 1997: 157).

[13] Стварни настанак овог документа, у верзији која је сачувана, смешта се у време након успостављања турске власти, тачније у 1527. годину (Stjepčević 1941: 17–18) или чак у период између 1753. и 1814 (Петровић 1929: 247–249).

порције за један оброк, свакако треба имати у виду да је вино у средњем веку сматрано храном и да је, с обзиром на оскудност других намирница и сиромашност монашке трпезе у одређеним периодима, заједно са хлебом чинило главну компоненту монашког оброка.[14] Такође треба узети у обзир да Хиландарски типик посебно наглашава да за вечеру монасима треба послужити само један мали хлеб и вино великог красовоља, који су заправо одређеним данима представљали једину храну која је чинила други оброк.

Постоје одређене индиције и да је вино за трпезом могло бити разблажавано. Хиландарски и Студенички типик о мешању вина са водом не говоре изричито, осим уколико одредбу о забрани монасима да током обедовања једни другима дају храну и пиће, „све до мале капље смешане са вином", не треба схватити на поменути начин. О пракси разблажавања вина врућом водом сведочи одредба типика манастира Христа Пантократора код Цариграда. Вино је послуживано на знак три ударца чекићем, након чега је сваки монах пружао чашу у коју је сипана тачно одређена мера вина, да би се затим за трпезом разносила и врела вода која се могла улити у вино (John, Constantinides Hero 2000: 405, 744; Talbot 1997: 115–116). Са друге стране, чињеница да је мертик вински у манастиру Дечани био урезан у камен винице посредно говори о томе да се очигледно радило о мерици за чисто вино (Копривица 2022: 297).

Мимо свега наведеног, количина од 1,28 dm^3 вина за један оброк делује прилично обимно, нарочито ако се има у виду и одредба према којој се обедовање обављало искључиво за трпезом, будући да су типици бранили одношење јела и пића са стола. Самим тим, мора се изразити сумња у тачност изједначавања винског мертика са запремином једног красовоља, који уосталом и сам Ћирковић приликом своје констатације ставља под знаке навода (Ћирковић 1974: 61; Исти 1997: 157). Томе у прилог посебно говори чињеница да сви сачувани извори доводе до резултата према коме запремина од 1,28 литара представља следовање на дневном нивоу, а не за један оброк. Поред студије С. Ћирковића, о величини красовоља постоје тек узгредни подаци саопштени у домаћој и страној, првенствено византолошкој, литератури. П. Готје красовољ објашњава као суд за вино, али и као јединицу мере, не наводећи њену величину (Gautier 1982: 38, нап. 29). У Евергетидском типику се као синоним за красовољ користи термин *ексагион* (ἑξαγίον) (Gautier 1982: 39–43; Анђелковић, Ракићевић 2020: 76–83). Међутим, у студији Ериха Шилбаха о метрологији Византијског царства ексагион (аксаћ) је објашњен искључиво као мера за метале, тежине 4,4 или 4,5 g, подразумевајући 1/72 литре или либре (Schilbach 1970: 183), док красовољ није узет у обзир у систему мерних јединица. То наводи на закључак да красовољ, односно ексагион, као запреминска мера очигледно није био у широј употреби на простору Византије. Могуће је да њихово поистовећивање у Евергетидском типику долази од чињенице да је чаша за вино најчешће била израђивана од метала.[15]

---

[14] Када је реч о монашком оброку у западноевропским манастирима, процењено је да је хлеб чинио око 35–45 %, а вино између 25 и 35 % исхране на дневном нивоу (Harvey 1993: 58).

[15] М. Влајинац доноси податак С. Димитријевића који је почетком XX века забележио да су у Хиландару приликом празновања Светог Симеона, Светог Саве и манастирске славе – Ваведења, свакоме биле послужене „вином напуњене металне храсовуље, веће него по другим светогорским манастирима", што хиландарски монаси сматрају благословом датим од Светог Саве (Влајинац 1968: 479).

У издању Евергетидског Типика, које су приредили М. Анђелковић и Т. Ракићевић, ексагион се објашњава као чаша запремине пола килограма жита, која одговара 1 ½ драхми, али без позивања на извор или литературу (2020: 148, нап. 73).[16] Исти аутори у издању Студеничког типика наводе да красовољ представља калајну чашу запремине 2–2,5 dl, као и меру за запремину вина, али такође без цитирања извора (Анђелковић, Ракићевић 2018: 69, нап. 69).[17] Натпис са епископалне цркве у Призрену потврђује да је чабар као основна мера за течност обухватао 32 запреминске мерне јединице, али се поставља питање на основу чега С. Ћирковић меру од 1,28 dm^3 изједначава са красовољем. Једини помен красовоља у сачуваним српским средњовековним изворима налази се у Хиландарском и Студеничком типику, где је, као што је објашњено, доспео из Евергетидског типика као назив за винску чашу.

Поред красовоља, за одмеравање вина у манастирима употребљавана је и *купа* (Влајинац 1968: 493–495; Ћирковић 1974: 60; Исти 1997: 157; Исти 1999: 395; Радојковић 1977: 90; Иста 1999: 563–564). Уколико узмемо у обзир Савине речи да је Стефан Немања манастиру Ватопеду обезбедио 50 купа вина дневно, може се размишљати о односу чабра и купе као 1:32, премда поменути суд такође спада у трпезно посуђе у виду велике чаше за пиће са стопом или без ње, чија величина није била стандардизована, тако да су постојале мање, али и купе прилично велике запремине.[18] Веће посуде из којих се вино сипало у чаше представљали су трпезни крчази, бокали и боце, мада њихове запремине такође нису познате (Бикић 2004: 145, 147, 153). С обзиром на то да вински мертик величине 1,28 dm^3 представља дневно следовање, као и да се у манастирима најчешће обедовало два пута, велики красовољ би у најбољем случају могао износити 0,64 dm^3/l или две византијске (српске) литре. Запремина мањег красовоља подразумевала би 0,32 dm^3/l, одговарајући једној литри, колико је и претпостављена величина чаше (красовоља) која се јавља као мерица у византијским типицима.

На порције које би се приближно могле изједначити са поменутим запреминама наилази се и у другим изворима, латинског и бугарског порекла. У правилу Светог Бенедикта насталом око 530. године, које је служило као узор и приликом оснивања познијих бенедиктинских опатија и успостављања начина живота чланова монашког реда, вино се у принципу не препоручује, захваљујући чему се сматра да је за монахе довољна једна хемина вина дневно (Kardong 1996: 327; Seward 1979: 23). Античка, тачније римска, *хемина* (*hemina; herminia*) износила је 0,273 dm^3/l, подразумевајући половину *секстарија* (*sextarius* – 0,546 l), који приближно

[16] Поменути однос је несразмеран, будући да 1 ½ драхма заправо одговара мери под називом *concula* (0,033 l), која обухвата 3 *cochlear*-а („кашике") од 0,011 литра, тј. три најмање запреминске јединице (Barney, Lewis i dr. 2006: 334; Oleson 2008: 762).

[17] Данас у Хиландару једна боца вина запремине једног литра долази на четири монаха, односно четири металне чаше од отприлике 2,5 dl.

[18] У заоставштини Вука Бранковића, његове жене Маре и њихових синова налазила се и једна златна чаша (купа) запремине 5 литара и 4,5 унчи, која је у латинском тексту описана као „unum naffum de auro", односно као „једна чаша златна" у ћириличком. Назив *naffa* заправо одговара италијанској речи *nappa*, што означава купу или чашу (Радојковић 1977: 90; Иста 1999: 564). Литра или либра је садржала 12 унчи, при чему су постојале „танке" и „дебеле" литре, од којих су прве служиле за мерење метала, разликујући се од града до града (Ћирковић 1974: 51–52; Благојевић 1981: 48; Ћирковић 1997: 147; Исти 1999: 394). Уколико бисмо рачунали византијску литру од 320 g, купа Бранковића запремала би 1,72 dm^3, премда је ова посуда вероватно имала функцију чиније за слаткише (Радојковић 1999: 564).

одговара данашњој *пинти* (0,58l) (Du Cange 1885: 183; Kardong 1996: 329; Barney, Lewis i dr. 2006: 334; Cardarelli 2006: 73, 371; Oleson 2008: 762; Kreglinger 2016: 45). Међутим, величина хемине је у средњем веку варирала, обухватајући често и читаву литру, 1 ½ литру, па и више. Поред тога, узакоњена дневна количина, иако прилично малог обима, важила је на нивоу препоруке, будући да и сам Бенедикт наглашава да у случају појачаног физичког рада или летње врућине опат има право да одобри веће количине вина (Kardong 1996: 327; Seward 1979: 23). Истраживања о конзумним капацитетима у одређеним енглеским опатијама у XIV веку такође показују да су монаси најчешће конзумирали нешто више од пинте или скоро пинту и по вина дневно (Rose 2011: 118).

Узимајући у обзир препоруке Регуле Светог Бенедикта, затим различите запремине хемине, као и процене о стварним конзумним мерама, дневна количина вина у бенедиктинским опатијама најчешће се кретала од скоро 0,3 до 0,6 l, што отприлике одговара и претпоставци о величини малог и великог красовоља, мада је вино у српским манастирима на дневном нивоу очигледно конзумирано у знатно већој мери у односу на западноевропске опатије. До сада најрепрезентативнији пример који поткрепљује став о величини красовоља запремине 0,64 l (dm^3) представља фрагмент пронађен испред улаза у трпезарију манастира Светих Четрдесет мученика у Великом Трнову. Реч је о остатку једне керамичке чаше (XIII–XIV век) на којој се, како је реконструисано, налазио натпис *Симеонов красовоь*. Израчунато је да је запремина овог красовоља износила 602,37 cm^3, односно мало више од 0,6 dm^3/l (Андреев, Робов 1997: 105–107), што је приближно једнако претпостављеној величини велике чаше из које је вино конзумирано у српским манастирима.

Иако се инсистирало на томе да вински мертик у српским монашким заједницама током обичних и посних дана, као и у време празника и великих постова, буде тачно одмерен, величине порција су сигурно зависиле и од укупних количина пића којима је манастир располагао и од његовог богатства у виноградима (Копривица 2022: 297). О томе да су правила и услови киновијског начина живота практично зависили и од статуса и величине манастира, односно броја чланова монашког братства и економских потенцијала, говори и 36. члан Душановог законика (1349), који је игуманима остављао да у црквама успоставе општежитељни закон према томе „какав је који манастир" (Радојчић 1960: 50, 98; Бубало 2010: 82, 162).

* * *

Поред редовних порција вина, које су чиниле део монашког оброка и биле додељиване сиротињи и болеснима, у манастирима су приликом одржавања помена ктитора и других личности, тј. аделфатора, служене и додатне количине овог пића у виду *приливка* или *прилевка*. Изношење кољива и прилевка и њихово благосиљање поводом вршења помена умрлих, као и приликом празничних и светитељских помена, у хришћанском богослужењу има посебну симболику. Кољиво представља симбол васкрсења, тако што, према хришћанском схватању, из посађеног пшеничног зрна расте плод, тачније живот који се сматра нераспадљивим, док тело преминулог које се похрањује у земљу достиже телесно васкрсење, преображење и бесмртност, односно поновно устајање приликом Другог доласка

Исусовог (Поповић 1999: 550; Калезић 2002: 684; Убипариповић 2018: 1249). Код одређених помена, кољиво се за трпезом служи на почетку првог обеда по завршетку литургије, док се вино у виду приливка износи на крају обедовања и испија уз молитву као део *чина о панагији*. Након што сви учесници обеда устану, на црквеном сасуду узноси се *панагија* (*Богородичина просфора*; *частица* хлеба), говори се молитва благодарења Господу и испија чаша вина у славу Божију и Богородичину и у помен или у част ктитору (Калезић 2002а: 2095; Убипариповић 2018: 1249–1250).[19]

Давање помена ктиторима регулисано је такође Хиландарским и Студеничким типиком (Јовановић 2018: 105; Анђелковић, Ракићевић 2018: 92–93), док о обавезном присуству кољива и прилевка говори тзв. Романов типик из 1382, као и позније манастирске повеље. Пракса молитвеног служења приливка свакако је постојала од времена оснивања Хиландара и настанка црквеног устројства монашке заједнице. О томе сведочи сам Романов типик, настао у Хиландару, у коме се након доношења списка хиландарских ктитора са датумима њиховог престављења наглашава да на дан смрти сваког од њих, према устаљеном обичају и типику, сваке године на вече треба опевати 12 пшеница са свећама за сву братију и с приливком (Jagić 1873: 5–6).

Сачуване повеље са краја XIV и током XV века говоре о већем броју помена ктиторима и члановима њихове породице, а самим тим и учесталијем служењу кољива и приливка. Изношење кољива и приливка на трпезу свој братији помиње се најпре у акту игумана Никодима из 1396. о оснивању 20 аделфата за монахињу Јевгенију (кнегињу Милицу) и њене синове – кнеза Стефана и господина Вука Лазаревића, као и пет кћери, у манастиру Светог Пантелејмона на Светој Гори. На дан годишњег помена свих православних хришћана требало је чинити помен и кнезу Лазару, а након смрти аделфатора и монахињи Јевгенији, Стефану и Вуку, приликом чега је на трпезу требало пустити и сиромашне којима су се такође давали кољиво и приливак. Исто је практиковано и током помена одржаваних на дан смрти аделфатора, док је поводом помена на дан одсецања главе кнеза Лазара ручак за трпезом с приливком за монашку братију и сиромашне био предвиђен и за сутрадан (Младеновић 2007: 316–319, 324–327; Копривица 2022: 298).

Дарујући Хиландару села у Левчу и околини Новог Брда у замену за шест аделфата и ћелије у манастиру, деспот Стефан Лазаревић је исправом од 8. јула 1411. одредио да му се даје редовни годишњи помен по Уставу Светих Отаца, као и да се приликом сваког помена поред куване пшенице свим члановима монашког братства износи и прилевак (Младеновић 2007: 193, 195–196; Јовановић 2001: 131–132; Копривица 2022: 298). Монаси Велике Лавре су, према повељи од 20. јануара 1427, имали дужност да деспоту Стефану Лазаревићу, у замену за учињене дарове, чине редовне помене – трећег, деветог, двадесетог и четрдесетог дана након смрти, затим за шест месеци, као и за сваку годишњицу смрти, што представља уобичајену и давно устаљену праксу, приликом чега се на саборној, главној, трпези служило кољиво и вино у виду прилевка (Младеновић 2007:

[19] С обзиром на то да су прве ктиторе светогорских манастира представљали византијски цареви, касније ће се оформити „чин за прилевак у здравље цара", о чему сведочи један ћирилички рукопис из XVII века. Поменути чин био је оличен у молитвеном испијању три чаше – у славу Бога, у част Богородице или светитеља који се празновао одређеног дана и у здравље цара (Убипариповић 2018: 1249–1250, нап. 53).

260–261, 265–266; Поповић 1999: 550; Јовановић 2001: 132; Штетић 2021: 392; Копривица 2022: 298).

Додатак у вину у виду приливка, као део редовне праксе давања помена ктиторима у манастирима, присутан је и у повељама Бранковића. Дарујући Велику Лавру, деспот Ђурађ Вуковић у повељи од 16. фебруара 1452. налаже да монаси треба да чине помен њему и његовој деци онако како су чинили „светопочившем господину цару Стефану и светопочившем господину и родитељу ми деспоту Стефану". Наложено је да се имена свих чланова породице – Ђурђа, Јерине, њихове деце – Маре, Кантакузине, Гргура, Стефана и Лазара, као и Лазареве жене Јелене, још током њиховог живота помињу сваке године „насред велике цркве, према сваком црквеном и царском обичају као ктитору", уз кољиво, појање 20 литургија, са саборном трпезом и прилевком, и да се за сваког од њих служе по три литургије месечно (Новаковић 1912: 503; Јовановић 2001: 132; Спремић 2005: 417). Након њихове смрти требало је чинити помене током прве године на начин претходно прописан у повељи деспота Стефана, након чега је једном годишње одржаван заједнички помен са кољивом саборним, 20 литургија, са трпезом саборном и приливком „по сва лета док и манастир стоји" (Новаковић 1912: 503–504; Јовановић 2001: 132; Спремић 2005: 417).

Крајем XV века, повељом од 3. новембра 1495, деспотица Ангелина Бранковић, жена деспота Стефана Слепог, са синовима Ђурђем и Јованом даровала је новчани прилог манастиру Светог Павла на Светој Гори, прописујући да су иноци дужни да четвртком служе литургију „и да се братији даје приливак" (Новаковић 1912: 533; Спремић 2005: 418–419). Исти дан одређен је и у повељи за манастир Кастамонит од 22. маја 1433, којом велики челник Радич Поступовић прописује да се након његовог престављења служи помен и поје божанствена литургија сваког четвртка са кољивом и прилевком (Новаковић 1912: 552; Убипариповић 2018: 1248). Избор четвртка као дана одржавања помена није случајан, будући да је реч о отпусном дану када се обедовало два пута дневно уз јела на уљу и вино (Убипариповић 2018: 1248–1249). Деспот Јован и деспотица Ангелина су 23. јула 1499. године и манастиру Есфигмен издали повељу о потврди дарова стечених од стране деспота Ђурђа. Игуман је заузврат дао обећање да ће се ктиторима сваке суботе служити литургија са прилевком, све док манастир постоји (Новаковић 1912: 542–543; Спремић 2005: 419).[20]

* * *

Захваљујући све интензивнијем развоју виноградарства у средњовековној Србији, које је у унутрашњим крајевима посебан замах добијало од половине XIV века (Благојевић 2004: 106–115; Штетић 2021: 61–205; 205–211), вино је, као пиће првенствено резервисано за владара, властелу и имућније становништво, све више постајало заступљено и у исхрани ширих слојева световног друштва (Спремић 1999: 517–518; Исти 2004: 128–131; Штетић 2021: 395–398).

[20] У манастиру Свете Катарине на Синају приливак се изгледа служио чак и приликом помена у част херцега Стефана Вукчића Косаче (1435–1466), који је припадао богумилској цркви. Будући да херцег није исповедао православну веру, цариградски патријарх Генадије II Схоларис наложио је синајским монасима да га не помињу у цркви, већ само у трпезарији током читања молитве и са речима: „Да Господ Бог сачува живот господара Херцега" (Убипариповић 2018: 1250, нап. 54).

Повеље откривају да је вино представљало и део оброка који су цркве и манастири као феудални господари давали себи потчињеном становништву приликом обављања одређених послова. Познато је да је зависно становништво вино добијало у случајевима када је послове на властеоској резерви (земљишту под непосредним уживањем феудалца) изводило *бедбом* – додатном радном обавезом која се по својој природи може изједначити са мобом (Благојевић 2004: 297; Благојевић 1999: 37; Мишић 2019: 137; Штетић 2021: 288–289, 392–393).[21]

О томе сведоче дужности влашког – професионалног сточарског становништва потчињеног цркви Светог Николе у Врању, коју је краљ Душан 1343–1345. даровао манастиру Хиландару. Поред својих основних сточарских обавеза, становништво влашког катуна Псодерци (данас села Содерце и Катун западно и југозападно од Врања) бавило се и земљорадњом, учествујући и у обрађивању три црквена винограда у селу Горње Врање на левој обали Јужне Мораве (Марјановић-Душанић 2005: 77–78, 84; Мишић 2010: 39–40; Мишић 2019: 46–47, 130–131, 137; Штетић 2021: 182–184, 288–289). Обавезе влаха Псодераца биле су формулисане у виду *закона власима*, који открива да су приликом обрађивања црквених винограда од свог феудалног господара, тј. цркве Светог Николе, заузврат добијали оброк, који је подразумевао и вино: „И када обрађују виноград, да им се од цркве даје хлеб и вино" (Марјановић-Душанић 2005: 73, 77; Благојевић 2009: 27–28; Мишић 2010: 39; Штетић 2021: 392; Копривица 2022: 155).

На властелинству манастира Светих Арханђела код Призрена, које је половином XIV века представљало једно од виноградарски најбогатијих властелинстава средњовековне Србије (Штетић 2015: 119–128; Иста 2021: 153–166), вино је долазило уз оброк и као део *месечине* – посебне врсте надокнаде у храни, одећи и обући, која је следовала пастирском становништву на име послова чувања манастирске стоке (Благојевић 1999а: 713; Мишић и Суботин-Голубовић 2003: 177). У светоарханђеловској хрисовуљи било је установљено да „дванаесторица братије" – пастири влашког катуна Добрушинци, на име месечине треба да добијају и вина исто као и монаси у манастиру: „и вина да им се даје – као и калуђерима у манастиру, тако и њима" (Мишић и Суботин-Голубовић: 112, 142; Благојевић 2005: 70, нап. 98; Штетић 2015: 126; Мишић 2019: 104, 138; Штетић 2021: 393). На светоарханђеловском властелинству право на месечину имало је и зависно становништво села Брод, које је такође било задужено за чување манастирске стоке, док је надокнада у храни вероватно и у овом случају подразумевала и вино (Мишић, Суботин-Голубовић, 112, 142; Благојевић 2005: 71; Штетић 2015: 126; Штетић 2021: 393).

Уколико је мертик вински, који је припадао монасима у Светим Арханђелима, био исти као и у манастиру Дечани, дневна количина вина од 1,28 dm^3 је половином XIV века следовала и пастирима када су чували манастирску стоку. Томе треба придружити и чињеницу да су мајстори, а вероватно и остали

[21] С обзиром на бројне виноградарске површине којима је располагала, властела је такође својим земљорадницима давала храну и вино када су обављали послове на њиховим царинама – земљиште под непосредним уживањем феудалца које је обрађивано бесплатном радном снагом зависног становништва. Тако је осам земљорадника села Лисац у Сланском приморју, које је 1399. потпало под дубровачку власт, 1410. посведочило да им је поткнез Нових земаља Дабижив Сапе редовно давао да једу и пију када су обрађивали Доњу царину и половину једног винограда (Благојевић 2004: 284; Мишић 2019: 98; Штетић 2021: 289, 393).

радници, ангажовани на обнови цркве Богородице Љевишке у Призрену почетком XIV столећа на дневном нивоу добијали вино отприлике исте количине. Вино исте запремине је вероватно припадало и радницима на пољу приликом обављања додатних послова за феудалног господара, као и надничарима, на шта упућује поменути члан Грбаљског законика. Самим тим, долази се до закључка да је мертик вински који је припадао монасима, затим болеснима, сиромашнима и немоћнима при манастиру, са једне, и земљорадничком и сточарском становништву на манастирском властелинству приликом обављања одређених послова, као и мајсторима и занатлијама, са друге стране, очигледно био уједначен.

Цитирана литература

Андреев, Йордан. Робов, Мирко. „Една интересна находка от манастира 'Св. 40 мъченици'". *Епохи 5–1*. Велико Търново 1997, 104–108.

Анђелковић, Маја и Ракићевић, Тихон. *Свети Сава*, *Студенички типик*. Манастир Студеница 2018.

Анђелковић, Маја и Ракићевић, Тихон. *Евергетидски типик*. Манастир Студеница 2020.

Бикић, Весна. „Кухиња и трпеза: посуђе у свакодневном животу". *Приватни живот у српским земљама средњег века,* ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић. Београд 2004, 139–160.

Благојевић, Милош. „Перпера и литра у доба кнеза Лазара". *Историјски гласник 1–2*. Београд, 1981, 47–61.

Благојевић, Милош. „Бедба", *Лексикон српског средњег века* (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999, 37.

Благојевић, Милош. *Земљорадња у средњовековној Србији*. Београд, 2004².

Благојевић, Милош. „Влашки кнезови, премићури и челници у држави Немањића и Котромановића". *Споменица Милана Васића*, АНУРС, Споменица, књига II, Одељење друштвених наука, књига 14. Бања Лука 2005, 43–77.

Благојевић, Милош. *Земљораднички закон: средњовековни рукопис*. Београд, 2007.

Благојевић, Милош. „Посебни закони на манастирским властелинствима", *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора*. Београд, 2009, 21–33.

Богдановић, Димитрије (прир). „Теодосије, Житија". *Стара српска књижевност у 24 књиге V, свеска I*. Београд, 1988.

Бојанин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији од краја XII до краја XV века*. Београд, 2005.

Бубало, Ђорђе (прир). *Душанов законик*. Београд, 2011.

Влајинац, Милан. *Речник наших старих мера у току векова III*. Београд, 1968.

Гавриловић, Д. „Болнице", *Лексикон српског средњег века* (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999, 54–56.

Гранић, Ф. „Црквеноправне одредбе Хиландарског типика св. Саве", *Светосавски зборник 1, расправе*, Посебна издања СКА CXIV, друштвени и историски списи, књ 47. Београд, 1936, 65–128.

Даничић, Ђура. *Рјечник из књижевних старина српских I (А–К), II (Л–П)*. Београд, 1863.

Живојиновић, Драгић. „Повеља братског сабора манастира Хиландара о аделфатима за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског", *Стари српски архив 2*. Београд, 2003, 41–54.

Живојиновић, Драгић. „Интерполисана хрисовуља краља Милутина за Карејску келију Светог Саве Јерусалимског". *Стари српски архив 5*. Београд, 2006, 11–41.

Живојиновић, Драгић. „Фалсификовани акт хиландарског братског сабора за башту Андонија". *Стари српски архив 8*. Београд, 2009, 57–67.

Живојиновић, Драгић. „Акт хиландарског братског сабора о продаји аделфата". *Мешовита грађа 32*. Београд, 2011, 39–49.

Живојиновић, Мирјана. „Аделфати у Византији и средњовековној Србији". *Зборник радова Византолошког института 11*. Београд, 1968, 241–270.

Живојиновић, Мирјана. *Светогорске келије и пиргови у средњем веку*. Београд, 1972.

Живојиновић, Мирјана. „Монашки аделфати на Светој Гори", З*борник Филозофског факултета у Београду XII–1*. Београд, 1974, 291–303.

Живојиновић, Мирјана. „Болница краља Милутина у Цариграду", *ЗРВИ 16*. Београд, 1975, 105–117.

Живојиновић, Мирјана. „Документи о аделфатима за Карејску келију Светог Саве". *ЗРВИ 24–25*, Београд, 1986, 385–396.

Живојиновић, Мирјана. „Хиландарски и Евергетидски типик. Подударности и разлике". *ЗРВИ 33*, Београд, 1994, 85–102.

Живојиновић, Мирјана. *Историја Хиландара 1. Од оснивања манастира 1198. до 1335. године*. Београд, 1998.

Живојиновић, Мирјана. „Аделфат", *Лексикон српског средњег века* (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999, 2.

Живојиновић, Мирјана. „Акти о аделфатима. Прилог византијско-српској дипломатици". *ЗРВИ 50–2*, Београд, 2013, 663–681.

Ивић, Павле и Грковић, Милица. *Дечанске хрисовуље*. Нови Сад, 1976.

Јанковић, Ненад. *Астрономија у старим српским рукописима*. Београд, 1989.

Јовановић, Гордана. „Обредна лексика у повељама деспота Стефана Лазаревића и деспота Ђурђа Бранковића". *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор,* књ. 65–66, св. 1–4 (1999–2000). Београд, 2001.

Јовановић, Томислав (прир). *Свети Сава, Сабрана дела*. Београд, 2018.

Калезић, Димитрије (ур) (2002). *Енциклопедија православља I (А–З)*. Београд.

Калезић, Димитрије (ур) (2002а). *Енциклопедија православља III (П–Ш)*. Београд.

Ковачевић, Предраг. *Грбаљ: његова прошлост и будућност*. Котор, 1964.

Копривица, Марија. „*Уточиште болесним и немоћним*а – болнице и стационари под окриљем српских средњовековних манастира". *Пошасти на тлу средњовековних српских земаља (епидемије – непогоде – глад)*. С. Мишић, К. Митровић (ур.). Београд, 2021, 117–131.

Копривица, Марија. *Властелинства и економија манастира средњовековне Србије*. Београд–Ниш, 2022.

Κριαράς, Е. *Λεξικό της μεσαιωνικής ελληνικής δημώδους γραμματείας 1100–1669 Τομός Η'*, Θεσσαλονικη 1982 (Криарас, Е. *Речник средњовековног грчког народног језика, том 8*, Солун 1982).

Мак Данијел, Гордон и Петровић, Дамњан (прир). „Данило Други, Животи краљева и архиепископа српских. Службе", *Стара српска књижевност VI*. Београд, 1988.

Маринковић, Радмила (прир). „Доментијан, Живот Светога Саве и Живот Светога Симеона". *Стара српска књижевност у 24 књиге IV*. Београд, 1988.

Марјановић-Душанић, Смиља. „Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару". *Стари српски архив 4*. Београд, 2005, 69–85.

Милојевић, Милош. „Дечанске хрисовуље", *Гласник Српског ученог друштва XII*. Београд, 1880, 1–142.

Милојевић, Србољуб. „Економија у огледалу Данилових житија". *Архиепископ Данило II и његово доба*. Београд, 1991, 157–168.

Мирковић, Лазар. *Православна литургика или Н*аука *о богослужењу православне источне цркве, други, посебни део. Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника Православне источне цркве*. Београд, 1961.

Мирковић, Лазар. „Нешто о византијским и српским болницама у средњем веку". *Гласник: службени лист Српске православне цркве XLIV*. Београд, 1963, 384–391.

Мирковић, Лазар. Православна литургика или Наука о богослужењу православне источне цркве, *први општи део*. Београд, 1982.

Мирковић, Лазар. *Православна литурги*ка или Наука о богослужењу православне источне цркве, *други, посебни део (дневна богослужења, св. литургије и седмична богослужења)*. Београд, 1982а

Мирковић, Лазар. *Православна литургика или Наука о богослужењу православне источне цркве, други, посебни де*о (Свете тајне и молитвословља). Београд, 1983.

Мишић, Синиша. „Законске одредбе о Власима у повељама Немањића". *Браничевски гласник 7*. Пожаревац, 2010, 36–48.

Мишић, Синиша. *Српско село у средњем веку*. Београд, 2019.

Мишић, Синиша и Суботин-Голубовић, Татјана. *Светоарханђеловска хрисовуља*. Београд, 2003.

Младеновић, Александар. *Повеље и писма деспота Стефана: текст, коментари, снимци*. Београд, 2007.

Мошин, Владимир и Сима Ћирковић, Сима, Душан Синдик (прир). *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника I 1186–1321*. Београд, 2011.

Новаковић, Стојан. *Законски споменици српских држава средњега века*. Београд, 1912.

Павић, Милорад (прир). „Стари српски записи и натписи". *Стара српска књижевност у 24 књиге XIX*. Београд, 1986.

Петровић, Владета. „Виница". *Лексикон српског средњег века* (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999.

Петровић, Радмила. „Доба постанка Грбаљског законика". *Записи: часопис за науку и књижевност, год. III, књ. V, 4*. Цетиње, 1929, 247–249.

Пешикан, Митар (ур.). *Речник српскохрватског књижевног и народног језика, књига XII (маквен – мозурица)*. Београд, 1984.

Поповић, Јустин. *Житија светих за месец март*. Београд, 1973.

Поповић, Радомир. „Помен (1, 2)". *Лексикон српског средњег ве*ка (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999, 550.

Поповић, Даница, Ђукић, Богдана. „Живот у монашкој заједници". *Приватни живот у српским земљама средњег века*, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић. Београд, 2004, 525–551.

Поповић, Даница. „Монах – пустињак". *Приватни живот у српским земљама средњег века*, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић. Београд, 2004, 552–585.

Радојковић, Бојана. „Метал средњовековни". *Историја примењене уметности код Срба I. Средњовековна Србија*, ур. Андрејевић-Кун, Нада. Београд, 1977, 79–120.

Радојковић, Бојана. „Посуде". *Лексикон српског средњег века* (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999, 562–564.

Радојчић, Никола. *Законик цара Стефана Душана 1349. и 1354*. Београд, 1960.

Соловљев, Александар. „Грбаљска жупа и Грбаљски статут". *Годишњица Николе Чупића 40*. Београд, 1931, 1–42.

Спремић, Момчило. „Пића". *Лексикон српског средњег века* (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999, 517–519.

Спремић, Момчило. „Пост". *Лексикон српског средњег века* (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999, 561–562.

Спремић, Момчило. „Јело и пиће". *Приватни живот у српским земљама средњег века*, ур. С. Марјановић-Душанић, Д. Поповић. Београд, 2004, 113–138.

Спремић, Момчило. „Бранковићи и Света Гора". *Прекинут успон: српске земље у позном средњем веку*. Београд, 2005, 409–420.

Станић, Наташа, Тадић, Милутин. „Путовање кроз време – прича о сунчаном часовнику манастира Студенице". *Зборник радова конференције Развој астрономије код Срба VIII* (ур. М. С. Димитријевић). Београд, 2016, 441–452.

Стојановић, Љубомир. *Стари српски записи и натписи*, књига 4. Београд, 1923.

Тадић, Милутин. „Византијски часовни систем српског манастира Хиландар (и целе Свете Горе)". *Зборник радова – Географски факултет Универзитета у Београду 62*. Београд, 2014, 121–144.

Тошић, Вера. „Велики челник Радич", прештампано из *Зборника Матице српске за историју 13*. Нови Сад, 1976, 7–21.

Ћирковић, Сима. „Мере у средњевековној Србији". *Мере на тлу Србије кроз векове*. Каталог изложбе Галерије САНУ, бр. 23. Београд, 1974.

Ћирковић, Сима. „Мерење и мере у средњевековној Србији". *Работници, војници, духовници*. Београд, 1997, 135–168.

Ћирковић, Сима. „Мере и тегови". *Лексикон српског средњег века* (ур. С. Ћирковић, Р. Михаљчић). Београд, 1999, 392–395.

Ћирковић, Сима. „Ока на момка, метролошка димензија оброка". *Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001*. Београд, 2001, 111–114.

Убипариповић, Србољуб. „Богослужбени елементи у одредбама II ктиторске повеље великог челника Радича манастиру Кастамониту: парцијална анализа". *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду 3*. Нови Сад, 2018, 1241–1251.

Цанкова-Петкова, Г., Тивчев, П. и Тъпкова-Заимова, В. (увод, превод и коментар). „Типик на Григорий Бакуриани". *Гръцки извори за българската история VII*. София, 1968, 39–66.

Штетић, Марина. „Виногради на поседима манастира Свети Арханђели код Призрена". *Београдски историјски гласник 6*. Београд, 2015, 119–128.

Штетић, Марина. *Виноградарство у средњовековној Србији*. Београд, 2021.

Штетић, Марина. „Лепра у српским средњовековним земљама". *Пошасти на тлу средњовековних српских земаља (епидемије – непогоде – глад)*, С. Мишић, К. Митровић (ур). Београд, 2021, 71–86.

Barney, A. Stephen, Lewis, W. J., Beach, J. A., Berghon, Oliver. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Cambridge, 2006.

Cardarelli François (ed.). *Encyclopaedia of Scientific Units, Weights and Measures: Their SI equivalences and origins.* London, New York, Heidelberg, 2006.

Du Cange, Charles du Fresne. *Glossarium mediae et infimae latinitatis IV*. Niort, 1885.

Gautier, Paul. "Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator". *Revue des études byzantines 32*. Paris, 1974, 1–145.

Gautier, Paul. "Le typikon de la Théotokos Évergétis", *Revue des études byzantines 40*. Paris, 1982, 5–101.

Harvey, Barbara. *Living and Dying in England 1100 –1540, The Monastic Experience*. Oxford University press, 1993.

Jagić, Vatroslav. "Tipik Romanov. Rukopis nekoč hilandarski, sada berlinski". *Starine JAZU V*. Zagreb, 1873, 3–7.

Kardong, Terrence *G. Benedict's Rule. A translation and Commentary*. Collegeville Minnesota, 1996.

Kreglinger, Gisela. *The Spirituality of Wine*. Eerdmans, 2016.

Miklosich, Franz. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum: emendatum auctum*. Vindobonae, 1862–1865.

Oleson, John Peter. *Engineering and Technology in the Classical World*. Oxford: University press, 2008.

Rose, Susan. *The Wine Trade in Medieval Europe 1000–1500*. London, 2011.

Schilbach, Erich. *Byzantinische Metrologije*. München, 1970.

Seward, Desmond. *Monks and Wine*. London and New York, 1979.

Skach, Elisabeth. *Die Lautgeschichte des frühen Slavischen in Griechenland im Lichte der Lehnbeziehungen*, dissertation. Wien, 2008.

Stjepčević, Ivo. *Kotor i Grbalj – historijski pregled*, Split 1941.

Talbot, Alice Mary. "Mealtime in monasteries: the culture of the Byzantine refectory". *Eat, Drink and be Merry (Luke 12: 19), Food and Wine in Byzantium* (ed. L. Brubaker, K. Linardou). Routledge, 2007, 109–128.

Thomas, John & Constantinides Hero, Angela (eds.). *Byzantine Monastic Foundation Documents. A Complete Translation of the Surviving Founders' Typika and Testaments. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washin*gton, D. C, 2000.

Marina N. Štetić

WINE MERTIK – WINE AS A PART OF THE DIET IN CHURCH AND SECULAR LIFE OF MEDIEVAL SERBIA

Summary

Wine was considered food in the Middle Ages, thus being of great importance, both in the sacral aspect – for performing communion and other church rites, and in the diet of the church and secular strata of society. In Serbian medieval monasteries, wine was consumed throughout most of the year, while the rulers endeavored to provide sufficient quantities of this drink to their endowments. The use of wine in monasteries was regulated and precisely measured by monastic *typika*, which specified the diet during the regular and fasting days, periods of non-fasting cycles, as well as major fasting periods. The fraternal share of each member of the monastic community, which included sleeping quarters, food, clothing, footwear and other necessities, was called *komat*, *mertik* or *adelphate* (Serb. *adrfat*). *Mertik vinski – wine mertik* was a wine meal that belonged to monks, but also to the sick, infirm, and the elderly at monasteries, as well as to the poor, who gathered at the monastery gates and received wine "at the door", especially on major holidays. *Wine mertik* also referred to the meal that was given to the craftsmen, professional cattle breeders (Vlachs), and probably farmers and other categories of the dependent population, when fulfilling certain tasks for the needs of their feudal lord. The daily quantity of the *wine mertik* was 1.28 l/dm^3. In the monasteries of Hilandar and Studenica, the quantity of wine for a meal was measured by the *great krasobolion* (Serb. *krasovolj*), or the great wine cup. On certain days, the wine was served in *small krasobolion* – a small cup, measuring half of the great one. In addition to the regular diet, during the commemorations of the *ktetors* and other persons, additional quantities of wine were served in the form of a refill – Serb. *prilivak / prilevak*, which symbolized the act of resurrection and eternal life. In medieval Serbia, one can notice a tendency to equate the quantities of wine in the meals of the monks and other people in the monasteries, with those belonging to the dependent population, when performing the work for the monasteries.

Keywords: *wine mertik*, *adelphate*, wine, diet, meal, *krasobolion* (wine cup), *prilivak/prilevak*, medieval Serbia.

Данијела Б. Васић*
Филолошки факултет
Универзитета у Београду

663.475:392(520)(091)
663.475:2-264(520)

АЛКОХОЛНО ПИЋЕ *САКЕ* У НАЈСТАРИЈИМ ЗАПИСИМА

Саке је јапанско алкохолно пиће од пиринча и воде. На Западу се погрешно назива вином због изгледа и јачине, али је процес ферментације ипак сличнији оном који се користи у производњи пива. Не можемо га сврстати ни у жестока пића јер нема тако висок проценат алкохола. Термин *саке* се у Јапану користи да означи алкохолна пића уопште, док Јапанци чешће користе реч *Нихон-шу* (јапанско пиће). Почеци производње овог пића сежу два миленијума уназад, у време када је пиринач ушао у најширу употребу у Јапану. Први записи о производњи алкохолног пића од пиринча у Јапану, откривени су у кинеским хроникама из III века, док најстарији јапански записи потичу из VIII века. Хронике *Кођики* и *Нихонги* сведоче о употреби *сакеа* у свакодневном животу виших друштвених слојева, али и о чврстој спрези с аутохтоном религијом, шинто. У етнографским списима, *фудоки*, налазимо податке о производњи *сакеа*. *Саке* се користи у обредима прочишћења и обавезан је део понуда боговима земљорадње. У књизи о законима и обичајима *Енгишики* из X века детаљно су забележене методе дестиловања овог пића. У то време је *саке* служен искључиво на двору и коришћен је у обредне сврхе. Од XII века се мењају технологије и *саке* се прави у шинтоистичким и будистичким храмовима. Упркос заступљености других алкохолних пића, како домаћих, тако и страних, на јапанском тржишту, *саке* већ вековима има примат. Овај аутохтони јапански производ не губи своје купце, а томе доприноси и вечита повезаност јапанског народа са сопственом традицијом.

Кључне речи: јапанско алкохолно пиће, *саке*, *Нихон-шу*, пиринач, *Кођики*, *фудоки*, *Енгишики*.

Од најстаријих времена човек је користио најразличитије препарате с мањом или већом количином психоактивних супстанци како би ум и тело изложио одређеним сензацијама. Од свих, најраспрострањенија је алкохол и многи стари народи су знали процесе производње алкохолних пића. Сачувани крчази из каменог доба доказ су да су ферментисана пића произвођена још у раном неолиту (в. Charles 1970: 26). У свом запаженом чланку о узајамном односу алкохола и културе, антрополог Дејвид Манделбаум указује на то да се конзумирање алкохолних пића често сматра важним за читав друштвени поредак, па је зато дефинисано и ограничено у складу с „фундаменталним мотивима културе" (Mandelbaum 1965: 281). Манделбаум наглашава да је алкохол културни артефакт, те да су облик и значења „испијања алкохолних пића културно дефинисани, као и употреба било

* vasic.danijela@fil.bg.ac.rs

ког другог значајног артефакта" (Mandelbaum 1965: 281). Фински социолог, Клаус Мекела сматра да се изведена употреба алкохола као поклона и у сакралне сврхе, заснива пре на „његовом културном значењу, а не на физичким својствима" (Mäkelä 1983: 21).

Можемо додати и то да алкохол није само културни, него је већ хиљадама година, исто тако, друштвени, економски, политички и верски артефакт од изузетне важности. Према Мекели, алкохолна пића имају вишеструку циљну употребу, која се донекле може анализирати независно од превладавајућих културних ставова. Он идентификује основне употребе алкохола, које се директно заснивају на физичким својствима пића, као што су: „лековити ефекти, калоријски садржај, течно стање, укус и опојни ефекти" (Mäkelä 1983: 21).

Од самих почетака, људи су били свесни да алкохол има јак утицај на човека и зато су готово увек постојала правила за његову употребу и ретко када заједнице у којима је коришћен томе нису придавале посебну пажњу. Још је Хамурабијев законик из древне Месопотамије (XVIII век п. н. е.) садржао строге прописе о крчмама, прецизирајући цену и квалитет служеног пива, па чак и услове под којима се оно пило на вересију (уп. Mandelbaum 1965: 284). Конзумирању алкохолних пића посвећен је важан део социјалних норми, било да је оно друштвено прихватљиво или, пак, табуисано у оквиру одређене заједнице. Неке религије забрањују алкохол до те мере, да уздржавање може постати један од „најважнијих дефинишућих симбола побожности и чланства у групи" (Dietler 2006: 242). И док, с једне стране, норме најчешће јасно прописују и ограничавају врсте и количине пића које се могу користити, време и место конзумирања, пол и старост особе која пије итд., с друге стране постоји и имплицитно значење коришћења алкохола, које у одређеној заједници, а у зависности од контекста, може бити свето или нечисто.

Мајкл Дитлер указује на сложен однос између религије и алкохола, који је био део „многих верских пракси широм света" и током читаве његове историје (Dietler 2006: 241). Будући да опијеност може изазвати измењена стања свести, алкохол је имао запажену улогу у различитим верским обредима. Археолози су у стању да „реконструишу свеприсутну употребу алкохола на сахранама и у другим верским ритуалима древних друштава, која нису имала писмо, па нису оставили писане споменике" (Dietler 2006: 241). Религија није само уско повезана с конзумирањем алкохола, већ често и с његовом производњом. Бројне примере можемо наћи широм Европе, па и у нашим крајевима, где постоји дугогодишња традиција производње вина и пива. Кратак приказ производње и употребе алкохолног пића у старом Јапану, откриће постојање одређених подударности с другим културама.

За различита поднебља карактеристичне су различите врсте пића. Како је култура гајења пиринча распрострањена широм јужне и источне Азије, самим тим је на тим просторима за справљање алкохолног пића одувек коришћена управо та житарица и таква пића су била најраспрострањенија. У Кини се пиринач гаји више од 7.000 година и претпоставља се да ни период коришћења ове житарице за добијање алкохолних пића није много краћи. Осим кинеских пића од пиринча, ту су и *ханди* у Индији, *сук* у Кореји (Jennings 2005) и *саке* у Јапану.

Премда технологија производње алкохолних пића од пиринча потиче из Кине, данас је Јапан једина азијска земља у којој се производи „светло алкохолно пиће отменог укуса, какво је *саке*" (*A Comprehensive Guide to Japanese Sake* 2011: 3).

Термин *саке* се у јапанском језику односи и на алкохолна пића уопште. Зато се речју *Нихон-шу* (*Нихон* значи Јапан, а *шу* се пише истим идеограмом као *саке*) прецизира да је реч о јапанском алкохолном пићу од ферментисаног пиринча, јачине од 14 до 16 процената алкохола. Грешка је називати га вином будући да су начини добијања вина сасвим другачији. Осим тога, у већој мери се подударају процеси добијања *сакеа* и пива. Кроз историју, а и данас, постоје различите врсте овог пића. Поменимо само: *саке* који није прошао кроз процес пастеризације (*намазаке*), затим оне врсте, које су прошле само једну пастеризацију уместо уобичајене две или *саке* који се чува у кедровим бурадима, чиме добија посебну арому. На основу сачуваних података о овом јединственом начину производње, на јапанском Националном институту за истраживање алкохолних пића[1] изумели су такозвани *киђо-шу*, у ком се уместо воде, користи већ постојећи *саке*. Драгоцени подаци које користе потичу из јапанске књиге о законима и обичајима, *Енгишики* (*Прописи из ере Енги*), која је састављена почетком X века.

Осим од пиринча, у Јапану се већ дуги низ година алкохолна пића справљају и од пшенице, хељде или од слатког кромпира. То су дестилована пића заједничког назива *шоћу*, која су претежно заступљена у југозападним крајевима, на пример, на острвима Кјушу и Окинава.[2] Више класе и верске институције никада нису прихватиле ову врсту пића и све до осамдесетих година прошлог века, када је оно накратко ушло у моду, на њега се углавном гледало као на пиће за сиромахе (о томе више: Yamamuro 1979).

С отварањем земље према Западу током Меиђи периода, који почиње рестаурацијом царске власти 1868. године, у Јапан стиже страна роба, између осталог и различита алкохолна пића. Међутим, док су друга страна пића, попут вина или брендија, за Јапанце и даље била егзотична и луксузна, па самим тим „конзумирана само у савременијим срединама" (Francks 2009: 155), или представљала скупоцене поклоне у посебним приликама, пиво је много брже ушло у ширу употребу. Може се рећи да су пиво, као и пивнице у „немачком стилу", постали симболи интернационализације и индустријализације јапанске економије и друштва.[3]

У Јапану су методе за производњу пића од пиринча највероватније биле познате од самих почетака гајења ове житарице, вероватно од 2. века пре нове ере, када су и пиринач и технике обраде увезене из Кине. У Нара периоду (710–794), тачније крајем VIII века, на царском двору је формирана управа за произвоидњу *сакеа*. До Хеиан периода (794–1185), на двору су већ увелико справљане различите врсте *сакеа*, које су припадници племства и аристократије пили на разним церемонијама и прославама. Ниједна забава се није сматрала елегантнијом и ниједна није била типичнија за то доба, него кратак излет на село, где би племићи

[1] National Research Institute of Brewing (NRIB), на јапанском Dokuritsugyosei hojin shurui sogokenkyusho, основан је у Токију 1904. године у оквиру Министарства финансија. Бави се технологијама израде алкохолних пића, спроводи детаљне анализе и евалуацију, као и контролу опорезивања алкохолних пића.

[2] На Окинави се производи и *авамори*, пиће које може имати другачији укус и понекад већи проценат алкохола него уобичајени *шоћу*.

[3] Штавише, до 1947. количина произведеног пива премашила је количину сакеа, што је последица ограниченог коришћења пиринча за израду сакеа током ратних година (Ishii 1986: 36).

и аристократе, у пратњи својих људи, пијуцкали *саке* и компоновали стихове инспирисане природом и њеним ћудима. У то време ни пијанства нису била неуобичајена. Ајван Морис (1964: 240) пише о другачијој врсти забаве, о пијанкама дворских чиновника, које су биле организоване, рецимо, поводом нечијег унапређења. Унапређене чиновнике су терали толико да пију и славља су била тако разуздана, да је тај обичај у више наврата био забрањиван.[4]

У периоду између XII и XIV века, када власт прелази са царске на војну управу (*шогунат*), ни производња *сакеа* више није била у надлежности двора. Производе га шинтоистичка светилишта и будистички храмови, и тиме почиње комерцијализација *сакеа*. Тежња верских институција за профитом, али и образовање и писменост њихових чланова, воде сталном усавршавању начина производње овог пића. И данашње технике се базирају на методама из тог времена. Захваљујући повећаној производњи, *саке* је постајао све доступнији широј јавности, премда је и даље представљао луксуз и коришћен је у посебним приликама.

Од XIV века саке се комерцијално производио и у сеоским срединама, и то углавном „за конзумирање током пијачних дана и на одређеним јавним догађајима" (Francks 2009: 153–154). Током Токугава периода (1603–1868), у кућним условима је нашироко био справљан нерафинисани *саке*, познат као *добуроку*. У то време је *саке* већ имао примат над осталим врстама алкохолног пића и конзумирали су га сви друштвени слојеви (о томе више: Ishii 1986: 36). У градовима и међу сеоском елитом појављују се софистициранији облици конзумирања *сакеа*. И даље је коришћен у свечаним приликама, али је, с растом броја ресторана и чајџиница, бивао приступачнији и све чешће је служен и уз обичнија јела (Sasama 1979: 56).

До XIX века *саке* је већ прављен у мањим породичним фирмама широм земље, али су се у све већем броју области развијале и оне веће фирме, које су снабдевале веће градове. Потрошња *сакеа*, иако подложна осцилацијама у приходима и опорезивању, достигла је врхунац крајем XIX и почетком XX века (Yoshizawa 1989). Тада се почело и с пуњењем боца, с извозом *сакеа*, а основан је и Национални истраживачки институт.

После паузе током велике економске кризе, упоредо с економским растом, и производња *сакеа* постаје једна од најважнијих привредних грана. Међутим, деведесетих година XX века почиње да опада количина произведеног *сакеа*, а од почетка новог миленијума, акценат је стављен на производњу и извоз специјално дизајнираних врста овог пића. Овај аутохтони јапански производ ипак не губи своје купце, чему доприноси и непрекидна повезаност јапанског народа са сопственом традицијом (Francks 2009: 157–159).[5]

---

[4] Познато је да Јапанци тешко подносе алкохол. Наука доказује да готово половина Јапанаца (и још неки Азијати) у свом организму не поседују одређени изоензим алдехид дехидрогеназе. Из тог разлога се код тих људи развијају непријатне нуспојаве пића: главобоља, мучнина, црвенило лица и тахикардије. То се тумачи накупљањем ацеталдехида, који би, иначе, у јетри и у периферним ткивима оксидирао у угљен-диоксид и воду (в. Paton 2005: 84).

[5] Осим тога, Јапанци одувек живе у сагласју с природом, дубоко свесни постојања различитих годишњих доба (уп. A Comprehensive Guide to Japanese Sake 2011: 47). У складу с тим су и обичаји везани за конзумирање *сакеа*, као и храна која се из њега служи (*сакана*). У пролеће, људи уживају под раскошним крошњама расцветалих трешања, испијајући *саке*. У јесен се диве месецу док пију *саке* с латицама хризантема. У зиму се уз *саке* радују снежним пејсажима. Још од деветог века га пију угрејаног или расхлађеног, па су, тако, цар и аристократе лети пили саке расхлађен ледом који се чувао још од зимских дана.

Саке је испочетка углавном био коришћен у обредне сврхе. О томе сведоче бројни радови јапанских фолклориста и проучавалаца јапанске религије и митологије, почев од зачетника науке о фолклору у Јапану, Јанагите Кунија (в. нпр. Yanagita 1962). Из тих радова сазнајемо да су древни Јапанци *саке* приносили боговима уз остале понуде. Бог *сакеа* је такође био бог гајења и жетве пиринча. Кад би се људи молили за добре услове за своје усеве и захваљивали богу на доброј жетви, повезивали су то с богом *сакеа*. Саке је људе повезивао с њиховим боговима, а уз то је повезивао и људе на таквим прославама. На тај начин је *саке* непрестано био у чврстој спрези с јапанском аутохтоном религијом, шинто, и то нарочито с верским обредима везаним за земљорадњу. Коришћен је у различитим церемонијама, од рођења и бракова, до сахрана.

Морис (Morris 1964: 241) помиње *саке* и у контексту најважнијег обреда шинтоизма, обреда прочишћења (*харае*), будући да се ово пиће у јапанској религији од давнина поштује као снажно прочишћујуће средство. Зато је у Муромачи периоду (1336–1573) обред *сансан кудо*, током ког млада и младожења једно друго три пута нуде пићем, представљао централни део церемоније венчања. У прослави *кагами бираки* („отварање огледала"), буре са „слављеничким *сакеом*" (*иваи заке*) се прво поклања слављеницима, а онда се округли, дрвени поклопац (који представља хармонију) отвара дрвеним маљем (што доноси срећу) и на крају се садржај бурета дели учесницима догађаја. Овакви догађаји се данас организују поводом венчања, отварања фирми, изборних или спортских победа и других прослава. За Нову годину, Јапанци пију једну врсту слављеничког *сакеа*, заправо лековити *саке* под називом *тосо*, како би отерали болести из претходне године и осигурали дуговечност. *Тосо* се справља тако што се зачинска смеша од неколико лековитих биљака (*тососан*) оставља преко ноћи у сакеу. Пратећи ритуали се разликују, али су се раније, по угледу на кинеске обичаје, у неким деловима Јапана гутљаји овог лековитог пића пили по старини, од најмлађих до најстаријих укућана, док су се данас обичаји углавном променили, тако да први гутљај узима најстарији члан породице.

Први запис о јапанском пићу од пиринча, пронађен у кинеским историјским записима из III века, открива да су Јапанци имали обичај да одају почаст мртвима тако што се окупе и пију *саке*. И у самом Јапану, још од VIII века, постоје писани споменици о употреби овог алкохолног пића: најстарије историјске хронике, *Кођики*[6] и *Нихонги* (в. Sakamoto 1982), али и етнографски списи, *фудоки*, сведоче о различитим употребама *сакеа* у јапанској старини. Из њих сазнајемо да су већ тада била препозната лековита својства овог пића.[7] *Саке* као песничка тема налази своје место и у најстаријој јапанској антологији поезије, из VIII века – *Man'jošu* (*Zbirka deset hiljada listova/reči*, в. *Man'yoshu* 1973). Један од најзначајнијих пеника ове антологије, Отомо но Табито (665–731) познат је по свом циклусу „Тринаест песама у славу *сакеа*", које остављају утисак да су написане спонтано, у припитом стању, и да нису чврсто повезане, али у целини представљају

[6] За комплетан превод дела са старојапанског на српски језик в. Кођики – *Записи о древним догађајима* (у даљем тексту Кођики); за јапанску верзију в. Ogihara 1973.

[7] И јапанске народне приповетке, мукашибанаши, указују на то да саке има лековита својства. Финални део приповетке „Орлова јаја" из збирке усмено преношених јапанских приповедака преведених на српски језик, даје објашњење обичаја да се у одређеном дану у години („на прослави трећег дана трећег месеца"), као део обредних радњи, пије саке с бресквиним цветовима (Vasić 2018: 77).

јединствено остварење. У овим песмама Табито изражава лична осећања и филозофију живота, говори о пролазности живота, о истини (*in vino veritas*), и износи критички став према уобичајним вредностима као што су (конфуцијанска) мудрост или (будистичко) непроцењиво благо.

Кођики, састављен почетком VIII века (712), најстарија је сачувана историјска хроника, али и збирка митова и легенди, те извориште религије шинто. Написан је с циљем да се укаже на легитимност владавине царева с Јамато двора, које повезује с врховном богињом шинто пантеона, Великом богињом сунца, Аматерасу. Ова књига уједно садржи и најстарије записе о употреби *сакеа*.

Већ на самом почетку, довитљиви бог громовник, Таке Хаја Сусаноо, користи опојна својства овог пића како би победио осмоглаву и осморепу змију и ослободио девојку која је требало да му буде принета на жртву. Пиће које је он употребио да опије чудовиште како би га лакше убио, било је „осам пута преврели *саке*". Реч је, дакле, о жестоком пићу сличном ракији препеченици. Овај податак нам указује на то да се у давној прошлости, начин добијања алкохолног пића од пиринча, разликовао од данашњег. Такође, то пиће је било много јаче од данашњег *сакеа* – било је довољно јако да се од њега огромна змија одмах напије: „Онда они припремише све како им је речено и тако чекаху, кад, баш као што старац и каза, дође џиновска осмоглава змија. У сваку бачву сместа урони по једну од својих осам глава и испи саке. Напи се и на месту се опружи, те заспа" (*Кођики*: 57). Пиће такве јачине могло је и да разори тканину. Царица Сахобиме је, у настојању да онемогући отмичаре да је одведу, између осталог, ставила своје хаљине „у *саке* да натруле". Кад су војници покушали да је ухвате, зграбили су је за хаљине, које се „истог часа поцепаше" (*Кођики*: 165).

Кођики нам открива и то да је *саке* било пиће које се на гозбама служило припадницима високих друштвених слојева, како би им се указало поштовање. Мијазухиме, рецимо, принцу Јамато Такеруу приноси *саке* „високо држећи пехар" (*Кођики*: 185). Очигледно су постојали манири, па и правила која се нису смела прекршити. Када је цар Јурјаку приредио раскошну гозбу „под дрветом зелкове од стотину грана", један лист је пао с дрвета у чашу *сакеа*, коју му је принела слушкиња. Увређен, цар је хтео да јој одруби главу. Међутим, довитљива слушкиња је спевала песму којом је показала своје знање и образовање, па је тиме очарала и умилостивила цара. Наиме, тада је био обичај да поглавар локалног племена даје своју сестру за посебну дворску слушкињу (*унеме*), која је била значајан чинилац у систему власти брата-владара и сестре-шаманке. Зато није чудно што је слушкиња била упућена у митове о постанку света, на које овде алудира песмом. А песме које су њих двоје том приликом разменили, зато се називају „песме о небу" (*амагатариута*). На крају је цар слушкињу похвалио и богато ју је наградио (*Кођики*: 288–292).

Саке је служен на гозбама и прославама, рецимо на венчањима. На више места у хроници *Кођики* говори се о томе да цареви просе девојке једноставно их упитавши за име или за припадност. Тако цар Ођин на „раскршћу путева" наилази на прелепу принцезу Јакаваехиме и упита је: „Чија си ти кћи?" Када му она да подробан одговор, цар јој обећа: „Када се сутра будем враћао, стаћу код твога дома." То је било довољно да девојчин отац схвати да је реч о просидби. Пристанак се даје једноставним обећањем да ће му девојка понизно служити. Овде отац подстиче

ћерку на пристанак: „То мора да је велики господар. Слуга сам понизни. Дете моје, служи му одано.” Онда се спреми за царев долазак тако што „свечано украси кућу” и приреди „раскошну гозбу”, па пошаље Јакаваехиме „да га послужи *сакеом* у великом пехару”. Церемонија венчања почиње царевим прихватањем пехара и песмом којом хвали девојчину лепоту и открива своју наклоност и радост што ће бити његова (*Кодјики*: 210).

Најстарије јапанско дело нам пружа прилику и да завиримо у људске емоције старих јапанских богова. Богиња Сусерибиме је била толико љубоморна да је њен муж, бог Оокунинуши, „ојађен тиме” решио да оде из земље Изумо у земљу Јамато. Кад је кренуо да узјаше коња, упућује јој песму, на шта она одговара песмом коју завршава стиховима: „Испиј саке, то божанско пиће!” Поглавље се завршава следећим речима: „Овако певајући, једно другом наздравише, загрлише се, и тако помирени остадоше до дана данашњег. Ове песме називају се *каму гатари*, песме о боговима” (*Кодјики*: 73).

У *Кодјикију* су забележене и песме о чаши (*укиута*). Цар опомиње девојку да чврсто држи бокал са *сакеом* (*Кодјики*: 291–292). Осим у чаши или у пехару, *саке* је могао бити служен и у чинији, која може бити тако велика да заклања лице (*Кодјики*: 258). Уместо посуде, коришћено је и храстово лишће, па је царица Иванохиме женама из разних племена ритуално служила *саке* у храстовим листовима (*Кодјики*: 247), а цар Ођин је приредио раскошну гозбу и своме сину, престолонаследнику, послао Каминагахиме, „са *сакеом* у посуди од храстовог листа”. Јапански цар је у сваком смислу узвишено биће, и као владар и као родитељ. Иако је девојку желео за себе, кад је чуо да се она свиђа његовом сину, великодушно му ју је препустио (*Кодјики*: 213).

Пример песме у славу пића (*сакакура но ута*) налази се у поглављу о царици Џингу, где она свом сину, престолонаследнику, припрема „саке добродошлице” и послужује га уз песму:

Знај да ти саке
овај није од мене,
већ господ пића
у тој Земљи вечности,
тај бог Сукуна,
што се ко камен укаже,
с благословом
да људи заплешу,
с благословом
да наоколо плешу,
овај ти саке приправи.
До дна испиј!
Сад, сад! (*Кодјики*: 204)

Песма открива веровање да чудесно пиће *саке*, које људе тера да плешу, није с „овог света”, па се на више места у *Кодјикију* назива „божанским пићем”. У светилишту Мива вршени су обреди у славу *сакеа*, па су чак и ћупови за врење *сакеа* имали своја божанства (*Кодјики*: 154). Очигледно се веровало да *саке* потиче из Земље вечности. Реч је о земљи предака, за коју се мислило да се налази иза

морског хоризонта. Касније јој је придодата особина зачаране земље, где човек стиче вечни живот. Као бог пића наводи се бог Сукуна (Сукунабикона), Мали бог земље, који се први пут помиње у миту о богу демијургу, Оокунинушију. Име представља пандан Оокунинушијевом другом имену – Оонамуђи, што значи Велики бог земље. Сукунабикона је патуљасти, враголасти бог, који иначе живи у Земљи вечности и као дух предака управља и плодношћу смртника. Стих „тај бог Сукуна, што се ко камен укаже" одраз је веровања да се бог може указати у виду огромног камена или стене необичног облика. То је сасвим у складу с анимистичком природом религије шинто, по којој сваки елемент живе и неживе природе у себи носи нешто божанско.

Саке је имао важну улогу у обредима. Освештани врч са *сакеом* приношен је боговима како би се осигурао срећан исход у војном походу. Тако су принчеви Оокибицухико и Вака Таке Кибицухикоо, кренувши заједно у поход на земљу Киби, поставили „освештани врч на гребену Хикава у земљи Харима." То је резултирало њиховим успехом. Потчинили су земљу Харима и одредили је да буде „улаз у земљу Киби" (*Кођики*: 141). Освештани врч пред полазак у поход постављају и принчеви Ообико и Хико Кунибуку, након што се нека чудна девојка изненада појавила и песмом их упозорила на издају (*Кођики*: 158).

Саке је и део опкладе између браће међу којима влада ривалство. Старији обећава: „Ако успеш да испросиш ту деву, ја ћу скинути и кошуљу и чакшире, справићу ти саке у земљаној посуди високој колико и ја, још ћу ти спремити све плодове река и гора, те нека то буде улог за опкладу" (*Кођики*: 227). У наставку, постајемо сведоци очигледне мајчине наклоности према једном сину и спремности да сурово казни другог.

Функција *Кођикија* била је да покаже освајања и покоравања „непослушних" држави Јамато. Припадници староседелачког племена горштака из округа Јошино, од како су их покориле Јамато власти, учествовали су у обредима на двору. Ритуалним плесом и певањем, доказивали су своју покорност цару: у храстовој шуми у месту Јошино поставили су ниску широку ступу и у њој су справљали *саке*; „док су га приносили цару, устима су цоктали и изводили разне кретње." Песма коју су том приликом певали, каже *Кођики*, „пева се до дана данашњег, кад год народ племена Кузу цару приноси храну":

Широка ступа
    у тој шуми храстовој,
а у ступи
    дивно пиће справљасмо.
Послужи се,
    испиј га у сласт, сада!
    Ти, оче наш! (*Кођики*: 216–217)

Намена хронике *Кођики* била је да потпомогне стварање централистички уређене државе с двором у земљи Јамато, макар то изискивало и преправљање историјских чињеница.[8] Тако, на пример, корејски и кинески извори из тог времена

[8] Састављач хронике, Оо но Јасумаро, у уводу признаје да су приликом састављања мењани подаци из постојећих изворника: „Жалећи због грешака и одступања у Књигама предања, и желећи да се грешке и нетачности у Хроникама царева исправе [...] Она указом својим заповеди мени, поданику Јасумароу, да иза-

сведоче о надмоћи краљевина с корејског полуострва (Кудара и Шираги) над тадашњим Јапаном, док је јапанско виђење сасвим супротно томе. Одељак из *Кођикија*, „Данак из земље Кударе", пружа подробне податке о даровима које су Корејци слали у Јапан, било својевољно или на захтев јапанског цара.

Кођики сведочи и о бројним корејским досељеницима у тадашњи Јапан. Осим учених људи, од којих је један именован за учитеља јапанског престолонаследника, пристигли су и писари, који су били задужени за писање докумената. У Јапан је стигао и човек који „умешно справљаше саке, по имену Нихо, знан и као Сусукори [који] је справљао величанствени саке и приносио га цару". Усхићен, цар је спевао песму у славу *сакеа*:

Саке изврсни
справи Сусукори,
њиме се лепо опих.
Саке спокоја,
саке среће,
њиме се лепо опих. (*Кођики*: 218)

Осим најстаријих историјских хроника, још један важан извор информација о производњи и употреби јапанског пића од пиринча, проналазимо у етнографским записима, *фудоки* (Akimoto 1958). *Фудоки* су током VIII века по царској наредби састављале власти појединачних провинција како би се добио увид у реално стање пољопривреде, економије итд., а пре свега ради лакшег опорезивања. Ови списи представљају и важан извор усмено преношене традиције, будући да је један од захтева двора био да се забележе приче умних стараца, које ће се представити као историјски извештаји. Важан део чинило је и етимолошко порекло топонима.

Пример приче „Светилиште из Нагуа" (Vasić 2018: 138), забележене у етнографској збирци *Фудоки из земље Танго* (*Танго но куни фудоки*) илуструје наведену чињеницу. У тему о небеској девојци,[9] којој краду летећи огртач па је принуђена да остане да живи са смртницима, уплетен је и мотив лековитог *сакеа*. Почетак сижејног тока одговара сродним варијантама у јапанској и у другим усменим традицијама: небеске девојке силазе на земљу да се окупају на извору и једној од њих човек сакрије одећу. Особеност ове јапанске варијанте је у томе што јој одећу не сакрије будући супруг, већ стари брачни пар. Пошто старци немају деце, небесница се сажали и остане с њима. Наставак није карактеристичан за овакву врсту сижеа, већ је контаминисан с темом о дарованом детету које доноси богатство.

Девојка десет година живи са старима и за све то време справља лековити *саке*. Овај сегмент је сасвим у складу с веровањем да су у небеском свету постојала фантастична бића која поседују знања о магичним лековима. Након што су се обогатили од продаје *сакеа*, старац и старица, изненада, окрутно одбацују

берем и забележим Књигу предања што је проучи Хиеда но Аре по царској заповести, и да запис покорно предам Њеном величанству, те ја, покорно и сагласно царском указу, сакупих све и изврших избор" (Кођики: 16).

[9] Небесница (на јапанском *тен'нин*). То је фантастично биће налик вили, које долази из другог света и ступа у везу са смртницима.

девојку. Изразит је контраст између непоштења, похлепе и покварености људи на земљи, и чистоте, наивности и доброте небеског бића. Девојка бесциљно лута све док се није обрела у сеоцету Нагу, где коначно проналази свој мир и постаје локално божанство. Финални део чини поенту ове митолошке приче и смешта је у етнографску збирку, *фудоки*.

Фудоки из земље Харима (*Харима но куни фудоки*) помиње чудесни извор из ког је избијао *саке* уместо воде. Кад год би се сељаци напили, махнито би се потукли и зато је принц Оотараши наредио да извор затворе. Када су га касније поново отворили, вода је и даље мирисала на *саке* (Akimoto 1958: 234). Богиња пута, Мићинуши, родила је дете, али није знала ко је дететов отац. Како би то сазнала, засадила је поље пиринча, који је сазрео за само седам дана. Онда је припремила „*саке* за пророчиште", окупила богове и послала свог сина да их послужи. Дете се одмах окренуло богу Аме но Махитоцуу зато што је у њему препознало свог оца. Пошто је оно поље остало непожњевено, тај заселак се зове Арата, Неупотребљено пиринчано поље (Akimoto 1958: 246).

Значајан део ових етнографских записа посвећен је богу Онамуђију (касније добија име Оокунинуши, Бог стваралац земље). Он је и бог земљорадње, тако да се, природно, доводи и у везу с производњом *сакеа*. Али, осим што је заслужан зато што је сународницима у Харими обезбедио основне материјале за пољопривредну производњу, као што су семе или саднице, Онамуђи је заслужан и за увођење техника за прераду усева, па и за производњу *сакеа* (уп. Torrance 2019: 294).

У истим овим, етнографским списима из провинције Харима, сачуване су и најстарије информације о јединственим методама за припрему јапанског пића од пиринча. На више страна су поменута места широм те провинције, позната по производњи *сакеа*, тако да им топоними садрже реч *саке* (*сака*).

Два века касније, књига закона, *Енгишики* (*Прописи из ере Енги*), описује како се на царском двору правио саке. Књига је састављана у периоду од 907. до 927. године и састоји се од 50 правних текстова, који се баве шинтоистичким прописима (*ђинги*), као и кривичним (*рицу*) и административним (*рјо*) законима. Сведочи о драстичним корацима које је царски суд предузео како би ојачао царску контролу у светлу могуће инвазије великог кинеског царства Танг.[10]

Будући да је тада и производња *сакеа* била у надлежности царског двора јер га је пио управо цар или је коришћен за верске обреде, *Енгишики*, сасвим разумљиво, пружа обиље детаља о старим методама добијања овог пића. Чак и у та давна времена коришћен је основни поступак производње, који представља основу савремених индустријских процеса.

Енгишики садржи и списак различитих врста угља који је служио за загревање *сакеа*. Другим речима, већ од X века јапанско племство је пило загрејан *саке*. Обичан народ је с таквим навикама почео тек средином Токугава периода, када је у употребу ушла и флаша с уским грлом (*токури*) и чинијице за *саке* (*ђоко*).

[10] Царски суд је подржао кинеске облике будизма како би над њима имао контролу. Истовремено је веровање у једног бога (*ками*), и то божанску прапреткињу царске лозе, Велику богињу сунца, Аматерасу, користио за развијање моћног верског система који назива „царски шинто". Будући да је царски шинтоизам сматран кључним за јачање царске контроле, званични састављачи *Енгишикија* ставили су 10 томова шинтоистичких прописа испред 40 томова кривичног и управног права.

На крају можемо додати и то да су се све до средине XIX века јапански мајстори водили углавном искуством и интуицијом. Онда у Јапан стижу западне технике, што је резултирало напретком у методама производње *сакеа* (Koizumi 2008). Јапанци почињу да примењују научне принципе, засноване на достигнућима микробиологије. Занимљиво је и то да су страни стручњаци били импресионирани јапанским традиционалним техникама. Били су запањени, на пример, сазнањем да се метода пастеризације како би се уништиле штетне бактерије, користила у Јапану више од три века пре него што ју је развио бактериолог Луј Пастер. У сваком случају, под утицајем западне науке, методе припреме *сакеа* континуирано су проучаване и јапански произвођачи су учинили све да своје традиционално пиће од пиринча праве на најбољи могући начин.

Цитирана литература

A Comprehensive Guide to Japanese Sake. Edited and supervised by Japan Sake and Shochu Makers Association and National Research Institute of Brewing. Tokyo, 2011.

Charles H, Patrick. *Alcohol, Culture, and Society*. New York: AMS Press, Charles 1970 (first edition 1952). https://www.jstor.org/stable/25064923?seq=1&cid=pdf-reference# references_tab_contents (7. 5. 2021)

Dietler, Michael. "Alcohol: Anthropological/Archaeological Perspectives." *Annual Review of Anthropology*, Vol. 35, 2006: 229–249. https://www.jstor.org/stable/25064923 (5. 5. 2021)

Francks, Penelope. "Inconspicuous Consumption: Sake, Beer, and the Birth of the Consumer in Japan." *The Journal of Asian Studies*, Vol. 68, No. 1, Feb., 2009, pp. 135–164.

Jennings, Justin et al. "Drinking Beer in a Blissful Mood: Alcohol Production, Operational Chains, and Feasting in the Ancient World." *Current Anthropology* , Vol. 46, No. 2, April 2005, pp. 275–303 https://www.jstor.org/stable/10.1086/427119 (7. 6. 2021)

Koizumi, Takeo. "Sake and Japanese Culture." *Nipponia*, No. 44, March 15, 2008. https://web-japan.org/nipponia/nipponia44/en/feature/feature01.html (9. 6. 2021)

Mäkelä, Klaus. "The Uses of Alcohol and Their Cultural Regulation." *Acta Sociologica*, Vol. 26, No. 1, 1983, pp. 21–31. https://www.jstor.org/stable/4194455 (9. 6. 2021)

Mandelbaum, David G. "Alcohol and Culture." *Current Anthropology*, Vol. 6, No. 3. June, 1965, pp. 281–293. https://www.jstor.org/stable/2739922 (5. 6. 2021)

Morris, Ivan. *The World of The Shining Prince; Court Life in Ancient Japan*. New York: Knopf, 1964.

Poo, MC. *Wine and Wine Offering in the Religion of Andent Egypt*. London: Kegan Paul, 1995.

National Research Institute of Brewing (ed.). *The Story of Sake*. Tokyo: National Research Institute of Brewing, 2017.

Paton, Alex. *Abc Of Alcohol: Alcohol In The Body*. *British Medical Journal*, Vol. 330, No. 7482, Jan. 2005, pp. 85–87. https://www.jstor.org/stable/25458624 (3. 5. 2021)

Sasama, Yoshifumi. *Nihon shokuhin kogyo shi*. Tokyo: Toyo Keizai Shinposha, 1979.

Torrance, Richard. "Onamochi: The Great God who Created All Under Heaven." *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 46, No. 2, 2019, pp. 277–318. https://www.jstor.org/stable/10.2307/26854516 (6. 5. 2021)

Vasić, Danijela. *Mesečeva princeza: usmeno i pisano u japanskoj drevnoj književnosti*. Beograd: Tanesi, 2013.

Vasić, Danijela (ur.). *Mukašibanaši – japanske narodne pripovetke*. Prevod s japanskog jezika, predgovor i napomene D. Vasić. Beograd: Tanesi, 2018.

Yamamuro, Bufo. "Notes on drinking in Japan." *Beliefs, behaviors, and alcoholic beverages: Across-cultural survey*. Edited by M. Marshall. University of Michigan Press, 1979, 270–277.

Yoshizawa, Kiyoshi and Takeaki Ishikawa. "Industrialization of sake manufacture." *Industrialization of indigenous fermented foods.* Edited by K. H. Steinkraus. New York: Marcel Dekker, 1989, pp. 127–168.

Ishii, Kanji. "Kokunai shijo no keizei to hatten." In: *Kindai Nihon no shohin ryutsu*. Yamaguchi Kazuo and Ishii Kanji (ed.). Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai, 1986.

Извори

Akimoto, Kichiro (ed.) *Fudoki*, in: *NKBT* (*Nihon koten bungaku taikei*), Vol. 2. Tokyo: Iwanami shoten, 1958.

Engishiki. Compiled by Fujiwara no Tokihira and Fujiwara no Tadahira (907–927). This text was published by Shohakudo in 1657. https://jhti.berkeley.edu/cgi-bin/jhti/select.cgi?honname=3 (10. 3. 2021)

Кођики – Записи о древним догађајима (712). Прир. Оо но Јасумаро. Прев. са старојапанског језика Хироши Јамасаки-Вукелић, Данијела Васић, Далибор Кличковић, Дивна Глумац, Београд: Рад, 2008.

Ogiwara, Asao and Konosu, Hayao (ed.). 1973. *Kojiki: Jodai kayo*. In: *NKBZ* (*Nihon koten bungaku zenshu*), Vol. I. Tokyo: Shogakukan.

Sakamoto, Taro. *Nihonshoki*. In: *Nihon koten bungaku taikei*. Vol. 68. Tokyo: Iwanami shoten, 1982.

Vasić, Danijela (ur.). *Mukašibanaši – japanske narodne pripovetke*. Prevod s japanskog jezika, predgovor i napomene Danijela Vasić. Beograd: Tanesi, 2018.

Danijela B. Vasić

THE ALCOHOLIC BEVERAGE *SAKE* IN THE OLDEST RECORDS

Summary

Sake is a Japanese alcoholic beverage made from rice and water. In the West, it is wrongly referred to as wine because of its appearance and strength, but the fermentation process is still more similar to that used in beer production. We cannot classify it as a strong drink either because it has a lower percentage of alcohol. The term *sake* is used in Japan to denote alcoholic beverages in general, while the Japanese more often use the word *Nihon-shu* (Japanese drink), where *shu* is written with the same ideogram as *sake*. The beginnings of the production of this drink go back two millennia, to the time when rice came into wide use in Japan. The first records about *sake* being brewed were discovered in Chinese chronicles from the 3rd century. The oldest Japanese records date from the 8th century. In ethnographic writings, *fudoki*, the data on the production of *sake* can be found. Historical chronicles *Kojiki* and *Nihongi* testify to the use of *sake* in the daily life of higher social strata, but also to a strong connection with the indigenous religion, Shinto. It is used in purification rites and it is an obligatory part of the offer to the gods of agriculture. In the book of regulations, *Engishiki* (10th century) the methods of distilling this drink are recorded in detail. At that time, *sake* was served exclusively at court and it was used for ritual purposes. Since the 12th century technologies have changed and *sake* is made in Shinto and Buddhist temples. Despite the presence of other alcoholic beverages, both domestic and foreign, *sake* has been a priority for centuries on the Japanese market. This indigenous Japanese product is not losing its customers due to the fact that the Japanese have an everlasting connection with their own tradition.

Keywords: Japanese alcoholic beverage, *sake*, rice, *Nihon-shu*, *Kojiki*, *fudoki*, *Engishiki*.

Веселка М. Тончева*
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей –
Българска академия на науките
Софија

398.332:663.2(497.2 Ilindenci)

„СЪТВОРЕНАТА“ ТРАДИЦИЯ: *ПРАЗНИК НА БОГОВЕТЕ НА ВИНОТО* В СЕЛО ИЛИНДЕНЦИ, ОБЛАСТ БЛАГОЕВГРАД

Текстът представя един новосъздаден и провеждан в последните 28 години празник, посветен на лозето и виното – *Празник на боговете на виното* в с. Илинденци, обл. Благоевград (Югозападна България). Неговото календарно разполагане е традиционно – около/на зимния празник Трифон Зарезан, но съдържанието му илюстрира своеобразно „сътворяване“ на традиция, свързана с тракийското наследство и реконструирането му в съвременността. Осъществява се възстановка на „древен“ ритуал с главни „герои“, богове от различни религиозни системи и пластове като Загрей, Сабазий, Дионис / Бакхус и свети Трифон. Присъства и местен персонаж – „сътворената“ *мома Кераца*.
Тази нова празничност вероятно е породена от една страна от наличието на археологически открития на тракийски обекти около селото – селище, некропол, мегалитно светилище, а от друга, използва местния лозаро-винарски ресурс – презентира региона на Илинденци като единственото място в България на отглеждане на сорта Керацуда, производството на вино и „продаването“ му като „запазена марка“. А това от своя страна привлича потенциални потребители и туристи. В текста е направен опит да се очертаят механизмите, пораждащи създаването на този празник – потребността на общността от празнуване като противостоене на делника, оценностяване на местното наследство, утвърждаване на локалната идентичност, а също така привличане на посетители, туристи и гости като консуматори на местния продукт – виното.

Ключови думи: България, нова празничност, вино, богове, траки, Керацуда, локална идентичност, традиция.

Текстът ще представи един новосъздаден и провеждан в последните 28 години празник[1], посветен на лозето и виното – *Празник на боговете на виното* в село Илинденци, област Благоевград (Югозападна България). Неговото календарно разполагане е традиционно – около/на зимния празник Трифон Зарезан, когато се зарязват лозята. Съдържанието му обаче илюстрира своеобразно „сътворяване“ на традиция, свързана с тракийското наследство и реконструирането му в съвременността – осъществява се възстановка на „древен“ ритуал с главни „герои“, богове от различни религиозни системи и пластове. Тази нова празничност

* vestonch@gmail.com

[1] През 2021 г. празникът не се състоя поради пандемията от Ковид-19.

вероятно е породена от една страна от наличието на археологически открития на тракийски обекти около селото – селище, некропол, мегалитно светилище, а от друга, използва местния лозаро-винарски ресурс – презентира региона на Илинденци като единственото място в България на отглеждане на сорта Керацуда, производството на вино и „продаването“ му като „запазена марка“. А това от своя страна привлича потенциални потребители и туристи.

Появата на този празник е симптоматична за тенденциите на нарастващ интерес към „наследството“, интерпретирано в широк смисъл – от дълбоката древност на траките до народното знание, възпроизвеждано от XIX в. насам. Според Евгения Троева процесът се характеризира с „'(пре)откриване' на исторически обекти и паметници, на 'възстановяване' и 'съхраняване' на 'традиционни' обичаи, практики и знания, които общностите разпознават като значими за своята групова идентичност, особено в контекста на глобализация.“ (Троева 2019: 7) В настоящия текст аз ще се опитам да откроя механизмите, пораждащи потребността от създаването на този празник – чрез него се оценностява местното наследство, утвърждава се локалната идентичност, но и се привличат туристи и гости като консуматори на преживяването и местния продукт – виното.

Традицията, миналото и траките

Ана Лулева отбелязва, че „терминът традиция най-общо означава знания и културни практики, предавани между поколенията“ (Лулева 2020: 198, вж. и пос. там л-ра). Доколко традиционен е новият празник в Илинденци и е налице континуитет във времето? Като първи негов белег трябва да се изтъкне това, че има своята традиционна опора в календарно обвързаната обредност и празничност, посветена на лозарството и винопроизводството по българските земи. *Празникът на боговете на виното* се провежда около традиционния празник на Трифон Зарезан в първата събота на месец февруари, обикновено между официалния празник 1 февруари (по юлиянския календар) и 14 февруари – празникът „по стар стил“ (по грегорианския календар). На много места в България все още се предпочита втората дата като спомен от близкото минало, но и тъй като времето е по-подходящо за зарязването на лозите. В християнството св Трифон е мъченик, светец лечител, който през III в. загива в името на Христа. Роден в Мала Азия, той произхожда от област, която се смята за една от прародините на лозата и виното. Във фолклорните представи светецът е пазител на лозята, затова и те са в центъра на обредните действия на неговия празник.

Безспорно лозарството и производството на вино имат своите корени у нас и традиционното знание за тях се предава от поколение на поколение. Традицията обаче е и нещо, което се „прави“, което е управляемо (вж. Ганева-Райчева 2003: 47–48) и тъкмо така тя се „сътворява“, „въобразява“ в представяния в този текст празник. Той е фолклорен в рецепцията на своите „създатели“, но в реализацията му те залагат не само на традиционния му облик, а се впускат в търсене и реконструиране на една по-дълбока древност от тракийското минало на нашите земи. Защото представите за архаичност на групите и етносите, а по-късно и на нациите „легитимират претенции за автохтонност и владеене на територии“ (Троева

2014: 183) и неизменно участват в моделирането на идентичности – национални, регионални, локални.

Известно е, че траките са етнокултурна общност от индоевропейски племена, населявали части от съвременната територия на България от средата на II хил. пр. н. е. и са отглеждали лозя, а сакралната им напитка – виното, участва в пирове и мистерии и създава една висока култура. Иван Маразов цитира оценката на един от най-големите познавачи и любители на виното в древността – Атеней от египетския град Навкратис:

> Тракия и изобщо земите, съседни с нея, били смятани справедливо за страни със сладко вино. Вината, произвеждани в Тракия, били прочути из целия древен свят. Според Омир в шатрата на своя предводител Агамемнон гръцките герои пият: *вино, което ахейските кораби превозват всеки ден по широкото море от Тракия*. (Маразов 2014: 15)

За тракийската действителност обаче науката разполага с оскъдни и фрагментарни сведения, преди всичко разчитани в изображенията върху вази, съдове и въобще в „запазените паметници на културата на траките – единствения домашен език на този изчезнал народ" (Маразов 2014: 7). Според изследователите траките нямат своя писменост и информация за тях се черпи от гръцки, византийски и римски извори.

В случая на празника в Илинденци тази липса на достатъчно сведения обаче не се отразява на желанието на местната общност да възстанови или да „сътвори" именно тракийски ритуал, свързан с лозето и виното, с внушението за древност и мистичност. Между наследството на траките и това, което за местните хора означава „народна традиция в лозаро-винарството" няма директна връзка, но археологически открития в землището на селото дават основание и се превръщат в опора за включване на тракийското наследство в съвременната празничност.

В местностите Хилядница и Рукалото са открити останки от антично селище, вероятно с градска структура. Допуска се, че в началото на II в. тук се заселват римски колонисти. Градът просъществува от втората половина на I в. до средата на III в., когато е разрушен. Множество находки отпращат към тракийско и гръцко време. В същата местност Хилядница, и в съседната Щавенска скала е открит античен некропол, а в местността Костенурката – тракийско мегалитно светилище, където основно е използван и дообработен природният код: скалният разлом, и където навярно са почитани хтоничните божества.

От друга страна, обръщането към тракийския пласт в историята на нашите земи е колкото съвременно явление, породено от потребността от „търсене на древните ни корени", толкова и се дължи на утвърдената в българската историография теза за трите етнически компонента, които образуват българската народност – славяни, прабългари и траки. Тази теза се оформя отчетливо през 30-те години на XX в., набира популярност през 60-те години и става водеща през 70-те години. Разпространява се чрез училищното образование, внушенията на масмедиите, литературата и изкуството, чрез изградените музеи и сбирки. Важна роля изиграва създаденият през 1972 г. Институт по тракология към БАН, както и институционализирането на дисциплината ‚Тракология' в рамките на СУ

„Св. Кл. Охридски“ и БАН, което води до многократно нарастване в следващите десетилетия на изследванията върху историята на траките. През 70-те години започва и масираното пропагандиране на тракологията пред българската и световната публика. По инициатива на дъщерята на Тодор Живков Людмила Живкова (завършила тракология) се откриват изложби, представящи тракийското изкуство в Париж, Виена, Лондон и Ню Йорк (Троева 2014: 183, Троева 2017: 291–294, вж. и пос. там автори).[2]

Празникът на боговете на виното в с. Илинденци, обл. Благоевград

Ключов момент в празника е посрещането на боговете на виното, които слизат от върховете на Пирин и извършват определен ритуал край селото на лозята в местността Масовец. В рекламите на празника са посочени боговете – „тракийския Загрей, фригийския Сабазий, гръцкия Дионис, римския Бакхус и християнския светец Свети Трифон, придружаван от свита“ (*Празник на боговете на виното*. Община Струмяни. Официален сайт). И действително в квази-театралното „представление“ всеки един от тях е „изигран“ като роля от мъже, облечени в имитативен трако-грърко-римски реквизит, с тоги и украса на главите. Тяхното едновременно персонифициране обаче не е исторически достоверно, тъй като те са хипостази на едно и също божество, почитано от различни народи по различно време. В гръцката митология Загрей е син на Зевс и Персефона, на него са посветени орфически тайнства. Може да се каже, че Загрей е тракийският бог-прототип, който впоследствие е известен като Дионис, богът на веселието, виното и екстаза в гръцката, и Бакхус в римската митология (вж. Фол 1991). В същото време негов вариант е и Сабазий – трако-фригийско божество, който вероятно първоначално е почитан под името Загрей, а оттам в Древния Рим също се слива с култа на орфическо-тракийския Дионис (вж. Фол 1994).

Когато Херодот в средата на V в. пр. н. е. говори за тракийския пантеон, споменава в него и бога Дионис. И. Маразов пише:

> Траките като останалите индоевропейски народи по всяка вероятно са почитали божество, тъждествено на свещеното растение/напитка. Гърците идентифицирали този бог със „своя“ Дионис. Това сближаване не било трудно, защото тракийското божество и Дионис сигурно имали функционално сходство, поне що се отнася до ролята на виното в мита и култа им“ (Маразов 2014: 18).

Според Маразов цялата Античност е уверена, че богът на виното Дионис е роден в Тракия.

Физическото „присъствие“ на всички посочени по-горе божества, които всъщност са изразители на една и съща идея в различни нейни превъплъщения е „творческо“ решение на организаторите. Идеята за множественото лице на бога на лозята и виното като част от тракийското наследство по нашите земи е интерпретирана доста свободно и тези богове се явяват в едновременност, дори образуват свита. Още един, но този път местен, персонаж присъства в свитата:

[2] По-детайлно за история на идеите за ролята на траките в етногенезиса на българите вж. Троева 2017.

„сътворената“ героиня *мома Кераца* – олицетворение на местния сорт и вид вино Керацуда. Смятана от местните хора за „царица на белите вина“, Керацудата се отглежда само в Югозападна България, на неголеми площи около Симитли, Кресна и Сандански. Твърди се, че вирее само в района на три селища – Илинденци, Градешница и Кресна.

Тъй като край Илинденци са най-големите масиви с този сорт и почти няма семейство, което да не го отглежда, Керацудата се е превърнала в запазена марка на селото. В духа на локалния „патриотизъм“ се вярва, че това е „най-старият запазен сорт бяло грозде в България“ и че „керацудата на друго място не може да вирее, просто не успява да узрее добре, остава зелено гроздето.“ (В Илинденци се прави истинската керацуда. – Блиц). Така твърди лозарят и бивш кмет на селото Симеон Хаджиев. В добавка и виното е „с най-добри вкусови качества. На друго място нито гроздето, нито виното стават толкова хубави. Просто при нас почвата, югозападните склонове и силното слънце правят чудото“. Според С. Хаджиев „керацудата е най-нежното бяло грозде. А виното от него е превъзходно. Напитката е в жълт оттенък и веднага ти грабва окото. А вкусиш ли го, си изгорял. Няма отказване да края на живота ти“ (В Илинденци се прави истинската керацуда. – Блиц). Роденият в Благоевград общественик и писател Кирил Павлов съчинява дори легенда за мома Керацуда: местният Селим ага я поискал, но тя избрала хайдутина Мануш войвода – с хитрост и достойнство успяла да опази честта си и войводата да я спаси от агата. А местните зевзеци сътворяват рима: *Керацуда щом се лее, 100 години се живее*. Неслучайно мома Кераца е част от свитата на боговете – за илинденчани и локалната им идентичност е важно в празника и ритуала да присъства и елемент от местното наследство.

И така, тракийски, трако-фригийски, гръцки, римски богове заедно с мома Кераца слизат тържествено от планината. Част от свитата неизменно е и християнският светец Трифон, който за разлика от реконструираните „образи“ на останалите богове, има своя жизнен празник в българската традиционна култура. Християнският елемент като част от българската фолклорна култура присъства и чрез отслужването на водосвет от местния свещеник отец Георги Сарадинов и благославяне на лозята и бъдещата реколта.

Следва театрално по характер изпълнение на ритуални действия около огъня и *„наричане с магически заклинания берекет, плодородие и добра година за реколтата“*. В рекламите, медийно и интернет тиражираната информация за празника е посочено, че

> божествата изпълняват тракийския обред ’Розалии’, запазен от 4 хиляди години. В основата на ритуала са огънят и виното и тяхната пречистваща сила. Големият и висок пламък предвещава плодородна година за винопроизводителите в Илинденци и региона. (*Празник на боговете на виното*. Община Струмяни. Официален сайт).

За т. нар. „розалии“ се знае, че това са тракийски празненства, посветени на боговете, които се превръщат в „дионисии“ у гърците и „вакханалии“ у римляните. Информацията за тази ритуалност обаче далеч не е детайлна, нито еднозначна. Вероятно става дума за ритуал за свързване с божественото чрез екстаз, но

значението, което по-късно придобива термина „вакханалия“ е веселие и дори разгул в чест на бога на виното. Според Иван Венедиков,

> римските празници на мъртвите били известни под името Розалии — име, което е производно от името на розата. Всъщност за празнуването на Розалиите не се знае нищо сигурно, освен че ставали през май или юни, без да се знае точната дата, на която се организирали. Дори не се знае дали празникът е бил подвижен и следвал измененията на Луната, или е бил всяка година на една и съща дата. Знае се само, че на този празник на мъртвите гробовете им се кичели с рози и се давали тържествени обеди в тяхна чест. Затова и вероятно при въвеждането на християнството Розалиите останали да се празнуват като ден на мъртвите (Венедиков 1995: 220).

В Илинденци подходът към „сценария“ на ритуала е в голяма степен творчески, но отпратките със сигурност са към предхристиянско време и тип обредност. Това, оказва се, е тенденция далеч не само у нас – в свое изследване върху конструирането на култов център с референции към религията и обредността на древните траки, Е. Троева говори за неоезичество (Вж. Троева 2018). *Празникът* на боговете на виното би могъл да се разглежда и с такъв фокус. Репликите на боговете имат характер на благопожелания, напр.: *По благоволение на нас, боговете, и тази година ще се лее вино – руйно и пенливо*, или *Да е берекетна годината и добра реколтата! Амин!*, но не само – сред репликите се срещат и подобни: *О, богове на природните стихии, дайте знак на смъртните!* или *Давам! Дарявам! Посвещавам!* Репликата на *мома Кераца* винаги е свързана пречистването: *Нека божествена сила пречисти всички, които отглеждат и обработват лозята, за да продължават традициите на виното!*[3] Интересно е, че изричаното от боговете е с едно и също съдържание (или много близко) през всички години, откакто съществува празникът – това възпроизвеждане създава устойчивост и превръща празника в традиция.

След ритуала следва традиционното зарязване – зарязват се три пръчки и се поливат с вино, както се поливат и корените на лозата. В него, освен боговете, участват и свещеникът, кметът на община Струмяни Емил Илиев – един от основните двигатели на празника, кметът на с. Илинденци Илия Башлиев (преди това Бойко Ибришимов), а през годините се включват и официалните гости на празника – заместник областният управител на област Благоевград Антоанета Янчева, кметът на Петрич Димитър Бръчков, кметът на с. Рибново Ахмед Башев и др., както и политически лидери като например Ангел Джамбазки от ВМРО, Георги Динев от ГЕРБ и др.

Около огъня се играят хорà под звуците на местни групи – често участник е женската певческа група към Народно читалище „Климент Охридски – 1920“, с. Илинденци. Това е една възможна изява за местните изпълнители пред „своите“, но и пред гостите на празника. С това приключва условно първата част на празника, която протича при лозовите масиви. Празникът продължава в центъра на селото, където следва фолклорна програма с гостуващи музиканти и може да се каже, че се разгръща празничност с веселие, хорà и вино, която продължава

[3] Теренни наблюдения на автора, 3 февруари 2018 г., 26-то издание на Празника на боговете на виното, с. Илинденци.

през целия ден. Участието на по-популярни гост-музиканти се възприема като „издигащо“ статута на локалния празник на друго ниво. В тази втора част се избира Цар на лозята – човек, който отглежда лозя и е успешен винопроизводител, както е според местната традиция на Трифон Зарезан. В новия празник царят не просто е закичван с венец от лозова пръчка, а главните герои – боговете, го орисват, даряват го с жезъл, корона и наметка, които свалят от себе си.

Празникът на боговете на виното продължава с конкурс за най-добро вино, който е устойчив елемент в празника. Състезават се вина в две категории – домашни и гостуващи вина. Конкурсът е привлекателен за домакините и гостите като знак за развлечение, но едновременно с това фокусът върху виното е печеливш в плана на популяризиране на местното винопроизводство, привличане на нови посетители и потенциални купувачи на местната продукция. И тук стигам до въпросите, поставени в началото на този текст – какви са всъщност механизмите, пораждащи тази нова ритуалност и празничност, която се превръща и започва да се възприема като традиция?

Празникът, местното наследство и идентичност, туризмът

„Чудесен празник, народен празник, от край време се празнува. Трифон Зарезан – тва е празник на винцѐто!“ – споделя един местните участници в празника и за него очевидно случващото се вписва в представата му за традицията, въпреки новите „герои“ и ритуали (*Празник на боговете на виното,* TV Darts). *Празникът на боговете на виното*, макар и в една своя част „сътворен“, има белезите на „класическия“ празник, чиито отличителни черти са неговата сакралност, „устройване“ (т.е. конструиране), обвързването му с култ (вярвания и ритуали), ексцесът (изобилието, радостта, веселието) (вж. Ганева-Райчева 2020: 190). Едновременно със своя традиционен първоизточник Трифон Зарезан, елементи от който присъстват, той е насочен към преживяване на нещо „уникално“, отличава се със синкретизъм (на различни елементи, традиции и т.н.), интегрира различни знаци, актове и структури през цялото времетраене. Той е симптоматичен за важното място на културата на сетивното благополучие, потребление, ориентиране предимно към консумиране на преживявания и емоции, размиване на границите между „висока“ и „ниска“ култура, между автентично и неавтевнично, между реално и нереално (вж. например Липовецки, Шарл 2005, Федърстоун 2017).

Движещ механизъм е потребността от празнуване. В статията си „Преобразуване на действителността“ А. Георгиева и А. Ангелов предлагат размисли върху празничността, интерпретирайки текстове на Б. Богданов (вж. Богданов 1998). Позовавайки се на употребата от Б. Богданов на понятието „празник“ като опозиция на делника, на означаването на празника като излизане от всекидневието, противопоставяне на делничната хаотичност и разпокъсаност, Георгиева и Ангелов доразвиват идеята за празника като продължение на ритуала (а ритуалът от своя страна е общуване с отвъдното и с предците, който е сливане на тук и сега със свещеното минало, който е строг ред от действия и събития, водещи до преподреждането на колектива и на заобикалящия го свят) (Георгиева, Ангелов

2006). Всъщност ритуалът завършва с празник, който е средството ритуалът да присъства в съзнанието на общността.

Новият празник е, по думите на Жигулски, създавана от хората обществена институция, с която се ознаменува връзката между времето и признатите ценности: той е културна форма за овладяване на непривичното обществено време (Жигулски 1989: 62). Затова и може да се говори за регулативната роля на празника в календарно-времевия темпоритъм на селището Илинденци. А за местните хора *Празникът на боговете на виното* също е и „среда за реконструиране на местната идентичност и общност, за възстановяване на връзките в общността (чрез изпълняване на задачи с обща цел), за сплотяване на общността." (Ганева-Райчева 2020: 189). Или както споделя един местен илинденчанин: „Това остава на нашия народ, един таков празник, да се видиме, да си поговорим два реда моабет и толкоз!" Празникът е ценност за локалната общност, потвърждаваща културното й единство, нейната оригиналност и привързаност към традицията (вж. Жигулски 1989: 63).

Празничността обаче се конструира върху опората на местното наследство – от една страна лозята като природен ресурс, употребяван в традиционния лозаро-винарски поминък, от друга – тракийските следи в региона, към които може да се каже, че се прилагат „стратегиите по възползване от наследство" (вж. Пенкова 2012). Както отбелязва Е. Троева,

> осмислянето на траките като народ, участвал в етногенезиса на българите, придава по-голяма символна стойност на артефактите от тракийската епоха, тъй като дава основание българите да се възприемат като потомци на народ, създал една от най-древните култури на Стария свят. Този символен капитал е особено ценен за българската нация и държава в съвременните им усилия за утвърждаване на Балканите и в Европа (Троева 2019: 8).

Още по-ценен е този символен капитал за заявяването и утвърждаването на локалната идентичност. Защото

> стремежът е да се докаже и представи *ценността* на селището и неговата значимост пред *другите* – неговата голяма древност; специфичната му култура; значимите герои или събития, станали в него; съхранените архитектура, занаяти или кулинарни технологии – неговата *уникалност*, както гласи популярното напоследък и безкритично използвано клише (Георгиева 2020: 112).

И действително организаторите на празника много често изтъкват неговата уникалност, защото „посрещат и боговете, с които се свързват легендите за гроздовия еликсир", според кмета на община Струмяни Емил Илиев.

Налице е ценностно осмисляне и на връзките между човека и територията (вж. Ганева-Райчева 2020: 189): „За нас този празник е една традиция на първо място, една принадлежност към това място, за да съхраним тази традиция, която е в наш'то село, едно честване на виното" (*Празник на виното в Илинденци*, TV Darts). В случая на Илинденци успешното „преоткриване" на локалния ресурс – сортът и виното Керацуда го превръща в регионално значим продукт. В теорията

на маркетинга това би могло да се разглежда като намерение за „бранд“, „брандиране“, но тази сфера предполага пазарно мислене и защитена търговска марка. Всъщност такава на пазара съществува и тя се произвежда от различни винарни в региона (нито една в Илинденци), за местните хора обикновено това е семейно занимание и дребен семеен бизнес.

Като фактор за създаването на новия празник не на последно място може да се разглежда и мотивацията, свързана с развиване на туризма като част от локалните политики. „Символният капитал“ според Бурдийо при определени условия може да се превърне и в икономически капитал (Бурдийо 2005: 221, 209–226, 253–266). В Илинденци икономическата стойност се постига чрез потреблението на туристи и гости на празника. Както установява В. Ганева-Райчева,

> в приоритетите на европейската регионална политика културното наследство и туризмът присъстват заедно като инструмент за изграждане на специфична идентичност на регионите, за генериране на икономическа активност, устойчиво развитие и повишаване на качеството на живот (2020: 178).

В случая на Иленденци притегателният обект за туристи и гости се оказва виното: „Защото от години насам приждат наши и чужди туристи, и все заради прочутата керацуда“ – споделят местните хора. Оказва се също, че „в Илинденци живеят от години и доста чужденци – англичани, руснаци, германци. Харесали селото заради чистия въздух и природа, и хубавото вино“ (Василева 2020).

В заключение, в разглеждания новосъздаден, но за 28 години вече утвърден Празник на боговете на виното в с. Илинденци може да се наблюдава своеобразно „преоткриване и конструиране на Традицията и традиционното като силен идентификационен ресурс. Традицията се реифицира и есенциализира, мислена като нещо свое, уникално, съществувало от древни времена и запазено в кръвта/гените на местните хора“ (Лулева 2020: 211). Налице е ново разбиране за традицията или изпълване с ново съдържание на понятието „традиция“, което включва и нейното „сътворяване“. Символните аспекти на собственото наследство се откриват не само в „древните следи на тракийското минало“ и културата на виноправене и винопиене по нашите земи, а намират израз и в явление, което е живо, живеещо и развиващо се днес.

Цитирана литература

Богданов, Богдан. *Мит и литература – 1: Проблеми на типологията и поетиката на старогръцката литература до епохата на елинизма*. София: Хемус, 1998.

Бурдийо, Пиер. Практическият усет. София: Критика и Хуманизъм, 2005.

„В Илинденци се прави истинската керацуда. Хората оставят лозята си само като си отидат от света.“ *Блиц*, 11.11.2009 г. https://blitz.bg/article/14716 (3. 6. 2021)

Василева, Светлана. „Боговете на виното слязоха в Илинденци и зарязаха лозята, предрекоха добра година за лозарите.“ *Труд*, 2. 2. 2020. https://trud.bg/%D0%B1%D0%BE%D0%B3%D0%BE%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B5-%D0%BD%D0%B0-%D0%B2%D0%B8%D0%BD%D0%BE%D1%82%D0%BE-%D1%81%D0%BB%D1%8F%D0%B7%D0%BE%D1%85%D0%B0-%D0%B2-%D0%B8%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%B4%D0%B5%D0%BD%D1%86/ (4. 6. 2021)

Венедиков, Иван. *Медното гумно на прабългарите*. Стара Загора: Издателство към Частен колеж „Тракия“, второ прераб. изд. Стара Загора, 1995.

Ганева-Райчева, Валентина. „Новите земеделски празници – валоризация на биокултурни ресурси и трансформация на капитали.“ Н. Ненов, И. Великов (съст.) *Стари места – нови празници. Известия на Регионален исторически музей – Русе*, кн. XXII, Русе: РИМ – Русе, 2020, 178–191.

Георгиева, Албена, Ангел В. Ангелов. „Преобразуване на действителността“. *Електронно списание* LiterNet, 04.03.2006, № 3 (76). http://liternet.bg/publish11/avangelov/preobrazuvane.htm (2. 6. 2021)

Георгиева, Албена. „Нова празничност – нови идеали.“ Н. Ненов и И. Великов (съст.) *Стари места – нови празници. Известия на Регионален исторически музей – Русе*, кн. XXII, Русе: РИМ – Русе, 2020, 108–118.

Жигулски, Казимеж. *Празник и култура*. София: Партиздат, 1989.

Койчева, Клементина. „Царицата на белите вина – керацуда.“ https://www.mandja.com/read-blog/1227_caricata-na-belite-vina-keracuda.html (2. 6. 2021)

Липовецки, Жил, Себастиен Шарл. *Хипермодерните времена*. София: Изток–Запад, 2005.

Лулева, Ана. „Традиция и ре/традиционализация: Калоферското мъжко хоро.“ А. Лулева и др. (съст.) *Етнологията в променящия се свят. Сборник в чест на 80-годишния юбилей на проф. д.ф.н. Радост Иванова*, София: АИ „Проф. Марин Дринов“, 2020, 197–215

Маразов, Иван. *Виното на траките. Мит, ритуал и изкуство*. София: Academic Book Marjet Publishers, 2014.

Пенкова, Стойка. „’Противоречието на наследството’: механизми на наследяване и дискурсивни практики при наследниците на тракийските бежанци.“ И. Бокова (съст.) *Културни наследства – политически залози и реконструиране на територии*. *Годишник на департамент „Антропология“*. София: Нов български университет, 2012. http://ebox.nbu.bg/ant14/view_lesson.php?id=19 (2. 6. 2021)

Празник на Боговете на виното. Община Струмяни. Официален сайт. https://strumyani.org/section-99-content.html (2. 6. 2021)

Празник на виното в Илинденци. TV Darts. https://www.youtube.com/watch?v=jrkieurZOmo (5. 6. 2021)

Троева, Евгения. „Българското неоезичество и траките.“ П. Банкова (съст.). *Жива старина*: *науна научното наследство на Димитър Маринов* (1846–1940). София, 2018, 204–220.

Троева, Евгения. „Завръщането на Орфей.“ Л. Пейчева (отг. ред.). *Дни на наследството* 2013. София: Академично издателство „Проф. М. Дринов“, 2014, 183–195.

Троева, Евгения. „Реконструкции на тракийското наследство в етнологична перспектива.“

В. Николов (съст. и ред.), *Тракийската древност: технологични и генетични изследвания, история и нематериално наследство. Сборник в чест на 75-годишнината на Петър Манджуков*. София, 2017, 290–304.

Троева, Евгения. „Тракийското наследство в региона на южната българска граница между културната памет и културния туризъм.“ В. Шарланова (съст.). *Етнографски проблеми на народната култура*. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2019, 7–29.

Федърстоун, Майк. *Консумативна култура и Постмодернизъм*. София: НБУ, 2017.

Фол, Александър. *Тракийският Дионис. Книга първа: Загрей*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 1991.

Веселка М. Тончева

„СТВОРЕНА" ТРАДИЦИЈА: *ПРАЗНИК БОГОВА ВИНА* У СЕЛУ ИЛИНДЕНЦИ, ОБЛАСТ БЛАГОЕВГРАД

Резиме

У тексту је представљен новонастали празник који се прославља последњих 28 година, посвећен виновој лози и вину; реч је о *Празнику богова вина* у селу Илинденци, у области Благоевград (југозападна Бугарска). Време његовог празновања у склопу календарских празника је традиционално – у време зимског празника Трифуна Зарезоја, али његов садржај илуструје својеврсно „стварање" традиције, повезане са трачким наслеђем и његовом реконструкцијом у савремено доба. „Древни" ритуал се поново изводи са главним „јунацима" – боговима из различитих верских система и слојева, као што су Загреј, Савазије, Дионис / Бахус и Свети Трифун. Присутан је и локални лик – „створена" *мома Кераца*.

Ова нова светковина вероватно је подстакнута, с једне стране, археолошким открићима трачких локалитета у околини села, која чине насеље, некропола и мегалитско светилиште; с друге стране, она има потпору у локалном виноградарском ресурсу тиме што представља регион села Илинденци као јединствено место у Бугарској за узгој сорте грожђа *керацуда*, за производњу вина од њега и за његову „продају" као „заштитног знака". Ово, последично, привлачи потенцијалне кориснике и туристе. У раду је начињен покушај да се опишу механизми који су довели до стварања овог празника: потреба заједнице за даном у ком се светкује као противтежом радним данима; уважавање локалног наслеђа; потврда локалног идентитета и, најзад, привлачење посетилаца, туриста и гостију као потрошача локалног производа – вина.

Кључне речи: Бугарска, нови празник, вино, богови, Трачани, *керацуда*, локални идентитет, традиција.

Биљана М. Анђелковић*
Етнографски институт САНУ**
Београд

663.2:271.222(497.11)-523

ПРОИЗВОДЊА ВИНА У МАНАСТИРУ КОПОРИН: „ПОВРАТАК ТРАДИЦИЈИ" И/ИЛИ „ОДЛАЗАК НА ТРЖИШТЕ"?

Традиција гајења винове лозе и производња вина у манастирима Српске православне цркве, започета још у средњем веку, прекидана је под утицајем бројних неповољних друштвених и историјских околности. Многи манастири су, у жељи да успоставе континуитет са некадашњом традицијом, током последњих година започели обнову винограда и основали своје винарије. Један од таквих примера јесте винарија „Амбелос" манастира Копорин. Истраживачка пажња је у овом раду усмерена ка развоју ове винарије и начину на који се представља купцима, као и употреби симбола на етикетама и логотипима, са циљем да се утврде промотивне стратегије и симболика која доминира у њеној јавној репрезентацији.

Кључне речи: вино, традиција, винарија, манастир Копорин, Српска православна црква.

Током последњих неколико деценија многи манастири Српске православне цркве (у даљем тексту СПЦ) започели су обнову винограда и производњу вина, што је у појединим случајевима било пропраћено и оснивањем винарија. Поједина манастирска вина која се продају у продавницама Српске православне цркве, у самим манастирима или у винотекама, постала су препознатљив бренд. Поред Патријаршијске винарије, најпознатије винарије СПЦ налазе се у манастирима Високи Дечани, Тврдош, Жича, Студеница, Хиландар, Буково, Копорин итд. Ове винарије су почеле да производе вино за широку употребу и да се промовишу на домаћим и међународним сајмовима вина.[1] Планску и масовнију производњу вина пратиле су промоције и дегустације, текстови у специјализованим часописима о вину, као и укључивање у вински туризам. Учешће манастирских винарија на престижним сајмовима вина, као и ширење обима производње вина, показују да су амбиције и циљеви појединих манастирских винарија у значајној мери превазишле задовољавање манастирских потреба, као и локалне оквире.

* biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs

** Овај рад представља резултат делатности у оквиру Етнографског института САНУ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, а на основу уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада у НИО у 2022 (број 451-03-68/2022-14/200173 од 4. 2. 2022).

[1] Винарија манастира Буково је 2019, на најпрестижнијем светском оцењивању и надметању вина у Лондону, *Decanter World Awards (DWWA)*, освојила бронзану медаљу за вино „филигран гаме" 2015. и посебну препоруку за вино од аутохтоне сорте филигран црна тамјаника 2017. Овај успех је утолико значајнији уколико се зна да је на такмичењу учествовало преко 16.500 вина из 57 земаља, да је о квалитету узорака одлучивало 280 судија са титулама Master of Wine и Master Sommelier. На сајту манастира Буково, у склопу овог обавештења, стоји и следећа реченица: „Настављајући традицију користимо прилику да на овом престижном такмичењу промовишемо српска вина неготинског виногорја". Текст је доступан на сајту манастира Буково: https://manastirbukovo.org/bronzana-medalja-za-vino/ (23. 12. 2021).

Једна од винарија која је током последњих неколико година била веома присутна на домаћим сајмовима и у медијима јесте винарија „Амбелос" манастира Копорин, који се налази недалеко од Велике Плане и Смедеревске Паланке. Ова винарија је изабрана као један од примера праксе подизања и обнове манастирског винограда и стварања препознатљивог винског бренда на домаћем тржишту. С обзиром на то да је интензиван развој винарије привукао значајну медијску пажњу, истраживање је вршено са циљем да се открију и систематизују концепти или идеје на којима почива процес промовисања винарије. Реч је, дакле, о истраживању усмереном на репрезентацију вина, при чему полазим од тезе Стјуарта Хола да стварима дајемо значења управо начином на који их представљамо (Hall 1997). За потребе рада анализиран је садржај који креирају представници винарије (сајт винарије „Амбелос" и страница винарије на друштвеној мрежи фејсбук), затим медијски садржај на локалним и регионалним телевизијама (репортаже о винарији и промоције вина), као и гостовања представника винарије на сајмовима вина. Посебна пажња је посвећена одабиру симбола на етикетама путем којих винарија комуницира са потрошачима, као и употреби појма *традиција* који се посматра у контексту друштвених процеса, у стручној литератури познатих као ретрадиционализација (види нпр. Прошић-Дворнић 1995; Наумовић 2009. и др.).

Хришћанство, вино и Српска православна црква

Виноград, грожђе и вино у хришћанству имају снажан симболички значај, због чега се помињу у многим деловима Старог и Новог завета.[2] Вино и виноград се кроз библијски наратив могу посматрати са различитих аспеката – духовног, културолошког, географског, социолошког или метафоричког. Важност симболике винове лозе види се и у Јеванђељу по Јовану када Исус каже: „Ја сам истински чокот и Отац мој је виноград" (Јн. 15, 1) или у Јеванђељу по Матеји где стоји: „Јер је Царство небеско слично човеку домаћину који ујутру рано изађе да најми раднике у виноград свој" (Мт. 20, 1–16). Такође, важност се препознаје и у иконографији још од ранохришћанских времена (нпр. мотив бербе грожђа у катакомбама) где су чокоти винове лозе симболички приказ „живота у Христу" и повезани су са улогом вина у евхаристији (вино представља крв Христову). Вино је било заступљено у важним црквеним обредима, када новокрштени добија вино – прво причешће,[3] затим на слави или погребу – када се гроб прелива вином. Поред важне улоге у црквеним обредима, вино је било неизоставан део

[2] У Старом завету се вино и виноград помињу у различитом контексту: нпр. када Ноје постаје први виноградар (1 Мој. 9, 20; 1. Мој. 49, 11–12); када вино изазове пијанство (Јер. 25, 15; Иса. 28, 1 или Иса. 28, 7) или у контексту весеља и радости (Суд. 9, 13). У „Песми над песмама" често се користи као метафора (1, 2; 1, 6; 1, 14; 2, 15), али и на многим местим Новог завета (види нпр. Мат. 11, 19; Лк. 22, 18; 1 Кор. 3, 6–9 итд.).

[3] Крштење и причешће (као и друге свете тајне) некада су се обављале за време литургије. Тако су новокрштени, некад без исповести и молитвених правила, „примали крв и тело Христово" (видети више у: Шмеман 2008; као и на сајту https://svetosavlje.org/pricesce-nakon-krstenja/?pismo=lat). Неколицина испитаника са којима сам разговарала, у оквиру истраживања црквеног православља у Србији, помиње да је ова пракса била поштована од стране појединих свештеника и владика СПЦ и током деведесетих година XX века. Реч је углавном о крштењу одраслих који су се припремали за тај чин. Са повећањем броја верника и порастом броја крштене деце у време ревитализације религије у Србији, обред крштења и света тајна причешћа су чешће обављани одвојено, независно од литургије.

исхране монаха чија је употреба била строго прописана типиком (Штетић 2020: 368–372).

Према народном веровању, заштитник винове лозе и винограда је Свети Трифун који је, према легенди, и сам био виноградар (Чајкановић 1994: 56). Овај празник се 14. фебруара прославља као виноградарска слава, а том приликом су се још у стара времена орезивала три чокота и заливала вином (Маринковић 1979: 115). На празник Христовог Преображења, 19. августа, врши се освећење грожђа у цркви.

Историја узгајања винове лозе и подизање винограда при манастирима СПЦ започиње још са Немањићима, а ову праксу су наставили и каснији владари који су веома водили рачуна о засадима винове лозе.[4] Готово да нема хрисовуље којом се манастирима не дарују виногради.[5] Владари, властела и манастири имали су простране *винице* (вински подруми) у којима су држали вино.[6] Манастири су били међу главним произвођачима вина још у средњовековној Србији. Вино је имало важну улогу у обредима и у исхрани, а помињало се и у правним документима. Тако на пример *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића* који се односи на Ново Брдо предвиђа наплаћивање дажбина за свако вино које се изнесе на градски трг, осим оног произведеног у градском метоху (Благојевић 2004). За време турске владавине виноградарство је само делимично опстало при манастирима СПЦ, а огромна површина земље, која је била под засадима винове лозе, је током векова крчена, запустела услед недостатка радне снаге или других неповољних друштвених и политичких прилика. У периоду након Другог светског рата је такође велики број винограда искрчен, поготову након што је манастирима СПЦ одузета земља (негде су то били управо виногради).

Процват манастирског и духовног живота унутар СПЦ, крајем XX века, створио је услове за развој виноградарства у многим манастирима. Оно је, уз производњу вина, било један од важних фактора развоја и унапређења манастирских економија. Тај развој није свуда био уједначен и лак. У неким манастирима је недостајало монаха, негде је монаштво било у дубокој старости или им је недостајало потребно знање и вештине да покрену производњу у већем обиму,

---

[4] На сајту Патријаршијског управног одбора СПЦ налази се текст о историји Патријаршијске винарије: „Винарска традиција у Српској православној цркви потиче од њеног оснивања и првог поглавара Светог Саве Немањића. Архиепископ Сава је око 1230. закључио уговор са светогорским Протатом о међама хиландарског винограда. Камене међаше Сава је лично надгледао и постављао. 'Лично се саглашавам и с тиме да, чим поменуто место буде преуређено за виноград, ја и моја страна држим у поседу и господарим овим виноградом непоколебљиво, неузнемиравано и неопозиво све док међу живима будем боравио, а по завршетку мога живота једну половину винограда завештавам мојој келији која је посвећена преподобном оцу нашем Сави и налази се у близини Кареје, а коју сам ја из темеља подигао, а другу пак половину саборној цркви карејској...', била је воља и завештање Светог Саве на конкретном примеру" (https://www.patrijarsija-puo.rs/istorija-vinarije/ –12. 12. 2021).

[5] Познато је да је кнез Лазар Хребељановић садио винограде да би их даровао манастиру Раваница (Лапчевић 1923: 51).

[6] У виницама је држано вино које је свећом (бојом) обележавано као црвено, мрко и рујно, што се види у многим народним песмама. Црвено вино је било вино произведено од последње бербе, мрко од прошлогодишње, а рујно је вино старо неколико година према сазнањима Драгише Лапчевића (1923: 53). Иако Лапчевић не помиње бела вина, Милош Благојевић (2004) наводи да је и бело вино прављено још од средњег века. Љубица Маринковић (1979: 104) такође примећује да се у народним песмама махом помињу рујна и црна вина, али сматра да то значи да се бело грожђе није одвајало или се то чинило знатно ређе.

због чега су неки манастири ангажовали помоћ са стране.[7] Брига о виноградима и производњи манастирског вина некада је била део монашких послушања, чији је примарни циљ био да се обезбеде довољне количине вина за манастирске и црквене потребе.[8] Данас је у неким манастирима брига о винограду остала део монашких послушања, док су у другима бригу о виноградима преузели професионални енолози, уз помоћ верника и поклоника или плаћене радне снаге. Манастирска вина су данас намењена, не само манастирским потребама, већ широком кругу потрошача и љубитеља вина, а приступ тржишту не разликује се значајно од осталих винарија.

Историјско-географски контекст развоја вина у околини манастира Копорин

Манастир Копорин се налази у крају који је одувек имао повољне климатске и географске услове за развој виноградарства. Експанзија виноградарства у овом крају започела је у XIV веку, што потврђују и турски дефтери (Благојевић 2004; Штетић 2020). У Србији је дуго преовлађивало виноградарство засновано на домаћој лози, а од последње четвртине XIX века приступа се употреби винове лозе на америчкој подлози која је давала два до три пута већи принос од домаће лозе.[9] Због тога се, већ у првој деценији XX века, сади више америчка него домаћа лоза (Вучо 1955: 188). Географски простор у околини данашњег Смедерева, Смедеревске Паланке и Велике Плане бележи пораст засада винове лозе још од ослобађања од Турака.[10] Подручје смедеревског округа било је погодно за гајење винове лозе захваљујући благој клими, великом броју сунчаних дана у години и растреситој земљи (гајњача). Виногради су постојали у свим селима овог краја, а једно домаћинство је могло имати и по неколико винограда (Маринковић

[7] Приликом обнове винограда у манастиру Хиландар, пре више од деценије, помоћ су им пружили професори и студенти Пољопривредног факултета у Београду, као и поклоници који су по послушању боравили у манастиру, помажући у пословима. Након обнове Хиландара направљен је подрум у коме се држи вино за комерцијалну употребу, произведено са нових винограда, док се у старом подруму, који се налази испод манастирске трпезарије, справља вино са старих винограда за потребе манастира (http://www.hilandar.info/strana_sr.php?strana_id=295; као и на сајту https://www.politika.rs/scc/clanak/308800/Bice-vise-manastirskog-vina#! – 22. децембар 2021). Недостатак монаштва у обављању виноградарских послова осетио се и у манастиру Прерадовац у Епархији шумадијској. Након што је манастиру враћено земљиште одузето након Другог светског рата (а које је једним делом под виноградом), сестринство га је дало у закуп фирми „Vinex", због немогућности да самостално обавља послове око винограда. Манастир добија годишњу надокнаду за овај виноград, а и вино за сопствене потребе, о чему је у емисији „Духовници" говорила мати Текла, игуманија манастира (https://www.youtube.com/watch?v=DVNvJ3m0UzY – 12. 11. 2021).

[8] За време династије Немањића започело је даривање винограда манастирима. Владари из ове династије су поред винограда манастирима остављали на располагање и потребно људство. Током средњег века, манастири су на својим панађурима имали искључиво право продаје вина, због чега су поједина манастирска властелинства имала значајну улогу на локалном тржишту (Вучо 1955: 81).

[9] Године 1880. у смедеревском крају дошло је до ширења филоксере (сушибубе), што се одразило на сушење винове лозе у овом крају. Иако је власт предузела неопходне мере у циљу спречавања ширења заразе, многи засади домаће винове лозе су пропадали, због чега су власници искрчили винограде и започели садњу других култура. Као најпрактичнија заштита од филоксере показало се калемљење које је подразумевало да подлога (корен) буде од америчке лозе, а надземни део од домаће сорте (Маринковић 1979: 105).

[10] У време владавине деспота Ђурђа Бранковића (XV век) такође се производило квалитетно вино (Маринковић 1979: 123).

1979:104).[11] Године 1882. на Светској изложби у Бордоу смедеревска вина добијају награде (чак 19) које им омогућавају лакши пласман на европско тржиште (Маринковић 1979: 105). Сорте винове лозе које су најчешће узгајане су: смедеревка (или белина), лисичина, прокупац и тамјаника (Маринковић 1979: 110). Милан Ђ. Милићевић (2005: 161) пише да се у овом крају „производи много и лепо вино, а грожђе смедеревско, као што смо већ казали, веома је на гласу". Такође, наводи да „вино најбоље и најобилније роди у Смедереву, а добро је и у неким селима шумадиским око Паланке" (Милићевић 2005: 168).

Виноградарство је делатност која захтева доста труда и улагања. Већина послова се некада обављала ручно, тако да су у овим пословима били ангажовани сви чланови домаћинства, али је и поред тога често било неопходно додатно ангажовање радне снаге. Како наводи Љубица Маринковић, недостатак радне снаге се нарочито осетио након Првог светског рата, што је представљало велики проблем. Након Другог светског рата проблем са радном снагом постаје још израженији, будући да велики број људи одлази у градове и запошљава се у великим фабрикама, што доводи до опадања виноградарства (Маринковић 1979: 111). Крајем седамдесетих година XX века Маринковићева (1979: 115) бележи да је производња вина била у сталном опадању, да се стари виногради нису обнављали, а да су се насеља ширила на рачун виноградарских површина.

Пропадање винограда није заобишло ни манастир Копорин, чије је сестринство водило бригу о неколико десетина ари винограда који је задовољавао манастирске потребе. Како је виноград био врло стар, давао је све мањи принос, због чега је била неопходна његова обнова.

Винарија „Амбелос": модерна манастирска винарија са традиционалном производњом

Виноград и винарија „Амбелос", у саставу су манастира Копорин (слика I), припадају Епархији браничевској.[12] Део винограда је засађен 2011, а нови засади 2017. године.[13] У међувремену, 2015. подигнута је и винарија, која архитектуром подсећа на манастир Копорин (слика II).[14] Манастир је до пред крај деведесетих година XX века имао стари, знатно мањи виноград, али је континуитет постојања винограда у овом средњовековном манастиру био веома важан приликом креирања слогана данашње винарије, који гласи: „Историја, традиција, квалитет".[15] Традиција се, као најприсутнији појам у процесу репрезентације винарије, користи у неколико значења. На првом месту, када се говори о самом процесу

[11] Најпознатије је грожђе *смедеревка*; њега је и кнез Милош гајио у свом винограду, кога је 1829. купио од једног Турчина (Павловић 1969: 86).

[12] Сам појам *амбелос* на грчком језику означава виноград, тј. винову лозу која дарује грожђе од кога се производи вино које се приноси Богу као дар природе и освећује се на Светој литургији где се претвара у крв Господњу (http://www.ambelos.rs/sr/ – 21. 12. 2021).

[13] Промотивни видео о винарији доступан је на фејсбук страници винарије „Амбелос": https://www.facebook.com/ambelosvinarija/ (17. 10. 2021).

[14] Владика браничевски Игнатије (Мидић) је о изгледу винарије изјавио следеће: „Кад дође човек овде, да он кад види ову винарију, да он одмах има у свом уму да се срео са једним црквеним објектом, да то има везе са црквом [...] Винарија подсећа на византијски стил из тринаестог, четрнаестог века, али је некако и у складу са архитектуром манастира." https://www.youtube.com/watch?v=nAgwtdfrXr4 (13. 6. 2021).

[15] http://www.ambelos.rs/sr/ (21. 12. 2021).

производње, који се описује као „традиционалан”. О томе је епископ Игнатије (Мидић), уједно и главни енолог ове винарије, више пута говорио, наглашавајући да се у винарији негује „стари начин производње”:

> Оно што још карактерише нашу винарију, то је у ствари тај начин производње вина. Ми се трудимо да то буде онај стари начин, дакле, како су некад наши стари радили, без употребе технологије савремене, или што је најмање могуће. Једино оно што је неопходно, то се употребљава. Имамо сасвим тај један другачији процес прављења вина и наша вина се препознају. Сваки који проба, он одмах осети да то има сасвим другу једну димензију [...] Засад имамо око седам хектара [...] зато што је то иначе напорно и треба да се ради. Поготову ова наша технологија, односно наш начин који захтева много руку[16].

Слика I – Капија винограда и винарије *Амбелос*, април 2021.
Аутор фотографије: Биљана Анђелковић, лична архива

Слика II – Зграда винарије *Амбелос*, април 2021.
Аутор фотографије: Б. Анђелковић, лична архива

> Што се тиче подрума ту је посебна прича. Ми не користимо ова савремена средства нити употребљавамо квасце, нити било шта. Мени стално замерају и ови кад дајемо вина на анализу што нема сумпора, а ја кажем: „Па, људи ни ја не волим сумпор”...

[16] https://www.youtube.com/watch?v=R7fC2E3z_Mc (23. 12. 2021).

Каже, знате владико то чува вино. [...] Морамо да стављамо нешто мало, али избегавамо. Може се то другачије мало надокнадити, да избегнете неке отрове. То можете само некако радом, у смислу требате стално да претачете, стално да водите бригу да буде пуно буре. Тако ћете избећи да трпате много неких конзервативних средстава, али у сваком случају у подруму има доста тога да се ради и ми у ствари читав тај процес радимо на тај неки традиционалан начин. Наша вина читав процес завршавају у бурадима. Дакле, од ферментације до одлежавања, све се то ради у дрвеним бурадима[17].

И директор винарије, Владимир Несторовић, такође је у својим изјавама наглашавао да се вино добија „традиционалном технологијом" прераде грожђа:

Читав процес ферментације и зрење вина одвија се у дрвеним храстовим бурадима, где вина одлежавају годину дана, при чему не користимо никаква савремена енолошка средства већ, дакле, природна вина нудимо љубитељима[18].

Производња вина на „традиционалан начин" јесте успостављање континуитета са некадашњом манастирском традицијом, што се види и из објаве на друштвеним мрежама: „Приликом производње ових вина поштује се многовековна манастирска традиција."[19] О опредељености винарије да се послови обављају ручно, уз минимално коришћење механизације и аутоматизације у процесу производње, говорио је епископ Игнатије, образлажући такву одлуку духовним значајем који физички рад има за човека:

Обрађивати земљу Божји је благослов, јер је он ту земљу и дао човеку да се о њој брине и живи од тога[20].
Зато ми правимо вина по старој технологији. Лако је то притиснути на дугме, али то ако не прође кроз руке човека, то није баш много благословено. Ипак је природа саздана тако да она мора да буде присна, уз човека [...] Дакле, поред све технологије није лоше да можда то мало прође кроз руке људске и тада ћете видети како све то добија други облик и други укус[21].

Поред саме технологије прераде грожђа, производња вина у овој винарији успешно интегрише и неке елементе народне традиције која се готово изгубила, као што је *моба*.[22] Винарија „Амбелос" се одржава мобом у време брања грожђа, његове прераде или претакања вина. На мобу долазе свештеници, ђакони, вероучитељи, ђаци и верници са својим парохијским свештеницима. Сви они, на челу

[17] https://www.youtube.com/watch?v=YNOZ9iBDUwM (13. 6. 2021).
[18] https://www.youtube.com/watch?v=uiL1q6FPY44 (13. 6. 2021).
[19] Објава од 15. маја 2019 (https://www.facebook.com/ambelosvinarija/ – 17. 11. 2021).
[20] https://www.vino.rs/aktuelno/u-fokusu/item/2743-obnovljena-manastirska-vinarija-u-sumadiji.html?fbclid=IwAR3I8NYyFoIUJs0my0jVgd50Nd8w_5SecieBeUaEbogpkmOl4m0g11Iru-k (7. 5. 2021).
[21] Изјаву је епископ Игнатије дао на промоцији вина у винарији „Амбелос" 2018. Снимак емисије емитовала РТВ „Плана": https://www.youtube.com/watch?v=FZCYPgSdgqo (15. 4. 2021).
[22] *Моба* је обичај узајамне помоћи коју чланови сеоске заједнице пружају једни другима, најчешће у време сезонских пољопривредних послова (жетва, берба и др.) или подизања грађевинских објеката. За разлику од најамног рада, у моби надокнада не постоји, већ учесници у њој добијају, како наводи још Вук Стефановић Караџић (1867: 51) „само јело и пиће". О моби више (Влајинац 1929).

са владиком, учествују у пословима око винограда и прераде грожђа, па је евидентно да у том процесу учествује црквена, односно епархијска заједница, што значи да ова моба не мобилише локално, тј. сеоско становништво, већ православну заједницу.[23] Хијерархија је веома чврста у овом процесу. Епископ је идејни творац, он организује промоције, он је главни енолог, некад и пр . Овде је реч о једној врсти размене, при чему економску корист извлачи онај ко има моћ над симболима, а симболичку добробит ће користити они који улажу своју физичку снагу, а то су припадници заједнице.

Традиција има важност и у одабиру сорти грожђа, па су тако у винограду заступљене сорте које су се традиционално узгајале на простору смедеревског округа и шире. Засађени су прокупац и тамјаника, али и каберне совињон, мерло, рајнски ризлинг и италијански ризлинг.[24] О избору домаћих сорти које су заступљене у винарији, епископ Игнатије је дао следеће објашњење: „Наша је овде опредељеност да гајимо наше сорте. Дакле, српске сорте аутохтоне, зато што је то добро када дођу људи из иностранства да пробају нешто што је наше, аутохтоно".[25] Усмереност на домаће сорте очито произлази, не само из потребе да се оне користе како би се очувале и заштитиле, већ и да би се искористиле у промоцији као „специфично наше" или, како је још епископ изјавио, јер су то „ретке сорте, не постоје нигде у Европи и то је предност за једно вино. Свако ко жели да проба нешто ново, он ће узети то, зато што га нигде нема. Поготову ако га направите онако како оно може да буде добро. Тако сте добили и потрошаче и људе који се разумеју у вино".[26] Дакле, њихова предност је и то што су ретке и што могу да привуку иностране купце. Ова вина су очигледно намењена домаћим колико и страним потрошачима, онима који су љубитељи вина и који практикују вински туризам.

Успостављање везе винарије са традицијом врши се на више нивоа: када се представници позивају на српску традицију, када се позивају на манастирску традицију, али и онда када се позивају на хришћанску традицију. У том контексту је директор винарије објаснио да су „сам виноград и сама винарија [...] настали као наставак једне хришћанске традиције."[27] Међутим, симболичка употреба националне прошлости и позивање на српску историју је далеко присутније од позивања на хришћанску традицију, што је нарочито уочљиво од 2018. године када су започеле промотивне активности винарије.[28] Тада је израђен нови сајт, нови промотивни материјал, промењене су етикете на боцама, као и логотип. Тиме је

[23] У једном од интервјуа директор винарије г. Несторовић је изјавио: „Ова наша прича коју је, дакле, и осмислио и благословио владика Игнатије, управо има за циљ да читава заједница учествује, па тако ми овде и када беремо грожђе – долазе и наши свештеници, ђакони и вероучитељи, чак и ђаци и народ Божји долази са својим свештеницима и беремо сви заједно грожђе. Исто тако и у преради грожђа и приликом претакања вина (https://www.youtube.com/watch?v=uiL1q6FPY44 – 13. 6. 2021).

[24] http://www.ambelos.rs/sr/ (13. 10. 2021).

[25] https://www.youtube.com/watch?v=R7fC2E3z_Mc (23. 12. 2021).

[26] https://www.youtube.com/watch?v=6_Z2SYEEKJ8 (15. 4. 2021).

[27] https://www.youtube.com/watch?v=uiL1q6FPY44 (13. 6. 2021).

[28] Година 2018. била је година јубилеја, јер је тада обележено 600 година манастира Манасија, чији је ктитор деспот Стефан. Идеја је била да свака врста вина која се производе у винарији одражава неку везу с њим.

практично креиран нови визуелни идентитет вина произведених у овој винарији (слика III), којим је истакнута снажна веза са деспотом Стефаном Лазаревићем, ктитором манастира Копорин. Како је речено на једној од промоција, идеја је била да „етикете буду савремене и модерне, али да задрже дух традиције и религије који по природи мора да буде присутан".[29] Веза са деспотом Стефаном наглашена је на готово свим етикетама, с тим што су у представљању белих и црвених вина коришћени различити симболи. Црвена вина имају 3Д приказ деспотовог новца, док бела вина имају приказ змаја са обмотаним репом око врата, стилизован елемент са фреске у манастиру Манасија, такође задужбине деспота Стефана.[30] Етикета посебне купаже вина „Деспотова сабља" изгледа нешто другачије, јер приказује Деспотове ратничке вештине и симболизује његову борбу против Турака.[31] На етикети су приказани мотиви са слике „Битка код Никопоља" у којој је деспот Стефан учествовао, а коју је 1398. насликао Жан Фроасар.[32] Ова купажа је посебно важна за винарију, о чему је говорио и директор Несторовић, када је поменуо да свако њихово вино „носи симболику", а „посебно вино *Деспотова сабља*", на које су врло поносни.[33] (слика IV)

За представнике винарије, етикете немају само естетску важност, већ путем етикета, како кажу, желе да остану „повезани са нашом историјом, са нашим прецима и са самим ктитором манастира Копорин, са Светим деспотом Стефаном Лазаревићем".[34] Видимо да директор винарије, у својој изјави, користи појмове „хришћанска традиција", „историја", „ктитор манастира", „Свети деспот Стефан Лазаревић", које представља као неоспорне ауторитете, како би производњи вина обезбедио легитимитет и/или кредибилитет, а самом вину идентитет и интегритет. Акценат је на Деспоту, чији су новац и хералдички елемент изабрани као довољно снажни и веродостојни симболи који могу да дотакну потрошаче (вернике, ходочаснике, љубитеље вина) и да их повежу са „правим" вредностима. Деспот спаја идеју хришћанства, историје и националног идентитета, али и идеју локалне или регионалне заједнице, дајући вину које носи његово име велику сложеност и вишедимензионалност. У другом делу изјаве истакнута је „савременост", која се, међутим, нигде не види. „Модерно рухо" које помиње г. Несторовић је, у ствари, симболика која се односи на прошлост. Из тога индиректно ишчитавамо да се модерност односи на одабир одговарајућих симбола из прошлости који могу да задовоље актуелне естетске, културне и политичке потребе или, пак, економске интересе.

[29] Текст је читао презентер током промоције у винарији 2018, коју су преносиле локалне и регионалне телевизије (https://www.youtube.com/watch?v=FZCYPgSdgqo – 19. 4. 2021).

[30] Змај на етикетама представља ред змаја којем је припадао деспот Стефан Лазаревић.

[31] Вино „Деспотова сабља" је 2021. награђено плакетом за робни бренд у категорији вино и алкохолна пића. Објава је на фејсбук страници винарије 9. јуна 2021 (12. 12. 2021).

[32] Вино „Деспотова сабља" настало је поводом обележавања 600 година манастира Манасија и у част деспота Стефана Лазаревића (https://www.facebook.com/ambelosvinarija/). Поред тога, винарија је произвела још неколико вина поводом различитих јубилеја и она такође имају јаку симболику. Нека од тих вина су „Аутокефалија" (слика V), које је презентовано поводом 800 година аутокефалности СПЦ, као и вино „Обилићев дар" (слика VI) у част 630 година манастира Тумане.

[33] Интервју са директором винарије (https://www.youtube.com/watch?v=uiL1q6FPY44 – 13. 6. 2021).

[34] Исто.

Слика III – Палета вина винарије *Амбелос*.
Фотографија је преузета са сајта винарије *Амбелос*

Слика IV – Вино *Деспотова сабља*.
Фотографија преузета са сајта винарије *Амбелос*.

Слика V – Вино *Аутокефалија*.
Фотографија преузета са фејсбук странице винарије *Амбелос*

Слика VI – Вино *Обилићев дар*.
Фотографија преузета са фејсбук странице винарије *Амбелос*

На једној од промоција винарије речено је да „у манастиру Копорин леже мошти светог деспота Стефана Лазаревића" и да „није било дилеме да он мора да буде мотив новог лица винарије 'Амбелос' и њеног визуелног идентитета".[35] Симболика која је одабрана за етикете није нимало случајна, поготово ако се узме у обзир изјава да „у манастиру Копорин леже мошти светог деспота Стефана Лазаревића". Ова изјава, коју је читао презентер, заправо је много више од симболичког позивања на прошлост. То је суптилно изношење става о томе где се заправо налазе мошти Светог деспота Стефана Лазаревића и дискретно негирање резултата археолошких истраживања вршених у манастиру Ресава (Манасија) током прве деценије XXI века, која су утврдила да се мошти деспота Стефана Лазаревића налазе у Манасији, а не у Копорину.[36] Нема никакве сумње да је „ауторитет" прошлости и традиције овде доминантан. Традиција производње вина при манастирима СПЦ је важна као гарант квалитета (полази се од идеје да што се дуже произвођач бави својом делатношћу он је у томе бољи), али и као гарант аутентичности и везаности за вредности за које се залаже произвођач, у овом случају манастир или епархија. Економски успех винарије заснива се на непосредности и интензитету везе са институцијом цркве, па се на тој вези непрекидно инсистира, јер управо она од овог вина ствара не само још један у низу винских производа на тржишту, него производ са посебним квалитетима. Немали број пута сам у разговору са ходочасницима и верницима Српске православне цркве добијала одговоре да су вина произведена у неком манастиру „посебна", „боља" или „најбоља" – управо због уверења да су „чиста" и „да у манастирима не би ништа стављали што не ваља".[37] Велики број испитаних верника данас купује вина у манастирским или патријаршијским продавницама како за сопствене потребе тако и за поклоне, али и због уверења да се ова вина праве од грожђа које „не прскају", „да су органска", „освештана", и слично. Показало се да верници имају далеко више поверења у производе који потичу из манастира него од других произвођача.

Промовисање вина винарије „Амбелос" индиректно представља и промоцију самог манастира, али и његовог ктитора деспота Стефана Лазаревића, што се види и по следећој објави:

---

[35] https://www.youtube.com/watch?v=FZCYPgSdgqo (19. 4. 2021).

[36] Манастир Копорин вековима је био познат по исцелитељским моштима деспота Стефана Лазаревића, за кога се нарочито везују веровања у исцељења „бездетних парова". Хиљаде ходочасника на годишњем нивоу посећује манастир како би се поклонили моштима деспота Стефана и помолили за исцељење. Након објаве стручњака, који су неколико деценија радили на пројекту истраживања и реконструкције манастира Манасија, да су резултати археолошких и антрополошких истраживања, као и ДНК анализа, показали да се мошти деспота Стефана Лазаревића налазе у Манасији, а не у Копорину, бројни верници и поклоници били су веома збуњени, док су други веома оштро критиковали СПЦ и Епархију браничевску што су уопште дозволили ова истраживања. Организатори и водичи организованих поклоничких група имали су тешкоће приликом представљања моштију које се налазе у манастиру, јер монахиње из манастира Копорин никада нису престале да говоре о томе да се мошти налазе у Копорину (Анђелковић 2021: 99), док су у Манасији такође тврдили да је Деспот сахрањен у њиховом манастиру. Детаљније о контроверзама у вези са тиме где је сахрањен деспот Стефан Лазаревић видети у раду „Археологија над моштима" (Милосављевић 2011).

[37] Ови подаци су прикупљени током истраживања за потребе моје докторске дисертације *Поклоничка путовања: антрополошко истраживање представа о манастирима Српске православне цркве код поклоника на почетку XXI века*, одбрањене на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду (Анђелковић 2021).

Долазак у нашу винарији није потпун уколико не посетите манастир Копорин, задужбину деспота Стефана Лазаревића, сина великог српског цара Лазара. Јер свака црква је део нашег бића и духовног наслеђа. То је запис који се памти и корен који опстаје[38].

Позивање на историју и традицију, као и симболичко повезивање са прошлошћу у репрезентацији винарије, имало је великог одјека у медијима, што је поред економског ефекта за манастир и епархију, произвело и повољан ефекат за ширу заједницу. Пре неколико година започео је пројекат „Јачање конкурентности произвођача из Шумадије – IMPULS WINE" који последњих годину и по дана спроводи Регионална агенција за економски развој Шумадије и Поморавља, са партнерима Градом Крагујевцем, Општином Топола, Удружењем произвођача вина са ознаком географског порекла Шумадија и Центром винске културе WineQ.[39] Винарије које су чланови удружења почеле су да производе вина са етикетом „шумадијске ружице," а прва међу њима је винарија „Амбелос". Можемо, стога, рећи да се манастирска производња вина надовезала на препознату потребу да се оживи економија у једној области, тј. да се искористи одређени производни потенцијал.

У читавом процесу репрезентације вина и винарије манастира Копорин, медији су имали веома битну улогу. Са повећањем обима производње вина појавила се потреба да се производи винарије представе широј јавности. У ту сврху су организоване промоције и дегустације у самој винарији, винарија је учествовала на домаћим и међународним сајмовима, а емитовани су и бројни телевизијски прилози о винарији и винима. „Излазак у јавност" представници винарије су објаснили тиме да је због количина произведеног вина, као и средстава уложених у производњу, сада неопходан одређени маркетинг како би се јавност упознала са винима ове винарије и како би се лакше дошло до купаца.[40] Промоција у медијима, на друштвеним мрежама, у специјализованим часописима и емисијама о вину јесте се одразила, према речима владике, на веће интересовање купаца за ова вина.[41]

[38] Објава од 12. 4. 2019 (https://www.facebook.com/ambelosvinarija/ – 7. 5. 2022).

[39] https://www.youtube.com/watch?v=72977MVKGKI (14. 6. 2021).

[40] Владика је током једног прилога рекао: „Досад ми нисмо излазили у јавност, не на овај начин. Будући да сада већ имамо веће површине винограда, сад је потребно да то [...] публикујемо, да то ипак народ зна да би могли да продамо, јер не можете само да производите ако не продате, пошто су и ту улагања велика и морају да се покрију та улагања и то што издвајамо за заштиту уопште и за обраду винограда. Направили смо то овакве врсте да дођу и телевизије, пошто наши људи се сада обично информишу преко телевизије. Више их не можете обавестити у цркви зато што мало долазе у цркву, али телевизију сви гледају и, ето, ми смо нашли вас да преко вас саопштимо свету да постојимо, да смо ту, да правимо вина јако добра, и други су то рекли, не само ми, да су то манастирска вина, да су вина природна, у смислу, чиста, и, ето, позивамо људе" (https://www.youtube.com/watch?v=6_Z2SYEEKJ8 – 23. 12. 2021).

[41] О важности и утицају медија у промоцији винарије „Амбелос" и произведених вина, владика Игнатије је рекао: „Ја сам се сад уверио да та медијска појављивања, односно, та презентација преко медија је јако важна зато што многи људи и не знају да и ми имамо винарију. Ми смо се до сада темељили на томе кад људи дођу у манастир, па виде и сврате. Иначе, сада када виде преко медија је масовније, имамо и већу потражњу. Ми смо имали тај проблем да људи пробају та вина, јер сада је толико вина на тржишту, да тешко можете да се надате да ће неко ваше вино да проба. Може, али случајно. Био сам сигуран да ће, кад пробају, куповати, да ће хтети да имају то вино, зато што ми [...] том традиционалном технологијом справљамо вина" (https://www.youtube.com/watch?v=72977MVKGKI – 14. 6. 2021).

Завршна разматрања

Анализа начина на који се винарија „Амбелос" представља у јавности указује да се промоција њених вина заснива на неколико елемената. Један од најважнијих јесте представљање данашње производње вина у винарији као старе, традиционалне делатности, која као таква треба да нам омогући везу са прошлошћу, са изворним идентитетом и са прецима. Оваквим представљањем релативно младе винарије ствара се утисак да винарија има дужу традицију него што је случај. Други важан елемент јесте истицање везе манастира Копорин и винарије, иако сестринство манастира нема директне везе са винаријом и ни на који начин не учествује у производњи вина. Веза са манастиром је, међутим, јаснија на симболичком нивоу, када се посматрају етикете на винима или називи вина. Одговарајућим дизајном етикета истиче се важност вина у националним оквирима. Прошлост се не користи само као апстрактна категорија, него се из националне историје и симболике издвајају посебне личности и догађаји који ће, осим квалитета вина, изазвати и одређену емоционалну везаност за производ. Ауторитет институције манастира, и хришћанства уопште, комбинује се са ауторитетом националне историје. Ово вино, дакле, више не баштини само локална знања и традицију, него у себи носи шири национални потенцијал, јер поседује директну везу са конкретним националним вредностима, узорима, симболима и слично. И на крају, имамо локалну димензију, тј. покушај да се преко производње вина ојача и боље повеже шира заједница. Путем мобе долази до заједничког рада у заједничком циљу, који доприноси осећају припадности и интегрисаности. Иако је национална димензија важна, локална се не сме принебрегнути или занемарити, јер су људи упућени једни на друге, на оне које свакодневно виђају и познају, што производњи вина даје непосредан однос, жив и директан контакт, изједначава црквену и локалну заједницу и представља је као једну велику породицу. То је додатно појачано истицањем да се узгајају само домаће сорте, а не стране.

Враћање производње вина у „изворне" институције попут манастира очито је снабдело вино додатним квалитетима, који произлазе из уверења, пре свега верника, да је све произведено у манастирима природно, без употребе вештачких средстава (у овом случају адитива, квасца и др.). Приликом промоције вина ово се посебно наглашава, чиме ова вина, за један број купаца, имају предност у односу на друга вина на тржишту.

Различите симболичке димензије у промоцији вина ове винарије су често испреплетане, тако да се границе између њих некад бришу, а конзументи кроз готов производ добијају један супстрат. Овде је реч о конструисаној традицији, у којој су сви елементи повезани тако да утичу на више различитих идентитетских нивоа потрошача. Тако се добија моћан систем симбола којим се прилично ефикасно утиче на конзументе, који вином задовољавају и естетске, и идентитетске, и гастрономске потребе, имајући осећај да на тај начин истовремено и помажу нешто у шта верују и што представља највишу вредност.

Истраживање репрезентације вина ове винарије представља врло мали сегмент далеко шире и сложеније теме обнове манастирских винограда и винарија која је овим радом тек започета. Ова тема свакако заслужује додатну истраживачку пажњу и етнографска истраживања која би укључила интервјуе са представницима манастира и винарије.

Цитирана литература

Анђелковић, Биљана. *Поклоничка путовања: антрополошко истраживање представа о манастирима Српске православне цркве код поклоника на почетку XXI века*. Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2021. Докторска дисертација.

Благојевић, Милош. *Земљорадња у средњовековној Србији*. Београд: Службени лист СЦГ, 2004.

Влајинац, Милан З. *Моба и позајмица: народни обичаји удруженог рада: опис, оцена и њихово садашње стање*. Живот и обичаји народни, књ.18. Београд: Српска краљевска академија, 1929.

Вучо, Никола. *Привредна историја Србије до Првог светског рата*. Београд: Научна књига, 1955.

Караџић, Вук Стефановић. *Живот и обичаји народа српског*. Беч: Наклада Ане удове В. С. Караџића, 1867.

Лапчевић, Драгиша. *Наша стара пољопривредна култура: прилози за истраживања етнографска и културно историјска*. Београд: Издање Свесловенске књижарнице М. Ј. Стефановића и друга, 1923.

Маринковић, Љубица. „Традиционално виноградарство и његова улога у привреди смедеревског краја". *Гласник Етнографског института САНУ* XXVIII (1979): 99–129.

Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија: географија, орографија, хидрографија, топографија, археологија, историја, етнографија, статистика, просвета, култура, управа*. Фототипско издање из 1876. године. Нови Београд: Боок & Марсо, 2005.

Милосављевић, Моника. „Археологија над моштима". *Антропологија* 11(2): 115–140.

Наумовић, Слободан. *Употреба традиције у политичком и јавном животу Србије на крају двадесетог и почетком двадесет првог века*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију – ИП „Филип Вишњић" а.д.

Павловић, Леонтије. *Смедерево у 19. веку: занимања, имовина и зарада становника према пописима 1833. и 1862/3*. Смедерево: „Димитрије Давидовић", 1969.

Прошић-Дворнић, Мирјана. Модели ретрадиционализација: пут у будућност враћањем у прошлост. *Гласник Етнографског института САНУ* XLIV(1995): 293–310.

Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: Српска књижевна задруга – БИГЗ – Просвета – Партенон М.А.М., 1994.

Шмеман, Александар. *Водом и духом*. Света Гора Атонска: Манастир Хиландар, 2008.

Штетић, Марина. *Виноградарство у средњовековној Србији*. Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду, 2020. Докторска дисертација.

Hall, Stuart. "Introduction". *In Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*, edited by Stuart Hall, 1–11. London: SAGE Publications – The Open University, 1997.

Biljana M. Anđelković

WINE PRODUCTION IN KOPORIN MONASTERY: "RETURN TO TRADITION" AND / OR "ENTERING THE MARKET"?

Summary

The tradition of growing grapevine and wine production in the monasteries of the Serbian Orthodox Church, which began in the Middle Ages, was interrupted under the influence of numerous unfavorable social and historical circumstances. In the desire to establish a continuity with the former tradition, many monasteries have recently started the renovation of vineyards and founded wineries. One such example is the winery "Ambelos" of Koporin monastery, which was founded in 2015. In this paper, the research attention is focused on the development of this winery and the way it is presented to customers, as well as the use of symbols on the labels and logos, in order to determine their promotional strategies and symbols that dominate its public representation.

Keywords: wine, tradition, winery, Koporin monastery, Serbian Orthodox Church.

Богдан Д. Дражета*
Филозофски факултет
Универзитета у Београду

Зорана С. Гуја Дражета**
Музиколошки институт САНУ
Београд

634.8:398.8(497.11+497.15)

КУЛТУРА УЗГОЈА ВИНОВЕ ЛОЗЕ И ПЕВАЊА О ЊОЈ МЕЂУ ПОЈЕДИНИМ ПРИПАДНИЦИМА СРБА, БОШЊАКА И ХРВАТА У СРБИЈИ И БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ

Култура узгоја винове лозе и певања о њој представља важан део традиционалне и савремене културе словенских и других група народа. Предмет нашег чланка биће приказ и анализа справљања производа од грожђа као што су вино, ракија и сок код припадника дела јужнословенских народа – Срба, Бошњака и Хрвата – у Републици Србији и Босни и Херцеговини. Поред тога, биће контекстуализоване традиционалне песме које се везују за винову лозу код наведених народа у различитим регијама Босне и Херцеговине, као прилог предмету проучавања. Основни метод помоћу кога је грађа прикупљена, уз теренски рад и претрагу релевантне литературе, јесте интервју полуструктурираног типа спроведен са појединим припадницима српског народа у горњем Срему, бошњачког народа у централној Херцеговини и хрватског народа у западној Херцеговини. Критеријум за одабир саговорника био је аматерско или професионално бављење узгојем винове лозе, тј. поседовање одређених знања о овој пракси и појединим обичајима и обредима који се уз њу везују. Овај етнолошки и антрополошки поглед с једне и етномузиколошки поглед с друге стране показује на који начин сарадња између две дисциплине доприноси ширем разумевању како традиционалне тако и савремене културе код дела јужнословенских народа.

Кључне речи: винова лоза, култура узгоја, Република Србија, Босна и Херцеговина, горњи Срем, западна Херцеговина, централна Херцеговина, Срби, Бошњаци, Хрвати.

Увод

Предмет нашег чланка биће приказ и анализа справљања производа од грожђа као што су вино, ракија и сок код припадника дела јужнословенских народа – Срба, Бошњака и Хрвата – у Републици Србији и Босни и Херцеговини. Поред тога, биће контекстуализоване и анализиране традиционалне песме које се везују за винову лозу код наведених народа у различитим регијама Босне и Херцеговине и асоцијације испитаника на вино у смислу других музичких жанрова, као прилог предмету проучавања. Када је реч о култури узгоја винове лозе, савремено доба нам нуди многе могућности за бављење и проучавање ове делатности. Стога, следи преглед до сада објављених радова и извршених истраживања различитих аутора о тој теми.

* drazetab@gmail.com
** zorana.g75@gmail.com

Јован Трифуноски, у духу антропогеографске школе, казује о географским, тачније предеоним и техничким аспектима узгоја винове лозе на подручју Тиквешке котлине (Тиквеша) у средњем Повардарју (Трифуноски 2004), у данашњој Републици Северној Македонији. У савременој српској етнологији и антропологији недостају радови о виноградарству и узгоју винове лозе. Један од изузетака чини рад Гордане Милетић која се у оквиру манифестације „Смедеревска јесен" бавила изложбом грожђа као саставним делом наведене свечаности у Смедереву (Милетић 2007). Етнолошки и антрополошки је сагледана заштита нематеријалног културног наслеђа, тачније радионица организована о теми заштите виноградарске славе Светог Трифуна, одржана у јесен 2019. у Музеју Крајине у Неготину (Младеновић Рибић 2019).

Од велике помоћи у сагледавању виноградарства свакако су радови историчара о овом културном феномену у средњовековној Србији (Штетић 2020), посебно околини Београда (Гарић Петровић 2011), као и у средњовековној Босни (Kovačević-Džigal 2019). Лингвистичким аспектом културе узгоја винове лозе у контексту дијалектологије и лексикологије бави се Бранкица Марковић, чији радови показују напор да се виноградарска терминологија научно обради на основу савремених теренских истраживања у Србији (Марковић 2016, 2019). У радовима Љубинка Раденковића налазимо сакралне аспекте узгоја чудотворне винове лозе у манастиру Хиландар и симболику исте у оквиру народне културе Срба (Раденковић 1986; Раденкович 2008). На подручју Републике Србије и Босне и Херцеговине, истраживања винове лозе везана су уз агрономска и историјска проматрања културе њеног узгоја на нивоу појединих региона или читаве земље (Jović, Petrović 2000; Rotim, Gašpar i dr. 2017; Beljo i dr. 2018), док се етнолошким и антрополошким аспектима у мањим предеоним целинама углавном баве новинари, као и црквени великодостојници, тачније римокатолички теолози (Pavlović 2017; Planinić 2015).

За потребе рада интервјуисали смо четири саговорника уз помоћ упитника који је садржао шест питања. Узрок малог броја испитаника за овај рад у томе је што се настојало да се пронађу репрезентативни казивачи; критеријум за одабир саговорника био је аматерско или професионално бављење узгојем винове лозе, поседовање одређених знања о овој пракси и појединим обичајима и обредима који се уз њу везују, као и припадност једној од три националности које су одабране за анализу у циљу израде овог рада. Интервјуисан је, наиме, један припадник српске националности из Републике Србије, из горњег Срема, места Банстол код Сремских Карловаца (Л. Д., 1964. годиште); остала три казивача су са простора Босне и Херцеговине, прецизније, из Федерације БиХ: један припадник бошњачке националности из централне Херцеговине, тачније места Врапчићи код Мостара (Ј. Х., 1985. годиште) и, најзад, два припадника хрватске националности из западне Херцеговине, и то места Бротњо код Читлука (С. П., 1994. годиште) и Љути Долац код Широког Бријега (С. М., 1967. годиште).

За рад на терену био је испрва осмишљен упитник структурираног типа, али је у току истраживања преформулисан у упитник полуструктурираног типа, будући да се саговорници нису стриктно држали постављених питања, како у смислу садржаја, тако и у смислу редоследа давања одговора (упор. Вучинић-Нешковић 2013: 140). У раду ћемо пажњу посветити одговорима на следећа питања: 1. Колико дуго узгајате винову лозу? Како сте почели да се бавите овим послом?

Шта за Вас значи то што се бавите узгојем винове лозе? 2. Које све производе правите од грожђа? На који начин их правите? Да ли Вас је неко научио да правите наведене производе или сте то сами научили? 3. Постоје ли неки обичаји или обреди који се практикују за узгој винове лозе? Ако не, да ли сте чули да постоје те праксе код неког другог ко се бави овим послом? 4. Да ли постоје неке традиционалне песме које опевају грожђе, вино, друге производе од грожђа, или пак узгајање винове лозе? Ако не, јесте ли чули да постоје код неког другог ко се бави овим послом? Наведите примере? 5. Које песме из других музичких жанрова Вас асоцирају на вино, грожђе, винову лозу (народна, забавна, староградска, поп, итд.)? 6. Шта је за Вас култура узгоја винове лозе? Да ли мислите да ће наредне генерације да се баве такође овом делатношћу? Док су три испитаника давала краће и сажете одговоре, један је одговарао у облику обимних казивања. У наредном делу рада следи приказ и анализа справљања производа од грожђа, тј. представљање грађе о култури узгоја винове лозе код једног дела јужнословенских народа на почетку двадесет првог столећа.

Култура узгоја винове лозе

На први опсег питања, о томе колико дуго узгајају винову лозу, испитаници су говорили да се овом активношћу баве од десет до тридесет пет година. Професионалним узгојем винове лозе бави се половина саговорника, и то из централне и западне Херцеговине, док друга половина из горњег Срема и западне Херцеговине то чини аматерски. Сви истичу љубав као основну покретачку снагу бављења послом, а када је у питању разлог за почетак делатности, обично се наводе породична традиција и патриотизам на локалном/регионалном и/или етничком/националном нивоу. Аспект породичне традиције подразумева да су чланови уже и шире породице такође усмерени на виноградарство, али и да је та пракса код испитаника настављена захваљујући њиховим очевима и мајкама, дедама и бабама итд. Аспект патриотизма на локалном/регионалном и/или етничком/националном нивоу је везан за жељу да се на нивоу једног места, регије и/или неколико регија које у одређеној мери чине етничка/национална подручја оживе стари виногради, чије је власништво током социјалистичке Југославије било државно, а након распада земље приватизовано, тако да је данас најчешће напуштено. За саговорнике узгој винове лозе представља следеће:

> Пољопривреду сматрам јако часним занимањем, волим што се бавим тиме, није ми нимало тешко радит, није ми мрско бит у пољу, бавити се пољопривредом, то је искрен посао који је тежак али с друге стране доста даје. Знати да у оваквој држави радиш с нечим што није поткупљиво, то је големо. Са природом се не може трговати, до тебе је да урадиш све што треба, а на природи је да дâ или да казни, одузме, то не зависи од политике, сто посто је до тебе, то ми се свиђа у овом послу. (Ј. Х., Врапчићи – Мостар)
> За мене то што се бавим узгојем винове лозе примарно представља везу са прошлошћу и радом наших предака, од најстаријих дана до данас. Ту мислим на све наше претке, не само деду и тату, јер ми са једне стране водимо порекло из Книнске Крајине, са друге из винског Срема, са треће из околине Чачка. (Л. Д., Банстол – Сремски Карловци)

Наредни корпус питања односио се на производе које испитаници праве од грожђа, начин на који се они праве, као и то од кога је наведена пракса производње научена, односно јесу ли виноградари самоуки или не? Одговори показују да вино и ракију лозовачу/*лозу* справља већина испитаника, док се код оних који живе у западној Херцеговини јавља још један производ од грожђа по имену *ћуптер*. Ова посластица се израђује од прокуваног сока од грожђа (*мошта*) са додатком шећера, гриза и орашастих плодова, а једе се обично у доба бербе с јесени и представља посебну част током саме бербе коју домаћини указују једни другима. Испитаници наводе да се приликом годишње манифестације у околини Читлука „Дани бербе грожђа у Бротњу" током септембра, у готово свим домаћинствима ангажују чланови уже и шире породице, као и кумови и пријатељи. Они заједно, за ту прилику, припреме послужење да би различитим гостима боравак у том делу западне Херцеговине учинили пријатним, а истовремено и одржали обичај гостопримства „онако како доликује". Ту спада и прављење *ћуптера*, уз обавезно печење јагњади („јањаца") на жару, тј. ражњу.

Саговорник из села Љути Долац код Широког Бријега наводи да прави џем од грожђа, као вид посластице за свакодневну употребу чланова породице током зимских дана. Ракија лозовача/*лоза* је окарактерисана као нешто што се прави на „традиционалан" начин, мада тај поступак није даље описан.

Испитаник из горњег Срема је припрему лозоваче/лозе описао, наводећи да се сакупљено грожђе најпре одлаже у бурад и лупа једним штапом у облику весла. Затим се уз повремени додатак шећера и мешања на сваких неколико дана тим истим штапом удара комина (садржај бурета), пошто иста може створити непропусан површински слој. Након што се догоди алкохолно врење, комина се најзад ставља у казан и пече, тако да из казана почиње да цури ракија.

Вино се у западној Херцеговини, у савремено доба, прави све чешће уз употребу модерних технологија, а то значи да су некадашње дрвене бачве („бадњи судови") замењене посудама од инокса, те да се користе савремена ђубрива за земљиште у оквиру винограда, при чему су праксе преузете најчешће од претходне генерације. Испитаник из централне Херцеговине, међутим, сматра да директним пласирањем стоних врста грожђа на тржиште избегава даља улагања у подрумску технологију са досадашњим великим издацима за покретање, тј. оживљавање породичног посла, уз укључивање помоћи појединих стручњака из области агрономије. Саговорник из горњег Срема наводи да су стоне врсте грожђа коришћене за конзумацију у кругу породице, као и то да је те сорте његов деда сушио како би током зиме породици било обезбеђено суво грожђе. Отац и мајка нашег саговорника (рођени 1928. и 1932. године) су почели да праве розе вино и црно вино, јер је то представљало „компромис" између оца који је волео розе и остатка породице и гостију који су волели црно вино. Као технолог, мајка је контролисала квалитет и процес производње, док је наш саговорник са оцем радио, како наводи, као „физички радник", обављајући копање, прскање и наводњавање. Касније је изучио неке технике орезивања винове лозе као студент воћарства и виноградарства на Пољопривредном факултету у Београду. Након што су му родитељи преминули, наставио је да се бави производњом ракије коју су родитељи правили у нешто мањој мери. Разлог за употребу грожђа за ракију, а не вино, је пословне, а самим тим и временске природе, јер је за прављење вина потребно издвојити много више дана и седмица у континуитету од дан-два утрошених за

прављење ракије на претходно описан начин. Солидарност на нивоу породице уочавамо и у радовима других аутора који наводе да су жене и деца виноградара помагали у справљању вина на подручју Тиквешке котлине, те да је рад у винограду био породични обичај, без помоћи радника из околних насеља у тој регији (Трифуноски 2004: 127). Поред вина, испитаник као производ наводи и ширу, сок од грожђа са блажим алкохолним врењем, који се чувао за посебне прилике, а није могао нигде да се набави у слободној продаји. Укус тог напитка био је резак и свака кућа правила је сопствену ширу.

Обичаји и обреди који се практикују у узгоју винове лозе нису били толико познати саговорницима, што значи да их нису ни практиковали у већој мери, нити су познавали много особа које су обављале наведене праксе. Испитаник из централне Херцеговине бошњачке националности је навео да су комплетне радње у винограду подређене годишњем циклусу раста и развоја вегетације и да се обично на самом почетку децембра почиње са резидбом, пошто до тада опадне лишће и наступе мразеви. Затим је, приближно у фебруару, потребно орезати цео виноград, а вишак самлети и сачекати да омекша лоза, која се онда савија и везује за жицу. Стара одсечена лоза се некада палила, обично у марту кад се чисте њиве и виногради, али се то данас више не чини. Почетком маја започиње плевљење (*пљевидба*) и касније, током августа и септембра, све се завршава бербом. Испитаник је навео да су обичаји годишњег циклуса више присутни код хришћанског становништва, Срба и Хрвата, за које наводи да светкују светитеље/*свеце* везане за годишњи циклус у контексту гајења винове лозе.

У том погледу, испитаник из западне Херцеговине хрватске националности наводи да је током јануара/*сијечња* присутна пракса да се виноград, тј. винова лоза (*трс*) пошкропи светом водом, како наводи, „свак посебно окршће, како се то овдје каже, власник измоли за благослов за ту годину". Затим се на пролеће даје благослов за поља да „уроде", што се може приметити управо током бербе и поменуте манифестације „Дани бербе грожђа", која се, према речима саговорника, одржава од 1955. године. Испитаник такође наводи праксу заступљену током празника Светог Мартина („за Мартиње"),[1] када се *мошт*, самлевени сок од грожђа, даље претвара у младо вино помоћу специфичног производног процеса.

> Вином се залијева трс за благослов наредне године, тада се куша младо вино, да се проба какво је. То је превођење мошта у младо вино, то се још зове „крштење вина". Мартиње се пада у 11. мјесецу. (С. П., Бротњо – Читлук)

Саговорник српске националности из горњег Срема је навео да никада у дело није спроводио ниједну обичајну или обредну праксу током рада у винограду, као и да не може тачно да се сети јесу ли његови родитељи говорили било какву молитву пре почетка сезоне рада у винограду, али да му у сећању постоје слике чији је садржај такав. У Срему је, према његовим речима, грожђе ношено током празника Преображења (19. августа) да се освешта, након чега би могло да се једе, али никако пре поменутог датума. Испитаник је навео да су велики домаћини у Александровачкој жупи и Вршцу познавали прегршт здравица, али и један од његових професора, што је испитаник уочио као студент током обављања стручне

[1] Овај празник се обележава 24. новембра по грегоријанском, одн. 11. новембра по јулијанском календару као Свети Мрата, тј. Мратиндан.

праксе на Пољопривредном факултету у Београду.[2] Испитаник наводи да је у неким пределима у околини Вршца заступљено и данас тзв. „гажење" грожђа након бербе, када уместо машине за млевење грожђа („квеча") младе девојке газе убрано грожђе.

Кад је реч о питању истраживача које се односило на одређење појма културе узгоја винове лозе и на мишљење у вези с тим да ли ће се наредне генерације бавити овом делатношћу, испитаник из централне Херцеговине је мишљења да је винова лоза „културолошки најбитнија", те, како даље наводи, „издваја се од комплетне пољопривреде у неком већем значају за људе, митски је битнија од свих осталих". Он узгој винове лозе посматра као значајан на регионалном нивоу, јер се на тај начин Херцеговина профилише као пољопривредни крај у коме се узгајају чак и „медитеранске културе", поготово у оквиру породица. С тим у вези, испитанику је веома битно да посао буде пренет на даље генерације, што ће се и сам трудити да постигне на породичном, личном примеру.

Испитаник из горњег Срема је у Кавали, у северној Грчкој, провео одређено време на стручном боравку 1993. године, где је од локалних становника сазнао за предање да је човеку за преживљавање потребно да има грожђе, тј. вино и хлеб, уколико дође до неког збега током ратова, окупација или других невоља. Због тога саговорник сматра да је „вино најплеменитија воћна врста која постоји, и у аспекту њене морфологије, и у аспекту производа који даје, као и симбола који представља од древних времена до данас." Испитаник наводи религијски аспект као један од најважнијих, будући да је вино у хришћанству и православљу „Христова крв", те да се између човека и Господа помоћу вина ствара „духовна вертикала", али и да се спознаје време у коме је Исус Христ деловао на земљи. Ту вертикалу, међутим, саговорник такође доводи у везу са својим прецима с једне и својим народом, тј. патриотизмом на етничком/националном нивоу с друге стране, као и постигнућима свог народа као што је вински цеповод (виновод) између Велике Хоче и Призрена на Косову и Метохији, изграђен током средњег века. Поред тога, слике винове лозе на фрескама средњовековних православних цркава и манастира, причешће војника пред Косовску битку 1389. године, али и Светог Саве на Светој Гори, симболика вина и хајдука, ускока, првака оба српска устанка и бораца за слободу, појмови су и догађаји које испитаник повезује са вином, виноградарством и виновом лозом. Напослетку, наводи да је „вино течна храна, зато што у себи има више стотина хранљивих састојака за човека и његову исхрану", што је изјавио његов професор са Пољопривредног факултета у Београду, поменути Мирослав Милосављевић (током друге половине осамдесетих година XX века). Када је реч о будућим генерацијама, испитаник је уверен да ће се оне бавити овим послом.

Испитаник из западне Херцеговине не може да замисли кућу у Бротњу „да нема бар десет трсова за себе", чиме наглашава да је цео крај у околини Читлука виноградарски. За њега је култура узгоја винове лозе првенствено повезана с религијским аспектом као најважнијим за човека и друштво, јер је Исус Христ

[2] Према речима испитаника, професор се звао Мирослав Милосављевић, предавао је предмете из области виноградарства на истоименом факултету и био је пореклом из источне Србије, а здравице је учио обављајући вишегодишња теренска истраживања широм Србије.

говорио својим апостолима да су они винова лоза, те да се вино помиње и у Библији, а да се најбоље види како је то када се целу годину неко бави виновом лозом „од резидбе до пљевидбе, до бербе и прераде, ја то називам особна љубав." Поред тога, наводи се и узречица да „право вино настаје у винограду", због чега ће, сматра он, будуће генерације сигурно да се баве овом делатношћу, додуше у нешто мањој мери. Иако је то одлична додатна активност, од винове лозе се не може живети уколико се неко искључиво бави њеним узгојем, како сликовито наводи испитаник, „није згодан крух".

За другог саговорника из западне Херцеговине у околини Широког Бријега култура узгоја винове лозе има снажан религијско-породични аспект и важна је за јединство уже и шире заједнице људи на одређеном простору, тј. (микро) регији. Када је реч о томе колико ће се наредне генерације бавити овим послом, прогнозе су оптимистичне:

> Култура узгоја винове лозе ће се задржати због појаве виноградара и винара који се баве тим послом, дакле, кроз отварање обитељских пољопривредних господарстава и других сличних особних иницијатива на локалној разини. (С. М., Љути Долац – Широки Бријег)

Песме са мотивима узгоја винове лозе

Када је реч о опевавању винове лозе и културе њеног гајења, према изабраним, доступним нотним примерима и речима испитаника, могуће је утврдити да у народној вокалној традицији Србије и Босне и Херцеговине не постоје песме које су функционално и директно везане уз садњу, бербу или припрему винове лозе, односно вина, лозе/лозоваче, чак ни као тип радних песама (у ритму покрета) које се у одређеном смислу, према њиховој практичној и смисаоној функцији (Земцовски 1968: 66), сматрају „старинским". Једини „траг" такве врсте су почетни стихови песама који описују поједине виноградарске радње попут *Цура копа виноград* и *Гојко момче лозу обрезује*.

Овом приликом, приказаћемо и анализирати две групе одабраних примера вокалне традиције у којима се опевава вино, винова лоза и грожђе. У првој групи представљене су песме у прошлости – током периода из ког потичу подаци, а то је XX век, до којих смо дошли путем литературе, података из архива и на основу теренског рада, као и неколико примера из савремене праксе који су настали спорадично и невезано за ово истраживање. Другу групу примера чине песме које су наше испитанике асоцирале на вино, грожђе и винову лозу, а припадају различитим музичко-фолклорним жанровима. У том случају, песме из „традиционалног" опуса су забележене 1947, 1950, 1951, 1980, 2011. и 2014. године у Јајцу, Дивичу (Зворнику), Ошанићима (Столац), Требињу, Купресу, Краљевој Сутјесци, Румбоцима (Рама-Прозор), Гучој Гори, Бусовачи, Варешу, Сарајеву, Хаџићима и Палама, највише од стране етномузиколога Цвјетка Рихтмана (1951, 1963, 1986), као и неколико примера Дуње Рихтман-Шотрић (2003), Мустафе Мулалића, Хајрудина Хаџића (2004), Мирослава Шилића (2003), Ивана Крижановића (2016) и Зоране Гуја (2014, 2017). Највећи број песама у којима се на различите начине помиње и третира вино, винова лоза, односно грожђе, јесу љубавне, сватовске и славске песме, као и један примјер *колске пјесме* (песме у колу).

Као што сам назив каже, љубавне песме описују љубав исказане на различите начине између момка и девојке, родитеља и деце, браће и сестара, снахе и заове, снахе и девера итд., а најбројније су свакако оне које описују и изражавају љубав између момка и девојке (Гуја 2017: 70). И у анализираним примерима сусрећемо (анонимну) момачко-девојачку љубав (*Вијала се винолоза винова*), кроз коришћење директних имена попут Иве и Маре (*Повила се б'јела лоза винова*), Мехмеда и његове драге (*Повила се вита лоза винова*), али и двојице браће (*Савила се б'јела лоза винова*). Заједничка црта ових песама са сличним текстуалним почетком јесте коришћење модификоване врсте словенске антитезе. Пример I представљен је као пример градске вокалне традиције са развијеном, мелизматичном мелодијом облика дугог напева, у којој доминирају музички садржај већег амбитуса и занимљива мелопоетска решења (Fulanović-Šošić 1999: 143–144).

Остали начини изражавања љубави кроз опевавање винове лозе јесу љубавно-шаљива песма са Купреса у југозападној Босни у којој казивачица испољава љубав и наклоност кроз брање различитог воћа и биља, комбинујући их са именима симпатија (лоза – Јозо, липа – Стипо, шљива – Иво), нпр. *Брала сам лозу, лозу, / волила сам, душо, Јозу* (Купрес, певала Јања Чичак, Rihtman 1951: 51). Винова лоза, односно грожђе, опевано је метафорично, пренесеног значења као у песми *потркуши – Моја Ано, моје грожђе рано, / дошло доба да се грожђе проба* из Краљеве Сутјеске (средња Босна), или у песми *са преузимањем* и *сријецањем – Да сам грожђе развила би' лозе / покрај стазе куд момци пролазе* из Пала. *Потркуша* је назив ког први пут спомиње Цвјетко Рихтман 1951. године да би означио вокални облик забележен у селу Крчевине код Вареша (средња Босна). Претежно је забављачког карактера, ласцивног и шаљивог садржаја, а изводи се у различитим приликама. Управо због препознатљивог локалног мелопоетског облика, *потркуша* је погодна за испевавање песама „на лицу мјеста", у било којој ситуацији и поводу, изузев *адвента* и *коризме* као периода црквене године код католичког становништва када се не практикују било какве радње које укључују облике музичке и играчке традиције. *Потркуше* се могу мапирати на подручју Вареша и Краљеве Сутјеске, претежно у извођењу жена и под тим називом се сусрећу искључиво на поменутом подручју. Испеване су у *кратком напеву* у десетерачком метру (4‖6, 6‖4) са честим продужењем деветог слога (Hadžić 2004: 204, 214; Karača Beljak, Talam i dr. 2019: 62). Певање *са преузимањем* је заправо појава две солисткиње од којих једна *почне* и износи мелостих, док се друга укључује пред крај последњег слога основног мелостиха и започиње, односно понавља мелостих, где на тај начин преузима водећи глас и до краја напева *сријеца* и *своди* (Гуја 2017: 75). Тај принцип је представљен у Примеру II.

Виноград је у песмама описан као место на коме је млади момак пронашао уточиште кроз рад док су му мисли биле упућене вољеној драгој или чак као простор ашиковања,[3] односно удварања двоје младих. У Примеру III опевана је радња обрезивања лозе, при чему се момак Гојко порезује; забринута мајка пита да ли га боли рука, а он одговара да га не боли рука, већ срце за девојком (*Гојко момче лозу обрезује*, запис Ц. Рихтман, Ошанићи, 1948). Надаље, у ову групу се убраја песма чији су текст и напев широко распрострањени и општепознати јесте *Цура копа виноград*; у забележеној варијанти присутан је дијалог између девојке и момка у току дела радног процеса који се односи на окопавање винограда.

[3] Ашиковати (ар.-тур.) – водити љубавни разговор; удварање између момка и девојке (Škaljić 1966: 103).

Из укупне грађе издваја се један занимљив пример песме *Ко вино пије, тај тек љубит зна* („из Босне", запис М. Мулалића, б.г.) у којем се у десетерачком стиху опевавају све чари, уживање, дуг живот („в'јека два") и чаробна моћ овог *божанског пића*, а наводи се и шта доноси неконзумирање вина попут „неимања слатког сна" и дугих ноћи.

Обредно-обичајне песме заузимају знатно место у богатој народној музичкој традицији, а претежно се односе на сватовске и славске песме у забележеном контексту вина и винове лозе, односно грожђа. Такве песме су у садржајном смислу сличне, јер изражавају функцију певања *за трпезом*, као у Примеру IV (У*з трпезу, низ трпезу*) и *при наздрављању* (*Шта се ово муче вино пије*), када се у младиној и младожењиној кући *припјевава* домаћину, старом свату, куму, *ђевербаши*,[4] барјактару,[5] *војеводи*[6] итд. (Rihtman 1986: 10–12), или код православног становништва, тј. Срба за (крсну) славу домаћину, домаћици, куму, рођаку и сл. У том смислу, вином се наздравља, честита, оно се третира као обредно пиће (Jović, Petrović 2000: 350–352). Такође, издваја се занимљив пример жанровски искључиво сватовске песме из Краљеве Сутјеске *Добро дошли, кићени сватови* у виду *пјеване здравице* и жеља сватовима (*душмани вам под ногама били, пријатељи на друм излазили, износили вино и ракију*) у моменту доласка сватова испред девојачке куће када пријатељи носе *понуде* (дарове), при чему се, пре свега, мисли на окићену кувану питу *масленицу* (Hadžić 2004: 165).

Познато је да су свадба и свадбени обичаји прилика за весеље, радост, љубав, забаву и шалу, а били су изузетна прилика и за шаљиве, понекад ласцивне текстове испеване кроз различите песме. Један од тих примера је забележен у Дивичу (Зворник, источна Босна), када су момци на свадби, у духу локалне старије сеоске двогласне традиције, опевали сопствену ситуацију *пијанства*, весеља, пијења и „милог надоливања" вина. Неизоставан дио појединих свадби је и *бећарац*,[7] најрепрезентативнији облик и назив таквих шаљивих песама, као и самих извођача. *Бећарац* је, у овом случају, облик двогласног сеоског певања облика *на бас*, најчешће забављачког и шаљивог карактера (Karača Beljak, Talam i dr. 2019: 6). Као код извођења других облика новије сеоске праксе, тако и у извођењу *бећарца* први глас има водећу, а други глас улогу пратње са карактеристичним квинтним завршетком у који се долази (квартним) скоком наниже (Fulanović-Šošić 1999: 6, 7, 15). У неким деловима Босне и Херцеговине је код већине певача/казивача, а и према тумачењима етномузиколога, дошло до изједначавања појма и облика *бећарца* са певањем *на бас*, због претпоставке о малим разликама у самој њиховој структури (Karača Beljak, Talam i dr. 2019: 6; Karača Beljak, 2014: 76; Големовић, 1997: 26). Такође, бећарац је у оквиру свадбе препознат и по типу као

[4] *Ђевербаша* је главни дјевер/ђевер у сватовима (Škaljić 1966: 250).

[5] *Бајрак/барјак* (тур.) застава, одред војске или одред у поворци који има своју заставу и носи је, док је *барјактар/бајрактар* (тур.-перс.) заставник, онај који носи заставу (Исто: 113–114).

[6] *Вој(е)вода* (етн.) је један од сватовских часника (обично младожењин зет), који иде за сватовском поворком и прима дарове за младу, а „војевати" (фиг. експр.) значи водити борбу, залагати се, борити се за некога, нешто или против некога, нечега (Вујанић и др. 2011: 154).

[7] Познато је да је *бећарац* широко распрострањен облик, чија је колевка, према Младену Лесковцу, Срем, Банат, Барања, Славонија, Шокадија, Лика, Кордун и простор Војне границе (Лесковац 1979: 14), а присутан је као најновији вокални облик у Србији и Босни и Херцеговини као *п(ј)евање на бас* (Големовић 1997: 26).

сватовски бећарац (*женски*) забележен 2011. године у Бусовачи (средња Босна) (Пример V), а описује радост бећара која га „удара у срце", а коју чине „литар вина и цурица фина". Овај бећарац није „класични" *бећарац* који се у већини случајева препознаје као *пјевање на бас*, већ представља измењен *бећарац* без специфичног квинтног завршетка; уместо њега се налази терца, што према речима казивача представља вид „славонског утицаја" на поменути облик.[8] То се може тумачити и као инерција у жељи за терцним кретањем гласова или чак развоја „хармонског музичког мишљења" (Големовић 2019: 133).

Бројка је облик старијег сеоског певања који је присутан у западној Херцеговини, а изводи се уз различита славља, ускршње и божићне празнике, сватовске прилике итд. Сусреће се под називима *бројка*, *бројаница*, *броје*, *бројање*, *бојавице*, *бројкавице*, *набрајалице*, *бројевице*, а у Подрињу, тј. сјевероисточној Босни су то *бројанице, канталице*, *чанталице*, *сјецкалице*, *сјецкавице* и *поскочице* (Karača Beljak, Talam i dr. 2019: 9; Golemović 1987: 20). Оно што је одликује јесте силабичност и извођење блиско говору за који се каже да се „броји, а не пјева", док је приметна распрострањеност сличног облика исте функције и у западној Србији и другим областима (Golemović 1997: 109–115; Големовић 2016: 28; Големовић 2019: 52). Такав пример који пева о вину на начин *бројке* и поређења девојке (момка) са вином, односно за младе за које се каже да је/су *руменије нег' из чаше вино* налазимо у песми из Румбока (Рама-Прозор, северна Херцеговина) забележеној 1980. под називом *Ја пољуби и баш нешто фино* (Пример VI). Поменута бројка се изводила као део мешовитог кола затвореног типа које се креће у смеру казаљке на сату, а силабички карактер бројке описује предност самог текста у односу на мелодију кроз функцију облика кратког напева (Rihtman 1963: 62–63).

У оквиру друге групе наших примера, приказаћемо и анализирати грађу на основу података које смо добили од наших испитаника: дакле, које су то песме из других музичко-фолклорних жанрова које су их асоцирале на вино, грожђе и винову лозу. Навели су да не познају песме које на неки начин опевавају грожђе и његове производе, са изузетком песме *Копа цура виноград* чији се приказ своди на поетски садржај. Нешто што се издваја као познато и препознатљиво по питању музике и њених носилаца и љубитеља јесте, генерално, њихова идентификација путем музике са одређеним местом, регијом и/или геокултурном облашћу, те и коришћење музике као средства за превазилажење етничких, верских или других подела (в. Ristivojević 2011: 932; Дражета, Гуја 2018: 920), што је приметно и код наших испитаника.

Први саговорник из горњег Срема навео је поделу песама на „народне" и „староградске" песме с једне и „забавне" песме с друге стране, а све у складу са његовом „словенском душом". Неке од песама из домена народних и староградских су: *Још литар један*, *Кад чујем тамбуре*, *Копа цура виноград*, Б*ерем грожђе, бирам тамјанику*, *Обраше се виногради*, *Црно вино* и *Фијакерист,* док су забавне песме *Вино и гитаре*, *Јабуке и вино* и *Дајте вина, хоћу лом*. Други испитаник из централне Херцеговине је своје асоцијације на вино, грожђе и винову лозу пронашао

[8] *Бећарац* је као идентичан облик такође распрострањен у читавој Војводини и шире, панонским областима, међу којима је и поменута Славонија. Из панонске културне зоне извршен је утицај у виду преношења овог облика на поједине делове Србије и готово све крајеве у Босни и Херцеговини, тако да се не може тачно лоцирати његова распрострањеност. Више о *бећарцу* писано је у посебној студији (Матовић 1998).

у песамама *Вино пију, нане* (*Вино пију аге Сарајлије*) и *А ја сам негде рујно вино пио* (*Ти си ме чекала)*, упркос констатацији да није музикалан па му „падају на памет само ове пјесме". Последња два испитаника из западне Херцеговине су навела да „има доста домаћих пјесама које опјевавају вино и винограде" или кроз „народне напјеве" попут песме „Моја Херцеговина", женски бећарац *Цура копа виноград* и мушки бећарац *Све под ливер постављени коци*.

Приметно је да су испитаници најпре навели различите музичко-фолклорне облике, тј. жанрове као музичке асоцијације на вино, док наредни ниво представља поетска повезаност песама са вином и његовим производима у смислу мерне јединице попут „литре једног (доброг) вина", „литра-две вина", „пуне чаше вина", „буре" и „букаре", затим опис вина као „доброг", „рујног", „црног", „старог" и „винца руменог" или сорте вина тамњанике, жилавке и вранца. Код саговорника следи повезивање песама на нивоу обрађивања, копања винограда, брања грожђа, уредне, успешне садње вина са „све под ливер задивеним коцима" од стране херцеговачких момака, као и „наливање", „пијење" вина и поређења вина са црним очима или у комбинацији са јабукама и гитарама као обележјима романтичних тренутака. Вино је, такође, виђено као повод за забаву, „лом", удварање, исказивање одређених емоција или идентификацију појединих испитаника са својим крајем попут „камена, крша и маслине, вина, *ганге*, Неретве" са „земљом (мојом) Херцеговином", а издваја се и један пример песме *Фијакерист* која у свом тексту нигде не помиње вино, винову лозу, грожђе, али испитаника асоцира на атмосферу испијања вина и емоција које су том приликом пробуђене. Тиме се показује да је музика исказана као вид или средство комуникације кроз процес стварања и коришћења у свакодневном животу, кроз њена значења и употребу (Ristivojević 2012: 481–482), било да се ради о испитаницима из горњег Срема, централне или западне Херцеговине.

Закључак

Испитаници су навели да познају одређени корпус песама које на неки начин опевавају вино, винову лозу и грожђе у контексту укупног процеса справљања напитака. Указују на делатност културно-уметничких друштава који у свом репертоару имају традиционалне песме и да се „мора негдје спомињати лоза, грожђе". Одабрани примери описани су и приказани на начин њихове жанровске контекстуализације и појединих основних мелопоетских карактеристика, односно тонских, сазвучних особина, као и карактеристика напева и извођења, чије би детаљније (етно)музиколошке анализе свакако премашиле оквире овога рада и остављају простор за даља истраживања. Песме посматране према начину извођења су солистичке или пак групне, тј. једногласне (*самачке*) или двогласне (*удвоје* или групно/неограничено, четири до седам извођача), а препознају се као *женско* или *мушко пјевање*. Солистички облици су приметни у важним моментима изражавања различитих осећања и радњи у одређеном обредно-обичајном контексту, а групно певање на већ познате музичке обрасце/формуле који омогућавају извођење „на прву", без претходне припреме. У музичком смислу, укупан број примера које смо имали у виду, укључујући и одабране, приказане

примере, припадају претежно старијем сеоском слоју вокалне двогласне традиције облика херетофоније[9] и хетерофоније-бордуна,[10] а налазимо и неколико примера новијих облика певања *на бас* и два примера градске вокалне праксе. Опевавање вина, винове лозе и грожђа подразумева љубавне, сватовске и славске песме, као и пример песме у колу, где се поменути елементи третирају као облик здравице, наздрављања, *за трпезом*, исказивања различитих љубавних односа, шаљивих и метафоричних значења.

С друге стране, музичке асоцијације на вино, винову лозу и грожђе се код испитаника манифестују на више нивоа: кроз жанровску различитост песама, емски одређених као „народне" и „староградске", преко „забавних", „домаћих" и „народних напјева" у смислу (нео)традиционалних песама у форми херцеговачког бећарца, затим кроз текстуалну повезаност, стварање забављачке атмосфере, изражавања емоција, романтике и одређене локалне/регионалне и/или етничке/националне (само)идентификације.

На основу изнете грађе, примећује се да су сви испитаници на озбиљан и посвећен начин приступили узгоју винове лозе („из љубави"), било да су у питању професионалци или аматери, било да су у том послу због поштовања породичне традиције или локалног/регионалног и/или етничког/националног патриотизма. Наши саговорници од грожђа праве вино, ракију лозовачу/лозу, ћуптер, карактеристичан за подручје западне Херцеговине и заступљен током посебних пригода. Наведени производ се пак прави од мошта, самлевеног сока од грожђа, који се у Срему назива шира и остаје у том (течном) облику за посебне прилике. Један испитаник у западној Херцеговини је навео да од грожђа прави џем, док је саговорник из централне Херцеговине усмерио производне снаге на стоне врсте грожђа за конзумацију. Технике справљања су сви научили од припадника старијих генерација, док су поједини тражили помоћ од стручњака из области агрономије. Када је реч о обичајима и обредима који се практикују уз узгој винове лозе, они су код испитаника углавном везани уз годишњи циклус, било да је реч о обављању редовних радњи повезаних са растом и сазревањем вегетације (орезивање, плевљење, берба) без уплива верске праксе, као у случају испитаника бошњачке националности, или са одређеним религијским ритуалима (освештавање и благосиљање), повезаних такође са вегетацијом, код интервјуисаних саговорника српске и хрватске националности. Испитаник из горњег Срема је нагласио да је запазио друге обичаје као што су изговарање здравица током различитих свечаности и „гажења" грожђа након бербе. Стога култура узгоја винове лозе показује јединство на пољу народне религије код три културно сродна јужнословенска народа, тј. да је перцепција православне, исламске и римокатоличке вере код већег дела становништва таква да се у њој налази претходећи слој старијих, старословенских поимања веровања у овострано и оностраno (Bandić 2008:

[9] Хетерофонија – облик старијег сеоског двогласног певања који је исказан кроз несамосталност гласова, синхроним током мелодије, излагањем „теме" и њених орнаменталних верзија, а може се посматрати кроз три главне фазе развоја (Големовић 2011: 22; Големовић 2016: 28; Големовић 2019: 118–120).

[10] Хетерофонија-бордун је по својим основним, обликотворним карактеристикама облик сличан хетерофонији и сматра се прелазним обликом из хетерофоније у бордун. За разлику од хетерофоније, облик хетерофонија-бордун је обликован кроз међусобно раздвајање и поделу гласова на водећи и пратећи, цезуре у стиху као мелопоетске целине и разноврсне, богате украсе на дуго издржаним тоновима (Големовић 2011: 24; Големовић 2016: 29; Големовић 2019: 122).

55–63; Duranović 2011: 69–142, 193-195; Čvrljak 1984: 97–123), па можда и прежитака елемената дионизијског култа у традицијској култури Јужних Словена.

Као што се може приметити, за поједине припаднике Срба, Бошњака и Хрвата у Републици Србији и Босни и Херцеговини култура узгоја винове лозе има првенствено религијски, а потом и породични значај, док појединци истичу да је у питању и регионални, развојни, етнички, митски и нутриционистички значај бављења овом делатношћу. Такође, оптимистични су по питању даљег преношења традиције виноградарства, што отвара истраживачке могућности различитим струкама.

Мишљења смо да је овај с једне стране етнолошки и антрополошки, а с друге етномузиколошки поглед показао на који начин сарадња између двеју дисциплина доприноси ширем разумевању како традиционалне тако и савремене културе код дела јужнословенских народа, што је од значаја за савремену српску, словенску и балканску фолклористику. Сматрамо да би даља проучавања ове теме и њој сродних показала како народи, чија је културна сличност често остајала по страни у неким научним разматрањима, могу бити предмет истраживања кроз њихове културне облике у савремено доба, као и културне тековине из прошлих времена.

Нотни примери

Пример I – *Повила се вита лоза винова*. Транскрипција: Мустафа Мулалић, „Југословенска народна пјесма и свирка са источног подручја, IX свеска", пр. бр. 2106, инв. бр. 1526. Хисторијски архив Сарајево.

Пример II – *Да сам грожђе, развила би' лозе*, женска изворна група „Планинке" Пале. Транскрипција и снимак: Зорана Гуја. Пале, 2014.

Пример III – *Гојко момче лозу обрезује*, певала Савка Милутиновић из Ошанића. Транскрипција: Цвјетко Рихтман. Ошанићи, 15. 7. 1948. ФАЗМ Сарајево, ред. бр. 345

Пример IV – *Уз, трпезу, низ трпезу*, певала Радојка Баревић (р. Бокањић) из Требиња. Транскрипција: Цвјетко Рихтман. Требиње, 1948 (Rihtman 1986: 194)

Пример V – *Шта бећара у срце удара*, певале Марија Чосић (р. Кришто) и Фина Лаштро (р. Јовановић). Транскрипција: Рената Багарић, снимак: Иван Крижановић. Бусовача, село Раван 2011 (Križanović 2016: 110)

Пример VI – *Ја пољуби и баш нешто фино*. Транскрипција: Дуња Рихтман-Шотрић, снимак: Мирослав Шилић. Румбоци – Горња Рама (Прозор) 1980 (Šilić 2003: 146)

Цитирана литература

Вујанић, Милица и др. *Речник српскога језика*. Нови Сад: Матица српска, 2011.

Вучинић-Нешковић, Весна. *Методологија теренског истраживања у антропологији*. Београд: Српски генеалошки центар и Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 2013.

Гарић Петровић, Гордана. „Прилог историји виноградарства и винарства у Србији". *Историјски часопис*, књ. 60 (2011): 231–245.

Големовић Димитрије. „Српско двогласно певање II (новије двогласно певање)." *Нови Звук*, број 9 (1997): 21–38.

Големовић, Димитрије. „Сеоско певање у западној Србији (прилог проучавању музичких дијалеката у Србији)." *Србија: музички и игачки дијелекти*. Димитрије Големовић, ур. Београд: Факултет музичке уметности, 2011: 7–60.

Големовић, Димитрије. *Певање из вика*. Нова Варош: Друштво за неговање традиционалног певања ИЗВИКА, 2016.

Големовић, Димитрије. *Свака птица својим гласом пева*. Београд: Balkan Culture Heritage (Балканско културно наслеђе) – Ваљево: Друштво за очување српског фолклора „Градац", 2019.

Гуја, Зорана. *Народна музичка традиција Пала и околине*, књ. 5. Пале: Народна библиотека Пале, 2017.

Дражета, Богдан и Зорана Гуја. „Утицај музике на међуетничке односе становника Сарајева и Мостара". *Етноантрополошки проблеми*, год. 13. бр. 4 (2018): 899–925.

Земцовски, Изаљиј. „Прилог питању строфике народних песама (из јужнословенско-руских паралела". *Народно стваралаштво Folklor*, год. VII, св. 44–45 (јануар 1968): 61–69.

Лесковац, Младен. *Бећарац, антологија*. Нови Сад: Матица српска, 1979.

Марковић, Бранкица. „Виноградарска терминологија Војводине". Докторска дисертација. Београд: Универзитет у Београду – Филозофски факултет, 2016.

Марковић, Бранкица. „Посуде за алкохолна пића у Ваљевској Подгорини". *Из лексике становања у Ваљевској Подгорини. Етнолингвистички огледи*. Драгана Радовановић, Милина Ивановић Баришић, ур. Нови Сад: Матица Српска, 2019, 141–154.

Матовић, Ана. *Бећарац у Војводини: облици и развој*. Нови Сад: Матица српска, 1998.

Милетић, Гордана. „Смедеревска јесен од изложбе грожђа до привредно-туристичке манифестације". *Гласник Етнографског музеја у Београду*, бр. 71 (2007): 159–168.

Младеновић Рибић, Наташа. „Радионица у оквиру пројекта 'Истраживање и очување виноградарске славе (Св. Трифун, Св. Тривун)' у Музеју Крајине у Неготину, 5. октобар 2019. године". *Гласник Етнографског музеја у Београду,* бр. 83 (2019): 97–100.

Раденковић, Љубинко. „Чудотворна лоза хиландарска". *Етнолошке свеске*, бр. 7 (1986): 47–52.

Раденкович, Любинко. "О символике виноградной лозы". Живая старина, Но. 4 (2008): 14–16.

Трифуноски, Јован. „Виноградарство у Тиквешкој котлини: главна област средњег Повардарја". *Гласник Етнографског музеја у Београду*, бр. 68 (2004): 121–129.

Штетић, Марина Н. „Виноградарство у средњовековној Србији". Докторска дисертација, Боград: Универзитет у Београду – Филозофски факултет, 2020.

Bandić, Dušan. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: ogledi o narodnoj religiji*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2008.

Beljo, Jure i dr. *130 godina organiziranoga vinogradarstva i vinarstva u Bosni i Hercegovini*. Mostar: Federalni agromediteranski zavod – Agronomski i prehrambeno-tehnološki fakultet Sveučilišta u Mostaru, 2018.

Čvrljak, Krešimir. „Natko Nodilo (1834–1912) i njegova rekonstrukcija hrvatskog i srpskog pravovjerovanja. Stariji i novi prosudbeni odjeci". *Prilozi*, 10, (1–2) (1984): 97–124.

Duranović, Elvir. *Elementi staroslavenske tradicije u kulturi Bošnjaka*. Bugojno: autor, 2011.

Fulanović-Šošić, Miroslava. „Polifoni oblici prve kategorije u folklornoj tradiciji Bosne i Hercegovine". *Muzika*, br. 9, (1999): 6–16.

Fulanović-Šošić, Miroslava. „Melopoetske strukture – odraz inventivnosti narodnih stvaralaca u Bosni i Hercegovini". *Traditiones*, 28/II, (1999): 143–152.

Golemović, Dimitrije. *Etnomuzikološki ogledi*. Beograd: Biblioteka XX vek–Čigoja štampa, 1997.

Golemović, Dimitrije. *Narodna muzika Podrinja*. Sarajevo: Drugari, 1987.

Hadžić. Hajrudin. *Igre, napjevi i narodni običaji Kraljeve Sutjeske i šire okolice*. Sarajevo: Hajrudin Hadžić, 2004.

Jović, Slobodan i Aleksandar Petrović. „Vino – simbolički i stvarni značaj". *Zbornik naučnih radova Instituta PKB Agroekonomik*, 6/1 (2000): 347–358.

Karača Beljak, Tamara i Jasmina Talam, Panić Dragica, Kenjalović Milorad. *Vodič kroz tradicionalnu muziku Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: ICTM Nacionalni komitet u Bosni i Hercegovini, Muzička akademija Univerziteta u Sarajevu, 2019.

Karača Beljak, Tamara. Zvučni krajolici: pogled na vokalne fenomene Bosne i Hercegovine. Sarajevo: Muzička akademija u Sarajevu, Institut za muzikologiju, 2014.

Kovačević-Džigal, Naida. „Vino i vinogradi u srednjovjekovnoj Bosni". Magistarski rad. Sarajevo: Univerzitet u Sarajevu – Filozofski fakultet, 2019.

Križanović, Ivan. *Busovačo, lijepa so k'o ruža: narodni plesovi/igre, pjesme, nošnja i običaji Hrvata Busovače*. Busovača: HKD Napredak, 2016.

Rihtman, Cvjetko. „Oblici kratkog napjeva u narodnoj tradiciji Bosne i Hercegovine". Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu, etnologija-nova serija, sv. XVIII (1963): 61–75.

Rihtman, Cvjetko. „Polifoni oblici u narodnoj muzici Bosne i Hercegovine". Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu, I (1951): 7–20.

Rihtman, Cvjetko. „Čičak Janja – narodni pjevač sa Kupresa". *Bilten Instituta za proučavanje folklora u Sarajevu*, I (1951): 33–63.

Rihtman, Cvjetko. *Zbornik napjeva narodnih pjesama Bosne i Hercegovine – svatovske pjesme*, knjiga XXV. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1986.

Ristivojević, Marija. „Korelacija muzike i mesta na primeru beogradskog 'novog talasa' u rokenrol muzici". Etnoantropološki problemi 6/4 (2011): 931–947.

Ristivojević, Marija. „Proučavanje muzike u antropologiji". *Etnoantropološki problem* 7/2 (2012): 471–486.

Rotim, Nino i Mladen Gašpar, Ivica Perić. „Vinski kultivari vinove loze u Hercegovini". *Glasnik zaštite bilja* 40/5 (2017): 78–85.

Šilić, Miroslav. *Narodni plesovi, pjesme i običaji Hrvata sjeverne Hercegovine, Završja i Kupreške visoravni.* Livno–Mostar: Franjevački muzej i galerija Gorica Livno, Hrvatska kulturna zajednica, 2003.

Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost, 1966.

Извори

Архив института за музикологију Музичке академије Универзитета у Сарајеву.

ФАЗМ – Фолклорни архив Земаљског музеја Босне и Херцеговине (Институт за проучавање фолклора – Сарајево), фасцикле са архивским листићима.

Женска изворна група „Планинке", Пале (2014). Теренски снимак, интервју водила Зорана Гуја, Пале, 7. 6. 2014. Необјављен рукопис.

Хисторијски архив Сарајева, збирка поклона и откупа. Инв. бр. 1526, Мустафа Мулалић – „Југословенска народна пјесма и свирка са источног подручја", IX свеска, рукопис.

Pavlović, Mile. „Rezidba vinove loze te blagoslov i zalijevanje prvog trsa vinom". Večernji list. 24. 1. 2017. Vijesti, Čitluk.

Planinić, don Ljubo. „Trganje – berba grožđa". Župa Kruševo. 12. 9. 2015. Foto galerije, MZ Kruševo.

Bogdan D. Dražeta
Zorana S. Guja Dražeta

THE CULTURE OF VINE GROWING AND SINGING ABOUT IT AMONG SOME SERBIAN, BOSNIAK AND CROATIAN COMMUNITY MEMBERS IN SERBIA AND IN BOSNIA AND HERZEGOVINA

Summary

The culture of growing grapevine and singing about it is an important part of the traditional and the contemporary culture of Slavic and other groups of peoples. The subject of our article will be a review and analysis of making grape products such as wine, brandy and juice among members of the South Slavic peoples (Serbs, Bosniaks and Croats) in the Republic of Serbia and Bosnia and Herzegovina. In addition, traditional songs related to the grapevine among these peoples in different regions of Bosnia and Herzegovina will be contextualized, as a contribution to the subject of study. The basic method by which the material was collected, along with fieldwork and archive search, was a semi-structured interview conducted with certain Serbs in the Upper Srem (Serbia), Bosniaks in central Herzegovina, and Croats in western Herzegovina (Bosnia and Herzegovina). The criterion for choosing the interlocutors was their amateur or professional cultivation of grapevine, i.e. their possession of a certain knowledge about this practice, as well as about certain customs and rituals associated with it. This ethnological and anthropological perspective on the one hand, and the ethnomusicological perspective on the other, shows how the cooperation between the two disciplines contributes to a broader understanding of both traditional and contemporary culture among the part of South Slavic peoples, which is important for the contemporary Serbian, Slav, and Balkan folkloristics.

Keywords: vineyard, grapevine cultivation, the Republic of Serbia, Bosnia and Herzegovina, Upper Srem, western Herzegovina, central Herzegovina, Serbs, Bosniaks, Croats.

Бранкица Ђ. Марковић*
Институт за српски језик САНУ**
Београд

811.163.41'373.45=512.161(497.113)
811.163.41'373:634.8(497.113)

ТУРЦИЗМИ У ВИНОГРАДАРСКОЈ ЛЕКСИЦИ (СА ТЕРЕНА ВОЈВОДИНЕ)

Овај прилог представља наставак мог истраживања о уделу речи страног порекла у виноградарској лексици са терена Војводине. До сада су већ обрађени, у оквиру два засебна рада, германизми и хунгаризми и грецизми и латинизми.[1] У овом раду ће се размотрити и анализирати колики је удео турцизама у виноградарској лексици, прикупљеној на простору Војводине. Самом раду је претходила лексичко-семантичка анализа, рађена према поставкама Н. И. Толстоја, односно према унеколико модификованој теорији семантичких микропоља Гордане Вуковић. Прикупљена лексика разврстана је у 15 семантичких поља, а удео турцизама разматран је у оквиру сваког семантичког поља посебно.

Кључне речи: српски језик, дијалектологија, виноградарска лексика, турцизми.

1. Увод

Српски народни говори били су изложени сталном утицају свих језика с којима су били у контакту. А били су – осим, преко цркве, са старословенским – у блиском додиру с грчким, турским, мађарским, немачким, румунским и арбанашким језиком. Данас енглески језик својим утицајем на српски, и не само у лексици, надмаша све друге (Брборић, Б. 1996: 28–29). Успешни завојевачки походи на туђе територије често су били непосредни узрочници међујезичких додира. Не једном се у прошлости десило да неки народ, поробљен од стране другога, прими из језика освајача у свој разне изразе којих се потом, мада је освајач већ давно нестао с видика, а с њиме и његова лексичка колонизација, тешко или никако не ослобађа (Ивић 1996: 11).

Тако је у српски језик ушао велики број речи из турског језика, које су се задржале све до данас, пошто су се у целини уклопиле у српски језик, па их ретко ко данас осећа као туђе.[2]

О турцизмима је доста писано у нашој лингвистичкој литератури. Осврнућу се овде само на један број прилога посвећен тој тематици. Ту је, пре свих, књига *Турцизми у српскохрватском језику* (Škaljić 1979), затим Р*укописна збирка турцизама из 18. века (структура, правописне, фонетске, морфолошке црте и порекло лексике)* (Недељков, Шкорић 2011), па *Турцизми у Вуковим рјечницима*

* brankicama@gmail.com
** Овај рад финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 451–03–68/2022–14, који је склопљен са Институтом за српски језик САНУ.
[1] В. Марковић 2018; 2020.
[2] О овоме в. више у Брборић, В. 1996: 342.

(Пецо 1987), *Турцизми у српскохрватској терминологији сродства* (Бјелетић 1995), *Турцизми у називима покућства у говору Приштине и њене околине (*Вукићевић 1996), *Турцизми у српском призренском говору* (Петровић 2012б), *Значај дијалекатског материјала за проучавање турцизама у српском језику* (Петровић 1994), *Дијалекти у контакту – порекло и фонетски лик шест турцизама из јужне Србије* (Петровић 2000), *О турцизмима ГАВАЗ / КАВАЗ, ГОЛСУЗ / КОЛСУЗ, ГУМРИЈА / КУМРИЈА* (Петровић 2008), *Турцизми у црногорским народним говорима* (Петровић 2011; 2012а), *Прилог проучавању турцизама из Врања и суседних говора* (Петровић 2009), *Турцизми у седаманаестом тому Речника САНУ* (Ђинђић 2007), *О покрајинској лексици турског порекла у Речнику САНУ* (Ђинђић 2009), *Турцизми у лексичким збиркама ресавског краја* (Ђинђић 2014), *Турцизми у* 20. *тому Речника САНУ* (Ђинђић 2019), *Речник турцизама* (Оташевић 2014), *Турцизми у говору јужне Србије* (Златановић 1981), *Турцизми у говору јужне Србије* (Врање и околина) (Zlatanović 1987), *Турцизми у говору на југу Србије* (Златановић 2010) и др.

Из наведеног се може уочити да су турцизми проучавани из различитих домена. Како досадашња интересовања истраживача нису била усмерена ка анализирању само турцизама у виноградарској лексици,[3] одлучила сам, у складу са оним већ наведеним на почетку, да наставим истраживање о уделу речи страног порекла у овој терминологији и у овом прилогу пажњу посветим турцизмима. Дакле, у наставку ће се видети који су то турцизми регистровани у виноградарској лексици забележеној помоћу *Упитника за прикупљање виноградарске лексике* Института за српски језик САНУ на простору Војводине, у разговору са информаторима (виноградарима). Самом раду претходила је лексичко-семантичка анализа прикупљене грађе, рађена према поставкама Н. И. Толстоја (Толстой 1963; 1966), односно према унеколико модификованој теорији семантичких микропоља Гордане Вуковић (Вуковић 1988). Прикупљена лексика разврстана је у 15 семантичких поља, а удео турцизама разматран је и анализиран у оквиру сваког семантичког поља засебно. За етимолошку проверу користила сам следеће речнике: *Турцизми у српскохрватском језику* (Škaljić 1979), *Рјечник страних ријечи* (Klaić 1979), *Речник страних речи и израза (*Вујаклија 2006), *Етимилогијски рјечник хрватскога или српскога језика* (Skok 1971–1974) и *Етимолошки речник српског језика* (ЕРСЈ 2006; 2008). Поред њих, консултовала сам и монографију *Турцизми у српском призренском говору* (Петровић 2012).

2. Анализа корпуса

У виноградарској лексици сакупљеној на терену Војводине регистровани су следећи турцизми: *афус/ афусали/ афусалија*, *бакаруша*, *бардак*, *без*, *будак*, *бургија*, *демир капија*, *дирек*, *дудара/ дудињара/ дудићара/ дудовача*, *ракија* (*од дуда, од зрделије*)/ *ракијаш*, *ђубрење (нађубрити, пођубрити)*, *евенка*, *казан*, *капак*, *кофа*, *лагум*, *лула*, *масул*, *ораница*, *пајвани*, *пекмез* (*пекмез од грожђа/ новака*, *ински пекмез*), *полушећеруша/ шећеруша*, *сандук*, *сацак*, *суџук*, *сепетка*, *сирће* (*винско*), *фуруна*, *чардаклија*, *чекић*, *чокањ/ чокањче*, *чокот*, *чорба*, *чутура*, *џибра/ џибруша*, *шира*. У корпусу су регистровани и тзв. хибриди – *широметар*, у ком је први

[3] Ј. Кашић се у свом раду *Виноградарска лексика у Срему*, на материјалу из пет пунктова (Инђија, Ср. Каменица, Баноштор, Лединци и Нештин), осврнуо и на порекло речи (уп. Кашић 1971).

део сложенице пореклом из турског, а други део пореклом из грчког језика[4], *широмер*, где је први део речи пореклом из турског, а други део словенског порекла и *испичутура*, где је први део сложенице словенског порекла, а други део пореклом из турског.[5]

Прегледно се то може видети класификовано по семантичким пољима у наредној табели:

НАЗИВ СЕМАНТИЧКОГ ПОЉА	ТУРЦИЗМИ	ХИБРИДИ
1. Типови земљишта за узгајање винове лозе		
2. Биљка винова лоза и њени делови	*чокот*, *чардаклија*	
3. Подлога, тј. различите врсте лозе које служе као подлога приликом калемљења племенитијих сорти и врсте калемљења		
4. Фазе у развоју винове лозе		
5. Радње у винограду и машине и алатке које се користе при обради винограда	*будак*, *бургија*, *дирек*, *чорба*, *ђубрење* (*нађубрити*, *пођубрити*)	
6. Болести и оштећења винове лозе		
7. Плод винове лозе, његови делови и типови		
8. Сорте винове лозе	*афус/ афусали/ афусалија*, *демир капија*	
9. Посуде, делови посуда и справе за прераду грожђа и производњу вина и ракије	*без*, *казан*, *капак*, *кофа*, *лула*, *оранија*, *сандук*, *сацак*, *сепетка*, *фуруна*	
10. Производи од грожђа и другог воћа и њихове врсте	*бакаруша*, *дудара/ дудињара*, *дудићара/ дудовача/ ракија од дуда*, *ракија од зрделије*, *масул*, *пекмез* (*пекмез од грожђа/ новака*, *вински пекмез*), *полушећеруша/ шећеруша*, *сирће* (*винско*), *суџук*, *џибра/ џибруша*, *шира*	
11. Радње у вези са производњом и чувањем вина и ракије (и грожђа)	*евенка, чекић, џибра*	
12. Инструменти за мерење јачине вина и ракије и мерне јединице		*широмер, шировметар*

[4] О хибридима в. у Брборић 1996: 35–36.

[5] Забележен је и један индиректни грецизам *калем*, који је у наш језик ушао преко турског. О овоме в. детаљније у Марковић 2020: 193.

13. Судови за вино и ракију	*бардак, чокањ/ чокањче, чутура*	
14. Остава за вино и ракију, пратећи елементи и други објекти	*лагум, пајвани*	
15. Називи за вршиоце појединих радњи (nomina agentis)	*ракијаш*	*испичутура*

Из табеле се може видети да су турцизми регистровани у већини семантичких поља (2, 5, 8, 9, 10, 11, 13, 14, 15), сем у пољима 1, 3, 4, 6, 7. У семантичким пољима 12 и 15 забележени су тзв. хибриди, сложенице у којима је први део речи пореклом из турског, а други део пореклом из грчког језика, односно први део пореклом из турског, а други део словенског порекла и обрнуто.

Друго семантичко поље окупља називе за биљку винову лозу и њене делове. Овде су регистрована два турцизма *чокот*[6] и *чардаклија*.[7] Лексема *чокот* јавља се у два значења 'задебљали део лозе без изданка' и 'вишегодишњи изданак лозе'. *Чардаклија* је 'винова лоза која се сади у двориштa и може да се пружа и прави хладовину'.

У пето семантичко поље сврстани су називи за радње у винограду и машине и алатке које се користе при обради винограда. Овде је забележено пет турцизама: *будак*,[8] *бургија*,[9] *дирек*,[10] *чорба*[11] и *ђубрење*.[12] Лексема *будак* јавља се у значењу 'алатка којом се сече лоза при дну'. *Бургија* је метална шипка којом се буши рупа за садњу, а *дирек* 'соха која се поставља уз лозу'. Лексемом *чорба* именује се семема 'смеша течности за прскање лозе'. 'Радња ђубрења винограда или лозе стајским ђубривом' назива се *ђубрење*. Поред ове глаголске именице, забележени су и глаголи свршеног вида *нађубрити* и *пођубрити* у значењу 'извршити ђубрење винограда'.

Осмим семантичким пољем обухваћени су називи за сорте винове лозе. У овом семантичком пољу су забележена два турцизма *афус*[13] / *афусали*/ *афусалија*, којим се означава позна стона сорта винове лозе (бела)[14], која потиче из предње Азије (Аврамов 1996: 142) и *демир капија*[15], врло рана стона сорта (исто бела), која се још назива и београдски рани мускат (Аврамов 1996: 154).

---

[6] 1. трс лозе, саднице, розгва,...добијено метатезом од тур. *çotuk* – жила од стабла на површини земље... (Škaljić 1979: 180).

[7] 2. винова лоза, одрина, Vittis vinifera L. која се пење око куће, па отуд овај назив. Од тур. çardakli (çardak-li), в. *чардак* + тур. суфикс *-ли* (Škaljić 1979: 164).

[8] Од тур. *budak* (Škaljić 1979: 151).

[9] Сврдло, бушилица. Од тур. *burgu* (Škaljić 1979: 155).

[10] 1. греда, ступ, стожер, темељ,...од тур. *direk* (Škaljić 1979: 219).

[11] Од тур. *çorba, şorba* < перс. *šūrbā*, *šūrbāǧ* (Škaljić 1979: 180).

[12] У основи ове речи је именица *ђубре*, која потиче од тур. *gübre* – 1. гној; 2. смеће... (Klaić 1979: 341). Према Шкаљићу *ђубре* – 1. стајско гнојиво, 2. гној у рани, 3. смеће < тур. *gübre* (Škaljić 1979: 253).

[13] Од тур. *hafiz* (*hafuz*, *afiz*, *afuz*) – онај који зна читав куран напамет...од тур. *hafiz* < ар. *hāfiz*, букв. чувар... (Škaljić 1979: 297). Н. Богдановић и Д. Вељковић наводе да назив *афусали* потиче вероватно од тур. *афуз/ хафуз* 'онај који зна читав куран напамет; чувар' и *Алија* – муслим. мушког имена (2001: 78).

[14] О овоме в. и у Марковић 2017: 108–109. Ову лексему у два лика *афусали* и *афусалија* бележе и Н. Богдановић и Д. Вељковић у Александровачкој жупи (2001: 14). Бележи је и М. Урукало у Братишковцима у Далмацији у облику *афусалија* (Urukalo 1982: 159).

[15] Према Шкаљићу *Демир Капија* – просек, клисура Вардара између Тиквешке котлине на северу и Бојмије на југу. Од тур. *Demir Kapi*, букв. 'железна врата' (Škaljić 1979: 211).

У оквиру деветог семантичког поља нашли су се називи за посуде, делове посуда и справе за прераду грожђа и производњу вина и ракије. Регистровано је десет турцизама: *без,*[16] *казан*,[17] *капак*,[18] *кофа*,[19] *лула*,[20] *ораница*,[21] *сандук*,[22] *саџак*,[23] *сепетка*[24] и *фуруна*.[25] Лексемом *без* означава се 'платно на посуди у коју се точи испечена ракија'. *Казан* је посуда за дестилацију ракије, а *капак* 'горњи део посуде за дестилацију', тј. казана. Лексемама *фуруна* и *ораница* означава се 'доњи део посуде за дестилацију', односно казана. Лексемом *лула* означава се 'цев која иде од посуде за дестилацију кроз хладњак, до излаза из којег се точи ракија'. *Сандук* је 'посуда за ношење грожђа направљена од дашчица', а *саџак* 'метални троножац на којем се налази доњи део казана за печење ракије'. Лексема *кофа* регистрована је у значењу 'посуда у коју се точи испечена ракија', док се лексема *сепетка* јавља у два значења 'посуда плетена од прућа у којој се носи грожђе' и 'посуда у коју берач ставља убране гроздове'.

Десето семантичко поље окупља називе за производе од грожђа и другог воћа и њихове врсте. Овде је регистрован исто велики број турцизама: *бакаруша*,[26] *дудара/ дудињара/ дудићара/ дудовача*[27]*/ ракија*[28] *од дуда*, *ракија од зрделије*,[29] *масул*,[30] *пекмез*[31] (*пекмез од грожђа/ новака*, *вински пекмез*), *полушећеруша/ шећеруша*,[32] *сирће* (*винско*),[33] *суџук*,[34] *џибра*[35]*/ џибруша* и *шира*.[36] Лексема *бакаруша* регистрована је у значењу 'ракија добијена поновном дестилацијом'. Ракија од дуда назива

[16] 1. платно, 2. памучно платно домаће израде. Од тур. *bez* 'памучно платно' < ар. *bäzz* 'памучно или ланено платно; одећа' (Škaljić 1979: 140).

[17] Од тур. *kazan, kazğan* < перс. *ĥāžgān* (Škaljić 1979: 403).

[18] Поклопац, заклопац. Од тур. *kapak* (Škaljić 1979: 392).

[19] Од тур. *kova* (Škaljić 1979: 417).

[20] Од тур. *lüle* < перс. *lūle* (Škaljić 1979: 436).

[21] Према Шкаљићу *харанија* (*аранија*) – бакрени велики котао, заправо мањи казан. Од тур. *harani* (Škaljić 1979: 313).

[22] Према Шкаљићу *сандук* – дрвени ковчег, шкриња. Од тур. *sandik* < ар. *ṣandūq* и *ṣundūq* (Škaljić 1979: 548).

[23] Од тур. *sac ayak* 'железни троножац' < тур. *sac* 'сач' и тур. *ayak* 'нога' (Škaljić 1979: 540–541).

[24] Према Шкаљићу *сепет* – котарица, кошара...од тур. *sepet* < перс. *seped* (Škaljić 1979: 559).

[25] Од тур. *fyryn* (Klaić 1979: 460).

[26] Изведено од им. *бакар* и суфикса *-уша*. Према Шкаљићу *бакар* < тур. *bakar* (Škaljić 1979: 115).

[27] Према Шкаљићу *дуд* – мурва. Од тур. *dut* (у перс. *tūt*) (Škaljić 1979: 226). Клаић бележи да је *дуд* (тур. *tud*) – белогорично овисоко дрво са ситним белим, црвеним или црним гроздастим бобама, које су добре као воће, као омиљена храна за свиње, а пече се од њих и ракија (дудовача, дудара) (Klaić 1979: 328).

[28] Од тур. *raki* и *arak* < ар. *arāq*, осн. значење 'зној, текућина која настаје испаравањем' (Škaljić 1979: 530).

[29] Према Вујаклији *зерденлија* (тур. *zredali*) – врста ситне и слатке кајсије са горким језгром (2006: 306). Клаић исто наводи да је *зерделија* (тур. *zerdali*) – врста ситне кајсије, шљиве (Klaić 1979: 1445). Шкаљић бележи да је *зерделија* – врста ране шљиве: *Prunus pseudoarmeniaca Heldr. – Sart.* < тур. *zerdah* < перс. *zerdālū* 'жута шљива' (Škaljić 1979: 652).

[30] Према Шкаљићу *махсул*, *махсулат* (*масул*, *масулат*) ар. – пољопривредни производ, летина, род земље; млечни производ. Од тур. *mahsul*, *mahsulat* < ар. јдн. *maḥṣūl*, мн. *maḥṣūlāt* – производ (Škaljić 1979: 442).

[31] Од тур. *pekmez* 'уварени воћни сок' < перс. *begmāz* 'пиће, вино' (Škaljić 1979: 514).

[32] Изведено од им. *шећер* и суфикса *-уша*. Према Шкаљићу *шећер* < тур. *şecer* < перс. *šeker* (Škaljić 1979: 581).

[33] Од тур. *sirke* < перс. *sirke* (Škaljić 1979: 567).

[34] Од тур. *sucuk* (Škaljić 1979: 573). Према Вујаклији *суџук* (тур. *sucuk*) – кобасица; кобасица од ораха и згуснутог вина (2006: 860).

[35] Према Шкаљићу *џибра* – 1. ком, комина, остатак после дестилације алкохола, нпр. код печења ракије (од шљива, грожђа и др.)... < тур. *cibre* (Škaljić 1979: 240).

[36] Према Шкаљићу *шира* – мошт; сок зрелог грожђа у коме још није наступило алкохолно превирање. Од тур. *şira* < перс. *šīre* (Škaljić 1979: 590).

се *дудара/ дудињара/ дудићара/ дудовача* и *ракија од дуда*. *Ракија од зрделије* је ракија од кајсије. Лексема *масул* забележена је у више значења, као 'течност која се добија муљањем грожђа', затим 'течност грожђа која се још није увинила', 'слатко вино' и 'пекмез од грожђа'. Семема 'пекмез од грожђа' именује се следећим простим и сложеним лексемама: *пекмез*, *суџук*, *пекмез од грожђа*, *ински пекмез* и *пекмез од новака* (старе сорте грожђа са јаким, сладуњавим мирисом). Лексема *полушећеруша* регистрована је у значењу 'ракија у коју је стављен шећер после дестилације', а лексема *шећеруша* у том и значењу 'ракија у коју је стављен шећер пре дестилације'. Лексема *џибра* регистрована је у оквиру два семантичка поља – десетог и једанаестог, и то у различитим значењима. У овом десетом семантичком пољу јавља се у значењу 'лоша ракија уопште', где се појављује и у творбеном лику *џибруша*. 'Производ настао кисељењем вина' назива се *сирће*, односно *винско сирће*. Лексема *шира* појављује се у три значења: 'течност која се добија муљањем грожђа', 'течност грожђа која се још није увинила' и као 'слатко вино'.

У једанаесто семантичко поље груписани су називи за радње у вези са производњом и чувањем вина и ракије (и грожђа). Овде се појављују три турцизма *евенка*,[37] *чекић*[38] и *џибра*.[39] Лексема *евенка* јавља се у значењу 'осушено грожђе', односно грожђе које се ниже на дрвени штап и качи ради сушења и чувања за јело за зиму. *Чекић* је алатка којом се набијају обручи на бурету. Лексема *џибра*, коју сам већ поменула у претходном семантичком пољу, у овом једанаестом семантичком пољу јавља се у свом примарном значењу 'комине које су остале после дестилације ракије'.

Дванаестим семантичким пољем обухваћени су називи за инструменте за мерење јачине вина и ракије и мерне јединице. У овом семантичком пољу регистрована су два тзв. хибрида *широмер* и *широметар*.[40] Код лексеме *широмер* је први део сложенице пореклом из турског, а други део словенског порекла, док је код лексеме *широметар* први део сложенице пореклом из турског, а други део пореклом из грчког језика. Оба облика јављају се у значењу 'инструмент који служи за мерење сласти вина'.

У оквиру тринаестог семантичког поља нашли су се називи за судове за вино и ракију. Овде су забележена три турцизма *бардак*,[41] *чокањ/ чокањче*[42] и *чутура*.[43]

---

[37] *Евенка* – кита од лозовог прућа с грожђем < тур. *hevenk* 'на конац нанизана ниска воћног плода (грожђа, смокава итд.) која се обеси и чува преко зиме'< перс. *āwenk*, истог значења (тур. *hevenk üzümü* – 'ниска грожђаних гроздова обешена ради чувања преко зиме' (Škaljić 1979: 272).

[38] Од тур. *çekiç*. С обзиром на етимолошки постанак, требало би писати „чекич", пошто је и први и последњи глас настао од тур. „ç" (чит. ч). Међутим, у нашем језику је уобичајен изговор и писање *чекић*, па је тако ова реч уврштена и у наш службени правопис (Škaljić 1979: 168).

[39] В. фусноту 35

[40] Сложеница од им. *шира* и *метар*. Према Шкаљићу *шира* – мошт; сок зрелог грожђа у коме још није наступило алкохолно превирање. Од тур. *şira* < перс. *šīre* (Škaljić 1979: 590). Према Клаићу *метар* < грч. *métron* – мера, правило, обујам, дужина (Klaić 1979: 875).

[41] Од тур. *bardak* < *bārdān* 'пехар, посуда за пиће' (Škaljić 1979: 120).

[42] Према Шкаљићу *чокањ* – стаклена бочица из које се пије ракија. Од тур. *çokal* 'земљани суд за воду и за алкохолна пића' (Škaljić 1979: 179).

[43] Према Шкаљићу *чутура* – пљоска, овалан и пљоснат суд за пиће, обично од дрвета, са шарама и дуборезом... Од тур. *çotra* (Škaljić 1979: 182). Скок наводи да је у питању посуђеница из балканског латинитета *cotylus* < *κοτύλος*, егејског порекла и да је реч постојала и у метатези *cytulus*, одакле рум. *ciutură*, која је услед кретања номадских Влаха постала свебалканска реч = *čutura* = *čeyturo* хрв.–кајк.) = *čentura* = слов. *čútura* = буг. *čotura* = *čutura*, *čotra*, арб. *çotrë*, *çoturë*, нгр. *τσιστρα*, тур. *çotura* (Skok 1972: 248). С. Петровић сматра да

Лексема *бардак* јавља се у значењу ‘стаклена посуда за ракију запремине више од два литра’. *Чутура* је дрвена посуда из које се пије вино или ракија. Лексемом *чокањ*, која је забележена и у деминутивном облику *чокањче* означава се ‘бочица за ракију’.

У четрнаесто семантичко поље сврстани су називи за оставу за вино и ракију, пратеће елементе и друге објекте. Регистрована су два турцизма: *лагум*[44] и *пајвани*[45]. Лексема *лагум* јавља се у значењу ‘остава за вино и ракију’, и то дубља (као и *подрум*), док је *качара* плића. Разлика између подрума и лагума је што је *подрум* под кућом, а *лагум* под брдом. Лексема *пајвани* регистрована је у значењу ‘подлоге на којој стоји буре ради лакшег точења и чувања посуде од влаге’.

Последњим петнаестим семантичким пољем обухваћени су називи за вршиоце појединих радњи (nomina agentis). Овде су регистровани један турцизам *ракијаш* и један хибрид *испичутура*. Лексема *ракијаш* изведена је од именице турског порекла *ракија* и суфикса *-аш*. Јавља се у значењу ‘човек који пије много ракије’. Лексема *испичутура* је сложеница настала од основе свршеног глагола *испити* и именице турског порекла *чутура*. Забележена је у значењу са дозом пејоративности ‘особа која пије док траје одређено пиће’.

Закључак

На основу свега изложеног може се закључити следеће:

• У виноградарској лексици сакупљеној на простору Војводине регистровано је укупно 36 турцизама и 3 хибрида. Од укупно 15 семантичких поља, у њих пет (1. Типови земљишта за узгајање винове лозе, 3. Подлога, тј. различите врсте лозе које служе као подлога приликом калемљења племенитијих сорти и врсте калемљења, 4. Фазе у развоју винове лозе, 6. Болести и оштећења винове лозе и 7. Плод винове лозе, његови делови и типови) турцизми нису забележени. Највише турцизама јавља се у семантичким пољима 9 (где су груписани називи за посуде, делове посуда и справе за прераду грожђа и производњу вина и ракије – укупно 10) и 10 (где су сврстани називи за производе од грожђа, другог воћа и њихове врсте – укупно 10), док их је у осталим семантичким пољима мање.

• Међу регистрованим турцизмима има оних који се могу означити као балкански: *бакар*(*уша*), *бургија*, *дирек*, *зерделија*, *казан*, *капак*, *лагум, пајван*(*и*), *ракија*, *сандук*, *саџак* (у овом контрахованом облику), *сепет*(*ка*), *суџук*, *чардак*(*лија*), *чекић*, *шећер*(*уша*), *шира* (уп. Петровић 2012: 64, 90, 116, 141, 166, 170, 193, 231, 244, 251, 254, 256, 262, 303, 306, 323, 324) и *бардак* (уп. ЕРСЈ 2, 2006: 196–197) и без (уп. ЕРСЈ 3, 2008: 46).

• Неки регистровани турцизми део су општег лексичког фонда, али се користе и у виноградарској терминологији, где су добили нешто уже, специфино значење (*бардак*, *будак*, *бургија*, *дирек*, *ђубрење*, *кофа*, *сандук*, *фуруна*, *чекић*, *чорба*).

је ова реч дошла можда преко тур. дијал. *çutura*, или непосредно од рум. *ciutură* и да је у питању балканска реч – буг. *чутура*, *чотура*, *чотра*, *алб.* çuturë, çotrë, нгр. *τσίστρα* (Петровић 2012: 315).

[44] Према Клаићу лагум (тур. *lagym*) – 1. подземни ходник, пивница... (Klaić 1979: 992).

[45] Према Шкаљићу пајванта ж (мн. *пајванте*) – 1. жиока или гредица која, постављена хоризонтално, служи за спајање рогова на кући, 2. подупирач, потпорни колац, потпорањ. Од тур. payanda – тољага, потпорни колац < перс. *pāyende* ‘дурати, трајан, стабилан’ (Škaljić 1979: 508).

Цитирана литература

Аврамов, Лазар. *Винске и стоне сорте винове лозе*. Београд: „Пољо-књига", 1996.

Бјелетић, Марта. „Турцизми у српскохрватској терминологији сродства". *Јужнословенски филолог* LI, Београд, 1995, 203–221.

Богдановић, Недељко и Драгана Вељковић. *Жупски виноградарски речник*. Александровац: Скупштина општине Александровац – Музеј винарства и виноградарства, 2001.

Брборић, Бранислав. „Однос према туђицама: с мером али без аверзије", у: Јудита Планкош (ур.), *О лексичким позајмљеницама*: зборник радова са научног скупа Стране речи и изрази у српском језику, са освртом на исти проблем у језицима националних мањина (Градска библиотека, Суботица, 18–20. октобар 1995). Суботица– Београд: Градска библиотека Суботица – Институт за српски језик САНУ, 1996, 27–51.

Брборић, Вељко. „Турцизми у уџбеницима српског језика за више разреде основне школе", у: Јудита Планкош (ур.), *О лексичким позајмљеницама*: зборник радова са научног скупа Стране речи и изрази у српском језику, са освртом на исти проблем у језицима националних мањина (Градска библиотека, Суботица, 18–20. октобар 1995). Суботица – Београд: Градска библиотека Суботица - Институ за српски језик САНУ, 1996, 342–348.

Вујаклија, Милан. *Речник страних речи и израза*. Нови Сад: Прометеј, 2006.

Вукићевић, Милосав. „Турцизми у називима покућства у говору Приштине и њене околине", у: Јудита Планкош (ур.), *О лексичким позајмљеницама*: зборник радова са научног скупа Стране речи и изрази у српском језику, са освртом на исти проблем у језицима националних мањина (Градска библиотека, Суботица, 18–20. октобар 1995). Суботица – Београд: Градска библиотека Суботица – Институт за српски језик САНУ, 1996, 269–275.

Вуковић, Гордана. *Терминологија куће и покућства у Војводини*. Нови Сад: Филозофски факултет, 1988.

Ђинђић, Марија. „Турцизми у седамнаестом тому Речника САНУ", у: Срето Танасић (ур.), *Шездесет година Института за српски језик САНУ*: зборник радова. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2007, 45–51.

Ђинђић, Марија. „О покрајинској лексици турског порекла у Речнику САНУ", у: Радмила Жугић (ур.), *Дијалекат – дијалекатска књижевност*: зборник радова са научног скупа одржаног у Лесковцу 25. и 26. септембра 2008. године. Лесковац: Лесковачки културни центар, 2009, 110–114.

Ђинђић, Марија. „Турцизми у лексичким збиркама ресавског краја", у: Гордана Јовановић (ур.), *Средњи век у српској науци, историји и књижевности*/ VIII Научни скуп, Деспотовац–Манасија, 20–21. август 2016: зборник радова. Деспотовац– Београд: Народна библиотека „Ресавска школа" – Институт за српски језик САНУ, 2017, 215–220.

Ђинђић, Марија. „Турцизми у 20. тому Речника САНУ". *Наш језик* L/2. Београд, 2019, 439–446.

ЕРСЈ 2: *Етимолошки речник српског језика*, св. 2: БА–БД/ аутори Марта Бјелетић... [и др.]; уредник свеске Александар Лома, Београд: САНУ, Институт за српки језик САНУ, 2006.

ЕРСЈ 3: *Етимолошки речник српског језика*, св. 3: БЕ–БЈ/ аутори Марта Бјелетић... [и др.]; уредник свеске Александар Лома, Београд: САНУ, Институт за српски језик САНУ, 2008.

Златановић, Момчило. „Турцизми у говору јужне Србије". *Прилози проучавању језика* 17. Нови Сад, 1981, 179–194.

Златановић, Момчило. „Турцизми у говору на југу Србије". *Врањски гласник*, књ. XXXIV. Врање: Народни музеј у Врању, 2010, 287–302.

Ивић, Милка. „Општи поглед на проблем туђица", у: Јудита Планкош (ур.), *О лексичким позајмљеницама*: зборник радова са научног скупа Стране речи и изрази у српском језику, са освртом на исти проблем у језицима националних мањина (Градска библиотека, Суботица, 18–20. октобар 1995). Суботица– Београд: Градска библиотека Суботица – Институт за српски језик САНУ, 1996, 11–16.

Кашић, Јован. „Виноградарска лексика у Срему". *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* XIV/1. Нови Сад, 1971, 159–180.

Марковић, Бранкица. „О називима и основним карактеристикама сорти винове лозе у Војводини". *Наш језик* XLVIII/ 3–4. Београд, 2017, 107–114.

Марковић, Бранкица. „Германизми и хунгаризми у виноградарској лексици". *Исходишта* 4. Темишвар – Ниш: Савез Срба у Румунији – Центар за научна истраживања и културу Срба у Румунији – Филолошки, историјски и теолошки факултет Западног универзитета у Темишвару – Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 2018, 185–196.

Марковић, Бранкица. „Грецизми и латинизми у виноградарској лексици". *Исходишта* 6. Темишвар – Ниш: Савез Срба у Румунији – Центар за научна истраживања и културу Срба у Румунији – Филолошки, историјски и теолошки факултет Западног универзитета у Темишвару – Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 2020, 191–201.

Недељков, Љиљана и Катица Шкорић. „Рукописна збирка турцизама из 18. века (структура, правописне, фонетске, морфолошке црте и порекло лексике)". *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LIV/1. Нови Сад, 2011, 87–100.

Петровић, Снежана. „Значај дијалекатског материјала за проучавање турцизама у српском језику", у: Павле Ивић и др. (ур.). *Говори призренско-тимочке области и суседних дијалеката*: зборник реферата са научног скупа (Нишка Бања, 17–20. 6. 1992). Ниш: Филозофски факултет; Центар за научна истраживања Универзитета – Београд: Институт за српски језик САНУ; Центар за научна истраживања САНУ, 1994, 427–432.

Петровић, Снежана. „О турцизмима ГАВАЗ / КАВАЗ, ГОЛСУЗ / КОЛСУЗ, ГУМРИЈА / КУМРИЈА", у: Срето Танасић (ур.). *Зборник Института за српски језик САНУ* I: посвећено др Драгу Ђупићу поводом 75-годишњице живота. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2008, 429–434.

Петровић, Снежана. „Прилог проучавању турцизама из Врања и суседних говора", у: Анђелка Митровић (ур.). *Истоци и утоци*: *сећање на Славољуба Ђинђића*: зборник радова. Београд: Филолошки факултет, 2009, 147–157.

Петровић, Снежана. „Турцизми у црногорским народним говорима (1)". *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LIV/2. Нови Сад, 2011, 191–197.

Петровић, Снежана. Турцизми у црногорским народним говорима (2). *Зборник Матице српске за филологију и лингвистику* LV/2. Нови Сад, 2012а, 183–192.

Петровић, Снежана. Турцизми у српском призренском говору. Београд: Институт за српски језик САНУ (Монографије, 16), 2012б.

Пецо, Асим. *Турцизми у Вуковим рјечницима*. Београд: „Вук Караџић", 1987.

Ристић, Стана. „Лексика покућства страног порекла у речницима предвуковског времена", у: Јудита Планкош (ур.), *О лексичким позајмљеницама*: зборник радова са научног скупа Стране речи и изрази у српском језику, са освртом на исти проблем у језицима националних мањина (Градска библиотека, Суботица, 18–20. октобар 1995). Суботица– Београд: Градска библиотека Суботица – Институт за српски језик САНУ, 1996, 253–268.

РСЈ: Речник српскога језика [израдили Милица Вујанић и др.; редиговао и уредио Мирослав Николић]; измењено и допуњено издање, Нови Сад: Матица српска.

Толстой, Никита И. „Из опытов типологического исследования славянского словарного состава I". *Вопросы языкознания* 1. Москва, 1963, 29–45.

Толстой, Никита И. „Из опытов типологического исследования славянского словарного состава II". *Вопросы языкознания 5*. Москва, 1966, 16–36.

Klaić, Bratoljub. *Rječnik stranih riječi*. Zagreb: Nakladni zavod MH, 1979.

Otašević, Đorđe. *Rečnik turcizama*. Beograd: Alma, 2014.

Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. I–IV. Zagreb: JAZU, 1971–1974.

Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, 4. izd. Sarajevo: „Svjetlost", OOUR izdavačka djelatnost, 1979.

Urukalo, Milivoj. „Vinogradarska leksika Bratiškovaca". *Прилози проучавању језика* 18. Нови Сад: Институт за јужнословенске језике Филозофског факултета у Новом Саду, 1982, 155–183.

Zlatanović, Momčilo. „Turcizmi u govoru južne Srbije (Vranje i okolina)". Зборник радова, св. V, Врање: Педагошка академија, 1987, 43–51.

Brankica Đ. Marković

TURKISH LOANWORDS IN THE VITICULTURE VOCABULARY (FROM THE ARAE OF VOJVODINA)

Summary

This article is a continuation of the research on the role of the words of foreign origin in the viticulture lexis from the area of Vojvodina. So far, German and Hungarian loanwords, as well as the Greek and Latin ones, have already been processed in two separate papers. This paper will consider and analyze the share of Turkish loanwords in the viticulture lexis, collected in the area of Vojvodina. The paper itself was preceded by a lexical-semantic analysis, made according to the settings of Nikita I. Tolstoy, that is, according to Gordana Vuković's somewhat modified theory of semantic microfields. The collected vocabulary was classified into 15 semantic fields, and the share of Turkish loanwords was considered within each semantic field separately.

Keywords: Serbian language, dialectology, viticulture lexis, Turkish loanwords.

Милица Љ. Стојановић*
Институт за српски језик САНУ**
Београд

811.163.41'373:[81'367.622:663.2
811.163.41'373.611:[81'367.622:663.2
811.163.41'374:[81'367.622:663.2

ДЕРИВАЦИОНО ГНЕЗДО ЛЕКСЕМЕ *ВИНО* У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ: ТВОРБЕНО-СЕМАНТИЧКИ АСПЕКТ

У раду се представља деривационо гнездо лексеме *вино* комбиновањем формално-морфолошког приступа грађи са семантичком анализом. Увид у дескриптивне речнике српског језика показује да ова лексема има веома развијено деривационо гнездо, те да има преко 130 речи које су творбено повезане са њом. Циљ рада је да се укаже на висок степен творбене продуктивности именице *вино* и да се на једном месту систематизују и детаљно анализирају сви њени деривати, као и сложенице у којима се јавља и на тај начин створи слика о семантичко-деривационом потенцијалу ове лексеме. У раду се даје комплетан приказ творбених модела и описује њихова заступљеност и стабилност у језичком систему.

Кључне речи: лексема *вино*, деривационо гнездо, творбена продуктивност, извођење, слагање, сложено-суфиксална творба, српски језик.

1. Увод

Комбиновањем формално-морфолошког приступа грађи са семантичком анализом, представићемо деривационо гнездо лексеме *вино*. Све лексеме најпре ћемо поделити према начину творбе на изведене и сложене. Приликом даље анализе, класификоваћемо лексеме према творбено-семантичким категоријама. Анализа изведених лексема подразумева њихово сврставање у класе према семантичком критеријуму, на основу примарног значења, а затим аналазирање према творбеним формантима. Сложене лексеме ћемо најпре поделити према врсти речи у основи (именица или глагол), а затим извршити семантичку анализу. Уз сваку лексичку јединицу даћемо семантичку интерпретацију и, према потреби, контекстуалну потврду. У раду се грађи приступа са аспекта три сродне дисциплине: семантике, творбе речи и лексикологије. Циљ рада је да се укаже на висок степен творбене продуктивности именице *вино*, да се на једном месту систематизују и детаљно анализирају сви њени деривати и на тај начин створи слика о семантичко-деривационом потенцијалу ове лексеме. Уз то, анализа ће показати и заступљеност и стабилност наведених творбених модела у језичком систему. Грађа је ексцерпирана из речникâ савременог српског језика, РСАНУ, РМС, РСЈ.

Са синхронијског становишта, лексема *вино* је творбено проста реч. У *Етимологијском рјечнику* П. Скока (1973, s.v. vino), забележено је да је ова реч

* milica.stojanovic@isj.sanu.ac.rs
** Овај рад финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 451-03-9/2021-14 који је склопљен са Институтом за српски језик САНУ.

прасловенска посуђеница[1]. Припада лексичко-семантичкој групи лексема које означавају пића, и то алкохолно пиће. Лексему *вино* бележе сви дескриптивни речници српског језика и у свима је слично лексикографски представљена. У РМС и РСЈ ова лексема је моносемантична и као једино значење наведено је да је то алкохолно пиће добијено врењем воћних сокова, обично сока од грожђа. У РСАНУ ово значење је дато као примарно, а издвојено је и секундарно значење обележено као фигуративно *оно што изазива занос*, *опојност*[2]. Ова лексема улази у састав већег броја вишечланих израза и фразеологизама, али они овом приликом неће бити предмет истраживања. РСАНУ, као речник који тежи исцрпности како у бележењу лексема тако и у представљању њихових значења, садржи више од 130 забележених речи изведених од корена *вин-*, тј. речи чија је творбена основа именица *вино*. Грађа за анализу обухвата све лексеме, те тако и оне обележене квалификаторима који указују на употребну, стилску, временску или територијалну маркираност лексеме[3].

Именица *вино* припада класи градивних именица, а у већини граматика српског језика констатује се да такве именице немају облике множине, већ облицима једнине означавају и највећу и најмању количину онога што значе (Стевановић 1964: 185). Код оваквих именица дозвољава се облик множине када дође до померања значења и кад градивна именица не означава „материју", већ „различите врсте исте материје" (Пипер, Клајн 2014: 58) и у том случају множински облик је – *вина*. Ипак, РСАНУ бележи и покрајински множински облик *винија*[4] за који Вук, у свом *Рјечнику*, напомиње да се јавља у Дубровнику и Барањи.

2. Творбено-семантичка анализа

2.1. Суфиксална творба

2.1.1. Хипокористици и деминутиви

винашце 1. *дем. и хип. од вино* 2. пеј. *вино мање јачине*, *слабија врста вина*

Лексема **винашце** изведена је деминутивним суфиксом *-ашце*. Овај суфикс је дериват деминутивног суфикса *-це* добијен перинтеграцијом после двоструког додавања деминутивног *-ьце* (в. Јовановић 2010: 66). По својој семантици, основна лексема *вино*, припада групи лексема које означавају алкохолно пиће, те се због

[1] О етимологија лексеме *вино* постоје различите хипотезе без коначно прихваћеног решења. Једна од најчешће навођених јесте да је у питању позајмљеница из готског језика, али то не значи да се Словени нису и раније срели са културом винове лозе. Више о овом питању в. Gorton/Ivanova Sullivan 2019.

[2] Будући да се творбена и семантичка обележја лексема очитују на плану лексикографског описа, у излагању ћемо користити лексикографске дефиниције како бисмо јасније истакли творбене типове и семантичке категорије. Семантичке дефиниције које су у раду дате италиком, подела значења, као и примери употребе који служе као илустрација значења биће преузети из РСАНУ и то нећемо посебно обележавати. Уколико је дефиниција или пример из неког другог речника то ће бити наглашено.

[3] Ипак, из грађе за анализу избачени су примери означени квалификатором зап. кр.

[4] „Квалификатором покр. у Речнику САНУ маркира се одступање од стандарда на различитим нивоима језичке употребе. Тако се нпр. одступање на лексичком нивоу обележава квалификовањем лексема које се употребљавају само у одређеним крајевима [...] Са друге стране, употреба квалификатора покр. на семантичком нивоу подразумева идентификацију секундарних значења општекњижевних речи" (Ивановић 2014: 207).

тога не очекује деминутивна семантика која указује на размере ’мало’, ’умањено’, већ се деминутивност односи на други параметар вредновања – на јачину, интензитет пића. Секундарна семантичка реализација ове лексеме изведена је асоцијативном везом да је оно што је мање, деминуирано, истовремено и слабије, мање јачине те се на тај начин деминутивна компонента умањења реализује као слабљење квалитета што носи са собом негативну, пејоративну обојеност.

винушко *хип. од вино*

Насупорот раширеном поступку у речницима да се чешће користи двострука квалификација дем.(инутив) и хип.(окористик) и да се хипокористичност обично појављује као пратилац деминутивности, у наведеној дефиницији употребљен је само квалификатор хип. који је условљен творбеним моментом и контекстуалном реализацијом именице **винушко**. Код ове лексеме неутралисана је сема размере, те она функционише само у сфери експресије. Експресивну функцију употребљене лексеме појачавају глаголи у чијем је контекстуалном окружењу употребљена, а то су обично глаголи који означавају обарање, односно онеспособљавање за кретање, рад и сл. Употребом овог суфикса лексички садржај мотивне именице привидно се ублажава, али је његова функција заправо појачно деловање на саговорника, на шта указују следећи примери из РСАНУ: „ако ли кога винушко свали те заспе ...”; „Наш брат винушко обори плаха јунака”.

винце 1. *дем. и хип. од вино* 2. фиг. *виногради*

Према речима В. Јовановића (2010: 65), суфикс *-це* је најпродуктивнији суфикс којим се граде деминутивне именице средњег рода у савременом српском језику. Творбени формант *-це* уноси семантичку компоненту деминутивности и позитивни експресивни елемент. Секундарно значење је изведено метонимијом и илустровано примером „Петар узе винце и шеницу”.

винко индив. *в. винце (1)* (*дем. и хип. од вино*)[5]

винковић шаљ. индив. *в. вино (1)* (*опојно пиће које се добива врењем шећера воћних сокова*)

Разликовна компонента лексеме **винко** и њеног другостепеног деривата **винковић** је суфикс, а узрок томе је њихова стилска маркираност. У творби ових речи не учествују типични деминутивни суфикси. Лексема **винко** упућена је на *винце*, мада би, по нашем мишљењу, била у рангу хипокористика, као *ра́ка* (од ракија). Суфикс *-ко* обично се као суфикс за грађење хипокористика додаје придевским основама (*несташко*, *немирко*), али се у неким говорима југоисточне Србије додаје и именичким основама (*срцко*, *пасулько* и сл.) (в. Јовановић 2010: 31). Лексема **винковић** својом творбеном структуром подсећа на патрониме, именице којима се означава порекло. Обе лексеме су маркиране квалификатором индив.(идуално), што упућује на то да за лексему постоји мали број потврда, а да је домаћег порекла и да је настала творбом (в. Драгићевић 2011: 49). **Винковић** још има и маркер шаљ.(иво) који указује на позитивну експресивност у садржају лексеме.

виљушика (вин-јушика) необ. *у хип. значењу: вино*

[5] Приликом навођења упућивачких дефиниција, ради лакшег праћења у загради ћемо дати дефиницију на коју је значење упућено.

Ова лексема носи квалификатор необично који указује на атипичну творбу и кршење „устаљених правила о дистрибуцији творбених елемената у лексикону" (Ивановић 2014: 219).

Иако би се лексичко значење деминутивних именица могло представити као 'умањен садржај основне именице' (в. Јовановић 2010: 83), имајући у виду значење основне речи *вино*, семантика реалног умањења је секундарно обележје ових именица, те се чешће употребљавају за исказивање говорникове оцене и позитивног емотивног става. Већи број деминутивно-експресивних изведеница од именице *вино* може указивати и на неке особености менталитета носилаца српског језика.

2.1.2. Аугментативи и пејоративи

винина 1. *аугм. и пеј. од вино* 2. *в. виноградиште* (*земљиште где се гаји виноград*) 3. бот. *вињага*

У творби лексеме **винина** суфикс *-ина* остварује троструку семантичку функцију. У реализацији основног значења има модификациону улогу аугментативног суфикса, док у секундарним значењима има функцију суфикса за место и суфикса за творбу ботаничког термина.

винчина, **винушина**, **винуштина**, **винштина**, **винчуга**, **винчура** *аугм. и пеј. од вино*

Експресивна обојеност ових лексема веома је изразита, а њиховом употребом изражава се негативан емотивно-експресивни став говорника. Према речима В. Јовановића (2010: 87), „основна функција аугментативног суфикса јесте уношење придевског значења 'велики', којим се садржај основне именице и квалитативно одређује". Аугментативи изведени од основе *вино* не изражавају увећање изнад апрокисмативне вредности, већ се њима исказују нека друга квалитативна значења и најчешће реализују негативно значење, тј. изражавају негативан став говорника према аугментираном појму, нпр. „Напио си се те винчине па не знаш шта говориш", на шта указује и лексичка спојивост са придевом високе негативне експресивне тоналности, нпр. „клета винушина", а што се у лексикографској дефиницији истиче квалификатором пеј.(оративно).

Семантички, деминутивне и аугментативне изведенице чувају само прво значење именице у основи, док се суфикс јавља као творбена морфема са прагматичкосемантичком вредношћу и уноси нову компоненту којом се садржај основе квалитативно одређује. Све ове именице изразито су стилски маркиране, а јасно је да стилска маркираност потиче од њихове творбене структуре и статуса самих суфикса који обично нису продуктивни. Будући да се процена ентитета одвија између два пола, позитивног и негативног, то и ове именице често носе примесе пејоративног или хипокористичног значења.

2.1.3. Именице са значењем вршиоца радње

2.1.3.4. Првостепени деривати

винар 1. *стручњак за производњу вина*; *винарски трговац* 2. заст. *онај који послужује вином*, *пехарник* 3. зоол. покр. *в. црноглава стрнадица* Emberiza melanocephala

Суфикс *-ар* уноси ознаку занимања у примарној и секундарној семантичкој реализацији ове лексеме, док је за настанак зоолошког назива мотивација непрозирна.

винаџија покр. / **винџија** 1. *љубитељ вина*, *онај који се разуме у вино* 2. покр. *сељак који гони вино на продају*

Суфикс турског порекла *-џија* додаје се именичкој основи и уноси значење особе која има одређену особину, склоност, док у секундарном значењу означава вршиоца радње „без битног професионалног обележја" (Радић 2001: 20). Радић (2001: 23) објашњава да је код изведеница са овим суфиксом дошло до померања тежишта значења од значења вршиоца радње ка категорији носиоца особине, те особе „која је у нечему врло добра, вешта, која се нечим истиче", односно „која нешто воли (те се у то и разуме)" (И: 24). Облик *винаџија* упућен је на *винџија* што указује на неједнаку употребну вредност ових именица.

винаш покр. *винопија*

Суфикс *-аш* „изражава само везу у најширем смислу" (Клајн 2003: 68).

2.1.3.5. Другостепени деривати

винарац *в. винар (1)* (*стручњак за производњу вина*; *винарски трговац*)

Покрајинска реч која се семантички поклапа са примарним значењем речи *винар*.

винаричанин заст. *лађар запослен на винарици*

Суфикс *-анин* је „изразито склон јотовању" (Клајн 2003: 92) и углавном се јавља са значењем именâ становника места или неког краја изведених не од топонима, већ из заједничке именице (И.: 93). Лексема **винаричанин** одступа од ових значења, изведена је према месту запослења.

винарче *дем. и хип. од винар*; *млад винар*

Суфикс *-че* осим што у садржај основе уноси деминутивну семантичку компоненту, он је и квалитативно одређује. Будући да се код деминутива у категорији бића компонента 'мали' може заменити семом која указује на узраст 'млад', наведена лексема означава и младо мушко биће.

винаџика (покр)/ **винџика** *жена винџија*

Свега две лексеме женскога рода припадају овој категорији и изведене су моционим суфиксом *-ка*, према облицима *винаџија* односно *винџија*.

2.1.4. Именице са значењем места

винара 1. *просторија за прераду и смештај вина* 2. *продавница вина*

Према РСАНУ оба значења ове лексеме односе се на неко место у вези са вином. Прво значење Киршова (1970: 212) одређује као „мануфактуре и индустријске јединице старије, класичне локалне индустрије", а друго „продавнице и услужне радње". Та значења уноси префикс *-ара* који се доследно употребљава са значењем места или просторије (Клајн 2003: 48).

винарница 1. *в. винара (2)* (*продавница вина*) 2. *в. винарица* (*брод за превоз вина*) Упућивачке дефиниције указују на доминантније и фреквентније речи у језику. Творбено би се ова лексема могла анализирати и као изведеница суфиксом *-ница*, будући да постоји назив *винар*, али и као изведеница суфиксом *-арница*, који је продуктиван суфикс са значењем просторије за одређену делатност (в. Клајн 2003: 164–165).

виница 1. *в. винара (1)* (*просторија за прераду и смештај вина*) 2. индив. *виноград* Будући да је суфикс *-ица* један од најпродуктивнијих суфикса у српском језику и има мноштво значења, често се о вези суфикса и основе не може много више рећи него да означавају „појам који је на неки начин у вези са именицом у основи" (Клајн 2003: 117). У овом случају, реч је о значењу места.

винишће *в. виноградиште* (*земљиште где се гаји или где се гајио виноград*)

Иако у овом случају само упућивачка дефиниција указује на статус у језику, јасно је да је ово покрајинска реч. Суфикс *-ишће* уноси значење места на коме је био или се још увек налази виноград (Клајн 2003: 125).

У овој семантичкој групи лексема срећемо највише творбених синонима. Тако се просторија за прераду и смештај вина може назвати **винара**, **виница**, док је продавница вина **винара** и **винарница**.

2.1.5. Именице са значењем таксе, дажбине

винарика заст. *в. винарина*

винарина *дажбина која се за време Турка плаћала на виноград*

У овом пару творбених синонима само лексема **винарика** носи временски квалификатор заст.(арело) док је у дефиницији лексеме **винарина** истакнуто да она данас није актуелна, што обе ове речи сврстава у ред историзама. Клајн (2003: 98) и Бабић (1986: 225) за именице овог типа наводе творбени образац заснован на семантичком принципу и дају предност вези са именицом у основи, те је суфикс у овом случају *-арина* (*-арика*), а не *-ина* (*-ика*). Према овим ауторима, суфикс *-арина* у значењу накнаде трошкова, дажбина одавно се семантички осамосталио у односу на суфикс *-ина*. Ипак, са становишта синхроније уочава се да је тај суфикс сложен.

2.1.6. Именице са значењем предмета

винарица заст. *брод за превоз вина*

На основу творбеног обрасца могли бисмо претпоставити да се ради о женској особи, с обзиром на семантичку продуктивност моционог суфикса *-ица*.

Ипак, претпостављамо да је у питању творбени образац са суфиксом *-арица*, који се додаје именичким основама и користи се за разне предмете (Клајн 2003: 121).

2.1.7. Именице са значењем биљке

винарка, **виновка** агр. покр. *врста крушке*

Суфикси *-арка* и *-овка* нису необични у ботаничкој терминологији. Мотивација за назив је метафоричке природе, а асоцијација је укус плода који подсећа на укус вина (в. Јошић 2013: 62).

виника покр. 1. бот. *вињага (1)*[6] 2. бот. *в. бун (1а)* (*зељаста биљка* Atropa belladonna *из ф.* Solanaceae *која садржи отровне материје и употребљава се у лекарству*), 3. агр. *врста трношљиве* 4. *в. вино*

Прва три значења припадају области ботаничке терминологије. Мотивација за прва два значења је вероватно сличност у изгледу са виновом лозом и њеним плодом, а за треће мотивација је укус (в. Јошић 2013: 65). Последња семантичка реализација ове лексеме је, у ствари, фамилијаран назив за *вино*, будући да суфикс *-ика* има значење хипокористичног суфикса који уноси фамилијарну ноту у обраћању (в. Клајн 2003: 89; Томић 2014).

2.1.8. Именице са значењем пића

2.1.8.1. Првостепени деривати

винка индив. *в. алкохол (2)* (*пиће које садржи алкохол (ракија, вино, пиво)*)

винош 1. *в. мало вино* (*вино слабог квалитета, спремљено од комине преливене водом*) 2. *вино које се справља од шљива*

Апелативи са суфиксом *-ош* углавном су нејасне етимологије или немотивисани (в. Клајн 2003: 184). Народна етимологија ове речи представљена је у примеру: „Шљивош је чорба (течност) од шљива преврелих у бачви ... Неки га зову винош ... Неки га пију уместо вина, те отуда се, ваљда, и зове винош".

вињак 1. *врста ракије добивена печењем вина*, *коњак* 2. покр. *алатка за резање лозе*, *косир*

2.1.8.2. Другостепени деривати

виновац, **виновача**, **виновица** *вињак*

Сви другостепени деривати из категорије именица са значењем пића означавају *вињак*. Једино лексема **виновача** секундарно развија и покрајинско значење *врста црвенкастомрке и врло масне глине*. Ово значење добијено је метонимијом преко формуле боја – оно што је те боје.

---

[6] Што се тиче творбе лексеме *вињага*, суфикс *-ага* јавља се увек с јотовањем, па га Скок чак бележи као *-јага*[1]. Клајн (2003: 21) не тврди са сигурношћу да је лексема *вињага* изведена од лексеме *вино* и позива се на Скока који ову реч тумачи као сложеницу где би део *-јага* био корен од *јагода* (в. Скок 1873, s.v. vino). Појављује се и претпоставка да је лексема *вињага* позајмљеница (в. Gorton/Ivanova Sullivan 2019: 134).

2.2. Деривати из категорије придева

2.2.1. Присвојни придев:

винарев, **-а**, **-о** / **винаров**, **-а**, **-о** присвојни придев од именице *винар* изведен на уобичајен начин за ту врсту речи.

2.2.2. Односни придеви:

винарски 1. *који се односи на винара*, *на винару*, *на вино* (*који припада винару*), *који служи за смештај и продају вина и сл*. 2. индив. *вински (4в)* (*који је инспирисан вином, лумперајкама*)

Суфикс *-ски* типичан је односни суфикс који уноси значење припадања одређеном појму, односно припадање појму који је у основи изведене речи. Дакле, овај придев се у основном значењу доводи у везу са три појма – вино, винар и винара. Секундарно значење је у асоцијативној вези са секундарним значењем именице *вино*.

вини Овај придев је вероватно настао од *вин-ни*, творбена основа преноси основно значење, а суфикс *-ни* уноси значење односног придева. Са временског становишта, овај придев је застарео и среће се само у изразима *вини камен* и *вини спирит*. Највероватније се повукао из употребе због хомонимије са придевом *вин(и)* са значењем *који има неку кривицу*, *крив* (в. Скок 1973, s.v. vino) и уступио место придевима *винов*, *виновaн*, *винен*.

вински 1. *који се односи на вино (уопште)* 2. *који служи за вино, за држање вина, за продају вина* 3. *који настаје*, *који се појављује код вина* 4. а. *који потиче од вина и пића уопште, од пијанчења* б. *који је склон пијењу вина и пијанчењу, лумповању* в. књиж. *који је инспирисан вином, лумперајкама* 5. *в. винарски (1)* (*који се односи на винара*, *на винару*, *на вино*) 6. *в. виноградарски* (*који се односи на виноград*)

Овај придев има веома развијену полисемантичку структуру. Примарно значење је односно. Док су прва три значења у вези са основним значењем именице вино, 4. значење је у вези са секундарним значењем ове именице које се односи на опијеност вином, а 5. и 6. значење се односе на изведенице од именице *винарски* и *виноградарски*.

винен 1. *в. вински (2, 4а)* (*који служи за вино, за држање вина, за продају вина*; *који потиче од вина и пића уопште, од пијанчења*) 2. *в. виновaн (2)* (*који је под дејством вина, припит*)

Суфикс *-ен* често се у творби додаје градивним именицама творећи градивне придеве (*лимен*, *гвозден* итд.), ипак у споју са неким основама добија односно значење, па се тако придев *винен* уклапа у модел са придевима *воден*, *меден*, *леден* који су чешћи у другим значењима него у градивном (Клајн 2003: 279).

винов *в. вински (2)* (*који служи за вино, за држање вина, за продају вина*)

Осим што поседује односно значење, овај придев улази и у састав синтагматских израза *винов лист*, *винова лоза* итд.

2.2.3. Описни придеви:

винаст *који има боју или укус вина*

Суфикс *-аст* означава сличност са речју која стоји у основи придева. Сличност, најчешће по боји, још означавају и покрајински придеви **винав**, **винкав**, **вињав**, **вињаст**, **вињкав**.

винат *в. виновит (1)*

Суфикс *-ат* уноси значење обиља, великог присуства неке материје.

винован 1. *који се састоји од вина, који у себи садржи вина* 2. *који је под дејством вина, напит, припит* 3. *в. винородан* 4. заст. *в. вински (4б)* (*који је склон пијењу вина и пијанчењу, лумповању*)

У прва три значења овај придев описује квалитет појма који означава и то „преко творбеног форманта *-ан* који носи семантику 'који има, који обилује' односно преко творбеног модела 'творбена основа именичке категорије' + творбени формант -ан (са општим значењем који има у себи оно што означава именица у творбеној основи)" (Гортан-Премк 1997: 126).

виноват *виновит (1)*

Суфикс *-оват* означава плодност, обилност.

виновит 1. *који даје доста вина*, *који обилује грожђаним соком* 2. покр. *јак*, *добар (о вину)* 3. покр. *који заудара на вино*

Суфиксом *-овит*, који представља „обличко проширење суфикса *-ит*" (Клајн 2003: 291) означава се испуњеност једном доминантном особином. У примарном значењу односи се на обилан род, плодност, а у другом значењу на интензитет и квалитет и има ограничену спојивост, колокабилан је са именицом *вино*, а у трећем значењу односи се на мирис.

Придевске лексеме изведене од лексеме *вино*, осим односног значења (**винарски 1**, **вини**, **вински**) најчешће означавају боју сличну боји вина, нијансу црвене (**винаст**, **виникав**, **вињав**, **вињаст**, **вињкав**) као и обиље, добар род винове лозе (**винат**, **виноват**, **виновит**). Ређе је заступљено значење *који служи за држање вина* (**винен** 1, **винов**) или *који је под дејством вина* (**винен** 2, **винован** 2), *који заудара на вино* (**винав**, **виновит** 3). Има и ређих појединачних значења *који потиче од вина и пића уопште*; *који је склон пијењу вина и пијанчењу*; *који је инспирисан вином, лумперајкама*. Већи број придева припада покрајинској лексици.

2.3. Деривати из категорије глагола

винарити *бавити се производњом и прерадом вина*

Иако лексикографски опис упућује на основу *вино*, вероватно је у основи именица *винар*, у комбинацији са глаголским суфиксом *-ити*. Овај глагол означава занимање.

винити се *почињати превирати*, *претварати се у вино*

Суфикс *-ити* уноси глаголско значење у несамостални семантички део *вин-* који преноси општу информацију да је нешто у вези са вином, те овај глагол има фактитивно значење *постајати оно што означава основа*.

виновати шаљ. *пити вино*

Суфикс *-овати* уноси значење типичног понашања или активности, нпр. „Доподне је ракијао, а одподне виновао".

овинити а. *прелити*, *полити вином* б. *усути мало вина у воду*

овинити се *упити вино*, *натопити се вином* (о бурету)

Код овог глагола добијеног префиксацијом препознаје се значење „снабдевања" оним што значи именица „да му се она придодаје или преноси на њега" (Клајн 2002: 262).

2.4. Глаголске именице

винарење *гл. им. од винарити*

Именица је изведена на начин типичан за извођење глаголских именица.

винарство *производња и прерада вина*; *наука о производњи и преради вина*; *уџбеник те науке*

Творбена основа ове лексеме *винар-* могла је настала од окрњене основе глагола *винарити* на шта упућује њен семантички опис – да је реч о радњи, одређеној активности, односно одређеној привредној грани, а затим метонимијом и наука о тој активности и даље уџбеник те науке. Као други пут настанка ове лексеме може се узети именичка основа *винар*, будући да суфикс *-арство*, иако показује извесну аутономију, још није постао прави сложени суфикс (в. Клајн 2003: 185).

3. Композиција (сложенице и сложено-суфиксалне творенице)

У овом делу рада анализираћемо творбену структуру сложеница у чијем је првом делу основа *вин-*, као и њихову семантику, тј. семантику саставних елемената у односу на значење сложенице као целине.

Сложенице или композити су творенице мотивисане двема речима, које се спајају или просто или уз помоћ спојног вокала при чему се у првом сложеничком делу налази потпуна реч или творбена основа прве мотивне речи, а у другом сложеничком делу проста реч или лексикализовани дериват. У литератури се прави дистинкција између чистих сложеница, тј. сложеница са чистим основама у односу на оне форме настале сложено-суфиксалном творбом. Дакле, реч је о два типа слагања: слагање и сложено-суфиксална творба (Бабић 1986: 30; Киршова 1993: 186; Радовић Тешић 2013: 18).

У домаћој литератури, према семантичком критеријуму сложенице се деле на ендоцентричне, чије се значење директно изводи из значења њених компонената и семантичка вредност саставних делова пре срастања у сложеницу није се изменила након спајања, и егзоцентиричне, чије значење не происходи директно из семантичке вредности компонената. У грађи смо нашли свега једну егзоцентричну сложеницу – **виножито**, која не означава ни врсту жита, ни врсту вина, већ потпуно други ентитет – дугу на небу, а њен постанак се мотивише народним веровањем „јер се по њеним бојама нагађа хоће ли те године бити више вина или жита". Већина сложеница из грађе је ендоцентрична, настала на основу синтагми,

нпр. **винобер** *берба винограда*, **винољубац** *онај који воли вино* итд.[7] Ово су тзв. одредбене одн. рекцијске сложенице са неравноправним односом основа, постале од делова који су један с другим стајали у зависном односу као управни члан и његова допуна (в. Стевановић 1964, 426–428). Дакле, ове сложенице су настале од синтагми у којима је један део одређивао други. Иако се може претпоставити да су настале једноставним срастањем делова компонената *вино* + други део, све сложенице из наше грађе имају троделну структуру и настале су по обрасцу творбена основа именице *вино* (вин-) + спојни вокал *-о-* + именица/глагол[8]. Ове речи немају богату полисемантичку структуру и не развијају нова специфична значења.

Осим сложеница **винодрозд** (*дрозд грожђар* Turdus iliacus), **виножито** и **винометар** (*справа којом се мери јачина вина*), које припадају сложеницама са чистим именичким основама, све остале имају одварајући суфикс и представљају сложено-суфиксалне творенице. Те сложенице имају четворочлану структуру, која се састоји из следећих елемената творбена основа *вин-* + спојни вокал *о* + творбена основа друге мотивне речи +суфикс. Будући да лексеме које анализирамо имају исту прву компоненту *вин-*, класификацију ћемо извршити према другом делу и то најпре, према граматичком критеријуму, на сложенице са глаголском компонентом у другом делу и на сложенице са именичком компонентом у другом делу. Тако подељене сложенице, даље ћемо анализирати према значењу.

3.1. Сложенице са другом глаголском компонентом

3.1.1. Сложено-суфиксалне творенице са значењем особе

У овој групи налазе се називи особа које су својом струком или положајем везани за вино. То може бити особа која производи вино (**виноделац**[9]), особа која продаје или купује вино (**винокупац**, **винопродавац**), особа која точи вино (**винолија**, **виноноша**[10], **виноточа** и од тога изведено **виноточица**). Негативну карактеристику садржи лексема **винокрадица** *онај који краде вино или грожђе*.

Као посебна семантичка група у оквиру групе „особа" јавља се и значење „љубитељ, познаватељ вина" које препознајемо код следећих именица: **винолок** *онај који претерано пије, лоче (вино)*; **винољубац** *онај који воли вино*; **винопија**, **виносрк** *онај који добро пије (вино)*; **винословац** *познавалац вина*.

Све наведене именице настале су по моделу *вин* + *о* + глаголска компонента + суфикс (*-ац*, *-ица*, *-ја*, *-ø*). По временској заступљености има оних обележених квалификатором заст. (**виноделац**, **винопродавац**), има шаљиве (**виносрк**) и индивидуалне лексике (**винословац**, **винолок**). Транзитивни мотивни глаголи (нпр. *пити*, *лити*, *носити* итд.) захтевају објекатску допуну, која је у овом случају

[7] Иако је лексикографски поступак код неких именица у први план ставио семантички критеријум и коришћене су упућивачке дефиниције, и те лексеме се такође могу интерпретирати као сингагме: **винослужац** индив. *в. виноточа* тј. онај који служи вино; **виносрк** шаљ. *в. винопија* тј. онај који срче, пије вино.

[8] Иако има мишљења да спојни вокал *о* није формант, већ елеменат који проширује основу и уз чију помоћ се основа прилагођава слагању (в. Бабић 1986: 30), свакако у овом случају није део основе иако се формално поклапа са последњим вокалом у именици *вино*.

[9] Од ове лексеме су изведени, данас такође застарели, придеви **виноделски** и **винодељски** и именица **виноделство**.

[10] Ова лексема се јавља само у изразу: **чауш виноноша** *буклијаш у сватовима*.

исказана именицом *вино* што је експлицитно или имплицитно садржано у лексикографској дефиницији, која је најчешће по моделу „онај који (одговарајући глагол) вино", нпр. **винокрадица** „онај који краде вино", **виноточа** „онај који точи вино". И у структури атрибутивних именица такође су заступљени транзитивни глаголи (*љубити*, *пити* итд.).

3.1.2 Сложено-суфиксалне творенице са значењем радње

Група сложеница са другом компонентом *-бер*, и суфиксима *-ø*, *-а*, *-је* односи се на бербу грожђа **винобер**, **винобера**, **виноберје**.

Застареле лексеме **виноделство**, **винодеље**, **виноделије**, **винодјелије** упућене су на актуелнију и фреквентнију лексему **виноградарство**.

Из саставних делова лексема **винопијство** и **виноточење** лако се разазнаје значење ових лексема пијење, односно точење вина.

Објашњење дато у РЈА за лексему **виноквас** *игра речи у здравици* „по свој прилици вино, које угодно кваси грло, т. ј. освјежује човјека" изведено је на основу глагола *квасити* који се налази у другом делу ове лексеме.

3.1.3. Сложено-суфиксалне творенице са значењем предмета

Творенице са компонентом *-мер*, *-метар* и *-мерник* означавају уређај за мерење јачине вина (**виномер**, **виномерник**, **винометар**), док сложенице са компонентом *-вод* и *-ток* означавају објекте који служе за премештање, транспортовање вина (**виновод**, **виноток**).

Винотока има две семантичке реализације 1. *каца у којој се муља грожђе, муљача* 2. *левак за вино*

Винорезац је *нож за резање винове лозе*.

3.1.4. Сложено-суфиксална твореница са значењем биљке

Бобице биљке **винобој** *зељаста биљка* Phytolacca decandra *из ф.* Phytolaccaceae, *из које се добија црвена боја (кармез) за бојење пића и слаткиша*, користе се за бојење вина, те отуда и мотивација за њен назив.

3.2. Сложенице и сложено-суфиксалне творенице са именичком компонентом у другом делу

Међу лексемама са именичком компонентом у другом делу издваја се сложена реч **виноград** и њене изведенице. Други део сложенице **виноград** Скок тумачи као „ограђено место, врт" (Скок 1973, s.v. vino). **Виноград** осим значења земљиште засађено виновом лозом; засад винове лозе, метонимијски може значити *грожђе*, *грозд* (значење обележено као застарело), а може означавати и *врсту божићног колача*.

Лексема **виноград** има своје деривате које ћемо обрадити на овом месту. Својом бројношћу истичу се именице субјективне оцене, и то деминутиви

виноградац (може бити и зоолошки термин *виноградарски пуж*), **виноградић**, **виноградићак**, **винограче** као и аугментатив **виноградина** који има још и семантичке реализације *виноградиште* и *троугласта мотика која обично служи за окопавање винограда*. Именице које значе особу су **виноградар** и моциона изведеница **виноградарка**[11], која се јавља и као ботанички термин за врсту крушке (*в. виновка*), затим покрајинска лексема **виноградник** и застарела лексема **виноградија** у којој се завршетак *-аџија* „јавља као последица отклањања консонантске групе са морфемског споја" (Радић 2001: 111). Суфикс *-иште* у изведеницу **виноградиште** уноси значење места или места на ком је некад „било оно што значи основна реч" (Стевановић 1964: 565). Лексема **виноградњак** *виноградарски пуж* Helix pomatia припада области зоологије. Придеви изведени од сложенице **виноград** углавном су односни **виноградарски**, **виноградни** (може се односити и на друго значење лексеме **виноград** имати значење *грожђани*, *који се налази у грожђу*), **виноградски**, **виноградијски**. Од основе **виноград** изведени су и глагол **виноградарити** *бавити се обрађивањем, гајењем винограда*, те глаголске именице **виноградарење** и **виноградарство**.

Следеће сложено-суфиксалне творенице имају именичку компоненту у другом делу: **виногорје** *брежуљкаст крај који обилује виноградима*; **винодол** *долина у којој су виногради*; **виноземац** је шаљива индивидуална кованица настала аналогијом према *водоземац* и означава *винопију*.

Са суфиксоидом *-тека* у другом делу, продуктивним за извођење назива локала и клубова, добијена је реч **винотека** *продавница разних врста квалитетних (обично старих) вина*; *збирка квалитетних бираних вина*. Податак да је не бележе РСАНУ и РМС, већ само РСЈ говори о скоријем постанку ове речи.

3.2.2 Придеви

Описни придев **винородан**, према Бабићу, изведен је од именичке основе *род*, док Клајн (2003: 265) тврди да се придеви тог типа могу довести у везу и са именичком и са глаголском основом. Придев **винолозан** упућен је на придев **винородан**. Придев **виножедан** је индивидуална кованица која се односи на оног *који је увек жедан вина*, *склон пијанству*.

4. Закључак

Лексема *вино*, иако припада најстаријем лексичком фонду српског језика, током времена није значајније богатила своје значење. Упркос слабој семантичкој разуђености, ова лексема има богато деривационо гнездо са преко 135 лексема. Именски деривати могу реализовати модификативна значења субјективне оцене (деминутиви и аугментативи), али могу означавати особу, предмет, таксу, а нотирана су и терминолошка значења у сфери зоологије и ботанике. Придевски деривати су најчешће односни и описни придеви. Сложенице се јављају и као чисте сложенице и као сложено-суфиксалне, које су знатно бројније. Сложено-суфиксалне творенице могу у другом делу имати и глаголску и именску компоненту, а

[11] Од ових именица могу се извести присвојни придеви **виноградарев**/**-ов** и **виноградаркин**.

најчешће означавају особу. Треба истаћи и велики број изведеница од сложенице *виноград*. Као један од важних закључака ове анализе лексеме *вино* треба истаћи њену већу творбену продуктивност у односу на семантичку. Сви елементи творбено-деривационог гнезда лексеме *вино* тесно су везани са основним значењем ове лексеме, али се могу појавити и деривати чије је значење изведено асоцијативно или метонимијски. Ово истраживање показује тесну повезаност језика и стварности, те нам значајни творбени потенцијал лексеме *вино* и бројност њених деривата, указује на важност вина у животу човека са ових простора.

Цитирана литература

Гортан-Премк, Даринка. *Полисемија и организација лексичког система у српскоме језику*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 1997.

Драгићевић, Рајна. „Лексика квалификована као индивидуална у српским дескриптивним речницима". Владислава Ружић, Слободан Павловић (ур.). *Зборник у част Гордани Вуковић. Лексикологија. Ономастика. Синтакса*, Нови Сад: Филозофски факултет, 2011, 47–57.

Ивановић, Ненад. „Лексикографски метајезик у Речнику САНУ". Рајна Драгићевић (ур.). *Савремена српска лексикографија у теорији и пракси* (колективна монографија) Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2014, 195–233.

Јовановић, Владан. *Деминутивне и аугменатитивне именице у српском језику*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2010.

Јошић, Нећо. *Вођарска лексика и терминологија у српском језику*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2016.

Киршова, Маријана. „Творба назива пословно-смештајних објеката". *Књижевност и језик*, XVII, бр. 2, 1970, 208–221.

Киршова, Маријана. „О неким врстама српскохрватских именичких сложеница: у књижевним текстовима и у речницима". *Наш језик*, 29, ¾, 1993, 182–196.

Клајн, Иван. *Творба речи у савременом српском језику, Први део: Слагање и префиксација*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства; Институт за српски језик; Нови Сад: Матица српска, 2002.

Клајн, Иван. *Творба речи у савременом српском језику, Други део: Суфиксација и конверзија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства; Институт за српски језик; Нови Сад: Матица српска, 2003.

Пипер, Предраг, Иван Клајн. *Нормативна граматика српског језика*. Нови Сад: Матица српска, 2014.

Радић, Првослав. *Турски суфикси у српском језику – са освртом на стање у македонском и бугарском*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2001.

Стевановић, Михаило. *Савремени српскохрватски језик*. Београд: Научна књига, 1964.

Радовић Тешић, Милица. „Неки творбено-семантички аспекти твореница са бројем пет". Милош Ковачевић (ур.). *Традиција и иновације у савременом српском језику*, Књига I, Зборник радова са VII међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу, 2013, 17–24.

Томић, Бојана. „О фамилијарној лексици у српском језику". Biljana Mišić Ilić, Vesna Lopičić (ur.). *Jezik, književnost, marginalizacija. Jezička istraživanja*. Niš: Filozofski fakultet, 2014, 429–441.

Babić, Stjepan. *Tvorba riječi u hrvatskom književnom jeziku*. Zagreb: JAZU – Globus, 1986.

Gorton/Ivanova Sullivan 2019: Gorton, Luke; Tania Ivanova Sullivan. „The linguistic and cultural history of wine in Slavic". In J. J. Pennington, V. Friedman, L. A. Grenoble (eds.). *And Thus You Are Everywhere Honored: Studies Dedicated to Brian D. Joseph* Bloomington, IN: Slavica Publishers, 125–137.

Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga*. Zagreb: JAZU, 1973.

Извори

РМС: *Речник српскохрватскога књижевног језика*, Нови Сад: Матица српска, Нови Сад: Матица српска, 1967–1976.

РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, Београд: САНУ, Институт за српски језик САНУ, 1959–.

РСЈ: *Речник српског језика*, Нови Сад: Матица српска, 2007.

Милица Л. Стоянович

СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ГНЕЗДО ЛЕКСЕМЫ ВИНО: СЕМАНТИКО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ АСПЕКТ

Резюме

В настоящей статье рассматривается потенциал деривационного развития лексемы *вино* как основной. Словообразовательные дериваты лексемы вино достаточно многочисленны (словообразовательное гнездо состоит из более 130 слов). Анализ дериватов проводится с точки зрения обобщенных словообразовательных моделей, в образовании интересующих нас номинаций обнаруживается участие суффиксальной и префиксальной моделей, модели префиксально-суффиксального словопроизводства и словосложение. В ряду способов производства дериватов в словообразовательном гнезде с базовым словом *вино* активным является суффиксация (*винашце*, *винара*, *винарка* и т. д.), префиксально-суффиксальное словопроизводство (*овинити*) и словосложение (*виноделац*, *винопија* и т. д.), при помощи которых создаются имена существительные (*винош*, *винарство* и т. д.), имена прилагательные (*винарски*, *винарев*, *винаст* и т. д.) и глаголы (*винарити*, *овинити*). Слова, образованные от слова *вино*, можно разделить на следующие тематические группы: названия лица (*винар*, *винацијa* и т. д.), названия растений (*виника*, *винарка* и т. д.), названия животных (*виноградац*), имена существительные со значением уменьшительности (*винце*, *виника* и т. д) и т. д.

Ключевые слова: лексема вино, словообразовательное гнездо, творческая продуктивность, словообразование, состав, сложно-суффиксальное образование, сербский язык.

Драгана Ј. Цвијовић*
Институт за српски језик САНУ**
Београд

811.163.41'367.622.21:634.8.076
811.163.41'367.4.622.21: 634.8.076

ЗБИРНА ИМЕНИЦА *ГРОЖЂЕ* КАО СИНТАКСИЧКО-СЕМАНТИЧКА КОМПОНЕНТА ТЕРМИНОЛОШКИХ СИНТАГМИ И ФРАЗЕОЛОШКИХ ЈЕДИНИЦА У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ

У центру истраживачке пажње је збирна именица *грожђе* и терминолошке синтагме и фразеолошке јединице које у свој састав укључују дату именицу (*би(м)бер-грожђе*, *бисерово грожђе*, *змијино грожђе*, *кумрино грожђе*, *кисело грожђе*, *кад на врби роди грожђе*, *наћи се (бити) у небраном грожђу* и сл.). Циљ рада је граматичка и семантичка анализа збирне именице *грожђе*, као и терминолошких синтагми и фразеолошких јединица у чијем се саставу она налази, а потом и да се утврди могућа мотивација фразеолошких значења појединих језичких јединица (*кисело грожђе*, *кад на врби роди грожђе*, *наћи се (бити) у небраном грожђу*). Грађа је ексцерпирана из тезаурусног Р*ечника српскохрватског књижевног и народног језика* (даље РСАНУ) и шестотомног *Речника српскохрватског књижевног језика* Матице српске (даље РМС).

Кључне речи: граматика, семантика, збирна именица *грожђе*, терминолошка синтагма, фитоним, фразеолошка јединица, мотивација фразеолошког значења.

1. Грожђе спада у биљне културе са веома дугом традицијом, како код нас, тако и широм света. Као део материјалне културе, винова лоза и грожђе предмет су бројних стручних и научних студија и чланака у оквиру различитих културних и научних сфера, у којима се подробно описује традиција чувања, гајења и неговања винове лозе и производа од ње.

1.1. У лингвистичкој литератури нема много радова посвећених виноградарској лексици (више у Кашић 1971; Урукало 1982; Богдановић-Вељковић 2001; Марковић 2014, 2015, 2019). Марковић (2016) у докторској дисертацији *Виноградарска терминологија Војводине* веома исцрпно анализира лексичко-семантичке групе из терминологије виноградарства на тлу Војводине. Ауторка представља и најпродуктивније творбене моделе, а прилаже и 20 лингвистичких карата, чиме је дала велики допринос овој, веома значајној теми.

1.2. Предмет истраживања у раду је збирна именица *грожђе* и терминолошке синтагме и фразеолошке јединице које у свој састав укључују дату именицу (*би(м) бер-грожђе*, *бисерово грожђе*, *змијино грожђе*, *кумрино грожђе*, *кисело грожђе*, *кад на врби роди грожђе*, *наћи се (бити) у небраном грожђу* и сл.). Циљ рада је граматичка и семантичка анализа збирне именице *грожђе*, као и терминолошких синтагми

* cvijovicdragana@gmail.com, dragana.cvijovic@isj.sanu.ac.rs
** Овај рад финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 451-03-68/2022-14, који је склопљен са Институтом за српски језик САНУ.

и фразеолошких јединица у чијем се саставу она налази, а потом и да се утврди могућа мотивација фразеолошких значења појединих језичких јединица (*кисело грожђе*, *наћи се (бити) у небраном грожђу*, *кад на врби роди грожђе*). Грађа је ексцерпирана из тезаурусног *Речника српскохрватског књижевног и народног језика* (даље РСАНУ) и шестотомног *Речника српскохрватског књижевног језика* Матице српске (даље РМС).

2. Именица *грожђе* сврстава се у збирне именице које означавају истоврсне, нерашчлањиве, опредмећене ентитете у својој укупности, који се схватају као целина исказана обликом једнине[1], што значи да се граматичким обликом једнине исказује мноштво датих појмова.

У РСАНУ именица *грожђе* дефинише се као 'плод винове лозе'[2]. У зависности од дијалекатске зоне српског језика, постоје и варијанте које сведоче о очувању изворног језичког блага на просторима наше земље, те се бележи и *грође*, *грозје*, *гројзе*. Запажају се и извесне семантичке измене код именице грожђе, али не по значењу већ према облику, јер мотивациона основа именице грожђе јесте именица *грозд*, али се мноштво гроздова не разумева као целина у склопу дате лексеме, него се именички дериват дефинише као плод винове лозе „у коме се не аперцепира множина гроздова" (Вуксановић 2008: 127):

И на чокоту бјеху три лозе ... и грожђе на њему узре (РСАНУ);

Тамо расте виново чокоће, | из чокоћа винова лозица, | из лозице од грожђа евењке | а из грожђа рујно тече вино (РСАНУ).

Ивић (1995: 17, у фусноти) истиче да је именица грожђе збирно образовање са лексичким кореном као у речи грозд, која се сврстава у заједничке именице, те тако познаје и множински облик: грозд : гроздови. Грожђе се узима као опште име врсте, док је грозд увек назив за својеврсно уобличен, појединачан примерак појаве грожђе: *Он радо једе грожђе*, а никако *Он радо једе гроздове*, али с друге стране: *Појео је два грозда*. Према томе, гроздови овде служе за пребројавање, односно када треба изразити количину.

3. Збирна именица грожђе као синтаксичко-семантичка компонента јавља се у саставу вишелексемних спојева: терминолошких синтагми, фразеологизама, израза, изрека. Под фразеологизмом или фразеолошком јединицом подразумева се вишелексемни спој којег „карактерише репродуковање као већ готове језичке јединице" и „експресивност као категоријална фразеолошка особина", док се њихов „однос према денотату разликује од других јединица у језику које имају примарну функцију номинације" (Мршевић Радовић 1987: 12–16). Вуловић (2015: 25) издваја неколико категоријалних особина које фразеологизме разликује од

[1] Наведена дефиниција збирних именица проистекла је из ауторкиних новијих граматичких и семантичких истраживања у оквиру докторске дисертације (Цвијовић 2017).

[2] О значају грожђа за човека, па и за његово здравље указивао је Пелагић наводећи бројне болести које лечи јер садржи благодетна и лековита својства. Аутор даје и савете у вези са тим које је поднебље подесно за гајење винове лозе, које сорте најбоље успевају, како се одржава и чува свеже грожђе преко зиме и сл. (1903: 682–686). Посебан одељак Пелагић посвећује виноградарству и справљању вина, истичући да је за бербу грожђа најпогодније време од подне па до мрака. Аутор наводи и одређена народна веровања по којима се ново вино претаче прве године четири пута, па се тако први пут претаче око Никољдана, други пут око Младенаца, трећи око Преображења и четврти пут око Андријевдана (1903: 927–942).

осталих вишелексемних спојева. То су: репродуковање, устаљеност (релативна стабилност), целовитост значења и идиоматичност, секундарна, индиректна номинација и експресивност (и емоционалност).

У фразеолошкој литератури наглашава се да, ако терминолошке синтагме имају само примарно терминолошко значење и не развијају секундарно значење које би било фразеолошко, не сврставају се у фразеолошке јединице. С обзиром на то да је један од циљева овог истраживања граматичка и семантичка анализа терминолошких синтагми у чијем се саставу налази именица грожђе, а које су у вези са материјалном културом и народним обичајима и веровањима, у наставку рада ће се размотрити и такви терминолошки спојеви.

3.1. Терминолошке синтагме у којима је један члан именица грожђе, а које су издвојене у РСАНУ део су специјалне терминолошке лексике и припадају области ботанике. С творбеног и морфосинтаксичког аспекта углавном су то двочлани термини који се састоје од придева и именице грожђе. На основу семантичке мотивисаности првог члана синтагме могу се поделити у неколико група.

3.2. Прву и најбројнију групу сачињавају двочлани термини у којима је први члан синтагме придев изведен од имена животиње:

змијино грожђе 1) ‘врста троскота Polygonum amphibium из ф. Polygonaceae, која расте по влажним местима’[3]; 2) ‘вишегодишња зељаста повијуша брдских предела чије се подземно стабло употребљава у народном лекарству’, бљушт; 3) ‘врста вишегодишње зељасте биљке Arum maculatum, чији су цветићи скупљени у цват, клип који обавија лист’, козлац; 4) ‘врста вишегодишње зељасте биљке Physalis alkekengi, која расте по шумама, шибљацима, као коров по баштама, крај пута и сл., чији се плод раније користио у лековите сврхе’, љоскавац;

змијско грожђе ‘врста биљке Chelidonium majus из породице макова’, росопас.

Шпис Ћулум у раду „Фитонимија југозападне Бачке (коровска флора)” истиче да се поједини двочлани фитоними, односно корови именују према воћу „захваљујући асоцијативној повезаности двеју биљака на темељу истоврсности неког њиховог дела (плода, подземног стабла)” (1995: 422). Као пример ауторка наводи народни назив *кереће грожђе*, односно *змијско грожђе*. Интересантно је напоменути да се први део назива у терминолошкој синтагми *змијино/змијско грожђе*, која је иначе отровна биљка, у народу доводи у везу са неком отровном животињом која по њих може бити врло опасна. Стога, иако примамљивих бобица као код винове лозе, ова биљка у народу има негативну конотацију. Слично је и са народним називом *кереће грожђе* „којим се означава коров привлачних, али отровних, смртоносних плодова” (Шпис Ћулум 1995: 424). Зооним *кер* је пејоративан назив за животињску врсту са изразито негативном конотацијом, те је уочљива веза назива за животињу са именом коровске биљке.

[3] Дефиниције терминолошких синтагми преузете су из РСАНУ и РМС уз незнатне модификације. С тим у вези треба напоменути да у грађу за РСАНУ улазе и следећи ботанички речници: *Ботанички речник имена биљака* Драгутина Симоновића и *Hrvatsko-njemačko-talijanski rječnik znanstvenoga nazivlja* Богослава Шулека, без којих наведена анализа двочланих фитонима не би могла бити спроведена.

козино, козје грожђе ‘украсни грм Ligustrum vulgare, белих цветића скупљених у метличасту цваст и црна бобичаста горка опора плода, који се употребљава у плетарству због својих витких грана’, калина;

кокино грожђе ‘зељаста биљка трајница сочно одебљалих листова чије се многе врсте гаје као украсне, а употребљавају се и у народном лекарству’, бобовњак;

кумрино грожђе ‘зељаста биљка трајница сочно одебљалих листова чије се многе врсте гаје као украсне, а употребљавају се и у народном лекарству’, бобовњак.

Значајно је истаћи да придев *кумрин* у називу траве *кумрино грожђе* потиче од именице кумрија у значењу: ‘врста голуба, гугутка’ која је забележена у Вуковом *Српском рјечнику* и представља балкански турцизам из орнитолошке терминологије.

медвеђе, мечије грожђе 1) ‘зимзелени грм Arctostaphylos uva ursi, који се употребљава у медицини и за штављење коже’; 2) ‘шумска ниска жбунаста биљка с бобичастим црвеним плодом који се једе’, брусница;

пасје грожђе 1) ‘плотоплет Lonycera xylosteum’; 2) ‘стокожа Lonicera alpigena’;

ћуково грожђе ‘врста вишегодишњих зељастих биљака Sedum acre, које се употребљавају у народном лекарству’, жедњак.

Придеви употребљени на овакав начин у фитонимима имају улогу да означе диференцираност биљне врсте, односно да укажу на споредну или специфичну варијанту биљке. „У даљем семантичком развоју овакав придев добија смисао својеврсне негације и значи отприлике ’неправи’” (Пешикан 1975: 281).

3.3. Другу групу чине терминолошке синтагме у којима је први члан синтагме описни придев:

дивље грожђе ‘врста рибизле’, дивље грожђице;

лудо грожђе ‘вишегодишња зељаста биљка повијуша Bryonia alba’, дебелица;

љуто грожђе ‘дивља лоза, плод те биљке’, вињага.

3.4. Трећу мању групу чине терминолошке синтагме у којима је први члан синтагме придев изведен од имена биљке:

би(м)бер-грожђе ‘грожђе ситних бобица; врста миришљавог грожђа’;

бимберово грожђе 1) ‘грожђе ситних бобица; врста миришљавог грожђа’; 2) ‘рибизла’.

Бимбер у *бимбер-грожђе* је индеклинабилни придев, а забележен је у Вуковој народној песми, као и *бимберово грожђе*:

Да б’ сте дуго поживјели! | И поштени род родили! | И с родом се подичили, | Као паун златним пером | ... И лозица <u>*бибер-грожђем*</u> (РСАНУ); *Л’јепи ће ти род родити, | Кој’јем ћеш се подичити, | Као паун злахн’јен пером | ... А лозица* <u>*бимбер-грожђем*</u> (РСАНУ).

Даничић[4] је истраживао етимологију придева би(м)бер и дошао до претпоставке да потиче од речи бибер са уметнутим словом *м* јер је то врста ситног грожђа и обликом подсећа на бибер.

[4] Подаци су преузети из речника Петра Скока (1971, I део, под бимбер).

3.5. Посебну скупину чине двочлани називи састављени од присвојног или односног придева и именице грожђе:

иваново, ***иваньско***, ***светога Ивана грожђе*** 'црвена рибизла Ribes rubrum';

петровско грожђе 'црвена рибизла Ribes rubrum'.

Присвојни и односни придеви овде имају религијску конотацију и мотивисани су називом свеца или празника, а народни двочлани називи односе се на врсту црвене рибизле[5] која расте као самоникли грм или се узгаја у башти због сочних црвених бобица које су јестиве и сазревају у јуну и јулу. Због тога се у народу називају према празнику Ивањдану који се обележава 7. јула. Слична концептуализација односи се на народни назив петровско грожђе – према имену свеца и према празнику Петровдану који се празнује 12. јула.

3.6. По моделу придев + именица забележен је и двочлани термин ***бисерово грожђе***, који има исто значење као и секундарна реализација именице бисер: 'врста белог грожђа', а мотивација се постиже метафоричком трансформацијом путем сема сличности (по облику, величини и боји) јер је познато да је бисер облог облика и беличасте боје[6].

4. Нарочиту симболику имају фразеологизми у чијем саставу је збирна именица којом се именује биљка. Збирна именица грожђе део је бројних фразеологизама који се посматрају према традиционалној структуралној класификацији која овде укључује: именичке конструкције (*кисело грожђе*), глаголско-именичке конструкције (*наћи се (бити) у небраном грожђу*) и реченичне конструкције (*кад на врби роди грожђе*).

4.1. Именичко-придевска конструкција ***кисело грожђе*** у РСАНУ дефинише се на следећи начин: 'оно што је недостижно, неостварљиво; оно што се омаловажава, чему се пориче вредност зато што је недостижно':

И сада се хвата неких светих морских правила и – осталог киселог грожђа (РСАНУ); *А Павловић каже – основаће са српским газдама српску банку ... и шта још не – кисело је грожђе* (РСАНУ).

Дакле, оно што није доступно обичном човеку у њему најчешће изазива одбојност и дистанцираност, те се на такве појаве у друштву гледа са одређеном дозом ироније, омаловажавања, тј. пориче им се вредност. На тај начин се ублажава немоћ онога ко нешто покушава да уради али не успева у томе, а о томе управо сведочи наведени фразеологизам. О киселости грожђа, односно о његовој неповољној карактеристици говори басна о лисици која није могла да дохвати грожђе, па је изјавила да га не жели јер је и онако кисело.

---

[5] „U narodu se zove po blagdanu sv. Ivana (24. VI): *ivanovo grožđe*, *ivanjsko grožđe*, *grožđe svetog Ivana*, *grozdiče svetog Ivana* i slov. *šentjanževo grozdiče* ... nalazimo i u njem. *Johannisbeere*, *Johannistrauben* ... franc. *raisin de Saint Jean* ... tal. (Ligurija) *uga di San Giovanni*" (Vajs 1989: 257).

[6] У докторској дисертацији Бранкице Марковић (2016) издваја се велики број двочланих спојева, као нпр. *асталско грожђе*, *винско грожђе*, *зелено грожђе*, *зимско грожђе*, *јестиво грожђе*, *касно грожђе*, *миришљаво грожђе*, *рано грожђе*, *стоно грожђе*, *суво грожђе* и многе друге колокације, међутим, нису узимане у обзир у овом истраживању јер су предмет анализе само терминолошки спојеви засведочени у РСАНУ и РМС.

4.2. Човек често западa у незгодне и непријатне ситуације из којих не зна како да се избави. Фразеологизам ***наћи се (бити) у небраном грожђу***, односно 'доспети у неприлику, наћи се у незгодном положају':

На ове ријечи цареве кћери нађе се стријелац у небраном грожђу ... стегло му се грло па ни бекнути (РСАНУ); *Треба бити врло хладнокрван и миран, ако се човјек не жели наћи у небраном грожђу* (РСАНУ); *И сам се Нићифор нађе у небрану грожђу ... толико [се] беше збунио, да не знађаше шта да започне* (РСАНУ),

говори управо о човековим неприликама и неразрешеним ситуацијама. Значење овог фразеологизма везује се за причу о крадљивцима грожђа који су се нашли у неприлици јер су их ухватили чувари винограда и претукли у још необраном грожђу (више у Шипка 2009: 232). Овде се на симболичан начин грожђе посматра као воће које има велику вредност, које није доступно свакоме, а које нас мами слаткоћом, свежином и пуноћом. С друге стране, у фразеологизму ***(отпремити и сл.) у суво (црно) грожђе отправити*** у значењу 'упропастити, уништити':

Опремио га у сухо грожђе. Упропастио га (РСАНУ); *Курјак матори, мисли да је све надмудрио, оправио је у суво грожђе сироту Јелицу ... па мисли и мене да изигра* (РСАНУ); *Одправио га у црно грожђе* (РСАНУ); *Кад ко кога на фини начин упропасти каже се: „Он је њега оправио у суво грожђе"* (РСАНУ),

грожђу се одриче вредност, укидају му се нутритивне вредности, одузимају му се мириси, слаткоћа и свежина. Наведени фразеологизам се употребљава када се жели истаћи да неко треба да се уништи или упропасти. На симболичан начин човека уништавамо одричући му значај, као што грожђу одузимамо вредности када се на њега примени процес сушења. Стога, тим процесом из њега се извлачи оно што је вредело.

4.3. Зависна реченична конструкција ***кад на врби роди грожђе*** у значењу: 'исказивање уверења да се нешто неће дочекати, да нешто неће бити' посебно је интересантна. Драгана Мршевић Радовић (2008: 45) овај тип фразеологизама сврстава у тзв. алогичне фразеологизме за које се са синхроног аспекта не може утврдити реална и логична веза међу појмовима. Именица грожђе представља нешто недостижно, митско, јер је реч о биљци која рађа рајским плодовима. Такви плодови симболички дају снагу, животну младост и плодност, те нису намењени обичним смртницима, па се због тога и сматрају божанским воћем. Због чега се грожђе везује баш за врбу? За врбу се сматра да је проклето дрво због тога што је једном, када је Исус гонио ђавола, показала ђаволу куда да иде да би се спасао. Према хришћанском веровању, свако дрво ће бити плодно када наступе рајска времена. Међутим, то је резервисано за далеку будућност. Овакав тип фразеологизма има значење „у далекој, али извесној будућности", мада чешће значи „никада" (више у Мршевић Радовић 2008: 63–69). Исти тип значења исказује и глаголско-именичка конструкција грожђе ***(грожђа) на врби (трњу) тражити (чекати и сл.) у значењу тражити (чекати*** *и сл.)* нешто немогуће, неостварљиво':

Нека се деру чекајући на врби грожђа (РСАНУ); *На трњу грожђа тражити* (РСАНУ).

Мотив немогућег воћа у склопу тешких задатака јавља се у српском и јужнословенском фолклору – у народним бајкама, лирским песмама и сл. Задаци су најчешће исказани као формуле немогућности (нпр. када врба роди грожђем). Петровић (2016: 60) наводи да је у три записа из околине Књажевца реч о змају који премами девојку и обећава да ће је пустити када бела врба роди грожђем. Дакле, наведене формуле са значењем „никад" обликују се као тешки задаци. У запису из околине Херцег Новог, Сењанин Иво отима Мару, сестру Љутице Богдана. Када је родила сина, Мара жели да посети брата, али Иво поставља низ немогућих задатака. Један од њих је да посади грану врбовине у врту и да врба роди грожђем. Потом, истиче Петровић, у шаљивим песмама немогуће воће постаје „метафорични израз љубави, чежње или среће што је болеснику нађен лек" (2016: 61). „Недоступност воћа појачава се како неприродним временом сазревања, тако и околностима у којима се воће налази и његовим пореклом. Болесна жена тражи од мужа „грожђа бимберова / из царева нова винограда, / што је царе руком посадио, / и сребрном тркљом затркаљао / и злаћеном жицом повезао" (Караџић 1975: бр. 389, према Петровић 2016: 62).

5. Анализом фразеолошких јединица које у свом саставу садрже збирну именицу грожђе, издвојило се неколико група фразеологизама:

1) фразеологизми који се односе на човека и то:

а) истицање сукоба, нетрпељивости међу људима, најчешће са лошим исходом по човека: *у суво (црно) грожђе отправити*;

б) страдати, наћи се у незгодној, неугодној или опасној ситуацији: *наћи се (бити) у небраном грожђу*;

2) фразеологизми којима се истичу квалификације биљака:

а) непожељне: *кисело грожђе*;

б) пожељне али неостварљиве: *грожђе (грожђа) на врби (трњу) тражити (чекати и сл.)*, *кад на врби роди грожђе*.

Фразеологизми који садрже мотив немогућег воћа, део су формуле са значењем „никад" и обликују се као тешки задаци који се постављају јунацима у народној поезији и прози. Део су фолклорне, народне традиције и представљају битан део српске културне баштине.

5.1. У човековом свакодневном животу биљке заузимају веома важно место јер су му вишеструко корисне. Потреба за биљкама и њиховим лековитим својствима, конзумацијом, употребом у различите сврхе, одразила се и на језик у виду многобројних (народних) назива за фитониме. О томе нарочито сведоче терминолошке синтагме са именицом грожђе у свом саставу. За већину анализираних фитонима је заједничко то што имају лековито дејство и користе се у народном лекарству, па се може рећи да су називи типа *змијино грожђе*, *кокино грожђе*, *кумрино грожђе*, *ћуково грожђе* мотивисани лековитошћу биљке. С друге стране, у народној терминологији се често за биљке које нису јестиве користе квалификативи попут дивљи, змијски, пасји и сл. Потом, поједини двочлани називи настали су метафоризацијом путем сема сличности (по облику, величини, боји) упоређивањем неког дела биљке с делом животињског тела или с неким

предметом, нпр. *змијско грожђе*, *медвеђе грожђе*, *бимберово грожђе*. Једино се терминолошка синтагма *бисерово грожђе* конкретно односи на врсту белог грожђа, а не на лековитост биљке. Дакле, двочлане синтагме састављене по моделу придев + именица грожђе, којима се именују фитоними, представљају богат лексички слој у српском језику.

На основу анализираних терминолошких синтагми и фразеологизама који у свом саставу имају збирну именицу грожђе, примећује се да се именица грожђе удаљава од свог примарног значења 'врста воћа' и односи на лековиту биљку, травку и сл. када је саставни део неке терминолошке синтагме, док у саставу фразеологизама испољава своје примарно значење – 'врста воћа'.

Цитирана литература

Богдановић, Недељко и Драгана Вељковић. *Жупски виноградарски речник*. Александровац: Скупштина општине Александровац – Музеј винарства и виноградарства, 2001.

Вуксановић, Радојка. „Лексикографски поступци у обради збирних именица у дескриптивном речнику." Бранислав Остојић (ур.). *Зборник радова са VII лингвистичког скупа Бошковићеви дани. Зборници радова бр. 90, ОУ књ. 31*. Подгорица: Црногорска академија наука и уметности, 2008, 123–135.

Вуловић, Наташа. *Српска фразеологија и религија – лингвокултуролошка истраживања*. Монографија 23. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2015.

Кашић, Јован. „Виноградарска лексика у Срему." *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду*, XIV/1. Нови Сад, 1971, 159–180.

Марковић, Бранкица. „О виноградарској лексици у Речнику српских говора Војводине." *Филолог: часопис за језик, књижевност и културу*, V/9. Бањалука: Универзитет у Бањалуци, Филолошки факултет, 2014, 34–39.

Марковић, Бранкица. „Из виноградарске лексике Баната." Михај Н. Радан (ур.). *Исходишта 1*. Темишвар: Савез Срба у Румунији, Центар за научна истраживања и културу Срба у Румунији – Ниш: Филозофски факултет, 2015, 225–237.

Марковић, Бранкица. „Из виноградарске лексике Црмнице." Снежана Гудурић и Биљана Радић Бојанић, ур. *Језици и културе у времену и простору VIII/1*. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 2019, 171–181.

Мршевић Радовић, Драгана. *Фразеологија и национална култура*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.

Пелагић, Васа. *Стварни народни учитељ*. Београд: Савић и комп., 1903.

Петровић, Соња. „Мотив тешких задатака и биљни код у српском и јужнословенском фолклору." Зоја Карановић и Јасмина Дражић, ур. *Гора љиљанова: (биљни свет у традиционалној култури Срба): зборник радова*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", 2016, 57–67.

Пешикан, Митар. „Трајни лингвистички значај Симоновићеве терминолошке грађе: in memoriam аутору 'Ботаничког речника'". *Наш језик*, 21/4–5. Београд, 1975, 280–281.

Симоновић, Драгутин. *Ботанички речник. Имена биљака*. (Посебна издања САН, књ. 3). Београд: Научно дело, 1959.

Цвијовић, Драгана. *Збирне именице у савременом српском језику*. Необјављена докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2017.

Шипка, Милан. *Зашто се каже*. Нови Сад: Прометеј, 2009.

Шпис Ћулум, Марија. „Фитонимија југозападне Бачке (коровска флора)". *Српски дијалектолошки зборник*, XLI. Београд, 1995, 401–490.

Ivić, Milka. „Izbrojivost onoga što imenica označava kao gramatički problem." Ivan Čolović, ur. *Lingvistički ogledi*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1995, 9–36.

Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–IV. Zagreb, 1971–1974.
Šulek, Bogoslav. *Jugoslavenski imenik bilja*. Zagreb: Jugoslavenska akademija, 1879.
Urukalo, Milivoj. „Vinogradarska leksika Bratiškovaca". *Прилози проучавању језика*, 18. Нови Сад, 1982, 155–183.
Vajs, Nada. „Struktura fitonima onomasiološki motiviranih religijom i drugim srodnim sadržajima". *Rasprave ZJ*, 15. Zagreb, 1989, 239–273.

Извори

Стефановић Караџић, Вук. *Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије*. Беч: У штампарији Јерменскога Манастира, 1845 [репринт: Београд: Нолит, 1975].
Стефановић Караџић, Вук. *Рјечник српског језика: истолкован њемачким и латинским ријечима/скупио га и на свијет издао Вук Стефановић*. Беч, 1818.
РМС: *Речник српскохрватског књижевног језика*. Нови Сад – Загреб: Матица српска и Матица хрватска (I–III), Нови Сад: Матица српска (IV–VI), 1967–1976.
РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, I–XXI. Београд: Српска академија наука и уметности, 1959–.

Dragana J. Cvijović

THE COLLECTIVE NOUN *GROŽĐE* AS A SYNTATIC AND SEMANTIC COMPONENT OF TERMINOLOGICAL PHRASES AND PHRASEOLOGICAL UNITS IN THE SERBIAN LANGUAGE

Summary

The topic of attention in this paper is the collective noun *grožđe* and terminological phrases and phraseological units that include this noun (*bi(m)ber-grožđe, biserovo grožđe, zmijino grožđe, kumrino grožđe, kiselo grožđe, kad na vrbi rodi grožđe, naći se (biti) u nebranom grožđu* etc.). The aim of this paper is to analyse the grammar and semantics of the collective noun *grožđe*, as well as terminological phrases and phraseological units that contain it, and then to determine possible motivations of phraseological meanings in certain linguistic units (*kiselo grožđe*, *kad na vrbi rodi grožđe*, *naći se (biti) u nebranom grožđu*). Data has been collected from the Serbian Language thesaurus *Rečnik srpskohrvatskog književnog i narodnog jezika* (RSANU).

Keywords: grammar, semantics, the collective noun *grožđe*, terminological phrase, phytonym, phraseological units, motivation of phraseological meaning.

САВРЕМЕНА ИСТРАЖИВАЊА ФОЛКЛОРА

III

Suzana J. Marjanić*
Institut za etnologiju i folkloristiku**
Zagreb

39:929 Nodilo N.
257.7:59(=163)

SUSRET NODILOVE *MITOLOGIJE PRIRODE* I SUVREMENE KULTURNE ANIMALISTIKE – STARO U NOVOM ILI OBRNUTO

U radu interpretiram osnovne Nodilove zoo-simbole koje u okviru re/konstrukcije „stare vjere" Srba i Hrvata (1885–1890) vezuje uz pojedina božanstva, a koje rekonstruira u okviru *mitologije prirode* Friedricha Maxa Müllera i *mitske zoologije* Angela de Gubernatisa (*Mythologie zoologique, ou les légendes animales,* Pariz, 1874, 2 sv., engleski prijevod *Zoological Mythology or the Legends of Animals. In two volumes,* 1872). Pritom navedene zoo-simbole postavljam u kontekst suvremenih kulturnoanimalističkih istraživanja, u prvom redu ekofeminističkih interpretacija dihotomije priroda – kultura. Koliko su de Gubernatisove interpretacije zoomitologije i kulturne botanike (*La mythologie des plantes, ou les legendes du règne vegetal – Mitologija biljaka, i legende iz biljnog carstva,* 1878) u regiji (ex-YU) bile bitne krajem 19. i početkom 20. stoljeća svjedoči i monografija Pavla Sofrića (Niševljanina) *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба по Ангелу де Губернатису* (Софрић 1912).

Ključne riječi: Natko Nodilo, mitologija prirode, Angelo de Gubernatis, kulturna animalistika, ekofeminizam.

U članku interpretiram osnovne Nodilove zoo-simbole[1] koje vezuje uz pojedina božanstva južnoslavenskoga *panteona*, a ovom prigodom zaustavit ću se na vrhovnom božanskom paru u Nodilovoj re/konstrukciji južnoslavenske *stare vjere*, koju rekonstruira uglavnom u okviru *mitologije prirode* Friedricha Maxa Müllera i *mitske zoologije* Angela de Gubernatisa (engleski prijevod *Zoological Mythology or the Legends of Animals. In two volumes,* 1872). Pritom navedene zoo-simbole postavljam u kontekst suvremenih kulturnoanimalističkih istraživanja, u ovom slučaju animalističkoga ekofeminizma.

Koliko su de Gubernatisove interpretacije zoomitologije i kulturne botanike (*La mythologie des plantes, ou les legendes du règne vegetal – Mitologija biljaka, i legende*

* suzana@ief.hr

** Ovaj je rad sufinancirala Hrvatska zaklada za znanost (*Kulturna animalistika: interdisciplinarna polazišta i tradicijske prakse*, IP-2019-04-5621).

[1] *Religija Srbâ i Hrvatâ na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* objavljivana je u deset knjiga *Rada JAZU* (1885–1890): I. *Sutvid i Vida* – Rad JAZU LXXVII, 1885, 43–126; II. P*ojezda, Prijezda i Zora* – Rad JAZU LXXIX, 1886, 185–246; III: *Sunce* – Rad JAZU LXXXI, 1886, 147–217; IV. *Sunce dvanaestoliko i gradnja mlade godine* – Rad JAZU LXXXIV, 1887, 100–179; V. *Momir i Grozda, pa i Sunce kroz godinu* – Rad JAZU LXXXV, 1887, 121–201; VI. *Gromovnik Perun i Oganj* – Rad JAZU LXXXIX, 1888, 129-209; VII. *Vile* – Rad JAZU XCI, 1888, 181–221; VIII. *Religija groba* – Rad JAZU XCIV, 1889, 115–198; IX. (*Dio IX i posljednji*) *Mjesec i Danica, pa i Miloševa legenda* – Rad JAZU XCIX, 1890, 129–184; X. *Ispravci i dopune* – Rad JAZU CI, 1890, 68-126, gdje je prvotan naslov studije *Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog* modificirao u *Stara vjera Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*. U daljnjem navođenju izdanja Nodilova djela iz 1981. godine (Split, Logos) koristim kraticu **N** s oznakom stranice. Najnovije reizdanje Nodilove studije objavljeno je 2003. godine, *Stara vjera Srba i Hrvata*, MVTC, Beograd, 2003.

iz biljnog carstva, 1878) u regiji bile bitne krajem 19. i početkom 20. stoljeća svjedoči i monografija Pavla Sofrića (Niševljanina) *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба по Ангелу де Губернатису* (Београд, 1912) koji polazi od spomenute de Gubernatisove kulturnobotaničke knjige. U obje varijante naslova svoje studije Natko Nodilo ne koristi pojam *mitologija*, koji dijelom upućuje i na fikcijske svjetove, već koristi riječ *religija* ili pak sintagmu *stara vjera*, pri čemu je odabir *stara vjera* kompromisno rješenje između mitologije i religije (usp. Pavić 1981). U tome smislu valja istaknuti da se i Radoslav Katičić (1930–2019) u svojoj interpretativnoj revalorizaciji Nodilove re/konstrukcije (koja je uglavnom odbačena) svojom pentalogijom (usp. *Naša stara vjera: Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*, 2017) vraća na Nodilovu sintagmu *stara vjera* i ne koristi termin *mitologija*.

Znanstveno proučavanje mitova, pa tako i zoomitologije, započelo je sredinom 19. stoljeća, i to u okviru sukoba između mitologizma i ritualizma. U okviru navedenoga nastaju teorije mitova i rituala, koje je pregledno usustavila Catherine Bell, jedna od predstavnica studija rituala (engl. *ritual studies*). U tome smislu mitologističke i ritualističke teorije mogu biti promotrene u okviru konstativa antropologa Clydea Kluckhohna o tome da je sukob između dihotomijskih teorija krajem 19. stoljeća, pitanje o tome je li prvi mit (mitologizam) ili ritual (ritualizam), bespredmetno kao pitanje o (kozmičkoj) kokoši i jajetu (Bell 1997: 8), a što dokazuju suvremena istraživanja hrvatske mitologije koja su obilježili Radoslav Katičić i Vitomir Belaj, koji re/konstrukciju hrvatskoga panteona ostvaruju re/konstrukcijom praslavenskoga vjerskog sustava (usp. Marjanić 2015, 2018). No, pritom, dok je Nodilo polazio od epskih pjesama, gdje je posebno izdvojio čiste epske pjesme u kojima iščitava „čistu" mitsku matricu, Radoslav Katičić i Vitomir Belaj u re/konstrukciju polaze od mitoloških pjesama, odnosno od obrednih pjesama koje prate „hod koz godinu" – godišnji ciklus običaja.[2] Pritom, za razliku od Nodila koji ostaje u čistom mitologizmu (alegorizam) na tragu mitologije prirode Maxa Müllera (1997, 1997a), Radoslav Katičić (2017) i Vitomir Belaj (1998) rade na sjedinjenju mitologizma i ritualizma s obzirom na to da istražuju mitološke pjesme vezane uz godišnje običaje. I nadalje, dok Nodilo u re/konstrukciju polazi od Helmoldove *Chronice Slavorum* (oko 1172. god.), koja se odnosi na Baltičke (Zapadne) Slavene, Vitomir Belaj i Radoslav Katičić polaze od Nestorove *Kijevske kronike.* I dok Helmoldova *Chronica Slavorum* kao polapsku boginju upisuje Siwu (Živa) i rujanskoga Svantevida, u *Kijevskom ljetopisu*, naravno, kao vrhovni božanski par figuriraju Mokoš i Perun. U interpretaciji zoosimbolizma i vegetacijskoga simbolizma Nodilo polazi od radova Angela de Gubernatisa kao sljedbenika Müllerove mitologije prirode. Naime, kao izniman primjer indijsko-slavenske komparativne mitologije Nodilo (N19–20) ističe spomenuto Gubernatisovo djelo o mitskoj zoologiji (*Mythologie zoologique, ou les légendes animales,* Pariz, 1874, 2 sv.).

U okviru naslovne teme promotrit ću prvo Nodilove zoosimbole vezane uz njegovu re/konstrukciju vrhovnoga južnoslavenskoga para – Svantevida i dijadne boginje Siwa/Živa koji su određeni zoosimbolima psa i svinje, gdje ću odrednicu svinje južnoslavenske dijadne boginje interpretirati u kontekstu arheomitologije Marije Gimbutas. Nadalje promotrit ću Nodilovo razmatanje o Crnobogu, s obzirom na to da u re/konstrukciju *stare vjere* Srba i Hrvata polazi od Helmoldove *Kronike*, gdje s Crnobogom

[2] Dok je u usmenoj lirici naglasak na plodnosti, gdje mlada žena, nevjesta spaja nebo i zemlju, oličavajući kozmičku os, *axis mundi*, u usmenoj epici sve prerogative preuzima epski junak, i to putem animalističkoga kôda (Делић 2019: 177).

povezuje niktomorfne vukove – iz nordijske mitologije to su Sköll, Mánagarm, Fenrir/Fenrisúlf (N121);[3] div Jötunn „što je, po svoj prilici, naše Jad" (N245). Nodilovo iščitavanje zoo-simbolizacije vuka u kontekstu mitologije prirode kao niktomorfne dimenzije prirode razmotrit ću u kontekstu suvremenih interpretacija fenomena lažnoga Sunca, parhelija ili pasunca (Suncopas) u Zemljinoj atmosferi koji predstavlja optičku pojavu dviju svijetlih mrlja na 22° s obje strane Sunca na istoj visini nad obzorom (Јанковић 1951: 40).

Primjer 1: Svantevid i Siwa/Živa ili pas i svinja

Promotrimo Nodilove zoosimbole vezane uz njegovu re/konstrukciju vrhovnoga južnoslavenskoga para – Svantevida i dijadne boginje Siwa/Živa – koji su određeni zoosimbolima psa i svinje. Naime, prema Nodilovoj re/konstrukciji Žuti hrt Karaman figurira kao celestijalni pas-Svantevid, a prasica – kao zoosimbol južnoslavenske dijadne bodinje Siwe – Vide/Žive koja, prema njegovoj re/konstrukciji, figurira kao dijadna boginja.

Prema Nodilovim mitskim re/konstrukcijama *legendu* o Strahinji najviše potvrđuje njegov žuti hrt Karaman, što je zanimljivo rješenje s obzirom na to da postavlja binom junak – pas umjesto uobičajenoga viteškoga/junačkoga binoma o okonjenom junaku.[4] Navedeni paralelizam Nodilo preuzima iz studije Ilariona Ruvarca, koji polazi od temeljnoga indoeuropskoga mita o borbi gromovnika sa zmajem/Valom koji je zarobio nebeske krave (oblake) u gorskoj mračnoj pećini: Indra je poslao „боговску кучку Сарамâ" da ih traži (Руварац 1857: 68). I bez obzira što Nodilo polazi od tog temeljnoga indoeuropskoga mita, Svantevida zadržava kao vrhovnoga boga, iako mitska matrica spomenutoga kozmogonijskoga mita kao vrhovnoga aktanta u počecima stvaranja svijeta postavlja Gromovnika Indru koji na slavenskoj razini figurira kao gromotvorac Perun. Nodilo napominje kako sigurne dokaze o mitskom habitusu Banovića Strahinje pronalazi u njegovu hrtu Karamanu[5] kojega dekonstruira kao Saramu iz vedskih svjetova.[6] Radosav Medenica upozorava kako Nodilova razlaganja ne predstavljaju nikakvu novinu

> jер је далеко пре њега дошао на сличне идеје иначе трезвени И. Руварац. По њему, песма о Страхињи (и њој сличне) јуначка је скаска која 'није ништа друго до талог боговске скаске, слаб обрис старијег митуса' [...] Разорење двора Страхињиних представља, по њему, [prema Nodilovoj, op. S. M.] историјски елеменат, али пошто је 'повест дело скаске, а дух митус', идентификује хрта Карамана са 'Сарамом, боговском кучком', а 'ако је Караман = Сарама, онда и Влах-Алија није нико други да индиски Валас' (Меденица 1965: 137–138; usp. Руварац 1857: 68).

[3] Managarm (Mjesečev pas) hrani se „tjelesima svih umrlih ljudi, proždire mjesec i prska krvlju nebo i sav svemir. Tako sunce gubi svoju svjetlost, a vjetrovi se kovitlaju i zavijaju na sve strane" (Sturluson 1977: 43).

[4] U doba koje opisuju navedene pjesme hrtovi (lovački psi) darivali su se velikim mogućnicima, što znači da su tada bili „u velikoj cijeni" (Banović 1928: 206).

[5] Medenica kao jedino racionalno tumačenje navodi interpretaciju Veselina Čajkanovića (1925: 161): „По њему 'Караман' је по свој прилици 'карамански хрт' (Караманија – област у Малој Азији), отуда воде порекло и 'крушке караманке'. Али је много једноставније, и по аналогији и на сличне надимке, наше тумачење: да је име дошло по црној (кара) боји хртовој, како се црна боја још данас означује у околини Колашина" (Меденица 1965: 138; Чајкановић 1925: 161). Ilarion Ruvarac bilježi da je bogovska Saramâ prvobitno označavala *vjetar*, od korijena „ср. - ире, адире" (Руварац 1857: 68).

[6] Medenica, negirajući Nodilovu mitološku teoriju, bilježi: „Нису боље прошли ни Југовићи у песми, они су постали 'не само сунчана него и вјетрена бића'" (Меденица 1965: 137).

U tome kontekstu Svantevida, Vida u južnoslavenskom panteonu, Nodilo postavlja u poveznicu s *letipsima* koji progone Jade i Bijese. Općeslavenska riječ „bes" prvotno označuje demona, a pod utjecajem kršćanstva označavala je „zlo biće, zapravo đavola [...] U ruskim izvorima obično se javlja u množini *bjesi*, a spominju se i bjesovske igre, bjesovske pjesme i scene" (Kulišić 1979: 140–141).[7]

Nodilo *ustoličuje* dijadnu boginju (celestijalnu i terestijalnu)[8] u okviru duoteizma (Vid-Vida/Živa) i zaključuje da *gornja gospa, neva* navedenih zagonetaka figurira kao Vida, a Živa kao *donja neva, gospa* (koja je *ispucana od suše*).[9] Božanstvo spomenutih žena isto tako potvrđuje sintagmom „sala masla" svinjskoga, s obzirom na to da navedenu sakralnu životinju određuje kao teriosimbol Velike Boginje. Navedenom re/konstrukcijom južnoslavenske boginje pokazuje kako staroslavenski vjerski sustav nije obezvrijedio žensko prapočelo, u usporedbi, primjerice, s duhovnim konceptima u čijim svjetovima Bog stvara svijet *zamišljajem* Boginje *in absentia.* Navedena se *praseća* simbolika boginje može povezati s arheomitološkim istraživanjima Marije Gimbutas koja za zoomorfnu masku svinje (oko 4500–4000. pr. Kr., Severna Makedonija) (1991: 146) pretpostavlja kako se rabila u ritualima kulta *trudne Boginje* i njezine sakralne životinje – *prasice/krmače* koja svojim *oblim* tijelom simbolizira plodnost.[10]

Slika: Zoomorfna maska svinje (oko 4500–4000. pr. Kr., S. Makedonija) za koju Marija Gimbutas pretpostavlja kako se rabila u ritualima kulta *trudne Boginje* i njezine sakralne životinje – *prasice/krmače* koja svojim *oblim* tijelom simbolizira plodnost (1991: 146). Arheolog Goce Naumov navodi da je riječ o dijelu slomljene zoomorfne posude koji je Marija Gimbutas interpretirala kao masku. Danas se čuva u Muzeju u Štipu (kasni neolit, visina 19 cm; dio statuete). Zahvaljujem Zavodu i Muzeju Štip na dozvoli za objavljivanje navedene fotografije.[11]

---

[7] Dalje o etimološkim tumačenjima leksema „*bes*" koji je izveden od osnove glagola *baidyti* (*plašiti*) usp. Kulišić 1979: 140–141; N56.

[8] Potvrdu za dijadnu (celestijalnu i terestijalnu) boginju detektira u mitskim zagonetkama o dvije *gospe* (*neve*, *druge*) – *gornjoj i donjoj* s mitemom *donja gospa poručuje gornjoj*: „пролиј твоје златне сузе, е умријех од црне суше" (Новаковић 1877: 60–61); ili – donja *neva* poručuje gornjoj *nevi* „пошљи мени свàсала мàсала, сва сам се јадна распала" (Новаковић 1877: 60; N71).

[9] Navedene zagonetke Petar Bulat uzima dokazom da se i *oblačno* nebo u južnoslavenskim zagonetkama personificira kao žensko biće (1930: 7).

[10] Više o navedenoj dijadnoj boginji usp. Marjanić 2002.

[11] Objavljeno u: Vojislav Sanev; Viktorija Sokolovska; Boško Babić; Arheološko društvo na SR Makedonija. *Od arheološkoto bogatstvo na SR Makedonija*. Skopje: Arheološko društvo na SR Makedonija: Arheološki muzej na Makedonija, 1980, str. 27. Na fotografiji zahvaljujem kolegi Mitku Sterjovu iz NU Zavoda i muzeja Štip.

Primjer 2: Religija *dvaju načela:* Svantevid – Crni bog/Vrag: Karaman – niktomorfni vuk

Dva načela u kojemu opozicijske kreativno-destruktivne teoforne energije (u okviru kojih je destrukcija dio re/konstrukcije kozmičke plodnosti i rodnosti) Svantevida[12] i Crnoboga u Nodilovoj re/konstrukciji staroslavenske mitologije, pored lokalne (prostorna, zemljopisna) opozicije (usp. Иванов, Топоров 1965: 193), otvaraju i kolorističku opoziciju *bijelo-crno*. Ivanov i Toporov detektiraju kako se u kolorističkim obilježjima najčešće rabi trijada boja (crna, bijela, crvena), tragom čega smatram da crvena funkcionira kao medijator između crnoga i bijeloga svijeta, s obzirom na to da istovremeno figurira kao boja života (životvorna krv) i boja smrti (prolivena krv). Kako Nodilo polazi od Helmoldove *Kronike*, koja spominje Črnoboga, Nodilo se poziva na religiju dvaju načela, gdje kao zoosimbol Črnoboga figurira niktomorfni vuk. Tako Helmoldovu zapisu o Zcernebochu Nodilo pridružuje interpretaciju: „[...] a crn bog baltičkih Slavena, moguće, da se prozivao i Vrag" (N107).[13] U interpretaciji zoomorfoze Vuka kao niktomorfne *nemani*, Nodilo se poziva na skandinavsku simbolizaciju Vuka i na vedsku predodžbu o Vuku (Vrika) koji proždire prepelicu. U *Eddi* vukovi simboliziraju smak svijeta i kaos – „vukovi će uskoro požderati Sunce. Tri duge zime bez ljeta prekrit će Zemlju snijegom i ledom" (Sturluson 1997: 43).

Lidija Delić pokazuje kako se junaci metaforično imenuju *gujama, sokolima* i *vucima*; epski junak preuzima značenje animalističkoga kôda; osobna imena junaka jesu Vuk i brojne izvedenice s istom korijenskom osnovom (Vukan, Vuksa, Vukašin, Vukoje, Vujica) kao i Golub, Labud, Gavran, npr. Gavran harambaša; imena Ognjen, Vatrica impliciraju zmajevitu prirodu imenovanoga, i pritom spomenuta književna teoretičarka zamjećuje da druge životinjske vrste ne ulaze praktično u domenu imenovanja (Делић 2019: 177). U kontekstu Nodilove mitologije prirode zoo-simbol nikotomorfnoga Vuka postaje oznaka mračnih zoomorfoza noći i hladnoga dijela godine. Nodilova „demonizacija" vuka (točnije, iščitavanje zoo-simbolizacije vuka u kontekstu mitologije prirode) nalazi se u opreci s Čajkanovićevom totemističkom interpretacijom koja navodi da je veliki slavenski bog mrtvih zamišljen u obličju vuka (božanski *hromi vuk*) (Чајкановић 1941: 147; usp. Paučinac 2016). Mit o *đavolu* Nodilo povezuje i s mitemom o aždaji koja personificira os zatvaranja kozmičkoga gibanja. Etimologijski upućuje kako od praslavenske riječi *vražiti* „za bajati, vračati" proizlazi i *naša* riječ *vražbina, vračarija*, a glagol *vražiti* postavlja u mogući odnos s leksemom *vrag*, što znači da baltički Slaveni kada su zaklinjali svoga Crneboga, „svoga velikoga Vraga, oni taman *vražahu*" (N108).

Leksem *Vrag* (u značenju *dušmanin*; u Nodilovoj interpretaciji o oponentu vrhovnoga svijetloga božanstva) određuje kao praslavensku riječ, jer već kod *Leto* (Latvijci)-Slavena pronalazi leksem *varga*. Određenjem slavenskoga *zlog boga* – što znači da Nodilo uz *crno božanstvo* (ipak) povezuje etičku kategoriju zla, a što nije osobina prirodnih religija – Nodilo ga nastoji postaviti u crnu poveznicu s ostalim ie. *crnim* božanstvima, u okviru čega odabire *mrtvačka* božanstva (božanstva *podzemnih* svjetova). Navedenim slijedom navodi rimskoga *mrtvačkoga* boga Orcus Viduus –

[12] Kako Nodilo Svantevida određuje kao vrhovno slavensko božanstvo (Helmold ističe kako su ga štovali sva slavenska plemena) (Helmold 1966: 275), postavlja paralelizam između (baltičkoga) Svantevida (transponiranoga u Nodilovu određenju kao južnoslavenskoga Vida) te gromovnih bogova – Zeusa i Jupitera.

[13] Naknada, kazna koja se plaćala za ubojstvo u *Vinodolskom zakoniku* (čl. 29 i 31) naziva se *vražba* (Katičić 1989–1990: 79).

tragom čije etimologije priziva imenovanja *Ve-dius* ili *Ve-jovis,* u značenju *ne-dan, nevigjelica,* a prizivaju *potamnjeloga* boga i njegov pakao (N102) – čije su ime *davni Itali* izgovarali *„Horcus, Urgus, Uragus (?)"*,[14] a paklenu neman Napuljci još i danas nazivaju *Huorco.*[15] *Vraga* kao demona, *dušmanina koji kinji i muči* Nodilo postavlja u paralelizam s Vṛtrom (u Nodilovu bilježenju *Vritra*), za kojega etimologijski navodi da proizlazi iz istoga korijena: „Koren *varg*, kinjiti, napravi se od drugoga *var*, goniti (Fick, *Vergl. Wört.,* ib.); a s druge strane, sanskr. koren *var,* zastirati, sazda Vritru, zastiratelja, obavijača" (N107).

Ekstreman etički dualizam (Svantevid – Crnobog) Nodilo uokviruje umjerenim dualizmom (dualizam kao indoeuropska svojina) s obzirom na to da uvodi mogućnost da su se i svijetla božanstva ukazivala kao protivnici u trenucima kada su se zaodijevali *vučinom* (*zimska teriomorfoza*, likantropija *svijetlih* bogova). Nebeski car Vid, prema Nodilovim imaginacijama, noću i zimi, kada njegov bijelac postaje *kušljo*, zalazi u *pučinu*, napominjući kako u *arijskoj* simbolici „puka voda i gusta šuma" simboliziraju *noć* (N47). Ivanov pokazuje kako je dvojni/dualistički mitem glavna osobina najranijih mitologija (1980: 48). Ili kao što apostrofira Vera Geresdorfer da se dualizam javlja prije Manesa kada se u ie. mitologijama mogu detektirati dva suprotna reda – sjajna i mračna božanstva (1989/1990: 249). Aleksandar Loma apostrofira da nije jasno je li Helmoldov Zcerneboch determinirana složenica u značenju *niger deus* ili se shvaća u značenju „zlokoban, zlosretan" – kao atributivna složenica u kojoj bi riječ *bog* imala izvorno značenje, a pridjev *crn* preneseno značenje (Лома 2001: 152).

Razmatranja o iransko-slavenskoj jezičnoj srodnosti Nodila ne vodi u koncept o indoiranskom podrijetlu Hrvata, utvrđujući da su Slaveni prihvatili pojedine iranske *vjerske* riječi i *dvostruki* raspored bogova („religiju dvaju načela"), što u njegovoj re/konstrukciji staroslavenske (južnoslavenske) mitologije figurira opozicijom Svantevid (Vid) – Crnobog (crni Troglav/troglavi Balačko/troglavi Arapin), otvarajući usporedbu Troglava s noćnim Vukom (Vrika iz *ṛgvedske* predodžbe te simbolizacije vukova – Sköll, Mánagarm, Fenrir/Fenrisúlf – iz svjetova *Edde*) i Vṛtrom (u Nodilovoj interpretaciji – *aždaja,* a u Katičić – Belajevoj re/konstrukciji riječ je o *zmaju,* zmijolikom, zmajolikom Velesu).

Isto tako Nodilova studija polazi od vjerovanja u *demonska* bića, primjerice, vukodlake, u okviru čega mitsku ikonografiju vukodlaka postavlja u poveznicu s vedskom figuracijom Vuka (Vrika) kao *demona* koji oponira nebesko-svijetlom božanstvu.[16] Pritom apostrofira kako se neće baviti vješticama (*vještim* ženama) s obzirom na to da je riječ o jedinoj figuraciji *mitskih* bića čiji kontekst ne može odrediti s obzirom da se pojavljuje i u svjetovima *Ṛgvede* (II, 20, v. 7*:* „ubilac Vritre potjera vještice"), te

[14] Donji svijet Rimljani su nazivali Orcus, a Ereb i Tartar, kao i kod Grka, lokaliteti su donjega svijeta (Петровић 1940: 32). Gospodar donjega svijeta kod Rimljana u početku se nazivao Orko, kao i sam donji svijet; a kasnije pod utjecajem Grka – Pluton ili Dit (otac Dit – *Dis Pater*), što je prijevod grčkog imena Pluton. Isto tako pridan mu je teonim crni Jupiter (Iuppier niger, I. Infernus, infernalis, Stygius, Tartareus) (ibid.: 33).
Helenski Had oznaka je donjega svijeta, ali također i Ereb i Tartar pojavljuju se kao sinonimi ili kao nazivi lokaliteta u njemu (ibid.: 28), pri čemu je Tartar zamišljen kao *najniži* dio donjega svijeta. Ereb (grč. *érebos* – zapad) u geografskoj projekciji označuje i zemlju na Zapadu/Evropu (Zamarovský 1989: 89).
Mihailo D. Petrović uspoređuje italskoga boga Orcusa [„и његов женски пандан (?) Орциа"] s vjerovanjima o orku/lorku u Dalmatinskom primorju „који је познат и под варијантом Орбо" (Петровић 1940: 39).

[15] Za *demona* orka Ivan Lozica bilježi da posjeduje „bliskost naziva antičkoga rimskog boga podzemlja (Orcus)" (2002: 49).

[16] Tek krajem helenističkoga razdoblja pojam demon (*daimôn*) dobiva isključivo konotaciju zla (Russell 1982: 110).

nailazi na poteškoću diferenciranja mitskoga i kršćanskoga sadržaja u njezinoj etičnosti. Tragom navedenoga konstatira kako nije siguran da li je navedeno vjerovanje o vješticama poteklo iz demonologije ili je riječ o izvornoj slavenskoj i arijskoj misli – „U pogledu njih, čini mi se mučno lučiti nazore poganske od hristjanskih" (N397).

Tablični prikaz Nodilovih usporednica o *Vragu* u okviru je komparativne mitologije:

Polapski Slaveni (Brandenburg/Branibor)	**Crnobog – Zcerneboch (usp. Helmold I, 52; usp. N30, 62, 108)**
Ṛgveda	**niktomorfni Vuk – Vrika (N106, 98);** Vrtra [„Vala (prikrivatelj), Çushna (sušar), Vritra (obavijajući), Krishna (crni), Namuci (zapinjač), Râuhiu (rasteći), Pipru (otečeni), Ahi (zmija)" usp. N57]
iranski vjerski sustav	Angromainji (Ahura Mazdin protivnik) i njegove Daeve (usp. N100)
grčka mitologija	Gurion – rikač (N105–106), Polifem (N167)
rimska mitologija	Orcus Viduus (N102); Dis, Pluton (N108–109), Kako – Cacus (Vulkanov sin) usp. N630-631
skandinavska mitologija/ Edda	**niktomorfni vukovi:** Sköll, Mánagarm, Fenrir/Fenrisúlf (usp. N121); div Jötunn „što je, po svoj prilici, naše Jad"(usp. N245)
"stara vjera" Srba i Hrvata	Vrag (vražji alopersonaži): Troglav – Troglav Balačko/ Troglavi Arapin; Zlota Protopopa (N450–451), Gjergelez – Alija, Porča od Avale; Arapin – Turčin (N103); Turčin Vlah-Alija, Den-Alija Vlahović, Balaban, Kavga i Tafo (N56–57), Divljan (N167); vukodlak; Ala koja u mrtvoj zimi figurira kao Mora ili Vada; Bijesi/Běsi koji djeluju u razdoblju tri zimna mjeseca (N172, 191), i Jadi koji isto djeluju zimi (N247); ljetni bjesovi (suhi Bijes/Bijeda; N342; o borbi ljetnog Bijesa s julijskim bogom; usp. N364)

Vuk kao nikotmorfni *žderač* vidila može se postaviti u poveznicu s *Pasuncem,* mitemom o tri sunca; „vuk sunca", suncovuk; slijepa Sunca (Crna Gora), Sunčevi psi. Lažno Sunce, parhelij ili pasunce (Suncopas) u Zemljinoj atmosferi predstavlja optičku pojavu dviju svijetlih mrlja na 22° s obje strane Sunca na istoj visini nad obzorom.[17] U nordijskoj mitologiji Sköll (staronorveški „Izdajstvo" ili „Ruganje") vuk je koji juri Sunce (personificiran kao božica Sól). Hati Hróðvitnisson progoni Mjesec (personificiran Mjesec kao Máni). Prema Rudolfu Simeku, moguće je da je Sköll drugo ime za Fenrira, i, ako je tako,

> moglo bi postojati tumačenje u okviru mitologije prirode u slučaju Skölla koji progoni Sunce i Hati(ja) koji progoni Mjesec. Takvo tumačenje sugerira da su vukovi namijenjeni opisivanju fenomena parhelija ili suncopsa, jer se na skandinavskim jezicima nazivaju suncovuk/ *Sonenwolf* (norveški *solvarg*, švedski *solulv*) „vuk sunca", sunsovuk (Simek 1998: 375).

[17] Na sjeveru Crne Gore ovaj fenomen je poznat pod nazivom „slijepa sunca". Usp. „Sun dog". https://hr2.wiki/wiki/Sun_dog

Prema zaključku o Nodilovim zoosimbolizacijama u okviru mitologije prirode

Sve zoosimbolizacije u okviru Nodilove mitologije prirode bilo bi korisno promotriti u kontekstu suvremenih animalističkih istraživanja. Nadalje navedeni interpretativni susret može pokazati da su Nodilovi ponekad fantastični mitski interpretativni podvizi u okviru rekonstrukcije „stare vjere" Srba i Hrvata i dalje korisni,[18] što svjedoče i interpretacije u novije doba Radoslava Katičića ili pak Aleksandra Lome (2002) koji se često, istina, fragmentarno, poziva na određene Nodilove interpretacije. Navedeno sam drugom prigodom ilustrirala na temelju dvaju epsko-animalistička susreta: ornitološka estetika – utva zlatokrila ili božja ptica i epskoga sokola koji se koristi i u adhortativnom ili počasnom obraćanju ratniku (Detelić 2012: 48; Marjanić 2021).

Tragom navedenoga završno ističem Nodilovu eufemizaciju zmije i zmaja, s obzirom na to da zaključuje kako je i animalni *habitus* južnoslavenske aždaje blizak iranskoj ikonografiji (N321)[19] te da je (vedski) Agni „posve različit od one grdne zmijurine, koja oblake sapinje, te se zove u Indâ Ahi, a u Eranaca Ažidaha, u nas Aždaha" (N430), čime inducira eufemizaciju *zmije/zmaja* njihovim (njegovim) kontrapunktiranjem Ahiju/aždaji (Çushna, Vrtra, Ahi) (Kuhn 1859: 52), otvarajući moguću sličnost između *ale* kao demona nepogode i *aždaje*, s obzirom na to da aždajine atribute određuje atributima Ahija, a *alu* poistovjećuje s Çushnom – *onaj koji suši* (N58–59). Time je omogućena eufemizacija i rehabilitacija (*zmije* i) zmaja, i sukladno time poništenje njihovih mračnih manifestacija koje Nodilo u okviru mitologije prirode pripisuje aždaji i niktomorfnom vuku, no koji pritom nisu demonizirani s obzirom na to da u mitologiji prirode ne postoje dobra i zla božanstva. Svijetli bogovi, prema Nodilovoj interpretaciji, mogu se teriomorfizirati u *vukove, medvjede i lisice*, ali su u zimskoj nevolji uglavnom *vukovi*, i to upravo prema vladajućem Vuku: „Da ovo nije puka metafora, nego da se uz zimu jednoć mislilo na Vuka, vidi se na drugoj poslovici: 'Kurjak nije zime izio', ili 'vuk nije još zimu pojio'" (N254).

U zimskom mraku i svijetla božja lica postaju nalik *stravičnome* Vuku ili potpadaju pod njegovu vlast, što predočuje *Edda*, gdje i samoga Odina *proždire* niktomorfni Vuk. Likantropsko ime postaje apotropejsko ime „od bijede nevidovne", čime, primjerice, tumači i njemačko ime Wolfgang. Nadalje navodi i likantropski medikament *izmeče* (janje u utrobi ovce koju je zaklao vuk) koje se ostavlja i suši, pa se njime kadi *vukojedina* („nekakva rana na djetetu"), „kad mu mati, noseća, po slučaju okusi od ovce, ili koze, koju je vuk jeo" [Караџић: Рјечник – *Вукоједина*, *Измече* (N254)]. Nodilo bilježi kako je apotropejska praksa pridavanja likantropskih imena poznata u Crnoj

[18] Zanimljiva je Nodilova mitska animalistika u okviru koje su određene životinje povezane uz niktomorfni aktivizam *zapta* Sunčeva sjaja: „Kokot i kokoš bijahu, kod Arijaca, zoomorfoza noćnoga pregalačkoga Sunca" (N192). Isto tako i simbolizam *vidre* povezuje uz nokturalno: „I u Eddi, i u *skaskama* ruskim, poluvodena vidra drži noćno zlato, Sunce" (N193).
Noviji leksemi *pijetao*, *pijevac* nadomjestili su *stariji* leksem *kokot* zbog osnovnoga svojstva „pojave dvojake vijesti" koje donosi svojom *objavom* (N531).

[19] I dok zmaj kulturološki u Nodilovoj re/konstrukciji postaje osvijetljen celestijalnom kozmogonijom, o čemu sam pisala drugom prigodom (Marjanić 1997/1988), s obzirom na to da je riječ o alegorizaciji Ognja – vedskoga Agnija, vuk, ako i aždaja, u Nodilovoj simboličkoj animalistici i mitologiji prirode (izmjenjivanje sušnoga i kišnoga razdoblja, dana i noći) proizlazi iz carstva tame (*mundus subterraneus*). Nodilo zaključuje kako je i animalni *habitus* južnoslavenske aždaje blizak iranskoj ikonografiji (N321).

Gori, Boki Kotorskoj i Hercegovini, u okviru koje se na *oborni zid* oko kuće, prilikom djetetova rođenja, uspinje *jedno čeljade* i izvikuje obredno-poetsku formulu apotropejskoga imenovanja koje djecu štiti od *vještica*:[20] „Čuj, puče i narode! Rodi vučica vuka, svemu svijetu na znanje, a vučiću na zdravlje!" (N98). Nodilo apostrofira kako je u *davnije* doba (od vještica) ljude strašio proždrljivi Vuk, troglava neman (N98),[21] koji figurira kao zoomorfoza noći, *grabilac* u *maštanju* prvotnih Inda (N108).[22]

Možemo reći kako je mitologija prirode u svojevrsnom etičkom ključu bliska suvremenim ekofeminističkim postavkama. Ili kao što navodi ekofeministica Marti Kheel u okviru podjarmljivanja navodno nepoćudnog Drugog, obično je pritom ubijena zvijer božanstvo iz ranijega matrijarhalnoga svijeta. U patrijarhalnim mitologijama, zmije, zmajevi i rogati bogovi, koji su nekoć – u matrijarhatu bili štovani kao božanski, preobražavaju se u vragove ili čudovišta koja moraju biti ubijena (Kheel 2000: 67). Tako su u drevnom svijetu zmije bile povezivane s velikim boginjama: npr. grčka Atena (koja je imala zmiju – *draco* kao pomoćnicu), mezopotamska Ištar, egipatska boginja Buto – boginja zmija i hraniteljica Nila, babilonska boginja Tiamat – primordijalna boginja od čije je krvi nastao svijet (Sax 2001: 228–229).[23] Međutim, kako su zavladali patrijarhalni bogovi, nastao je i revolt protiv kulta zmije, što je uzrokovalo i da se atribucija zmije simbolički pripisuje destruktivnim, zlonegativnim energijama u brojnim mitologijama kao i u biblijskome Rajskom vrtu. Tako su npr. Egipćani vjerovali da zmija Apep/Apofis nastoji progutati brod boga Ra koji putuje zemljom svake noći. U strukturi monomita (u Campbellovu određenju monomita koji je razradio na temelju matrice junakova životopisa) o junakovim životnim preprekama i svladavanju tzv. čudovišta – zmije su ubijali gotovo svi veliki junaci. Tako je npr. babilonski Marduk ubio boginju Tiamat, velikoga kita – zmaja ili kozmičku zmiju, iz čijega je tijela stvoren svemir; Zeus je ubio prvotnu zmiju Tifona; Apolon, Zeusov sin, dokrajčuje Pitona, Geinog udava, kako bi stekao svetište Delfi, koje je prethodno bilo posvećeno boginji Gei (Sax 2001: 228–229). Često se smrt Zvijeri u simbolizaciji prvotnoga Kaosa tumači kao najava rođenja svjetla i reda, ili na začetku svijeta ili pak na njegovu kraju (Kheel 2000: 67).

S obzirom na to da istražuje *vidovni,* solarni i lunarni simbolizam i kultove, religiozno značenje kamena, mitski animalizam, vegetacijske simbolizme... koji otkrivaju posebnu strukturu sakralnosti prirode, Nodilo se bavi kozmičkim hijerofanijama. I premda ne naglašava ulogu Prirode u poganskoj slici svijeta u odnosu na kršćansku

[20] Vojin Matić bilježi kako je Nodilo „dao sjajnu analizu materinske agresivnosti u filogenezi i ontogenezi, od konkretnog do simboličnog uništenja" kada navodi kako se u mnogim krajevima smatra da su djeca ugrožena od *baba* koje ih mogu progutati, ugrabiti ili pretvoriti u *vješce*, „što čini poslednju evoluciju fantazma o agresivnoj majci, boginji smrti" (1976: 125), koja djecu pretvaraju u *čaratane*. Međutim, navedena tjelesna transgresija nije toliko vezana uz djelovanje *zlih žena*, već prema vjerovanju među *jekavcima* u Boki prema kojemu ako se dijete rodi u *marčanoj svijeći*, „pa, prije nego je kršteno, preko njega pregje pogana životinja, osobito mačka, ono će dijete biti 'čaratan'" (N286). U kontekstu spomenute agresije Matić ističe kako je psihoanaliza „odavno otkrila da vještice predstavljaju falusnu majku" (1976: 123).

[21] Usp. interpretaciju navedenoga obrednoga teksta i vučje metafore u značenju *vuk* = *zdravlje* (Plas 2021).

[22] Dualizam (religiju *dvaju načela*) Nodilo pretpostavlja i za *svijetle/uranske bogove* koji se isto tako mogu transformirati u etički „neprikladna" božanstva. S obzirom na godišnje, kozmičko razdoblje djelovanja vrhovnoga slavenskoga božanstva koji ljeti/danju djeluje kao Vid, a zimi/noću u figuraciji *ostarjeloga* Velesa (*oslabljeni* Svantevidov aspekt), inicira binomno vrhovno božanstvo Srba i Hrvata (Vid – Veles) (usp. Marjanić 2002).

[23] U modernom razdoblju o zmiji se počelo razmišljati kao o maskulinom biću i to upravo zbog Freudove psihologije, gdje je zmija interpretirana kao falusni simbol (Sax 2001: 234).

negaciju Prirode (a time i Majke Zemlje), ipak je vidljiva navedena poganska *upućenost na Prirodu,* a što se naročito ističe na stranicama njegove studije gdje navodi (srpsku, određenije *vlašku*) *metaniju* kao verbalni simbol poklonstva Suncu i Mjesecu *i svim seoskim životinjama* – „Metanišem za sunce, koje nas greje! – Metanišem za zvezde, što nam svetle! – Metanišem za zemlju, za vatru, za vodu!" (N574).

Citirana literatura

Делић, Лидија. *Змија, а српска: концептуализација у усменом фолклору*. Андрићград – Вишеград: Андрићев институт, 2019.

Иванов, Вячеслав Всеволодович; Топоров, Владимир Николаевич. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва: Издательство „Наука", 1965.

Јанковић, Ненад Ђ. „Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба". *Српски етнографски зборник*, књига LXII. Друго одељење, Живот и обичаји народни, књига 28. Београд: Српска академија наука, 1951.

Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник*. Београд: Просвета, 1986.

Лома, Александар. „Црна крвца. Један древни песнички спој и симболика боја у митолошким осмишљањима људске жртве. Црнобог и Црноглав". *Кодови словенских култура* (Боје) 6 (2001): 152–160.

Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: САНУ, 2002.

Меденица, Радосав. *Бановић Страхиња у кругу варијаната и тема о невери жене у народној епици*. Београд: Научно дело, 1965.

Новаковић, Стојан. *Српске народне загонетке*. Београд – Панчево: Књижарница В. Валожића – Књижарница Браће Јовановића, 1877.

Паучинац, Амела А. „Вук у епским формулама". *Canis lupus између обредне маске и књижевне животиње.* Јеленка Пандуревић, Маја Анђелковић, ур. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2016, 67–88.

Петровић, Д. Михаило. *Божанства и демони црне боје код старих народа*. Београд: Задужбина Луке Ћеловића-Требињца, 1940.

Руварац, Иларион. „Прилогъ к испитивању српских јуначкихъ песама". *Седмица: лист за забаву и науку* 4 (1857): 25–27, 5: 33–36, 7: 49–52, 9: 68–69, 11: 81–83, 12: 89–90, 15: 113–114, 18: 137–138, 21: 161–162, 23: 177–178, 25: 193–194, 27: 211–213, 31: 243–245, 34: 265–268.

Руварац, Иларион. „Дебелић Новак и Старина Новака". *Прилози к објашњењу извора српске историје*. Београд: Гласник Српског ученог друштва, XLIX (1881): 42–43.

Софрић, Павле Нишевљанин. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба по Ангелу де Губернатису*. Београд: Штампарија „Св. Сава", 1912.

Чајкановић, Веселин. *О српском врховном богу*. Београд: Српска краљевска академија, 1941.

Чајкановић, Веселин, ур. *Петнаест српских народних песама*. Београд: Штампарија Д. Грегорића, 1925.

Banović, Stjepan. „Mašta prema istini u našim narodnim pjesmama". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 26 (1928): 193–256.

Belaj, Vitomir. *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*. Zagreb: Golden marketing, 1998.

Bell, Catherine. *Ritual. Perspectives and Dimensions.* New York: Oxford University Press, 2009.

Bulat, Petar. *Mati Zemlja*. Zagreb: Etnološka biblioteka 9, 1930.

De Gubernatis, Angelo. *Zoological Mythology or the Legends of Animals. In two volumes.* London: Trübner & Co, 1872.

Detelić, Mirjana. „Hrt, konj i sokol u deseteračkoj epici". *Književna životinja. Kulturni bestijarij II. dio.* Suzana Marjanić i Antonija Zaradija Kiš, ur. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, Institut za etnologiju i folkloristiku, 2012, 43–76.

Geresdorfer, Vera. „Tko su bili katari?". *Radovi Razdjela filoloških znanosti* 29/19 (1989/1990): 247–265.
Gimbutas, Marija. *The Language of the Goddess.* San Francisco: Harper Collins, 1991 (1989).
Helmold. *The Chronicle of the Slavs*. preveo Francis Joseph Tschan. New York: Octagon Books, Inc, 1966.
Ivanov, Vjačeslav V. „Blizanci". *Delo* 11–12 (1980): 47–77.
Katičić, Radoslav. *Litterarum studia. Književnost i naobrazba ranoga hrvatskog srednjovjekovlja.* Zagreb: Matica hrvatska, 1989–1990.
Katičić, Radoslav. *Naša stara vjera. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb: Ibis grafika, Matica hrvatska, 2017.
Kheel, Marti. „Od herojske prema holističkoj etici: ekofeministički prigovor". *Treća: časopis Centra za ženske studije* II, 2 (2000): 65–82.
Kheel, Marti. *Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2008.
Kuhn, Adalbert (Franz Felix Adalbert Kuhn). *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Ein Beitrag zur Vergleichenden Mythologie der Indogermanen.* Berlin: Ferd. Dümmler's Verlagsbuchhandlung, 1859 (2. izd. 1886).
Kulišić, Špiro. *Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1979.
Lakićević, Dragan. *Pepeljugina papuča: priroda usmene književnosti.* Novi Sad: Bratstvo-Jedinstvo, 1989.
Lozica, Ivan. *Poganska baština.* Zagreb: Golden marketing, 2002.
Marjanić, Suzana. „Tragom (i razlikom) Nodilove eufemizacije (zmije i) zmaja". *Otium: časopis za povijest svakodnevice* 5–6 (1997/1998): 82–95.
Marjanić, Suzana. „(Dijadna) boginja i duoteizam u Nodilovoj 'Staroj vjeri Srba i Hrvata'". *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku* 39, 2 (2002): 175–198.
Marjanić, Suzana. „Uloga 'mitičnih priča' (bajki) u Nodilovoj re/konstrukciji 'stare vjere'". *O pričama i pričanju danas*. Jelena Marković i Ljiljana Marks, ur. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2015, 111–134.
Marjanić, Suzana. "A review of contemporary research on Croatian mythology in relation to Natko Nodilo". *Traditiones* 47/2 (2018): 15–23.
Marjanić, Suzana. „Dva epsko-animalistička susreta u interpretacijama Mirjane Detelić i Natka Nodila – utva zlatokrila i sokol". *Kule i gradovi*. Lidija Delić i Snežana Samardžija, ur. Beograd: Udruženje folklorista Srbije, Balkanološki institut SANU, 2021, 625–640.
Matić, Vojin. *Psihoanaliza mitske prošlosti.* Beograd: Prosveta, 1976.
Misli i pogledi A. G. Matoša. Izbor tekstova, indeks i objašnjenja: Mate Ujević. Zagreb: Izdanje i naklada Leksikografskog zavoda FNRJ, 1955.
Müller, Max. *Anthropological Religion.* London: Routledge – Thommes Press, 1997 (1891).
Müller, Max. *Lectures on the Origin and Growth of Religion.* London: Routledge – Thommes Press, 1997a (1898).
Nodilo, Natko. *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*). Split: Logos, 1981 (1885–1890).
Pavić, Svemir. „Bilješka priređivača". Nodilo, Natko. *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog*). Split: Logos, 1981.
Plas, Pieter. 2021. *Mi o vuku: poetika vuka u vjerovanjima i obrednim praksama*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
Russell, Jeffrey B. *Mit o đavolu.* Beograd: Zenit, 1982 (1977).
Sax, Boria. *The Mythical Zoo: An Encyclopedia of Animals in World Myth, Legend, & Literature.* Santa Barbara, California – Denver, Colorado – Oxford, England: ABC – CLIO, 2001.
Simek, Rudolf. *Lexikon der germanischen Mythologie*. 2. izdanje. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1998.
"Sun dog". Wikipedia https://hr2.wiki/wiki/Sun_dog
Sturluson, Snorri. *Edda: Gylfaginning = Obmanjivanje Gylfija.* Zagreb: ArTresor naklada, 1997.
Zamarovský, Vojtech. *Junaci antičkih mitova: leksikon grčke i rimske mitologije.* Zagreb: Školska knjiga, 1989.

Suzana Marjanić

AN ENCOUNTER BETWEEN NATKO NODILO'S *MYTHOLOGY OF NATURE* AND CONTEMPORARY ANIMAL STUDIES – OLD IN NEW OR VICE VERSA

Summary

The interpretation is focused on Natko Nodilo's basic mythical zoo-symbols, which he associates with individual South-Slavic deities, within the re/construction of the "old faith" of Serbs and Croats (1885–1890). He re/constructs them mainly within the *mythology of nature* by Friedrich Max Müller and the *mythical zoology* by Angelo de Gubernatis (*Zoological Mythology or the Legends of Animals. In two volumes,* 1872). Nodilo's zoo-symbols could be placed in the context of contemporary ecofeminist interpretations of the nature-culture opposition, dichotomy. The importance of Angelo de Gubernatis' interpretations of zoomythology and cultural botany (*La mythologie des plantes, ou les legendes du règne vegetal – Mythology of Plants, and Legends of the Plant Kingdom*, 1878) in this region in the late 19th and early 20th centuries is also supported by Pavle Sofrić Niševljanin's monograph *The main plants in the folk belief and singing of our Serbs according to Angelo de Gubernatis* (Belgrade, 1912).

Keywords: Natko Nodilo, mythology of nature, Angelo de Gubernatis, animal studies, ecofeminism.

Данијела С. Митровић*
Институт за књижевност и уметност**
Београд

821.111'04.09-13:398: 811.111'367.4
821.111'04.09-13:398:[821.111.09-95 Foley J. M.

ПИТАЊЕ ФОРМУЛАТИВНОСТИ СТАРОЕНГЛЕСКЕ ЕПИКЕ

У раду је представљен проблем питања формулативности староенглеске епике уз критички осврт на досадашња истраживања и теоријску мисао. Записана највероватније у XI веку, староенглеска епика представља енигму и могу се поставити бројна питања у вези са њеним општим карактеристикама, баш као што је то случај и са Хомеровом епиком. Једно од њих је и питање формулативности епског израза, преко којег се може установити у којем је степену староенглеска епика усменог карактера, пошто се и само питање њене усмености оспорава. Као једна од хипотеза износи се и идеја да је поезија највероватније диктирана у перо или макар забележена према сећању записивача, при чему се увек јавља проблем редакторског утицаја. Ослањајући се на релевантне критичке радове, пре свега Џона Мајлса Фолија, Пола Екера и других, покушаћемо да укажемо на примере формулативности у тексту староенглеског епа *Беовулф* (на примерима кенинга, тема, као и уводних и завршних формула), да опишемо њихове главне одлике и степен у којем су присутни у тексту, те ћемо настојати да укажемо на евентуалну нужност усменог карактера староенглеске епике.

Кључне речи: теорија усмене формулативности, *Беовулф*, кенинг, теме, формуле, алитеративни стих.

Након првобитног успеха теорије формуле Милмана Перија и Алберта Лорда (1990) којом је на примеру гуслара са простора тадашње Југославије исцртан процес стварања усмених песама, тј. описан начин на који усмени певачи спевавају велики број песама за кратко време помоћу формула које им стоје на располагању, јер су похрањене у традицији у којој певач ствара, појавио се читав низ студија које су према истом принципу покушавале да, испитујући степен формулативности, утврде изворну усмену природу текстова различитих традиција сачуваних од заборава у писаном облику. Староенглеска традиција, у свом репозиторијуму, баштини известан број таквих текстова чија се усмена или писана природа може испитати путем ове теорије, а један од њих је и најдужи сачувани еп *Беовулф* (*Beowulf*).[1]

Текст *Беовулфа* сачуван је у рукопису *Котон Вителијус А. XV* (*Cotton Vitellius A. XV*) заједно са још три прозна текста и једним религиозним спевом[2] (Neidorf

* danijelamitrovic.16@gmail.com

** Рад је настао у оквиру делатности Института за књижевност и уметност у Београду који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Еп има 3.182 стиха (Orchard 2003: 20).

2 *Страдање Светог Кристофера* (*The Passion of St. Christopher*), *Чудеса Истока* (*The Wonders of the East*), *Александрово писмо Аристотелу* (*The Letter of Alexander to Aristotle*), *Беовулф* (*Beowulf*), *Јудита* (*Judith*). Доста се дискутује, између осталог, и о томе зашто је *Беовулф* као јуначки еп уопште уврштен заједно са овим текстовима у рукопис (Orchard 2003: 22–23).

2017: 1; Orchard 2003: 22). Палеографска анализа утврдила је да је спев највероватније записан почетком 11. века (Frank 1997: 123; Neidorf 2017: 1; Kiernan 1997: 298; Niles 2007: 187; Niles 2015: 16), али је питање тренутка настанка епа предмет расправа у којима су се диференцирале две стране: једна која на основу лингвистичке анализе доказује да је *Беовулф* настао почетком 8. века (Fulk 1992: 390; Magoun 1968: 96–97; Neidorf 2017: 7; Sorrell 1992: 38–39) и друга која наводи као извеснији каснији датум настанка, смештајући га у 10. или 11. век (Frank 1997; Kiernan 1997: 298; Niles 1999: 140; Scragg 2013: 53). У зависности од тога којој се страни приклањају, проучаваоци народне књижевности такође посматрају на различите начине и текст који је у рукопису сачуван од заборава – док једни тврде да је текст више пута преписиван у овом интервалу од настанка епа до његовог записивања (Neidorf 2017: 1; Orchard 2003: 21), други сматрају да је коначни текст заправо дело изворног певача (уколико је он уопште био певач, а не песник[3] који је писао у складу са традицијом), који је текст и записао (Kiernan 1997: 298). Лингвистичка анализа текста указује на то да постоји велики степен доследности и уједначености епа, те се критика, упркос опречним гласовима, углавном слаже да је текст дело једног аутора.

> Уколико се пажљиво посматра језик *Беовулфа*, остаје врло мало места за сумњу да ли је читава песма дело једног архаичног песника. Лингвистичке регуларности указују на то да преписивачи одговорни за преношење *Беовулфа* нису значајније преобликовали дело које су преписивали. Докази указују, насупрот недавним теоријским проучавањима, на то да су преписивачи врло приљежно очували структурне одлике поеме, не покушавајући да унапреде или реконтекстуализују текст даље од модернизације и саксонизације његове ортографије. Стога је разумно посматрати *Беовулфа* као обједињену архаичну поему пре него било шта друго[4] (Niedorf 2017: 149).

Међутим, уколико је постигнута чак и делимичана сагласност у вези са јединственошћу овог епа, питање његовог ауторства, које је названо и „Беовулфским питањем" (Niles 2016) по угледу на славно „Хомерско питање", остаје без коначног одговора. Није познато ко је спевао *Беовулфа*, али чињеница да је остао забележен као једини јуначки еп у рукопису који се углавном усредсређује на религиозне теме говори о томе да је било важно да он остане забележен или да су његову уникатност преписивачи препознали и пожелели да га сачувају од заборава. Оно што овај еп свакако чини јединственим, осим његове дужине, јесте и чињеница да говори о германској паганској прошлости са дистанце преобраћених хришћанских Англосаксонаца. Главни јунак успева да победи два непријатеља која припадају тој митској прошлости и обезбеђује славу и благостање, али трећи противник доноси крај и њему и његовом народу док певач говори о коначном крају читавог њиховог славног херојског времена које је морало нестати управо, јер је било такво – митско и нехришћанско (Bloom 2008: 96). Легендарни мотиви и певање о херојској прошлости краљева у циљу похвале владајуће династије устаљен је начин успостављања односа према прецима у оквиру једног народа који има

[3] Осим тога, постоји и идеја да су циклус песама о Беовулфу монаси објединили и записали у овом рукопису, повезујући текст у једну целовиту причу према сопственом сензибилитету (Sorrell 1992: 39).

[4] Сви преводи у тексту дело су ауторке текста.

политичке, али и социокултуролошке[5] импликације: неопходно је установити заједничке корене, веровања и обичаје, како би се таква заједница одржала, а то је управо функција јуначких епова – етничко утемељивање једног народа кроз јуначки еп је посебно карактеристично за германске народе[6] (Reichl 2000: 178–179).

> Када бих морао да сумирам своје тренутно схватање *Беовулфа* у једној речници, назвао бих ту поему изузетно украшеним наративом који је служио Англосаксонцима, кроз приказивање удаљене прошлости сачињене од пуно прича, да сачувају свој друштвени баланс у периоду значајних промена (Niles 1999: 31).

Прихватање хришћанства је често подразумевало прилагођавање постојећих веровања и њихово уподобљавање и прочишћавање. Један од начина прихватања нове религије, на основама старих веровања, јесте управо био и надграђивање на постојеће темеље – на бази еулогија великим владарима, постављене су еулогије једном свеопштем владару; пример певача Кедмона који је преко ноћи претварао библијске текстове које би му прочитали у усмену поезију у духу народне традиције[7] најбоље сведочи о потреби за преламањем нових садржаја кроз познате призме традиције (Opland 1980: 129). Баш као и у случају Хомера, који је био врхунски певач и који је, као учитељ Хелена, спојио делове традиције на најумешнији начин, оживљавајући при сваком поновном извођењу *Илијаде* и *Одисеје* (Nagy 2002: 91, 112), германски корени су рефлектовани кроз призму елемената традиције која у најуспелијим примерима бива успостављена на најбољи могући начин (Fulk 2005: 206). У том смислу, сви различити жанрови, који се пресијавају у структури *Беовулфа*, укузају на мозаичну, а ипак целовиту структуру овог епа, који се извесно реферише на претходна дела германске традиције, али то чини на изврстан начин и по томе представља један од врхунских примера ове књижевности (Harris 2000: 163).

Читав еп је спеван у алитеративном стиху чији је настанак уско повезан са фиксирањем акцента у германским језицима на првом слогу у речи – одлика која је битно раздвојила германске од осталих индоевропских језика (Foley 1991b: 110). Број слогова у једном алитеративном стиху је врло флексибилан, али оно што није променљиво јесте цезура која сваки стих дели на два полустиха у којима се налазе по два акцентована слога (Kovačević i dr. 1979: 21–22). Питање дистрибуције цезура је, такође, тема за дискусију, али се један од могућих одговора може детаљније преиспитати, иако нема довољно ресурса на располагању за извођење коначних закључака. Наиме, староенглески је, као и савремени енглески, језик у којем се једна изговорена песничка фраза одређује према броју наглашених слогова, баш као што је то случај и са музиком, те је врло извесно да би се

---

[5] Формуле које имају формативну улогу за староенглеско друштво су врло честе у *Беовулфу*. Типични примери су „swa sceal" (*so should*) која означава почетак стиха, у којем ће се истицати примерено и општеприхваћено понашање или поступак, као и „þæt wæs god cyning" (*that was a good king*), која представља неку врсту сумативног одобравања свих поступака једне личности, у овом случају краља (Niles 1999: 74–75).

[6] Иако је интересантно приметити да је исто то важило и за српски народ који се у време турске владавине бранио од ропства макар у песми и чувао свој идентитет у песмама са тематиком Косовског боја (Константиновић 2006: 52).

[7] За детаље приче о Кедмону погледати текст под називом "Bede's Story of Cædman: The Case History of an Anglo-Saxon Oral Singer" Фенсиса Магуна (Frances P. Magoun, Jr., 1955).

дистрибуција и дужина полустихова и стихова јасно разрешила када би ове песме биле отпеване[8] (Wrenn 1973: 56–57). Џеф Опланд (Opland 1980: 255), међутим, изводи оправдану паралелу између англосаксонских и скандинавских скопова који су певали еулогије и указује да су то чинили без музичке пратње, али да је основа за организацију стихова била мелодијска. Алитеративни стих је основна одлика германске традиције и он одређује начин на који се стихови спевавају (Foley 1991b: 108), што се не би смело сметнути са ума у испитивању формулативности староенглеских стихова – формуле су такође грађене према диктату овог стиха (Creed 1986: 140).

У овај оквир се смештају сва шаролока дешавања *Беовулфа* и сва слобода певача који може врло лагодно да уводи варијације[9] у оне елементе који би у идеалним условима представљали „калупе мисли" (Parry 1971: 389), који омогућавају лако спевавање нових и разноликих песама. Управо ове варијације су први моменат који је стављен на терет теорије усмене формулативности при њеној строгој примени у изворном облику као „скупин[и] речи која се редовно користи под истим метричким условима да изрази дату основну идеју" (Lord 1990: 21). Противници ове теорије сматрају да певач *Беовулфа* показује изразит степен слободе и маштовитости, што указује на писано порекло епа (Brodeur 1971: 2–3), те да избегава ове „корисне фразе" и упорно уводи елементе иновације и то на местима као што су кључни моменти у епу, где би се очекивала највећа концентрација формула (Russom 1978: 378). Међутим, елементи иновације, о којима се говори, су тек варијације које у постојећем систему функционишу на исти начин. Једна ревизионистичка студија Пола Екера (Acker 2014) управо се односи на овај проблем и допуњује теорију усмене формулативности.[10] Она више није строго везана за „скупину истих речи", него говори о механизму који постоји као евидентан на површинском нивоу синдетских синтагми [на пример „habban and healdan", чији се конститутенти могу јавити на различитим местима, у различитим облицима, али ће у *Беовулфу* увек бити употребљена у тренутку када је угрожен суверенитет што указује на дубинску традицијску укорењеност ове фиксне формуле (исто: 9)]. Такође, исти механизам се детектује и код флексибилних формула које функционишу на нивоу система и које могу да мењају своје конституенте по принципу попуњавања места – „fira gehwylcum" (*to each of men*), „ðegna gehwylcum" (*to each of thanes*) – али су до те мере флексибилне да може бити замењен чак и фиксни део, све док оне функционишу по истом принципу (исто: 40). Сам Лорд је, након примедаба стављених на терет теорије усмене формулативности када је у питању староенглеска књижевност, препознао недостатке основне дефиниције формула, али је указао на примеру *Беовулфа* да она у својој основи фукнционише:

> Скупина формула функционише као и једна формула. Уместо „речи или скупине речи" имамо „скупину формула које се редовно користе под истим метричким

[8] У самом *Беовулфу* често се помиње да се чује звук харфе/лире уз песме које говори скоп јасно и милозвучно (Reichl 2000: 169–170).

[9] „У случају старогерманског алитеративног стиха, ситуација је посве другачија. Управо је штедљивост требало избећи. Уместо ње, скоп је желео да има што више различитих начина да изрази исту идеју. У *Беовулфу*, уместо штедљивости наилазимо на варијацију као стилистичку одлику, одлику која је тако основна за скопову уметност да се назива 'све-важном' и 'самом душом староенглеског поетског стила'" (Niles 1983: 140).

[10] Она се данас све чешће назива само теоријом усмености, чиме се подводи под један знатно шири оквир (Acker 2014: XV).

условима да изразе скупину основних идеја". „Скупина речи" је једноставно проширена у „скупину формула", а „основна идеја" са „скупином основних идеја". „Дати метрички услови" су проширени изван оквира полустиха и стиха. Принцип формуле је остао нетакнут.[11] (1991: 149)

Староенглески скоп се позива на традицију користећи устаљене начине именовања различитих ситуација, устаљене обрасце (Foley 1991a: 7–8), иако задржава могућност увођења варијације, јер ствара по диктату алитеративног стиха, успоставља са својом публиком реципрочан однос у којем је неопходно препознавање традиције и са једне и са друге стране како би интеракција била успешна, успоставља се „арена за извођење" у којој ће сваки од устаљених начина описивања асоцирати публику на много шири традицијски оквир и оно што он са собом носи (Foley 1995: 213; Детелић 1996: 78). Овакви системи формула имају и визуелну улогу у памћењу песама (Радуловић 2015), они помажу песнику да врло брзо и са очигледном лакоћом спевава нове и нове песме на основу потке коју су поставили претходни певачи, а да при том и даље може да остане веран себи и сопственом начину уобличавања традиције.[12] Један пример лакоће са којом песник за кратко време спевава нову песму налази се у самом *Беовулфу*. До које је мере то веродостојан приказ начина на који су скопови заиста певали не може се поуздано знати,[13] али овај тестамент говори у прилог теорији усмене формулативности,[14] макар утолико што се поклапа са ониме што је посведочено на територији Југославије (Lord 1990; Reichl 2000: 169–170; в. Murko 1990). Наиме, након Беовулфове победе над Гренделом, која се десила у току ноћи, скоп који се налазио на двору краља Хротгара већ сутрадан, у току светковине приређене у славу победника, пева о његовом херојском подвигу.[15]

Један од таквих језгровитих израза, који на врло малом простору говоре много о традицији и погледу на свет, јесу кенинзи. Само одређење кенинга је више пута проблематизовано, али можемо рећи да он представља устаљени, перифрастични начин упућивања на неко биће, предмет или појаву који настаје упаривањем двају појмова у виду сложенице, полусложенице или синтагме; представља метафору, а често се јавља и у облику загонетке коју је потребно одгонетнути да би се одредио референт (Broz 2011: 183). На пример, у *Беовулфу* се тело, између осталог, назива и „кућом костију" (*bānhūs*), а један од бројних назива за море је

[11] Овакве комплексније формуле Лаури Хонко одређује као мултиформе које функционишу на вишим нивоима, представљају „поновљиве уметничке изразе променљиве дужине који су конститутивни за нарацију а функционишу као жанровски маркери" (према Радуловић 2015: 8; Foley 1991b: 119). Мирјана Детелић уводи исти овај термин у српску фолклористику пре Хонка, наводећи да „типова има много а потребе су различите, што све условљава мултиформност клишеа" (1996: 85).

[12] Певач памти основне идеје наратива и пева у традиционалном идиому, али се индивидуалне карактеристике не преносе са једног певача на другог (Foley 1988: 51–52).

[13] „Ако је песник *Беовулфа* био добар скоп обучен у духу старе традиције, а не само еклезијаст који је имитирао стари стил, могли бисмо бити у искушењу да видимо његов 'потпис' у приказу Хротгаровог анонимног скопа једнако јасно као што можемо прочитати Киневулфов потпис у последњим стиховима *Јелене*" (Niles 1983: 38).

[14] Или макар потврђује да су певачи били у стању да спевају песму у врло кратком року ослањајући се на традицију (Sorrell 1992: 32).

[15] Један од таквих примера велике брзине спевавања може се наћи и у традицији афричких народних певача племена Зулу и Ксхоса о чему детаљно говори Џеф Опланд (Opland 1988), који се такође ослањају на формуличне системе да пренесу дубља осећања на врло језгровит начин.

и „пут/стаза китова" (*hronrād*). Наведени пример веома илустративно представља варијантности о којима је већ било речи. Певачи су имали велики број означитеља за оно што су били најчешћи термини (сунце, море, тело итд.) како би могли да алитерирају претходни полустих са наредним. Осим тога што су били врло корисни певачима јер су углавном попуњавали простор полустиха и тиме успостављали равнотежу једног стиха,[16] имали су и функцију устаљеног начина реферисања на један ентитет који открива шири традицијски оквир. Чињеницу да су кенинзи врло чести како у *Беовулфу* тако и у другим староенглеским текстовима (Klaeber 1968: LXIV–LXV), а да су најфреквентнији термини они који имају највећи број различитих кенинга, можемо тумачити као саму традицију која проговара о погледу на свет ондашњих људи (Broz 2011: 173). Да ли је било потребно табуизирати извесне термине, као што су то чинили Стари Словени, називајући медведа медведом[17], (Wrenn 1967: 49) или је било потребно пронаћи довољно различитих начина да се најбитније појаве назову на различите начине, а да они буду лако приступачни у сећању певача, јер су врло визуелни (Broz 2011: 174; в. Радуловић 2015) – остаје да се само претпоставља.

Раније се у кенинге сврставала и једна подгрупа која по свом изгледу подсећа на кенинг, али заправо по својој форми чини засебну категорију, а то је кенд хеити. Врло је чест случај да се краљ назива „даваоцем злата" (*goldgyfan*), или „даваоцем блага" (*beahgyfa*). Дакле, кенд хеити се од кенинга разликује по томе што макар једна компонента дословно упућује на референта и још директније говори о томе на који су начин посматране одређене појаве у староенглеској традицији. Краљ је био тај који је у староенглеском комитатусу узимао све благо које се освоји, али је био добар краљ уколико је своје ратнике, према заслузи, тим благом и обасипао. Од његовог доброг располагања и правичног руковођења зависило је и благостање читаве ратничке заједнице, читавог племена. То је оно што се осликава у још једном примеру из *Беовулфа*, када певач на исти начин упућује и на краља и на самог Беовулфа, називајући их „златним пријатељима" (*goldwine*), што управо говори о комплексном односу који је постојао између краљева и њихових ратника (Scragg 2013: 61). Тако посматрано, могли бисмо рећи да, у највећој мери због веће транспарентости, кенд хеити представља прави одраз традиције из које је потекао, говорећи посредно о свим нијансама односа који су постојали између различитих актера у прошлости и да на тај начин призива традицију на сцену баш као што то чине и Хомерове формуле у којима брзоноги Ахилеј, сивоока Атина и ружопрста зора доводе старогрчку традицију на раван спознајног.

У компаративним студијама, као што је студија Џона Мајлса Фолија (John Miles Foley) *Traditional Oral Epic* (*Традиционални усмени еп*, 1990), истиче се разлика староенглеског епа – алитеративни стих – у односу на *Илијаду* и *Одисеју*, али и на српске епске песме. Он је потпуно оделио германску традицију од осталих индоевропских традиција. Док су друге две традиције у оквиру свог фиксног стиха

[16] Као на пример: „þæt him *gāstbona* gēoce gefremede / wið þēodþrēaum." (*Beowulf* (K), 177–178); [that the *soul-slayer* might offer assistance / in the country's distress. (*Beowulf* (L), 177–178)] (курзив аутора). У наведеном примеру кенинг се односи на ђавола.

[17] У словенском називу за медведа се истиче његова склоност према једењу слатког, тј. меда, што није случај у свим индоевропским језицима. У германиским се, на пример, истиче браон боја његове длаке (Gamkrelidze, Ivanov 1995: 418–419).

морале да пронађу врло корисне и штедљиве начине да уз што већу економичност искажу што више, староенглеска традиција је врло штедра у погледу простора који један стих може да заузме, па у том смислу и слободнија при стварању песама. Та већа слобода резултује разуђеношћу самих формула које више не могу да се сведу само на поменуте примере кенинга, већ се преливају опкорачењем на више од једног стиха и постоје читави системи преко којих традиција помаже у уобличавању стихова. Као један од примера, Фоли (Foley 1990: 210–212) наводи опис Гренделовог напада на Хеорот који се дешава ноћу док ратници спавају:

Cōm on wanre niht
scrīðan sceadugenġa. Scēotend swǣfon,
þā þæt hornreċed healdan scoldon,
ealle būton ānum.
(*Beowulf* (K),[18] 703–705)

[In the dark he came
Creeping, the shadow-goer. The bowmen slept
Who were to hold the horned hall –
All but one.
(*Beowulf* (L),[19] 703–705)]

Стих у којем се помињу ратници који спавају садржи реч која нарушава алитерацију (прекида низ од три иницијална /ш/ („sc") на почетку сваке речи) и, како Фоли примећује, указује на то да она носи посебно значење. Анализом утврђује да је овај полустих попут једног система (заправо попут флексибилне синдеткске формуле) у којем се мења само први члан, али се увек јавља када треба да се нагласи неумитна опасност изражена кроз идеју спавања (што се дешава у све три борбе у којима Беовулф учествује). Сваки пут када песник искористи овај систем, он заправо призива тему „спавања и гозбе", која отеловљава опасност која наилази непосредно након прослављања. Тема има три саставна елемента: спавање, гозбу и смрт, односно опасност. Важно је приметити да староенглески певачи увек уводе сва три мотива, чак и ако су присутна и неопходна само два, што говори у прилог употреби формула (у овом случају на нивоу тема) као устаљених образаца помоћу којих се публици преноси нешто више од тек површинског значења речи, а ипак се оставља довољно слободе певачу да у структуру омеђену са ова три елемента уведе елементе иновације (в. Battles 2015). На основу свега изреченог, можемо закључити да традиција и у овом епу даје врло плодну основу за грађење великог броја песама, док се теорија формуле на њу мора примењивати са нешто ширим, обухватнијим постулатима.[20]

Теме су карактеристичне за усмену књижевност (Parks 1990: 96), а осим поменуте наводимо још једну на коју су проучаваоци Беовулфа указали. Наиме, у

[18] Ова ознака се односи на Клеберово издање *Беовулфа*.

[19] Ова ознака се односи на Луузин превод *Беовулфа*.

[20] О томе пише и Мајкл Фокс (Michael Fox) у књизи *Пратећи формулу у* Беовулфу, Орвар-Одс саги *и код Толкина* (*Following the Formula in* Beowulf, Örvar-Odds saga *and Tolkien*, 2020). Читава студија се бави проширењем теорије усмене формулативности тако да се формула више не проучава само на нивоу лексеме или синтагме, већ се може посматрати са најширег аспекта структуре и сижеа епа.

тренутку када се приближавају данској обали при првом сусрету са Хеоротом, Беовулф са својом пратњом види „светлуцаве литице”:

Ġewāt þa ofer wǣġholm winde ġefȳsed
flota fāmīheals fugle ġelīcost,
að þæt ymb āntīd ōþres dōgores
wundenstefna ġewaden hæfde,
þæt ðā līðende land ġesāwon,
brimclifu blīcan, beorgas stēape,
sīde sǣnæssas; þā wæs sund liden,
eoletes æt ende.
(*Beowulf* (K), 217–224)

[Over the billowing waves, urged by the wind,
the foamy-necked floater flew like a bird,
until in due time on the second day
the curved-prowed vessel had come so far
that the seafarers sighted land,
shining shore-cliffs, steep mountains,
wide headlands – then the waves were crossed,
the journey at an end.
(*Beowulf* (L), 217–224)]

Реноар (Renoir 1986: 105) сматра да су оне манифестација теме „херој на плажи”, која је публику подсвесно припремала за покољ који ће уследити у Хероту. Дејвид Краун (Crowne 1960: 371) наводи да су конститутентски чланови ове теме плажа, однос комитатуса, јака светлост и путовање. Иако песник може слободним увођењем додатних елемената да разуди саму тему, она ће увек имати ове саставне делове. Као и Реноар, Краун указује да након ње обично следе сцене покоља (исто: 372). Уланчавајући догађаје на овај начин, уз посредство тема које имају устаљене елементе, према мање или више утврђеном редоследу, певачи стварају нова дела чији ће метатекстуални елементи бити лако препознатљиви публици упознатој са песмама те традиције. Дакле, механизми усмене књижевности манифестују се на нивоу речи, синтагми, полустихова и стихова, па и читавих епизода у *Беовулфу*, баш као и у Хомеровим еповима и у српским епским песмама.

Битно је запазити да је и сам оквир, који је постављен за увођење публике у епска дешавања, врло карактеристичан за усмену књижевност:

Hwæt, wē Gār-Dena in ġēardagum,
þēodcyninga þrym ġefrūnon,
hū ða æþelingas ellen fremedon.
(*Beowulf* (K), 1–3)

[Listen!
We have heard of the glory in bygone days
Of the folk-kings of the spear-Danes,
How those noble lords did lofty deeds.
(*Beowulf* (L), 1–3)]

Наиме, *Беовулф*[21] почиње уводном формулом „Почујте!" (*Hwæt!*), која на више нивоа успоставља традицијски оквир. Пишући детаљније о поетици епске формуле, Мирјана Детелић примећује да постоје два типа уводних и завршних формула, општи и посебни, при чему су опште уводне формуле „подређене певачевој потреби да се директно обраћа својој публици", па се због тога „најчешће исказују у првом и другом лицу" и оне „носе информацију о промени језичког кода" (1996: 38). Примењена на староенглеску традицију, њена теорија се показује потпуно тачном, јер и у овом случају уводна формула шаље поруку „да оно што следи није обичан говор у стиху већ песнички текст" (исто: 38). Песник позива публику да пажњу усмери на оно што он жели да им исприча, а истовремено врло децидно одређује на који начин је потребно да „арени извођења" приступе. Користећи прво лице множине, певач указује на заједничку упућеност у тематику о којој ће певати (Magoun 1968: 94) и већ на почетку шаље поруку да ће бити потребно да своју неподељену пажњу и своје знање искористе за праћење приче, а имплицитно да додају чак и оно што ће он можда изоставити. Ову уводну формулу прати и формула „чуо сам", у овом случају исказана у првом лицу множине, која као типична германска формула потврђује, између осталог, и аутентичност говора који следи – певач је упознат са тим причама једнако као и његова публика, а заједно ће те догађаје из давне прошлости повезати са садашњошћу у причи која ће их ујединити, јер је то прошлост коју као заједница деле (Reichl 2000: 151–152), док је његова прича само једна од многих варијаната које постоје (Sorrell 1992: 32). Осим на иницијалном месту заједно са „почујте", ова формула се јавља и на местима у којима се говори о великим традиционалним темама староенглеске књижевности, али и у моментима предаха док скоп говори песму (обично у облику „mine gefræge"), што, према Ворду Парксу, „сугерише да се концепт поезије као нечега што је изговорено, запамћено и поново испричано налази у самом корену англосаксонског схватања наратива" (Parks 1987: 60–61). О томе сведочи и прича о краљу Алфреду, који је био један од највећих реформатора староенглеског периода и који је и сам учио текстове и говорио их и након што је описмењен, као и већ споменути пример певача Кедмона коме су читали хришћанске текстове како би их он преко ноћи преточио у песме спеване у складу са традицијом. У периоду пре него што је писана реч постала доступна, „да би се истински спознао текст, он је морао да се чује" (O'Brien O'Keeffe 2011: 137).

Након ове опште уводне формуле следи опис свих дешавања у двору Хероту и прича о краљу Хротгару, Гренделу и о томе како на пут креће најснажнији ратник који можда може да ослободи Хеорот од пошасти у облику чудовишта Грендела. Дакле, уведена у причу, публика врло брзо сазнаје шта ће бити њен садржај, иако не постоји посебна уводна формула којом би се послао „сигнал којим се дефинише жанр" (Детелић 1996: 38). Међутим, занимљиво је приметити како се еп завршава:

Swā begnornodon	Ġēata lēode
hlāfordes (hry)re,	heorðġenēatas;
cwǣdon þæt hē wǣre	wyruldcyning[a]

[21] *Беовулф* није усамљени случај у староенглеској поезији који почиње овом уводном формулом (Orchard 2003: 60).

manna mildust ond mon(ðw)ǣrust,
lēodum līðost ond lofġeornost.
(*Beowulf* (K), 3178–3182)

[so the men of the Geats lamented
the fall of their prince, those hearth-companions;
they said that he was of all the kings of the world
the mildest of men and the most gentle,
the kindest to his folk and the most eager for fame.
(*Beowulf* (L), 3178–3182)]

Уз употребу формуле „тако...", којом се упућује на пожељно понашање у заједници, описано је како Геати, у складу са традицијом, сахрањују свога краља и тиме завршавају причу о свом племену, одани ономе што је обичај њиховог доба. У том смислу, формула изгледа као посебна завршна, она заокружује причу о великом јунаку који умире смрћу достојном хероја. Међутим, на крају другог певања, које представља завршетак оквирне приче о краљу Хротгару, пре него што се први пут спомене Беовулф наилазимо на један веома занимљив детаљ који потпуно мења описану перспективу:

Swylċ wǣs þēaw hyra,
hǣþenra hyht; helle ġemundon
in mōdsefan, metod hīe ne cūþon,
dǣda dēmend, ne wiston hīe drihten God,
nē hīe hūru heofena helm herian ne cūþon,
wuldres waldend. Wā bið þǣm ðe sceal
þurh slīðne nīð sāwle bescūfan
in fȳres fæþm, frōfre ne wēnan,
wihte ġewendan; wēl bið þǣm þe mōt
æfter dēaðdæġe drihten sēcean
ond tō fæder fæþmum freoðo wilnian.
(*Beowulf* (K), 178–188)

[Such was their custom,
The hope of heathens – they remembered hell
In their minds, they did not know the Maker,
The Judge of deeds, they did not know the Lord God,
Or even how to praise the heavenly Protector,
Wielder of glory. Woe unto him
who must thrust his soul through wicked force
in the fire's embrace, expect no comfort,
no way to change at all! It shall be well for him
who can seek the Lord after his deathday
and find security in the Father's embrace.
(*Beowulf* (L), 178–188)]

Пре него што почне причу о Беовулфу, певач истиче да ће сви они који не познају Господа морати да нестану, само јад чека оне који ће своју душу предати

ватри, они не знају да треба да потраже Господа после смрти и да ту нађу заштиту. Роберта Френк (Frank 1997: 135) примећује да се сам певач песме дистанцира од Беовулфа и његовог народа, називајући га „најжељнијим славе" (*most eager for fame*) – карактеризација која је иначе врло негативно обојена и представља извесну недоумицу за тумаче овог епа. Међутим, да ли се та карактеризација чини тако необичном уколико повежемо уводну причу са крајем епа? Беовулф не познаје Господа који има и дели славу, он њој стреми, али је она за њега заувек закључана и зато он само може да нестане у пламену док његова душа одлази тамо где су некрштени, упркос свим великим делима. Када тако посматрамо оквир, завршна формула готово да имплицира значење „а тако је морало и бити", па посебна формула која нам се на почетку чинила тако очигледном постаје општа, она затвара круг[22] са почетком песме и враћа публику у тренутак у којем су живели, потврђујући им да је њихов пут исправан. Ако посматрамо еп на овај начин, онда се и сама композиција чини много мање флексибилном и упитном, певач је у том случају поставио оквир и испричао причу од почетка до краја, уз све дигресије и епизоде које су биле неопходне да би она била потпуна. Ова перспектива такође нуди један од могућих одговора на питање зашто је *Беовулф* укључен у рукопис заједно са осталим текстовима који су религиозног карактера – он својим негативним односом према прошлости још више истиче важност прихватања хришћанства, али то чини са дозом меланхолије према времену које је прошло.

Без чврстих доказа, који би коначно успоставили темеље староенглеске књижевности у усмене оквире, немогуће је тврдити да је *Беовулф* усмени еп.[23] Но, чињеница да у њему постоје врло јасне одлике усмене књижевности, од којих су овде неке наведене, указује да макар можемо са извесношћу рећи да је овај еп „изведен из усменог медијума" (*oral-derived*) (Foley 1991b: 5). Користећи традиционалне начине спевавања песме, понављајући оно што је већ познато како би призвао потребни оквир, певач своју публику, али и себе самог, држи на јасно исцртаној траси[24] коју песма треба да има (Ong 2012: 40). Ипак, не треба сметнути са ума да усмени певач јесте уметник, он препознаје лепоту у речима, уобличава традицију тако да она јасно преноси она значења која он жели да пренесе својој публици и потом им даје сопствени печат. Као и учесник у говорном чину, који изабира речи са парадигматске осе и уланчава их тако да оне на синтагматском нивоу преносе јасну поруку са свим додатним значењима, певач посеже за традицијом као својом парадигматском осом како би сопствени, аутентични синтагматски низ учинио комуникативно, емоционално, културолошки и историјски доступним и препознатљивим.

---

[22] О прстенастој композицији *Беовулфа* писао је и Џон Д. Најлс (Niles 1979), указавши на то да је она приметна како на најширем тако и на најужем плану композиције овог епа (од понављања у оквиру једне епизоде, преко појединачних епизода, па све до макроплана читавог епа). Он закључује да је распоред три битке које су приказане у Беовулфу такав да је савршена потврда прстенасте композиције, са централном темом понирања у свет мртвих како би се јунак вратио иницираи у свет одраслих – примећује паралелу која постоји са *Одисејом* и *Енеидом* (исто: 930–931).

[23] Рут Финеган (Finnegan 1977: 70–72) указује на то да није могуће на основу теорије усмене формулативности тврдити да је неко дело нужно настало усмено, док Реноар (Renoir 1986: 135) готово у полушали наводи да су такве неповерљиве критике практично увек осуђене само на негацију ради негације саме, насупрот свим логичким закључцима

[24] Бакер (Bakker 1997: 38–39) истиче да је ова трасираност оно о чему је говорио још Аристотел називајући је периодичним стилом који има јасно омеђене границе, што је својеврсни претходник Перијеве и Лордове теорије.

Цитирана литература

Детелић, Мирјана. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт, 1996.

Константиновић, Зоран. *Литерарно дело и национални менталитет*. Београд: Народна књига – Алфа, 2006.

Радуловић, Немања. „Визуелни карактер усмене формулативности". *Слике, формуле и једноставни облици*. Београд: Чигоја штампа, 2015.

Acker, Paul. *Revising Oral Theory: Formulaic Composition in Old English and Old Icelandic Verse*. New York and London: Routledge, 2014.

Bakker, Egbert J. *Poetry in Speech: Orality and Homeric Discourse*. Ithaca: Cornell University Press, 1997.

Battles, Paul. "Dying for a Drink: 'Sleeping after the Feast' Scenes in Beowulf, Andreas, and the Old English Poetic Tradition". *Modern Philology*. February 2015. JSTOR. 27. 10. 2021.

Bloom, Harold. *Bloom's Guides*: Beowulf. New York: Infobase Publishing, 2008.

Brodeur, Arthur G. *The Art of* Beowulf. Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1971.

Broz, Vlatko. "Kennings as Blends and Prisms". *Jezikoslovlje*, vol. 12, br. 2 (2011): 165–186.

Creed, Robert P. "The Remaking of *Beowulf*". in: *Oral Tradition in Literature: Interpretation in Context*. John Miles Foley (ed.). Columbia: University of Missouri Press, 1986: 136–146.

Crown, David K. "THE HERO ON THE BEACH: An Example of Composition by Theme in Anglo-Saxon Poetry". *Neuphilologische Mitteilungen*. 1960. JSTOR. 27. 10. 2021.

Gamkrelidze, Thomas V. and Vjačeslav V. Ivanov. *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture. Part I*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter, 1995.

Fry, Donald K. "The Memory of Cædmon". in: *Old English Literature: A Guide to Criticism with Selected Readings*. John D. Niles (ed.). Chichester: Wiley Blackwell, 2016: 127–135.

Finnegan, Ruth. *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2017.

Foley, John M. *The Theory of Oral Composition*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

Foley, John M. *Immanent Art*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1990a.

Foley, John M. *Traditional Oral Epic*. Berkeley: University of California Press, 1990b.

Foley, John M. *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington: Indiana University Press, 1995.

Fox, Michael. *Following the Formula in* Beowulf, Örvar-Odds saga, *and Tolkien*. London: Palgrave Macmillan, 2020.

Frank, Roberta. "Scaldic Verse and the Date of *Beowulf*". in: *The Dating of* Beowulf. Colin Chase (ed.). Toronto: University of Toronto Press, 1997: 123–140.

Fulk, Robert D. *A History of Old English Meter*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.

Fulk, Robert D. and Christopher M. Cain. *A History of Old English Literature*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

Harris, Joseph. "*Beowulf* as Epic". *Oral Tradition*. March 2000. Journal Oral Tradition. 10. 09. 2021.

Kiernan, Kevin S. "The Eleventh-Century Origin of *Beowulf* and the *Beowulf* Manuscript". in: *The Dating of* Beowulf. Colin Chase (ed.). Toronto: University of Toronto Press, 1997: 9–22.

Klaeber, Frederick. *Beowulf and the Fight at Finnsburg*. Boston: D. C. Heath and Company, 1968.

Kovačević, Ivanka i Veselin Kostić, Draginja Pervaz, Marta Frajnd. *Engleska književnost (650–1700). Knjiga I*. Sarajevo: Svjetlost, 1979.

Lord, Albert B. *Pevač priča*. Prevela sa engleskog Slobodanka Glišić. Knjige 1 i 2. Beograd: Idea, 1990.

Lord, Albert B. *Epic Singers and Oral Tradition*. Ithaca – London: Cornell University Press, 1991.

Magoun, Francis P. "Bede's Story of Cædman: The Case History of an Anglo-Saxon Oral Singer". *Speculum*. January 1955. JSTOR. 10. 09. 2021.

Magoun, Francis P. "The Oral-Formulaic Character of Anglo-Saxon Narrative Poetry". in: *The* Beowulf *Poet: A Collection of Critical Essays*. Donald K. Fry (ed.). New Jersey: Prentice Hall, Inc., 1968: 83–113.

Murko, Matija. "The Singers and the Epic Songs". *Oral Tradition*. January 1990. Journal Oral Tradition. 10. 09. 2021.

Nagy, Gregory. *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press, 1996.

Neidorf, Leonard. *The Transmission of* Beowulf*: Language, Culture and Scribal Behavior*. Ithaca: Cornell University Press, 2017.

Niles, John D. "Ring Composition and the Structure of *Beowulf*". *PMLA*. October 1979. JSTOR. 23. 09. 2021.

Niles, John D. Beowulf*: The Poem and its Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Niles, John D. *Homo Narrans: The Poetics and Anthropology of Oral Literature*. Philadelphia: PENN, University of Pennsylvania Press, 1999.

Niles, John D. *Old English Heroic Poems and the Social Life of Texts*. Turnhout: Brepols, 2007.

Niles, John D. *The Idea of Anglo-Saxon England 1066–1901. Remembering, Forgetting, Deciphering, and Renewing the Past*. Chichester: Wiley Blackwell, 2015.

O'Brien O'Keeffe, Katherine. "Orality and Literacy: The Case of Anglo-Saxon England". in: *Medieval Oral Literature*. Karl Reichl (ed.). Berlin: De Gruyter, 2011: 121–140.

Ong, Walter J. and J. Hartley. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Routledge, 2012.

Opland, Jeff. *Anglo-Saxon Oral Poetry: A Study of the Traditions*. New Haven – London: Yale University Press, 1980.

Opland, Jeff. "Lord of the Singers". *Oral Tradition.* March 1988. Journal Oral Tradition. 10. 09. 2021.

Orchard, Andy. *A Critical Companion to* Beowulf. Cambridge: D. S. Brewer, 2003.

Parks, Ward. "The traditional narrator and the 'I heard' formulas in Old English poetry". *Anglo-Saxon England*. 1987. JSTOR. 10. 09. 2021.

Parks, Ward. *Verbal Dueling in Heroic Narrative: The Homeric and Old English Traditions*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Parry, Milman. "Whole Formulaic Verses in Greek and Southslavic Heroic Song". in: *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Adam Parry (ed.). Oxford: At the Claderon Press, 1971: 376–390.

Reichl, Karl. *Singing the Past: Turkic and Medieval Heroic Poetry*. Ithaca – London: Cornell University Press, 2000.

Renoir, Alain. "Oral Formulaic Rhetoric and the Interpretation of Literary Texts". in: *Oral Tradition in Literature: Interpretation in Context*. John Miles Foley (ed.). Columbia: University of Missouri Press, 1986: 103–135.

Russom, Geoffrey R. "Artful Avoidance of the Useful Phrase in *Beowulf*, *The Battle of Maldon*, and *Fates of the Apostles*". *Studies in Philology*. Autumn 1978. JSTOR. 10. 09. 2021.

Scragg, Donald D. "The Nature of Old English Verse". in: *The Cambridge Companion to Old English Literature*. Malcolm Godden and Michael Lapidge (eds.). New York: Cambridge University Press, 2013: 50–65.

Sorrell, Paul. "Oral Poetry and the World of *Beowulf*". *Oral Tradition*. March 1992. Journal Oral Tradition. 10. 09. 2021.

Wrenn, Charles L. *A Study of Old English Literature*. New York: W. W. Norton & Company Inc., 1967.

Wrenn, Charles L. Beowulf: *With the Finnesburg Fragment*. London: Harrap, 1973.

Извори

Fulk, R. D. et al. *Klaeber's* Beowulf *and* The Fight at Finnsburg (fourth edition). Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2008.

Luizza, Roy M. *Beowulf* (second edition). Peterborough: Broadview Press, 2013.

Danijela S. Mitrović

THE OLD ENGLISH EPIC POETRY FORMULAITY QUESTION

Summary

The aim of this paper is to examine the extent to which Old English epic poetry can be considered oral in its origin by the application of the oral-formulaic theory as devised by Milman Parry and Albert Lord. From the moment of its establishing, this theory has been applied to many ancient poetries in order to try and determine their oral provenance. However, in its original application, oral-formulaic theory seemed to have failed to explain the oral character of Old English poetry. New theoreticians and scholars have introduced additional nuances to the original theory and those nuances are presented in this paper. What is interesting is that they have but slightly modified the original theory, leaving the core idea intact. Although there are dissenting voices that insist on *Beowulf* (as the longest extant Old English epic poem) being written and not composed orally, the voices of the proponents of this theory seem to prevail. This paper showcases a few of the examples which can be used as the indications that the oral-formulaic theory does not claim in vain that *Beowulf* is of oral provenance: kennings, themes and type scenes, as well as the introductory and closing formulas do exist in *Beowulf* and if they do not prove indisputably that *Beowulf* is an oral epic poem, then they should definitely be seen as the signs of its oral-derived nature.

Keywords: oral-formulaic theory, *Beowulf*, kenning, themes, formulas, alliterative verse.

Иван Р. Златковић*
Основна школа „Милош Обреновић”
Аранђеловац

398.23(=163.41):82.01
398.23(=163.41):[82:81’38

БЕСМИСЛЕНИ ПОСТУПЦИ ЛИКОВА У ШАЉИВИМ ПРИПОВЕТКАМА (ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ТЕМАТСКО-МОТИВСКИХ ОБЕЛЕЖЈА СРПСКЕ НАРОДНЕ ПРОЗЕ)

У раду је извршена анализа различитих жанрова српске шаљиве прозе (шаљиве приче, новеле, анегдоте, шале, вицеви, еротске приче, приче о животињама). Показало се да се на основу поступака ликова, означених као функције, може сачинити одређена типологија или тематско-мотивски систем, при чему су теме и мотиви груписани око социјалних и етничких, митолошких и религијских релација, у вези с породичним кругом, еротским и опсценим садржајем, светом животиња итд. Бесмислени поступци ликова мотивисани су различитим социјалним и историјским, психолошким и индивидуалним, идејним, духовним, антрополошким и културолошким подстицајима, али увек у контексту комичног. Апсурд је означен као идеолошка и естетска категорија, али првенствено као критички став према свакој врсти аномалије, јер је његова суштина у спознаји, потреби и покушају да се свет рационално мења на боље.

Кључне речи: апсурд, поступак, лик, приповетка, тема, мотив, хумор, комично, смех, глупост.

Увод

Поступци ликова представљају одређене радње, које су се у класичној књижевној теорији означавале као динамички мотиви. Формалистичко-структуралистички приступ тексту поступке одређује као функције, које представљају еквиваленте мотивској структури. О оваквом начину проучавања књижевног текста, а на основу примера руских народних бајки, писао је Владимир Проп, који је функције (поступке, радње) сматрао инваријабилним (непроменљивим), док је атрибутивне карактеристике ликова означио варијабилним (променљивим) чиниоцима морфологије (композиције) наративног текста (Prop 1982). И у овом раду основно теоријско полазиште заснива се на Проповом одређењу функција ликова, с тим што се не тежи потпуно миметичком преузимању овог модела, с обзиром на то да је реч о другачијој врсти грађе на коју се овај приступ примењује. Наиме, реч је о шаљивим народним приповеткама које се жанровски разликују од форми бајки, самим тим је и статус ликова ових нарација другачији. Систем који се овде успоставља је аутономнији и примеренији материјалу различитих жанровских облика с различитих географских подручја. Пропове теоријске

* ivanzlatkovicar@yahoo.com

поставке послужиће као подстицај, али и као доказ да је његов модел универзалан и још увек инспиративан.[1]

Ликови представљају примарне носиоце функција, самим тим и семантичке чиниоце књижевног текста. Они нису у шаљивим приповеткама само формалистички одраз празних структура, већ и значајни елементи значењског нивоа. То схватање се унеколико разликује од формалистичко-структуралистичког поимања улоге ликова јер се структуралисти нису много бавили њиховим статусом, дајући предности неким другим елементима текста. Међутим, то није релевантно када је реч о жанровима, о којима ће овде бити речи, обједињеним појмом шаљиве приповетке, јер многи од ових наративних облика поседују израженији степен индивидуализације, психолошког нијансирања, социолошко-историјског и етничког обликовања карактеризације, као и значајно присуство етнолошко-антрополошког наслеђа. То не значи да се народне шаљиве приповетке не одликују основним одличјима усмене књижевности и тиме губе особине формулативности или варијантности, приближавајући се на тај начин уметничкој књижевности. То је само показатељ да различите усмене врсте и жанрове треба тумачити као „моделативне системе" који се различито обликују у процесу усмене комуникације и чина импровизације, при чему ликови добијају и посебне елементе карактеризације.

Један од основних чинилаца карактеризације ликова које одликују бесмислени (апсурдни) поступци јесте хумор. Појам хумора, као особеног људског интелектуалног и емотивног феномена, у шаљивим народним приповеткама добија есенцијално својство. Он се кроз манифестације комичног и смешног реализује на основу комике ситуација, вербалне комике, комике карактера. Сви ови елементи су истовремено и део карактеризације ликова, као примарних чинилаца приповедања. Такође, најразличитији облици и видови хумора (од доброћудног до трагикомичног и апсурдног), уткани су у обликовање ликова српске шаљиве прозе, с обзиром на то да је смех у психолошком смислу нека врста „сублимације и прочишћења од отровних осећања мржње, зависти, пакости, страха и беса" (Требјешанин 2009: 9).

Једна од најфреквентнијих тема у шаљивим народним приповеткама јесте људска глупост, а бесмислени поступци ликова примарни елемент који карактерише ову тему. Глупост, незнање, неупућеност, необавештеност, најчешће су основни подстицаји у чињењу апсурдних поступака, при чему у контексту одређених историјских, социјалних, етничких односа, ови чиниоци бивају обликовани у особене комичне садржаје с јасним идеолошким порукама.[2] На тај начин, апсурдне функције ликова добијају посебна семантичка обележја, означавајући експлицитне одговоре на све могуће људске девијације у интелектуално-психолошком, етичком, социолошком, естетском смислу, јер од часа када је постала део људске спознаје „apsurdnost predstavlja strast najbolniju od svih" (Kami 2008: 31). Кроз иронију, сарказам, оштру сатиру, карикатуру и хиперболу, гротеску и

[1] Модификацијом и усавршавањем Пропових теоријских основа бавили су се Клод Бремон, А. Ж. Гремас, Алан Дандес и др.

[2] Као основ за анализу у овом раду послужио је *Регистар поступака ликова* који представља систематизовани попис одређеног броја функција ликова у шаљивим народним приповеткама (Златковић 2017: 219–246).

апсурд обликују се поступци јунака шаљивих прича, новела, анегдота, шала и вицева, опсцених казивања, прича о животињама у којима хумор показује изузетну амбивалентност.[3]

Социјалне релације

Хумор је средство којим се критички исказује однос према одређеним друштвеним заједницама, етничким групама. Овакве комичне представе засноване су на специфичним бинарним опозицијама ја/други (своје/туђе), изражавајући опште друштвене ставове одређеног национа, социјалне групације, која на тај начин истиче негативан став о некоме другоме, уздижући сопствени идентитет (национални, верски), или тежећи његовом очувању. Негативним, интелектуално инфериорним, апсурдним и комичним представљају се ликови у различитим ситуацијама, али с јасном идеолошком намером.

Тако ће Бошњак у незнању уместо самуна јести сапун, при чему се вербална игра очитује прво у неразумевању појмова и речи, а потом преображава у апсурдни поступак (Бјелокосић 1902: 85; Бован 1980: II, бр. 73). У том смислу се у једном казивању из пиротског краја додаје и социјална димензија, с обзиром на то да ће Пирођанац по сваку цену јести сапун, јер је дао паре за њега (Златковић 2005: бр. 373). Карикатурална црта тврдичлука, као опште обележје житеља овог источног дела Србије, поистовећује Пирођанца с ликовима Јевреја (Чивута), или Шкотима, што указује на комичну универзалност људских мана. У једном опсценом казивању из Краусове збирке прича, ага ће пуцати на миша који му прелази преко тела, из разлога не само да се одбрани, већ да не навикне и друге мишеве на овај поступак, како му „zadnjica" не би постала „careva džada" (Kraus 1984: бр. 422).

Припадници различитих крајева Балкана, насељавајући одређена географска подручја, постају предмет поруге јер се тиме најчешће унижавају њихове интелектуалне одлике. Веома честа опозиција се намеће између заједница које живе у горштачким планинским, или у равничарским крајевима; на острвима, или на копну; у граничним областима, или оних које живе у унутрашњости одређеног подручја заједничке државе. По правилу су сучељене етничке и верске групације, али и друге заједнице које се разликују у социјалном и културолошком смислу, иако припадају истом национу или верском опредељењу.

Брачани ће у недостатку памети путовати у Млетке, како би од њих купили памет и отклонили сопствени недостатак (Bošković Stulli 1963: бр. 75).[4] Очито је да се ови поступци означавају карикатурално, сатирично и апсурдно, док се Млечани и у овом примеру карактеришу као варалице и преваранти.[5] На сличан начин се означавају и Дрињаци с којима се у везу доводи читав низ комичних

[3] У сатиричном смислу, Еразмо Ротердамски пише о свету у којем живимо: „Toliko je prijatna stvar živeti bez razuma da se ljudi više mole za oslobođenje od svega drugog samo ne od ludosti" (Roterdamski 1980: 53).

[4] Брачани су житељи хрватског острва које се налази у Јадранском мору, у Сплитско-далматинској жупанији.

[5] Пишући о подврстама „podsmešljivog smeha", Проп говори о „magarčenju" као посебном поступку преваре, истичући како у овом облику хумора има и „pakosti", јер је оваква врста комичног „prisutna u čovekovoj prirodi koja nije uvek obuzeta samo dobrim" (Prop 1984: 94).

радњи.[6] Они ће куповати вино од Дубровчана, али га при повратку не сипају у мешине већ у вреће и капе (Врчевић 1883: 42). Дрињаци ће, такође, стризати овце усред зиме, како би зарадили на њиховој вуни, али оне им од хладноће угину (Врчевић 1883: 39). Овакве апсурдне радње указују на социјални парадокс који добија и трагикомична обележја, јер се у жељи за бољим и квалитетнијим животом, све преображава у супротност.[7]

Слично је и с Мазињанима који покушавају да направе млин, али без воде, што је варијантни мотив с казивањима и о другим ликовима шаљивих нарација на различитим српским подручјима (Бубало 1936: бр. 79).[8] Они ће попут, Насрадин-хоџе, видевши месец у бунару, помислити од њега да је сир, те ће похрлити да га једу (Бубало 1936: бр. 80), што донекле упућује на блискост с варијантама заснованим на сусрету с очуђујућим (непознатим) предметом. Међутим, овде се одређена космичка појава у свести људи преображава у материјални елемент, којим би требало задовољити човекове физиолошке потребе, што је као апсурдна трансформација и основ комичног. Мазињани ће садити и со (Бубало 1936: бр. 81), или тражити од „обрстара", који представља челну административну власт, да им омогући и издејствује два лета а једну зиму у току календарске године (Бубало 1936: бр. 78).[9] Ови примери јасно упућују на човекову опседнутост природом, његова егзистенција је подређена процесима у природи, а он покушава на бесмислене и комичне начине да јој промени ћуд.

У овом смислу су окарактерисани и Шијаци, који ће дизати краву на кров цркве да попасе траву (Костић 1880: IV, бр. 45), уносити светлост у кућу вилама и у вреће, или износити мрак из ње (Костић 1880: IV, бр. 42; Нићин 1905: 31).[10]

Посебан однос у оквиру овог опуса шаљивих народних приповедака има релација заснована на опозицији село/град. Она се темељи на јасним диференцијацијама у социјалном, етичком и културолошком смислу. Ова тема је честа у контексту шаљивих прича, ругалица (подругачица), гатки, вицева.[11] Најчешће је смисао у томе да се житељ градске (урбане) средине наруга сељаку, његовим руралним и патријархалним представама, али и житељ одређеног села, или подручја, другом суседном селу или крају. На тај начин се „агресивно напада све оно што припада другој друштвеној категорији – племе, братство, породица" (Самарџија 1997: 201). Читав низ сељакових поступака се обесмишљава, са циљем да се он означи као глуп, примитиван и неинформисан. Циљ је да се успостави интелектуална доминација над одређеним социјалним сталежом, који губи рационална обележја, а комично постаје основ његове карактеризације.

---

[6] Дрињацима зову житеље старе Херцеговине.

[7] Проп наводи како се у руским бајкама и причама глупост истиче као колективна појава (Prop 1984: 100). На тај начин и код нас настају приче и вицеви о различитим етничким заједницама које су засноване на типским предрасудама (о Ромима, Власима, Албанцима итд.).

[8] Мазињани су житељи дела Лике. Вид. варијанте: Караџић 1849: бр. 778; Сремац 1894: бр. 119; Врчевић 1868: бр. 324.

[9] Упоредити варијанте у вези са сељацима који у Млецима купују „врућину" (Врчевић 1868: бр. 319).

[10] Шијацима зову оне људе који у одређеним срединама другачије говоре (каже се „заошијавају"), с обзиром на то да долазе с других подручја. Шијацима називају екавце и Шумадинце у Херцеговини, као што се у централној Србији мисли на људе из херцеговачких крајева. Исто тако и у Војводини Шијацима зову оне који говоре ијекавски или икавски.

[11] Врчевић је подругачицама назвао подврсту шаљивих прича у којима се „исмева глупо казивање или делање једне социјалне групе људи од стране друге групе" (Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1997: 191).

Хумор је присутан у свим оним сегментима који се односе на свакодневницу и послове којима се обезбеђује биолошка и социјална егзистенција сељака. Они су сучељени с дешавањима и променама у природи, њеним елементарним претњама и пошастима, покушавајући да на различите начине реагују и наново хармонизују одређену ситуацију. Кључ комичног је у парадоксалним, непримереним и апсурдним чињењима. У том смислу, сељаци ће подупирати месец полугама и моткама како би одагнали мрак и продужили тежачки дан (Врчевић 1883: 81), покриваће жито хаљинама и одећом како би га заштитили од суше (Врчевић 1883: 36), привлачиће гору ужадима како би скратили себи пут од једног краја до другог (Врчевић 1868: бр. 318), или ће бацати крст у мутну воду да би је учинили бистром и питком (Врчевић 1883: 23). Налазећи се пред најездом скакаваца сељаци ће, као у сред рата, пуцати у њих (Врчевић 1868: бр. 314), да би одбранили своја стада, стризаће овце и магарце како их вукови не би препознали (Врчевић 1883: 31). Такође, посећи ће сва стабла у воћњаку да би ухватили орла који им причињава штету (Врчевић 1868: бр. 348). Суштина ових бесмислених и комичних поступака јесте у томе да се након предузетих радњи стање још више погоршава, а штета добија погубне размере.

Другачији је поступак обликовања нарација у којима сељаци приступају одређеним ратарским пословима, или нешто граде како би објекат чињења донео побољшање у материјалном или духовном смислу. Сељаци саде игле да би из њих родиле ћускије (Врчевић 1868: бр. 317), они праве лађу тако што не ставе весла него дизгине, као на коњским колима (Врчевић 1883: 41), или ће градити цркву, али од сира (Врчевић 1868: бр. 379; Златковић 2005: бр. 193). У овим примерима показује се да је незнање и глупост основни подстицај да се бесмисленим радњама дође до негативног исхода, који је у потпуној супротности с почетном идејом.

Варијанте приповедака, које се односе на сусрет сељака с представницима градских или других средина, указују на његове непримерене и комичне реакције. Сељак ће на кућним вратима записати назив лека који му је доктор преписао, па ће их понети у град апотекару (Караџић 1828: 365), или ће шишати жену до главе код берберина, јер овај нема да му врати кусур (Врчевић 1868: бр. 328). И у другим ситуацијама, сељаци показују своју особену карактерологију. Несложни, опседнути само сопственим интересима, не могу да се договоре када би поп требало да им чита молитву за кишу (Врчевић 1868: бр. 151; Караџић 1870: бр. 6), док ће сељак, уплашивши се зеца, позвати животињу на мегдан, како би сакрио сопствени кукавичлук (Врчевић 1868: бр. 361).

У социјално назначеним односима према Турцима, иронијско и сатирично основ је противуречних и апсурдних поступака, јер када сељаци променише субашу, а добише још горег, моле цара да им врати старог (Врчевић 1868: бр. 287), док ће у једном скаредном примеру из Караџићевог *Рјечника*, сељак доћи на идеју да „пуштањем ветрова" (сто дванаест пута), избегне да плати харач Турчину (Караџић 1818: 262).

Породица и сродници

Најфреквентнији ликови у оквиру породичног круга су муж и жена. Они су истовремено опозициони пар, јер се њихове функције и карактеризација доводе

у дистинктивне релације. На тај начин се указује на својство брачне заједнице која све више постаје предмет комичних конотација, чиме се усложњава, преиспитује и доводи у питање смисао патријархалних образаца, емотивних, интелектуалних односа, као и социјалних, етичких и сексуалних чинилаца у контексту ове заједнице. У једном казивању из јужних крајева Србије, муж ће за казну ошишати лењу жену, а она неће моћи да се препозна (Ђорђевић 1988: бр. 199).[12] У форми савременог вица, љубоморна жена оптужује мужа да је вара са ћелавом женом, јер не налази ниједну длаку на његовом оделу (Андрић 1994: 200). У овим примерима, на основу поступака ликова, истичу се неколики типски елементи карактеризације – женина лењост, љубомора, глупост.[13] Иначе, лик жене је у шаљивим приповеткама углавном негативно означен (демонизован), те је она сем наведених особина још и зла, неморална, лаковерна итд.[14]

Безбрки момак, у жељи да оснује породицу и добије здраво мушко потомство, жени се бркатом младом, која му рађа бркате ћерке (Врчевић 1868: бр. 147; 1883: 73). Бесмислени младожењин поступак означен је гротескном ситуацијом и финалним парадоксом јер се реализује супротно од жељеног, али још више иницијалном мотивацијом која је апсурдна и бизарна. У једној од варијаната, муж ће показати и емотиван став према жени. Верујући у загробни живот, он ће платити гробару да у њен гроб стави више земље него камења, како би јој на оном свету било угоднije и мекше (Врчевић 1889: 144).[15]

Сродднички односи, када је реч о мушким члановима породице, често су засновани на неразумевању савета, конфликтима, или небризи о родитељима. Син ће буквално схватити очев аманет те ће свуда по свету градити куће, а од њега се очекивало да чини добра дела и тиме остварује могућност да му свако место буде потенцијално огњиште (Врчевић 1868: бр. 221; Караџић 1849: бр. 748; Станић 1872: бр. 16). Рођена браћа ће се завадити око наследства, делиће кућу на једнаке делове тако што ће гурати зидове (Врчевић 1883: 25), док ће још надреалнија и апсурднија бити њихова намера да и мајку физички поделе на пола (Врчевић 1868: бр. 382). Очито да ова типска обележја, која се доводе у везу с браћом, почивају на библијским и епским основама о завади браће (легенда о Каину и Авељу, или епски сижеи бугарштице о Марку и брату му Андријашу, као и браћи Јакшићима). Мотив заваде, који у наведеним примерима често има трагични исход, у шаљивим нарацијама добија другачије драмско разрешење, остајући на нивоу бесмислених поступака и намера, јер се у казивање уводи рационални јунак који спречава реализацију погубних идеја. Очито је и да однос према родитељима увек

[12] Видети и варијанте које, такође, припадају породичном кругу у којима се браћа шишају (бију), па не могу сами себе да препознају (Ђорђевић 1988: бр. 198; Чајкановић 1927: бр. 113).

[13] У савременим вицевима посебно је популаран и лик плавуше коју сем комичне глупости карактерише и изражена промискуитетност.

[14] Назначена својства су у потпуној супротности с визијом жене о којој казују балкански путописци деветнаестог века, тврдећи да жене с овог подручја карактерише: „skromnost, vredan rad, samodisciplina i, pre svega, moralna vrlina" (Zarić 2009: 79).

[15] У многим нарацијама хумор настаје из различитих односа према традиционалним представама. Савремени човек сматра апсурдним, примитивним, комичним веровања у живот после смрти или хтонични свет, у тотемистичка и анимистичка обележја (братимљење и успостављање вербалних односа с табуисаним животињама). Ово настаје услед губљења архетипских митолошких и хришћанских представа, јер се митско наслеђе временом разара, трансформишући се у чудесно (у које се не верује), а потом и у различите видове комичног.

добија инверзивно и комично наличје, јер се пародира патријархални, емотивни и етички кодекс поштовања предака. О томе најбоље казује и црнохуморни пример из Врчевићеве збирке у којем син преноси мајку преко реке, а онда је испусти да би дохватио дуван који му испаде, не хајући о томе што ће се она због тога удавити (Врчевић 1883: 80).[16]

Глупост као људска особина

Посебан опус чине приповетке у којима се карикатурално, хиперболизовано и на сатиричан начин истиче нека од људских мана. Најчешће је то глупост, а ово интелектуално обележје је у вези и с другим карактеролошким човековим особинама, што се манифестује кроз читав низ апсурдних функција. У архетипском и амбивалентном смислу глупост се може тумачити и као „slobodna praznična mudrost, slobodna od svih normi i ograničenja oficijalnog sveta" (Bahtin 1978: 277). На тај начин обликован је и типски лик будале (или глупана), који постаје означитељ и за ликове опште номенклатуре.[17] У једном од савремених вицева, поступак се заснива на апсурдној досетки, с обзиром на то да будала неће да дохвати зеленог папагаја с гране јер је још зелен (Андрић 1994: 75). Такође, будала сече грану на којој седи, а диви се човеку који му предочава шта ће се десити, сматрајући га пророком (Ђорђевић 1988: бр. 209).[18] Будале ће се посвађати око тога коме је од њих певала птица (Радевић 1999: бр. 10; Stojanović 1867: бр. 21), док у једном црнохуморном примеру апсурдна вербална комика почива на начину на који се саопштава вест о породичној трагедији. Дијалог се одвија међу браћом, при чему један од њих извештава другог о смрти најближих сродника и пропасти целокупног породичног иметка. Комични ефекат темељи се на инверзији, јер брат прво говори о томе како је угинула кучка, а тек на крају о смрти најрођенијих (оца, мајке), надовезујући мотиве смрти у антиградацијском низу (Врчевић 1889: 84; Кукић 1898: бр. 6; Поповић 1861: бр. 9). Црнохуморни су и примери у којима људи греју мртваца крај ватре да се не охлади (Врчевић 1883: 26), или послушају нечији савет те волу, који је заглавио главу у ћуп, прво исеку главу, а онда тек разбију ћуп (Памучина 1902: 18).[19] Назначене варијанте показују да је смрт присутна као мотив који се под утицајем бесмислених и комичних поступака релативизује, губећи своје примарно значење које има ван контекста шаљивих приповедака.

Бесмислени поступци у вези са животињама односе се и на породичне ликове (будаластог оца и сина) који ће, у недоумици како да разреше проблем, ипак одлучити да не јашу магарца, већ да иду крај њега пешице (Врчевић 1868: бр. 170; Ђорђевић 1988: бр. 196; Караџић 1828: 363). На сличан начин реагује и човек који носи сам рало на раменима, како би поштедео свог коња (Врчевић 1883: 5, 28). Будаласти ловци ће прво начинити ражањ, па тек онда ловити зеца у шуми

[16] Вид. и варијанту о Насрадин-хоџи који преноси преко воде слепца који се удави, а његовој родбини поручује како ће им због тога наплатити мање (Сремац 1894: бр. 63).

[17] Објединитељ за поступке које чине безимени ликови, а које подразумевамо под појмовима човек, жена, људи итд.

[18] Уп. варијанте: Андрић 1994: 43; Bošković-Stulli 1963: бр. 72; Врчевић 1868: бр. 363

[19] У једном од савремених записа анегдотског карактера казује се како некаквом Митру Букилићу гори кућа, а он позива свог госта Војводу Шола да се бар добро огреју, када већ нема чиме другим да га послужи (Лакићевић 1992: бр. 79) .

(Врчевић 1868: бр. 346), док ће људи видевши своје ликове у води помислити да су то некакви крадљивци и запуцати у њих (Врчевић 1883: 66). Апсурдни поступци ликова мотивисани су несигурношћу у сопствене рационалне ставове, сатирично наглашеним емотивним односом према животињама, нелогично осмишљеним хронолошким низом радњи, или глупошћу крадљиваца који на парадоксалан начин откривају сопствене идентитете. Чини се да бесмисао постаје есенција, јер управо зато „што је бесмисао укупни израз људске егзистенције, човек се не може ослободити осећања апсурда» (Радуловић 2010: бр. 44).

Бесмислене функције ликова могу бити мотивисане и типским карактеролошким особинама или манама. Твдичлук, једноумље, кукавичлук, као карикатуралне црте прожимају се с људском глупошћу, реализујући се кроз конкретне поступке и вербалне манифестације. Будала ће поћи у друго село по камен зато што је тамо џабе, иако га има и у свом селу (Врчевић 1883: 20), док ће се човек светити камену што га је повредио, тако што ће ударати главом у њега, јер нема онога ко је насрнуо на њега, а да му се он није осветио (Врчевић 1868: бр. 339).[20]

Религијске и митолошке представе

Свет религијског и митолошког се у шаљивим приповеткама поступком инверзије трансформише у своје наличје. Контекст и смисао табуа пародира се и представља у комичном светлу, при чему се одређени савети или магијски обрасци заснивају на погрешном тумачењу, разумевању и забуни. Грешница ће погрешно разумети покору и савет калуђера, те ће уместо да једанпут једе у седам дана, јести седам пута дневно, жалећи му се како више од тога не може (Станић 1872: бр. 34), док жена (вештица), погрешно изговарајући речи чаробне формуле, неће успети да се преобрази у демонско биће, већ ће се физички озледити, што је црнохуморно разрешење и исход овог покушаја (Караџић 1849: бр. 3777).

У шаљивој народној прози посебну улогу имају представници свештенства (попови, калуђери, попадије, хоџе), а њихова карактеризација је углавном негативна. Попови и калуђери су заокупљени највише материјалним и овоземаљским светом и животом, при чему духовне тежње бивају пародијски и сатирично означене. Они су представљени као неуки и неписмени, лењи, тврдице, сладострасници, виспрени само када је реч о њиховим личним интересима, при чему се често бесмислене функције доводе у везу и с овим ликовима (нпр. апсурдни савети, похлепа, хиперболизовано одсуство емпатије итд.).

Поступци индивидуализованих ликова

Једно од најбитнијих обележја усмене традиције јесте формулативност. Она се очитује на свим нивоима, па и на плану ликова у народној прози јер их карактеришу типска својства. Појам индивидуализације ликова условног је карактера, али чињеница је да се у анегдотским казивањима, предањима, легендарним и шаљивим причама, издвајају одређени актери, око којих се групишу наративни

[20] Посебан опус представљају савремени вицеви о полицајцима у којима се инсистира на њиховој глупости, неписмености, неукости.

опуси, приписујући им најразличитије особине и поступке. Иако ови ликови припадају општем и колективном корпусу идеја, представа, формула, ипак постају својеврсни стожери и матрице који носе особена семантичка својства.

Лик Ере у српским шаљивим приповеткама означава симбол досетљивости, хитрине ума и мудрости. Он је славни комички пандан епскоме јунаку Марку Краљевићу, или легендарном Светом Сави. Међутим, као и сваки слојевити ''моделативни систем'', синтеза свих одличја, и Ера је означен амбивалентношћу. Његовим бројним мудрим поступцима, тритерским подвалама, досеткама, придружују се и они који га карактеришу као неуког, неразумног и будаластог. Ера ће мислити да је његова крава коњ, па ће је узјахати (Врчевић 1889: 37), или док буде пребројавао кобиле, никако неће рачунати и ону на којој јаше (Станић 1872: бр. 36). Када берберин Ери буде извадио зуб, а неће имати кусур да му врати, он ће од њега тражити да му заузврат извади још један, иако је здрав и не боли га (Врчевић 1883: 82).

За разлику од Ере, лик Насрадин-хоџе препознатљив је првенствено по неразумним и апсурдним поступцима, што у извесном смислу у нашој усменој традицији и успоставља опозициони однос на више нивоа. Ера представља српског изворног јунака комичних сижеа, док је Насрадин у српску и балканску усмену традицију дошао под утицајем Турака.[21] Очито је да је тај етнички предзнак и био подстицај да се Насрадинов лик означи као синтеза неразумља и бесмисла, да се у интелектуалном смислу учини инфериорним пред мудрим Ером. Но, Насрадин постаје уз Еру један од најпопуларнијих ликова српске шаљиве прозе, стичући и благонаклоност средине, која га неће у тој мери окарактерисати типски негативном етничком и социјалном конотацијом, као што је то случај с агама, беговима, кадијама итд.

На основу казивања о Насрадин-хоџи може се направити и извесна типологија његових поступака. Када је реч о функцијама које се доводе у везу са женом и породицом,

Насрадин ће у жељи да што пре добије потомка просипати пред своју трудну жену смокве и орахе, како би „намамио" бебу да што пре изађе (Врчевић 1889: 189; Сремац 1894: бр. 23). Као у некаквом гротескном еротском ритуалу, он ће пред „hanumom" опонашати петла у хамаму (Blagajić 1886: бр. 14), а када га жена буде корила како не ради и не заврђује за породицу, Насрадин ће кренути да се „премеће" кроз поњаву, како би јој показао да и он нешто ради (Караџић 1849: бр. 4529; Сремац 1894: бр. 112). У надреалној и апсурдној ситуацији, у којој се цар (или бег) забавља тако што гађа Насрадина плодовима које је донео, он ће се захваљивати својој жени што је послушао и понео смокве цару на дар, а не краставце (Врчевић 1889: 194; Сремац 1894: бр. 73). Насрадин-хоџа ће, на запрепашћење свих, хвалити своју ћерку за удају као да продаје краву, због чега растера све просце (Bošković-Stulli 1963: бр. 95; Сремац 1894: бр. 32).

Када је реч о животињама, магарац је типско Насрадиново атрибутско обележје. Стога, наивни Насрадин купује животињу која „балега дукате" (Сремац 1894: бр. 109), а да би боље продао свог магарца, одсеца му каљави реп (Сремац

[21] Насрадин-хоџа је неисторијска личност, његово име на турском значи „симбол вере", а казивања о њему ширила су се међу свим словенским народима и земљама Балкана (Шоп 1973). На обликовање прича о Насрадину знатно су утицали преводи турских извора (код нас је најпознатији превод Стевана Сремца).

1894: бр. 137).[22] Попут Ере, и Насрадин ће, полазећи у лов, узјахати вола (Сремац 1894: бр. 144), или упрегнути корњачу да оре (Sremac: 130). Слично томе, пародијски и сатирично интониран ће бити његов поступак према кокошкама, јер ће их обући у црнину, како би могле да жале за својом мајком (Сремац 1894: бр. 128). Међутим, и Насрадин ће више жалити за угинулим коњем него за умрлом женом, чиме се у потпуности пародира и обесмишљава појам брачне заједнице, као и емпатија и емоционалност успостављених веза (Сремац 1894: бр. 31).

Често Насрадин ради на своју штету, јер његово разрешење проблемских ситуација погоршава почетно стање. Тако ће запалити своју кућу да би изгорела комшијина, или да би отерао мишеве из ње (Сремац 1894: бр. 123, 124.). Такође, Насрадин-хоџа ће сваке вечери чупати лук, а ујутру га поново садити, да га неко преко ноћи не би украо (Сремац 1894: бр. 114).

Лик Насрадин-хоџе доводи се у везу и с опсценим мотивима, при чему Насрадин чини бизарне поступке, он ће „мокрити" с крова своје куће (Сремац 1894: бр. 54), или „пуштати ветрове" у некој туђој земљи пред ефендијом, мислећи да он то неће „разумети" (Сремац 1894: бр. 71). Ови примери појачавају представу о бесмислености Насрадинових функција, јер без обзира на жанровске и сижејне различитости, апсурдно чињење је елементарно карикатурално својство његове карактеризације.[23]

Еротско и скаредно

Еротско је у значајној мери присутно у српској шаљивој прози. Корене еротског треба потражити у архетипским представама које се односе на поимање природе, њених процеса и промена, самим тим и човековог биолошког, емотивног и духовног устројства. Еротско је схваћено као виталистички императив који је неодвојиви део народне традиције и смеховне културе. Оно је истовремено експлицатни критички став према сваком облику етичке, духовне и физичке девијације, принцип којим се непобитно славе и афирмишу живот и људска слобода.[24] Чињеница је да еротско у модерно доба добија и своја друга обележја у индивидулистичко-психолошком, етичком, као и естетском смислу, али у народној прози комично, гротескно, бизарно, пародијско, апсурдно представљају његова основна својства, уобличавајући се кроз „раскалашност израза и логику изокренутости" (Самарџија 2004: 56).

[22] Сматрајући га равноправним, Насрадин-хоџа ће се инатити свом магарцу и вербално се обрачунавати с њим (Сремац 1894: бр. 139).

[23] Налик Насрадину је и Буадам који представља његовог типског двојника. Буадам на турском значи „тај исти човек", што потврђују и његове функције (радње), које такође одликује апсурдност, комични контекст, или опсцени елементи. У једном примеру, Буадам ће поћи хећиму, носећи пун лонац „мокраће", обележен „узицом" докле је његова, а докле ханумина (Сремац 1894: бр. 27). Чињеница је да усмену фолклорну грађу карактерише и интернационалност, идејна и тематско-мотивска сличност, те и на плану ликова постоји блискост ликова наших приповедака с ликовима других усмених традиција, нпр. с Тилом Ојленшпигелом, Бароном Минхаузеном, Будаластим Иванушком, Бартолдом, или Итер Пејом, Петрицом Керемпухом итд.

[24] Еротско је примарни део народних светковина код Словена, присутно у сваком сегменту човековог живота од рођења до смрти (Проп 2013). Такође, оно је кључни сегмент традиције источњачких народа, као и најстаријих светковина код Грка или Римљана, што је касније у средњем веку и периоду ренесансе постало значајно обележје народних карневалских свечаности европских градова и тргова, јер у њиховој основи је еротско доживљено кроз „patos smeha i promene, smrti i obnavljanja", односно као „dvojedinstveni, ambivalentni obred" (Bahtin 2000: 118).

Еротско се манифестује кроз поступке ликова које одликује наивност или глупост (карикатурално незнање о сопственој сексуалности), као и забуна или погрешно вербално разумевање. У том смислу, девојка ће буквално појмити мајчин савет те ће сачувати „образ" у воденици, али ће зато имати љубавни однос са свим воденичарима и помељарима (Николић 1991: 59).[25] У шаљивим народним и опсценим казивањима лик бабе означен је у карикатуралном и гротескном контексту. Ово се нарочито очитује у супротности с ликом девојке, односно у експлицитним физиолошким и биолошким диференцијацијама и могућностима. Комично се темељи на бесмисленим бабиним жељама да заигра у колу с девојкама на Покладе, да се уда иако не види ни огромну појату, или да се одлучи за младог момка, а не за шаку сувих шљива, јер за њих нема зубе (Пантић 1998: 9).

У средишту еротских прича је однос између мужа и жене, који се темељи на диференцираним жељама и физичким могућностима. Муж је у сексуалном смислу најчешће инфериоран, за разлику од жене која је доминантна. Отуда је он и жртва прељубе, а жена неверна и промискуитетна. У том смислу најбоља парадигма је опус различитих комичних нарација о Лали и Соси (шаљиве приче, вицеви, шале, еротска казивања).

У опсценим причама содомијског и скатолошког карактера казује се о истополној љубави или сексуалном односу између човека и животиње. У новијим записима показује се и да се у контексту модернијег вида смеховног и еротског „губи веза с почетним генеричким обележјима", при чему је израженија „склоност ка дегенерацији и изопачењу" (Карановић, Јокић 2009: 8). Парадоксално својој духовној улози, у овим варијантама међу главним актерима често су свештена лица (попови, калуђери, хоџе), при чему њихови апсурдни љубавни поступци добијају комична обележја, јер се на тај начин сексуалне девијантне функције неутрализују. Чињеница је да народна комика не познаје табуе и да нико у том контексту није поштеђен. Но, очито је да овакве конотације проистичу више из природе хумора, но што постоји експлицитна намера да се баш овај друштвени слој (свештенство) означи у најнегативнијем светлу. Народни хумор је есенцијално саздан на парадоксу, инверзији, гротески, апсурду, те је могуће претпоставити да се из тог разлога најнегативније особине тенденциозно приписују баш онима, који су објективно по својим хуманистичким и етичким начелима у потпуној супротности. Хумор је промишљена и, надасве, креативна идеологија која тражи извориште тамо где је то неочекивано, како би се беспоштедно обрушио на све табуе, остварио најефектније исходе, тежећи апсолуту слободе.

Сусрет с очуђујућим предметима

У оквиру контекста шаљивих народних приповедака могао би се издвојити опус казивања о сусрету ликова с очуђујућим (непознатим) предметом, односно појавом или животињом коју први пут виде. Ови примери тенденциозно указују на незнање, неинформисаност, анахроност представа и животних начела, при

[25] Слично је и с ликовима момака који показују апсурдну наивност и незнање у току прве брачне ноћи, али само у оним примерима када су сучељени с невестама које одликује знатно љубавно искуство. Међутим, момка одликује и особена виспреност, с обзиром на то да ће на различите начине успевати да превари девојку и задовољи своје сексуалне тежње.

чему основ комичног чине апсурдне реакције ликова или њихови коментари. Ова казивања обједињују комику ситуације, вербалну комику, обликујући и типске комичне карактере који су носиоци сижеа прича, указујући на читаве системе социјалних, културолошких, историјских елемената. Тако ће анегдотски лик Аксо Јечменица, нашавши се за трпезом на двору Михаила Обреновића, први пут видети чачкалицу и, не знајући чему служи, појести је након ручка (Ђенић 1976: 23). Слично је и са Инђијом, која први пут над својим селом угледа „аероплан", па крену да пусти кучку и „пса Зељова" на њега (Павићевић 1937: I, 13). Свет „новотарија", културни или технолошки напредак, у одређеним срединама, као што је сеоска или провинцијална, изазива изненађење, недоумицу, чуђење, или страх. Мотивисани оваквим спознајама или осећањима, људи из ових подручја реагују неочикавано и непримерено, инстинктивно, али надасве комично и апсурдно.

У том смислу је и казивање о Шијацима који ће се уплашити од косе за траву, јер је никада до тада нису видели (Костић 1880: IV, бр. 50), или сељаци који ће осетити страх пред воденим раком којег први пут чују и виде (Врчевић 1883: 8). Комични су, стога, и примери у којима се успоставља компарација с предметима који припадају нечијем колективном искуству, па ће Шијаци који буду нашли чизму, мислити да је то футрола за будак (Костић 1880: VII, бр. 82). Сељак који први пут види наргилу, молиће агу да поново повуче из писка, јер га звук водених мехурића ономатопејично подсећа на гроктање свиње, због чега се Турчин нљути на њега (Врчевић 1868: бр. 201; 1889: 57).[26]

Животиње

Опус приповедака у којима су животиње главни актери садржи миметичке поступке у односу на свет људи. Подражавајући човека животиње постају комични али и апсурдни ликови, стичући типске особине људи и губећи своје идентитете. Тако ће мајмун хтети да се брије код берберина, јер је то видео од свог газде (Врчевић 1888: 66). Петао и паун, по угледу на људе, посвађаће се око тога ко је лепши и ко боље пева (Врчевић 1888: 64). Друге варијанте казују о томе како се петао одмеће у хајдуке (Златановић 2007: бр. 363), или како вук одлази на ћабу и постаје хаџија (Чајкановић 1927: бр. 4), што експлиците указује на уплив историјских, верских, социолошких и културолошких представа у обликовање прича у којима комично почива на немогућим и апсурдним трансформацијама животиња, по угледу на човека.

Закључак

Под појмом шаљиве народне приповетке подразумевамо читав низ жанрова код којих је основни стожер хумор. У тим различитим наративима (шаљива прича,

[26] Ликови шаљивих приповедака први пут се сусрећу и с огледалом (Бован 1980: II, бр. 21; Златковић 2005: бр. 228; Павићевић 1937: I, 32), свиралом (Коларевић: рук. бр. 2). Такође, јунаци шаљивих прича и анегдота први пут пију кафу (Врчевић 1868: бр. 160), а у нарацијама с еротским мотивима уплаше се и од нагог женског тела које до тада никада нису видели (Врчевић 1883: 66; Коларевић: рук. бр. 2; Kraus 1984: бр. 112).

новела, анегдота, виц, шала, еротска прича, прича о животињама) функције јунака су тематско-мотивски показатељ о свобухватности народних представа о свим аспектима човековог постојања. У том смислу, народна прича посматра се као систем динамичких структура, чија су окосница ликови као носиоци функција.

Бесмислени (апсурдни, будаласти) поступци ликова су један од сегмената народних шаљивих приповедака, показујући различите релације, социолошке разлике, историјско, традиционално и културолошко наслеђе, особени став према појединцу и друштву. Апсурдно није само статична естетска категорија, оно је својеврсни спознајни и критички чинилац који тежи промени стања. На тај начин, комична димензија анализованих примера истовремено је и идеолошки принцип који подстиче могућности побољшања одређеног стања, што је својствено природи хумора.

Кроз различите тематске целине апсурдно се у шаљивој народној прози манифестује кроз социјалне и етничке односе, у самоиспитивању и критичком процењивању сопствених интелектуалних, духовних, емотивних и физичких моћи, кроз породичне релације, као и у поимању комплексности природе сексуалности, која сједињује амбивалентне појмове ероса и танатоса. О бесмислу као теми или поступку, можемо говорити и у контексту надреалног, с обзиром на то да је логика „komičnog apsurda često nalik logici sna" (Bergson 1987: 121).

Људска глупост која добија апсурдне размере једна је од најзаступљенијих тема у савременим облицима усменог фолклора (виц нпр.). Разлог овоме може се потражити у сведености људске комуникације, у свету нових парадокса у којем је човек све више у раскораку са сопственим могућностима. Под утицајем технолошког развоја, који је одавно превазишао људске моћи, овај свет се трансформисао у надреални и аутономни ентитет, који је изгубио рационалну везу са човеком. Живимо у време у којем, како тврди Јонеско, једино комично „predstavlja neposrednu spoznaju apsurda, i izgleda da ono prije vodi do očaja od tragičnog" (Grlić 1983: 268). Човек у том контексту, у духу неоегзистенцијалистичких тенденција, постаје усамљен и заточен у сопственој духовној тескоби, и без обзира на глобалне и виртуелне могућности. У таквој ситуацији он бира да се смеје, да у ирационално рашчињеном и подељеном свету, нехумано дефинисаних националних, верских, политичких односа и идеологија, комиком пружи одговор на све оно што представља суштину његове духовне и физичке егзистенције.[27]

Истовремено, апсурд у шаљивим приповеткама представља својеврсну естетску и семантичку синтезу, средство да се у оквирима жанрова усмене импровизације искажу чиниоци човекове егзистенцијалистичке побуне. Спајањем естетских средстава и традиционалних представа, усмени стваралац критички обликује свет и покушава да га хармонизује, хуманизује, и надасве – мења.

[27] У том контексту су и такозване „приче под вешалима", у којима се човек бесмисленим поступцима руга смрти, те „хумор испод вешала, противно сваком правилу, није део црног хумора, него пре свега његова супротност – бели, најбељи хумор" (Лауб 1999: 177).

Цитирана литература

Златковић, Иван. *Ка поетици смеха: хумор у српској народној прози*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2017.

Карановић, Зоја и Јасмина Јокић. *Смеховно и еротско у српској народној култури и поезији*. Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду, 2009.

Лауб, Габријел. *Уметност смеха*. Београд: Дерета, 1999.

Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке: обликовање и облици старе српске усмене прозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2006.

Пешић, Радмила и Нада Милошевић-Ђорђевић. *Народна књижевност*. Београд: Требник, 1997.

Проп, Владимир. *Руски аграрни празници: покушај историјско-етнографског истраживања*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2013.

Радуловић, Милан. *Књижевност и филозофија: филозофски списи Борислава Пекића*. Београд: Институт за књижевност и уметност Београд, 2010.

Самарџија, Снежана. *Пародија у усменој књижевности*. Београд: Народна књига, 1997.

Самарџија, Снежана. *Поетика усмених прозних облика*. Београд: Народна књига, 2009.

Требјешанин, Жарко. *Мач, штит и мелем: психополитичка анализа хумора и сатире*. Зрењанин: Агора, 2009.

Шоп, Иван. *Насрединове метаморфозе*. Београд: Институт за књижевност и уметност Београд, 1973.

Bahtin, Mihail. *Problemi poetike Dostojevskog*. Beograd: ZEPTER BOOOK WORLD, 2000.

Bahtin, Mihail. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Beograd: Nolit, 1978.

Bergson, Anri. *Smijeh: o značenju komičnog*. Zagreb: Znanje. 1987

Grlić, Danko. „Komedija i komično". *Estetika: povijest filozofskih problema 1*. Zagreb: Naprijed, 1983.

Kami, Alber. *Mit o Sizifu: ogled o apsurdu*. Beograd: Paideia, 2008.

Lotman, Jurij. *Struktura umetničkog teksta*. Beograd: Nolit, 1976.

Prop, Vladimir. *Morfologija bajke*. Biblioteka XX vek. Beograd: Prosveta, 1982.

Prop, Vladimir. *Problemi komike i smeha*. Novi Sad: Dnevnik, Književna zajednica Novog Sada, 1984.

Roterdamski, Erazmo. *Pohvala ludosti*. Beograd: Izdavačka radna organizacija „Rad", 1989.

Trifunović, Vesna. *Likovi domaćih viceva: socijalni tipovi lude u savremenim vicevima*. Beograd: Srpski genealoški centar, 2009.

Zarić, I. „U službi političkog argumenta: predstava balkanske žene u putopisu Adeline Poline Irbi i Džordžine Mjur Mekenzi". *Liceum*, ur. N. Tasić, Đ. S. Kostić, Knj. 12. Kragujevac: Centar za naučna istraživanja Srpske akademije nauka i umetnosti i Univerziteta, 2009.

Извори

Андрић, Драгослав. *Лексикон вицева: са свих страна света 5000 вицева*. Приштина: „Григорије Божовић", 1994.

Бјелокосић Грђић, Лука. *Стотина шаљивих народних прича из српског народног живота у Херцег Босни*. Мостар, 1902.

Бован, Владимир. *Народне приповетке I–II*. Народна књижевност Срба на Косову. Приштина: Јединство, 1980.

Бубало Кордунаш, Манојло. „Шаљиве народне приповијетке: из књиге III, слијепца Рада Рапајића из Рапајина Дола у Лици". *Српске народне приповијетке са огулинског Кордуна из Лике, Крбаве и Босне*, књ. V. Загреб, 1936.

Врчевић, Вук. *Народне сатирично-занимљиве подругачице: скупио их по Боки Которској, Црнојгори, Далмацији а највише по Херцеговини*. Дубровник, 1883.

Врчевић, Вук. *Српске народне приповијетке, понајвише кратке и шаљиве*. Биоград, 1868.

Врчевић, Вук. *Српске народне приповијетке, понајвише кратке и шаљиве*. Књига друга. Дубровник, 1889.

Ђенић, Љубиша Р. *Ерске мудролије: Ера у шаљивим причама*. Чајетина, 1976.

Ђорђевић, Драгутин. *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Нада Милошевић-Ђорђевић, ур. Београд: Српска академија наука и уметности, 1988.

Златановић, Момчило. *Народне приповетке из јужне Србије*. Изабрана дела, књига 5. Врање: Врањске, 2007.

Златковић, Драгољуб. *Приповедања из пиротског краја*. Пирот – Београд: Институт за књижевност и уметност Београд, 2005.

Караџић, Вук Стефановић. „Даница 1826, 1827, 1828, 1829, 1834". *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига осма. Милорад Павић, ур. Београд: Просвета, 1969.

Караџић, Вук Стефановић. „Српске народне пословице". *Сабрана дела Вука Караџића*, Књига девета. Мирослав Пантић, ур. Београд: Просвета, 1965.

Караџић, Вук Стефановић. „Српски рјечник 1818". *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига друга. Павле Ивић, ур. Београд: Просвета, 1966.

Коларевић, Владета. *Невољатне приче: записи народног особеног стваралаштва из Горње Јасенице у Шумадији* (необјављени рукопис).

Костић, Коста. *Разбибрига: књига за оне који пате од невоље, зубобоље, костобоље, главобоље и све боље и горе и оне који желе да се развеселе (збирка 365 одабраних анекдота, шала и доскочица)*. Панчево, 1880.

Кукић, Никола Станков. *Српске народне умотворине из разних српских крајева*. Загреб, 1898.

Лакићевић, Драган. *Вук и ајдук: српске народне приче у новим записима*. Београд: Српска књижевна задруга, 1992.

Николић, Илија. „Еротске народне умотворине из Етнографске збирке Архива САНУ". *Расковник*, пролеће–лето–јесен–зима, бр. 63–66. Београд: Библиотека „Вук Караџић", 1991.

Нићин, Стеван. *Приче из народа*. Сентомаш, 2005.

Павићевић, Мићун. *Црногорски хумор и шала*. Загреб, 1937.

Памучина, Јоаникије. *Шаљиве српске народне приповијетке*. Свеска прва. Мостар: Издавачка књижарница Пахера и Кисића, 1902.

Пантић, Златимир. „Шаљиве приче из Штубика и околине". *Расковник*, пролеће–лето, бр. 91–92. Београд: Библиотека „Вук Караџић", 1998.

Поповић, Стеван. *Шаљиве приче*. Београд, 1861.

Радевић, Милорад. *Народне умотворине у „Шумадинчету" и „Шумадинки"* . Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност Београд, 1999.

Сремац, Стеван. „Насрадин хоџа, његове шале, досетке и лакрдије у приповеткама", 1894. Према: *Насрадин хоџа*. Дела Стевана Сремца. Целокупна дела у седам књига. Књига 6. Приповетке 3. Београд: Народно дело. Штампа Типографија Загреб (без године издања).

Чајкановић, Веселин. *Српске народне приповетке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999.

Blagajić, Kamilo. *Hrvatske narodne pjesme i pripoviedke iz Bosne*. Zagreb, 1886.

Bošković Stulli, Maja. *Narodne pripovijetke*. Pet stoljeća hrvatske književnosti, knjiga 26. Zagreb: Izdavačko preduzeće „Zora" i Matica hrvatska, 1963.

Kraus, Fridrih S. *Mrsne priče, erotska, sodomijska i skatološka narodna proza*. Dušan Ivanić, ur. Beograd: Prosveta, 1984.

Stojanović, Mijat. *Pučke pripoviedke i pjesme*. Zagreb, 1867.

Ivan R. Zlatković

NONSENSICAL ACTIONS OF CHARACTERS IN HUMOROUS STORIES (A CONTRIBUTION TO THE RESEARCH OF THEMATIC AND SUJET FEATURES OF SERBIAN FOLK PROSE)

Summary

Different genres of Serbian humorous prose (humorous stories, novellas, anecdotes, funny stories, jokes, erotic stories, stories about animals) are analysed in this paper. It has been shown that based on the actions of characters, marked as functions, a certain typology or thematic and motivational system can be made, themes and motives are grouped around social and ethnic relations, mythological and religious, in relation to the family circle, erotic and obscene content, the world of animals, etc. Nonsensical actions of characters are motivated by different social and historical, psychological and individual, conceptual, spiritual, anthropological and cultural incentives, but always in the context of the comic. The absurd is marked as an ideological and aesthetic category, but primarily as a critical attitude towards each type of an anomaly, because its essence is in the cognition, the need and attempt to change the world rationally for the better.

Keywords: the absurd, action, character, story, theme, motive, humour, comic, laughter, stupidity.

Ана М. Милинковић*
Институт за књижевност и уметност**
Београд

398.23(=163.41):175:793.2:[82.01
801.73:[175:793.2]:929 Bahtin M.

ЕЛЕМЕНТИ КАРНЕВАЛИЗАЦИЈЕ У СРПСКОЈ ШАЉИВОЈ НАРОДНОЈ ПРИЧИ И АНЕГДОТИ

Народна смеховна култура, чије зачетке треба тражити у обредним светковинама посвећеним прослављању виталности и обнављања, оставила је трага и у српском усменом стваралаштву, показавши се важним и незаобилазним аспектом у свакодневном животу народа. Рад је, стога, посвећен испитивању њених утицаја на шаљиву народну причу и анегдоту. Дугујући хумору и потентном замаху обнављајућег начела ведрину и живост, народна шаљива прича и анегдота задржавају такозвано *карневалско осећања света*. У раду се настоји да се испитају елементи карневализације у поменутим шаљивим усменим наративима, те осветли значај карневалске народно-смеховне традиције, а све у светлу Бахтинове теорије карневализације.

Кључне речи: карневализација, Михаил Бахтин, шаљива народна приповетка, анегдота, народна смеховна култура, хумор, еротизам.

Проучавајући специфичности карневала као својеврсног социјалног феномена, Михаил Бахтин је средином 20. века осветлио корене и карактеристике карневалске народно-смеховне културе, уочивши изразито дубок и снажан утицај ове традиције. Не би ли указао на транспоновање одређених елемената карневалске културе у уметност (Bahtin 2000: 102) и народну смеховну традицију као извориште жанровских и поетичких постулата, Бахтин уводи појам *карневализације*.[1] Трагајући за жанровским утицајима и сижејно-композицијским карактеристикама у романима Достојевског, Бахтин увиђа да је веза са карневалским фолклором изразито снажна (Bahtin 2000: 102), те да је карневал развио „čitav jezik simboličnih konkretno–čulnih formi" (Bahtin 2000: 116), које су се директно или индиректно преливале у књижевна дела.[2]

Насупрот официјелној култури средњега века и ренесансе налазила се разуздана и обнављајућа снага карневалске културе[3], са смеховним формама и

* anagarsija93@hotmail.com

** Рад је резултат истраживања у оквиру делатности Института за књижевност и уметност у Београду, које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

[1] Бахтинова концепција постала је једно од важних полазишта у проучавању књижевних дела насталих на трагу народне смеховне културе. Темељи теорији карневализације постављени су већ у студији *Проблеми поетике Достојевског* (1963), чији су зачеци везани за 1929. годину.

[2] Подробнијем испитивању поменутих форми и феномена карневализације Бахтин је посветио више простора у студији *Стваралаштво Франсоа Рабелеа и народна култура средњег века и ренесансе*, која се зачињала 40-их година 20. века, да би свој коначни облик и издање добила тек 1965. године.

[3] Дистинкцију између официјелне средњовековне и карневалске народне смеховне културе не би требало узети претерано грубо, јер оне нису дијаметрално супротне, те њихов однос не треба схватити као „spor između dve metafizički suprotstavljene celine, ne kao 'spor gluvih', već kao prisutnost jedne kulture u misli, u svetu druge i obratno; karneval odbacuje kulturu zvanične hijerarhije, koja je istovremeno u njemu sadržana" (Gurevič 1987: 276–277).

манифестацијама[4] произишлим из народне традиције. Премда запажа обредну основу[5] карневалских и њима сличних светковина, Бахтин не пренебрегава чињеницу да смеховне форме не остају везане за ритуал, већ временом постају „osnovne forme izražavanja narodnog shvatanja sveta, narodne kulture" (Bahtin 1978: 13). Карневал се одликује специфичним осећањем света које се темељи на карактеристичном хумору који истовремено подрива и обнавља, као и на прослављању виталности и животне потентности кроз величање телесности и усмерености на доње сфере човековог тела, еротског и плотског, полифонији разносврсних гласова, сценском фону и употреби маски, инверзији и снижавању, пародирању, те и свеопштем ослобађању од стега, правила и датости.

Богатство хумора у шаљивим приповеткама и анегдотама неретко проистиче из ругања одређеним особинама и ситуацијама, изокретања света наглавачке, пародирања, увођења ласцивних елемената. То је свет који врца витализмом, покретачком снагом која буди и распирује, тера на грохотан смех и „хватање за стомак". Карневалска идејна концепција продрла је у вербални уметнички израз народа, те се и у наративном свету појединих шаљивих форми усмене уметности речи уочавају чиниоци народне смеховне културе, попут карневалског смеха, опште фамилијаризације, начела инверзије и снижавања, дијалогичности, материјално телесног принципа, гротескног реализма, уплива еротског и опсценог.

У раду ће се, стога, испитати одређени елементи карневализације, пре свега постојање, природа и улога карневалског смеха у поменутим шаљивим наративима, а затим ће пажња бити посвећена и начелима фамилијаризације и инверзије у светлу карневалског изокретања стварности. Биће испитана и дијалогичност као једна од специфичних одлика народне смеховне културе чији се утицај уочава у шаљивим приповеткама и анегдотама. Последњи сегмент рада бавиће се упливом еротског начела, наглашеном телесношћу, те хедонистичким и виталистичким стремљењима који карактеришу шаљиве приче и анегдоте опсценог карактера.

Природа карневалског хумора у народним шаљивим причама и анегдотама

Обредно-представљачке форме, утемељене на народној смеховној традицији, представљале су у извесном смислу антипод официјелним и сакралним церемонијама (Bahtin 1978: 12). У њима су могли учествовати сви, без хијерархијских подела, ограничења и стриктних правила, прослављајући својеврстан

[4] Бахтин издваја три основна облика – *обредно-представљачке форме* (светковине попут карневала и други улични перформанси), *књижевна смеховна дела* (пародична и друга дела усмене и писане књижевности), те *различите форме и жанрове слободног уличног говора* (1978: 10).

[5] Трагајући за ритуалним значењима смеха у усменој традицији, Зоја Карановић и Јасмина Јокић указују на то да „карневал чува неке од основних одлика народно-празничног смеха", те да је Михаил Бахтин у карневалу препознао светковину која асимилује смеховно и материјално-телесно начело обредно-представљачких форми старијих обредних празника (2009: 5). Овакав тип смеха подразумевао је извесну слободу у понашању, халапљивост у јелу и неумереност у пићу, појачану сексуалну активност, а примарно је везиван за празнике попут Божића, Поклада, Духова, Ивањдана. Магијска моћ смеха требало је да обезбеди обиље у приносима и оживи природу након зиме, али је имала и заштитну функцију (Чајкановић 1973: 108–127). Премда је улога оваквог смеха временом слабила, он је ипак задржан „u životu širokih narodnih masa" (Prop 1984: 150–151). Учествоавање у празничним активностима, укључујући и празновање карневалских светковина, подразумевало је искорак из свакодневног временског тока и уклапање у реактуализацију првобитног митског времена, поновљеног у садашњици посредством обреда (Elijade 2004: 51–83).

поглед на свет и човекову позицију у њему. Карневалска народна смеховна традиција омогућила је удвајање људске стварности на официјелан и неофицијелан животни ток. Пружајући „naglašeno neoficijelan, vancrkveni i vandržavni pogled na svet, čoveka i ljudske osobine (Bahtin 1978: 12), карневалски доживљај стварности, премда временски ограничен, постојао је паралелно са званичним, од кога је био аутентичнији и којем је, хронолошки гледано, претходио. Важно средство оваквог поимања стварности био је карневалски смех, који је представљао изазов званичном, нормативном ауторитету (Haynes 2009: 81). Бахтин уочава истовремену рушитељску и обнављајућу природу оваквог смеха, његове деструктивне интенције али и препорађајућу потентност. То је смех усмерен на све учеснике; смех који се подсмева свему и све изврга руглу, али и припада свима, свако има право да га употреби – против других и против себе:

> Karnevalski smeh je, na prvom mestu, *opštenarodan* (opštenarodnost, kao što smo već rekli, pripada samoj prirodi karnevala), smeju se *svi*, to je smeh 'sveg sveta'; drugo, on je *univerzalan*, on je usmeren na sve i na svakoga (pa i na same učesnike karnevala), ceo svet je predstavljen kao smešan, ceo svet se opaža i poima u svom smehovnom vidu, u svojoj veseloj relativnosti; treće, na kraju, taj smeh je *ambivalentan*: on je veseo, likujući, i – istovremeno – podrugljiv, ismevački, on i negira i potvrđuje, i pokopava i preporađa (Bahtin 1978: 19).

Комика у шаљивој народној причи и анегдоти неретко може бити заснована на исмевању и пародирању одређених понашања, карактера и ситуација. Појединци бивају извргнути руглу и порузи због моралних посрнућа, но прича задржава нешто од карневалског доброћудног и разгаљујућег духа. У једној анегдоти, која исмева пијанство, као крајње непожељну појаву, подсмех је усмерен према Ћоси, који пијан пада у реку да би га потом жена извукла за бркове:

> **Пример I**: А Ћоса ишô, ишô, ишô, и од оно брвно кад да пређе, а њему кућа одма с ове стране у Гревце, он се оклизне онако пијан и падне у онај вир доле са све гуњче и ча'шире. И почео да се дере, знаш. А баба му се зове Драгана. А Драгана истрчи из кућу, увати га за брк, ишчупа га из вир и води га за брк.[6]

Хумор се градацијски појачава, јер Ћосу у кући чека читава фамилија и сви га туку због нанете срамоте. Осећајући стид пред пријатељем, који је сведок непријатног догађаја, Ћоса покушава да изокрене ситуацију у своју корист, те да батинање представи као начин исказивања поштовања према домаћину куће:

> А оно њему на леђа све онај снег како пао у вир. Оно није се још заледило, онај скреж, мокар онај снег. Она га увати за брк и води га у собу. И сад сви скачу да га бију. Знаш, цела кућа. И син и снаја и баба Драгана. А они сад, нико нема неко дрво, него га бију рукама по леђа – бапе, бапе, бапе, бапе! А он гледа, сад га срамота од Живојинчета, ће га онај зајебава. А он: „Мани поштовање, мани ишчукување! Шта ме ишчукујете? Па ту Живојин, наш човек."

[6] У одељку Прилози, на крају рада, наведене су анегдоте, снимљене приликом фолклористичких теренских истраживања децембра 2012. године у Расинском округу. Фолклорна грађа коришћена за потребе рада снимљена је у интервјуу са саговорником Мирољубом Савићем, рођеним 1952. године, у селу Рибаре код Крушевца.

Исмевају се склоности пијанства и неприличности домаћина који би требало да представља главу породице. Подсмех нагиње сатири, али још увек у њу не прераста. Овај хумор нема карактер крајње разарајућег и негативног. Он исмева, али без злурадости.

Слично је и у другом примеру, у коме се исмевају људска глупост и необразованост, али без сатиричне тенденције која би изврглa крајњем руглу неуког сељака. Његов први сусрет са електричним осветљењем и несхватање како оно заиста функционише, те покушај да сијалицу угаси дувањем као што се то чини са свећом, извор је добродушног и благонаклоног смеха.

> **Пример II**: Дође неки Тоне, висок два метра, мој комшија, Бог да му душу прости, умро, од инфаркта, и дува у сијалицу: „Хууу!" Каже: „Мико, ово неће да се угаси, леба ти јебем!" Па опет дува: „Како се неће угаси ово, д' угасим не могу?!" Човек никад није видео сијалицу. Дува, дува: „Види, каже, ово стварно не може да се угаси."

Народна смеховна култура изнедрила је карневалски смех који подрива једнако колико и афирмише, он може бити суров, али је у исто време и добродушан. Смеје се свако, а смех је усмерен и ка онима који се смеју. Ова реверзибилна спрега, карактеристчна за карневалску културу, омогућава смеху да се од исмејаног врати ономе који исмева. Српска усмена проза саржи и приче које осветљавају народну способност да се насмеје самом себи и сопственим манама. То показују примери шаљивих народних прича у којима народи исмевају недостатке и лоше особине које препознају у сопственом понашању или пак у стереотипима који се за њих везују или то чине други о њима. У шаљивој народној причи „Зашто су простаци сиромаси" (Караџић 1969: 233), због неспособности да се дође до споразума, да се уједини и донесе једногласна одлука о томе шта се жели као трајна одлика и особеност, Срби заувек остају несложни. Пример осликава преплитање жанрова шаљиве народне приче и етиолошког предања, што испољава комику која се „реализује у широком распону од мање-више безазленог хумора, до сатире, ироније, па и аутоироније" (Самарџија 1994: 64). Жанр етиолошког предања је пародиран, њиме се више не објашњава свет, већ се даје својеврсна карикатура, у овом случају везана за преувеличавање мане коју народ доживљава као погубну. Слично је и у шаљивој причи која носи наслов „Поп и парохијани" (Караџић 1969: 233–234). Не успевши да се договоре ког дана ће свештеник читати молитве за кишу, мештани остају без приноса. Наведени примери издвајају неслогу као једну од најпогубнијих особина Срба, али илуструју и склоност народа да се насмеје сопственој неспособности да помогне себи и да се избори за бољу будућност.

Начело фамилијаризације и трансгресивност у шаљивој народној причи и анегдоти

Једна од основних карактеристика карневала и карневалског поимања света, према Бахтину, јесте идеја општенародности, која подразумева непостојање ограничења и хијерархијске поделе (1978: 13). Време карневала јесте период када се брише „svaka *distanca* među ljudima i stupa na snagu posebna karnevalska kategorija

– *slobodan familijarni kontakt*" (Bahtin 2000: 116–117). С тим је у вези и престанак важења хијерархијских односа, различитих ограничења и забрана. Отуда и у жанровима усмене књижевности, који носе обележја *карневалског осећања света*, контакт између представника различитих друштвених и етничких група бива непосредан и остварује се без дистанце. Људи из нижих социјалних слојева, у народним шаљивим причама, надмудрују или се ругају представницима власти, што би у свакодневном животу било недозвољено. Довитљиви Еро, а понекад и какав други друштвено маргинализовани лик (сељак, Циганин), вербално поражава противника повлашћене или владајуће класе, подваљује Турцима, хоџама, кадијама, поиграва се њиховом наивношћу и ограниченошћу, те успева да из неповољне ситуације изађе као победник – „Еро и кадија" (Караџић 1969: 251), „Еро и Турчин" (Караџић 1969: 250–251), „Еро с онога свијета" (Караџић 1969: 247–249), „Ага и чипчија" (Врчевић 1868: 205), „Бајала на турску кобилу" (Златковић 2007: 25, 206–207). У шаљивим народним причама обичан човек може да пређе границу у хијерархијским односима класно устројеног друштва, јасно повучену и тешко премостиву у свакодневици. Оно што иначе не би смело бити изречено или учињено приписано је ликовима шаљивих народних прича као својеврстан вид личног, али и колективног, некада и националног подвига и бунта.[7]

Нису ретке ни шаљиве приче у којима је руглу изврнгнуто лакомо, себично и раскалашно свештенство – „Утопио се поп што није руку дао" (Караџић 1969: 242), „Два попа у цијелом свијету" (Врчевић 1868: 109), „А поклисарат отпојал" (Златковић 2004: 47), али и оне у којима јунак са маргине друштва надмудри приглупог попа и изложи га подсмеху – „Поп и свињар" (Златковић 2007: 145, 262), „Поп у ковачку радњу" (Златковић 2007: 146, 262). Руглу су изврнгнути и обесни, незајажљиви калуђери, огрезли у материјалном и телесном – „Слово иже, али сирца ниже" (Караџић 1969: 246–247), „Калуђер и калуђерица" (Златковић 2004: 54), „Калуђер претворио туку у рибу" (Врчевић 1868: 246). Саркастична оштрица уперена је, дакле, и према представницима сакралне власти, њихови морални недостаци и посрнућа изврнгнути су подсмеху, а они неретко представљени карикатурално и гротескно.

Укидање хијерархијских подела и строго постављених односа бива замењено општом фамилијаризацијом (Bahtin 2000: 116–117), што омогућава ослобађање од свакодневних социјално установљених правила и релација. Стога, у шаљивој народној причи има и ласцивности и еротизма, а љубавни односи се успостављају и међу класно, религијски и етнички строго одвојеним групама. У новелистички интонираним епизодама довитљиви јунаци преобучени у слуге или пак слушкиње успевају да надмудре очеве/мужеве и обљубе њихове кћери/жене – „Да му да" (Kraus 1986: 116), „Сиротка била слушкиња при попа" (Златковић 2004: 57–58), а остварује се и телесна љубав између буле и хришћанина – „Седи-си убаво!" (Златковић 2004: 258), „Кушање" (Kraus 1986: 159), али и муслимана и

[7] Хумор у оваким наративима може добити и елементе сатиричног, па долази до удаљавања од идеје о истовременом рушитељском и обнављајућем начелу, карактеристичном за народно-смеховну културу. Такве су приповетке у којима се подсмеху излажу одређене друштвене појаве које народ доживљава као изразито непожељне, неморалне и наметне. Актер оваквих шаљивих наратива врло често је Ера, „ношлилац етничких, националних и социјалних одлика", а његов хумор „често прераста у друштвену сатиру" (Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1996: 83).

хришћанке – „Шило за огњило” (Kraus 1986: 203). Могући су, међутим, и инцестуозни односи – „Зет у тазбину” (Kraus 1986: 4), „Вук” (Kraus 1986: 72), „Ерка не зна за ког је удата” (Kraus 1986: 104), али и сексуални чин између младе жене и старијег мушкарца и обратно – у духу карневалског изокретања света у шаљивој народној причи „Трампа” (Kraus 1986: 112) младић проводи ноћ са бабом, па након женидбе деди враћа дуг тако што му уступа младу на једну ноћ. Гротескну путеност у старом и посусталом телу тематизују приповетке о разузданим старцима. Живот, оличен у сексуалном нагону који не јењава, налази се у додиру са старошћу и скором смрћу, а комика произилази из немоћи тела и осујећених тежњи да се сексуални чин оствари (Kraus 1986: 401).

Опсцена народна проза тематизује недозвољене полне активности – инцест, хомосексуалност, полно општење са животињама, содомију[8]. Границе које патријархална средина исцртава у свакодневном животу у свету еротских шаљивих прича постају порозне, па се приповеда, као што је већ поменуто, о полном општењу између оца и кћери, мајке и сина, брата и сестре, али и снахе и девера, окумљених или побратимљених. Нису ретке ни приповетке које тематизују хомосексуалне односе, при чему су актери свештена лица различитих вера. У једној од приповедака православни свештеник на превару општи са наивним и будаластим хоћом (Kraus 1986: 355), а жаока подсмеха увек бива усмерена ка ономе који допада у подређени положај (Златковић 2016: 37).

Дијалогичност и полифоничност приповедног света анегдота и шаљивих народних прича

Карневал изискује рађање читавог низа различитих форми уличног говора, који не познаје и не признаје статусне разлике међу саговорницима (Bahtin 1978: 17). Отуда овај дискурс карактеришу краће говорне форме попут псовки и клетви, а оне нису непознате ни народним шаљивим причама и анегдотама (посебно онима са елементима опсценог хумора). У шаљивој причи „Како је влашки прота придико, а звао се Дука” (Kraus 1986: 3) пародиран је чин проповедања низом псовки, клетви и опсценим говором, док је анегдота „Кнеза Милоша порука Вуку” (Kraus 1986: 5) заснована на скаредној поруци и исто тако скаредном одговору које актери приче упућују један другоме. То је говор који се супротставља официјелној култури и званичном, коси се са нормативним и строго одређеним начинима понашања и делања, а оличен је у разноврсним и бучним гласовима обичног света, незаузданог, распојасаног и виталног.

Свет карневала оличавају разнородни гласови његових учесника, без поделе и ограничења – у њему се свачији глас чује, интегришући се у један свеопшти, полифонични ехо. Говорећи о природи дискурса у романима Достојевског, М. Бахтин у теорију књижевности уводи појмове дијалогизма, хетероглосије и полифоније, које ваља довести и у везу са *карневалским осећањем света*, а којима је супротстављен „монологизам” – метајезик који прети да искорени хетерогеност (Iglton 2008: 78–79). Наспрам јединственог и монолитног поретка свакодневице, поставља се вишегласје, које преиспитује и релативизује, а условљављено је

[8] О тематско-мотивској разноврсности опсцених прича в. више у Златковић 2016: 15–45.

разноврсним гласовима учесника карневала (Ristivojević 2009: 205). Гласови различитих карактера представљају разноврсне типове дискурса, супротстављене официјелној култури, оличеној у ауторитативном дискурсу који заговара само једну, неприкосновену истину и виђење света (Elliot 1999: 133).

Карневалско осећање света надилази и надвладава норме, па разноликост карневалског вишегласја надјачава монолитан језик нормативног, што се преноси и у свет приповедних облика у којима се уочава утицај народно-смеховне културе. Отуда шаљива народна прича и анегдота обједињују мноштво гласова најразличитијих јунака, како ликова са друштвене маргине, тако и оних из виших социјалних слојева, нудећи разноврсне визије заједничке реалности и омогућујући својеврсну трансгресију и одступање од друштвених правила и очекивања. У шаљивој народној приповеци „Покојни шаров" (*Кићине приче*, 131) супротстављена су два виђења стварности, две опречне истине – једна званична и општа, произишла из строго постављених правила, и друга, индивидуална и подривајућа, са саркастичном оштрицом усмереном ка хипокризији. Сељак крши религијска и друштвена правила сахрањујући пса на турском гробљу, због чега му прети смртна казна, али промућурном опаском успева да надмудри лакомог агу, поигравајући се његовом грамзивошћу: „Честити ага! Покојни мој шаров оставио је овај аманет: 'Подај аги ону краву јалову, ону крмачу са прасадима и она два гича (овна) и закопај ме у турско гробље'. Зато сам и учинио ту кривицу."

Сељак не само да избегава смрт већ успева и да извргне оштрој сатиричној порузи агу који ће, зарад материјалног добитка, заборавити на веру и поштовање које дугује сенима предака: „Ага на то ману руком и рече: 'Пустите овог поштеног човека, а ти, бре Вла'у, иди кући и виђи да покојни шаров није још што рекао и оставио'".

Ага пристаје да своје виђење стварности и устројства света подреди сељаковој истини зарад материјалне добити. Комика произилази из агине хипокризије, моралног посрнућа и недоследности, али и сукоба двају опречних истина, од којих само једна односи превагу. То је истина која припада мањини, подривајућа, разоружавајућа и дестабилишућа у односу према устаљеном поретку.

Релација горе – доле и начело инверзије у светлу карневалског изокретања света

Карневалско премештање чинилаца из горње сфере у сферу доњег (приземног), али и стремљење елемената из ниског ка узвишеном, транспоновани су у наративни свет шаљивих усмених прозних облика. Изокренутост и извитопереност карневалског света, у чијој је основи и поменути механизам наизменичне инверзије горњег и доњег, високог и ниског, успоставља се кроз травестију, пародију и гротеску.

Улога луде, лакрдијаша и будале у светковинама карневалског типа значајна је за изокретање света, урушавање и исмевање постојећег поретка и система вредности. Поменуте фигуре карневал поставља на пиједестал као своје знамење (Bahtin 1978: 14–15), одакле се селе у приповедне светове различитих књижевних жанрова, при чему се њихове функције усложњавају и постају многоструке.

Шаљиве народне приче и анегдоте хиперболизују и карикирају људске особине попут глупости, доводећи поступке и схватања ликова до апсурда – тако сељани сеју со (Врчевић 1868: 316), сељак прави воденицу не би ли је потом одмах срушио (Златковић 2007: 48, 221), човек пали кућу како би отерао мишеве (Врчевић 1868: 338). Премда се хумор у оваквим наративима темељи на пародирању и порузи, при чему је сатирична жаока усмерена ка исмевању негативних и непожељних карактеристика, нису ретке ни приповетке у којима лик будале бива представљен позитивно и афирмишуће – након низа епизода, заснованих на парадоксалним поступцима, будала ће, захваљујући срећним околностима, доћи до иметка и оженити се принцезом, најмлађи и најглупљи од тројице браће[9] успеће да надмудри попа, проведе ноћ са његовом кћери и узме му новац (Kraus 1986: 47).

Људске особине могу бити извор смеха у најразличитијим околностима.[10] У шаљивој народној приповеци „Будала иде у воденицу" (Чајкановић 2001: 92), будаласти младић сваком пролазнику у знак поздрава изговара непримерене речи и стога увек добија батине, али никада стварно не буде повређен. Слично је и са причом о човеку који из незнања уместо сомуна купује сапун, али га ипак поједе (Златковић 2018: 158). У овим причама нема сатиричне оштрице, већ веселог и разгаљујућег хумора. Проп је добро уочио да „očigledna i razobličena glupost izaziva zdrav smeh, koji pričinjava zadovoljstvo" (1984: 100). Аудиторијум, стога, исказује нескривене симпатије и наклоност према ликовима глупака и будала. Они су исмејани, понекад су и на губитку и у незавидној ситуацији, али казна за непромишљеност никада није превише оштра. Добронамерни смех који обнавља и препорађа, без злурадости и ружења, карактерише овакве шаљиве наративе, а приповедачев однос према будаластим јунацима у складу је са карневалским изокретањем света и величањем оксиморонске фигуре мудре лудости.

Карневалска инверзија темељи се и на премештању чинилаца из сфере узвишеног у сферу ниског – јунаци шаљивих народних прича су и ликови светаца (Свети Сава, Свети Петар, Свети Аранђел), некад и сам Исус или пак Бог, који се из сфере сакралног селе у профано и тривијално. Оваква измештања изискују деградацију жанра легендарне приче, те ликови светитеља „постају носиоци другачијих функција и карактеризација", детронизовани и блиски обичном човеку према сопственом карактеру, потребама и делању (Златковић 2017: 64). Свети Петар превари обућара и намами га из раја жеженом ракијом (Златковић 2005: 288, 356), док га у другој шаљивој причи грешник у паклу принуђује на сексуални чин (Златковић 2004: 120). Усменој шаљивој прози нису непознати „исмевање божанства и хероја, карневализација, скаредне и скатолошке теме, раскалашност израза, логика изокренутости" (Самарџија 2004: 56). Карневалско осећање света

[9] Шаљива народна прича из Краусове збирке почива на жанровском дезинтегрисању бајке и пародирању симболике броја три. Свет шаљиве приче окренут је наопачке, па је најмлађи од тројице браће окарактерисан као будала којој за руком полази оно што паметнијој браћи није успело. У својој луцидности он проналази начин да дође до остварења љубавног циља, а затим и до материјалне користи.

[10] Говорећи о особеностима подсмешљивог хумора, те ситуацијама и појавама које га покрећу, Проп је истакао да „čovek može biti smešan u gotovo svim svojim manifestacijama. Izuzetak je patnja, što je primetio još Aristotel. Smešan može biti i spoljašnji izgled čovekov – lice, stas, pokreti; mogu se učiniti komičnim i njegova prosuđivanja u kojima bi on pokazao nedostatak pameti; čovekov karakter je posebna oblast podsmeha, oblast njegovog moralnog življenja, njegovih težnji, želja i ciljeva" (1984: 29).

ослобађа догматизма и страхопоштовања, те су „neke karnevalske forme neposredna parodija crkvenog kulta" (Bahtin 1978: 13). Чак су и радње попут креирања света банализоване и лишене мистичности. Свети Петар и Христос стварају брда на земљи просипајући зрна песка; кад се врећа провали, једно од села због свечеве погрешке заувек остане брдовито (Караџић 1969: 229).

Жртва хумора постају и епски јунаци попут Марка Краљевића. Њихова епска обележја су деградирана, а они сами сведени на карикатуре. Предање о Марковој смрти пародирано је и заогрнуто у рухо шаљиве народне приче – након што вила побегне пред разголићеним Марком, хиперболизованих полних атрибута, јунак умире заглавивши полни уд у букви (Златковић 2004: 41).

Слично је и са фигуром ђавола који, у контексту народне смеховне културе, није ништа друго до *смешно страшило* (Bahtin 1978: 50), лишено бестијалности и извргнуто подсмеху. Ђаво је детронизован, тривијалан и баналан у сопственој немоћи да испољи демонску природу која му је особена у другим жанровима усмене књижевности. Шаљива народна прича неретко почива на жанровској матрици легендарне приче или предања, чије карактеристике мења уплив хумора. Ђавола надмудрују и поигравају се са његовом ограниченом перцепцијом – најзаступљеније су варијанте у којима безуспешно покушава да подвали Светоме Сави, али увек бива поражен (Златковић 2005: 140).[11] Приказан је као сопствени опозит и карикатура, наличје стравичне и језовите фигуре из предања – уплаши се изгледа нагог женског тела и бежи (Kraus 1986: 77)[12], у пародираном етиолошком предању туче се са бабом (Врчевић 1868: 98) или пак бива насамарен и осрамоћен када покуша да обљуби бабину кћер (Kraus 1986: 271).

Шаљива народна прича и анегдота пародирају и сакралне радње, снижавајући и сводећи свето и узвишено на ниво скаредности и опсцености. Пародира се све, од црквених проповеди и литургија (Kraus 1986: 3), па до молитви и сакралних текстова (Kraus 1986: 342). Анегдота, забележена у пиротском крају, представља пример уношења скаредног текста, којим се истичу полне моћи и сексуална жеља, у мелодијске оквире молитве и религиозног појања, а пародиран је и сакрални чин – жене присутне на литургији крсте се тако што додирују гениталије: „'Господи помилуј, Господи помилуј! / Оволики-ии-и-и мо-оо-ој!' Тека је појал поп у Сенокос. А женете се крсте: 'Подај ми га попће! Подај ми га попће!' Па се пипну, ка се крсте, поди пупакат" (Златковић 2004: 56).

Карневалска пародија не темељи се искључиво на негирању, јер народна смеховна култура не признаје пуко порицање и деструкцију, већ поред урушавања одређених система „u isto vreme preporađa i obnavlja" (Bahtin 1978: 18). Премда је сатирична оштрица присутна и усмерена ка раскалашности и моралном

[11] Свети Сава остаје један од главних актера, задржава улогу културног хероја и просветитеља, опониран је ђаволу и увек из надмудривања излази као победник (Златковић 2017: 64–65).

[12] Народна смеховна традиција обликовала је лик ђавола карикатурално и таквог га транспоновала у приповедни свет многих књижевних дела насталих на њеном трагу. О овоме најбоље сведоче две литераризоване шаљиве народне приче уобличене у поглавља Раблеовог романа *Гаргантуа и Пантагруел*, чије варијанте познаје и српска усмена традиција – у првој ђаво безуспешно покушава да надмудри сељака у ратарским пословима, али увек бира погрешни део биљке (*Како је ђаволка преварио тежак из Папишипка*, стр. 142–144), баш као и у српској народној причи о надмудривању са Светим Савом, док га у другој саблажњава баба, показујући му гениталије (*Како је ђаволу подвалила баба из Папишипка*, стр. 144–146), слично као у поменутој Краусовој варијанти.

посрнућу свештеника и парохијана, овакви шаљиви наративи сједињују критичке интенције са начелом обнављања и слављења витализма, па пародија открива „могућности освајања људских слобода у социјалном, цивилизацијском (историјском), психолошком, сексуалном смислу (Златковић 2017: 171).

Шаљива народна приповетка слободно се односи према радњама обредног карактера, које у свакодневном животу народа прати строга табуисаност. Одличан пример представља прича под насловом „Мој је предњак" (Караџић 1969: 230–231), где је пародирана сахрана. Супружници се посвађају, те жена изината одлучује да умре, а муж организује сахрану. Обредне радње припремања мртваца доследно се обављају и сахрана се реализује све до тренутка када ваља покопати тобожњу покојницу. Табуисане радње којима народ у свакодневном животу прилази са великим страхопоштовањем претварају се у игру тврдоглавих супружника, при чему се обредни чин деградира и своди на травестију.

Један од најважнијих момената *карневалског осећања света*, који у потпуности почива на релацији горе – доле, јесте повезан са појмом *гротескног реализма* и подразумева активирање *материјално-телесног начела живота*, специфичне естетичке концепције наслеђене из народне смеховне културе. Слике плоти, распојасане и необуздане телесности, обилног једења и пијења, пражњења тела и полних активности постају стожери карневалских спрега (Bahtin 1978: 26–27). Гротескни реализам изокреће и снижава, па се узвишено и духовно спуштају „na materijalno-telesni plan, na plan zemlje i tela u njihovom neraskidivom jedinstvu" (Bahtin 1978: 28). Сфера доњег знамење је земље и гроба, распадања и нестајања, али и мајчинске утробе, поновног рађања и обнављања. На плану тела то су глава и труп (стомак, полни органи, стражњица) (Bahtin 1978: 29–30). Кроз њихове хиперболизоване представе изражени су виталност, обиље, потентност. Гротескно тело умире да би настало, растаче се да би изникло и обновило се из себе сама, несавршено је и без јасних контура:

> Groteskna slika karakteriše pojavu u stanju njene promene, još nezavršenu metamorfozu, u stadijumu smrti i rađanja, rasta i nestajanja /.../ Druga je njena neophodna crta – *ambivalentnost*: u njoj su, u ovom ili onom obliku, data (ili naznačena) *oba pola promene – i staro i novo, i ono što umire i ono što se rađa i početak i kraj metamorfoze* (Bahtin 1978: 33).

Карактеристично карневалски моменат снижавања може бити представљен и као потпуни суноврат. У једној од шаљивих народних прича, старац се са стога сена стрмоглављује у смрт при покушају да пољуби сопствени уд, срећан што је њиме створио бројну чељад (Kraus 1986: 30). Стваралачка снага начела настајања и рађања у спрези је са деструишућом моћи начела нестајања. Обе силе оличене су у фалусу. Репродуктивни огран је узрок рађања, али и узрок пропадања, почетка и завршетка живота, истовремено и вечито алфа и омега.

Еротско и опсцено у шаљивој народној причи и анегдоти

Премда је еротска тематика занемаривана и остављана по страни приликом објављивања фолклорне грађе и њеног тумачења[13], народна традиција богата је опсценим хумором[14]. Народне шаљиве приче опсцене тематике немају моралистичка и дидактичка уопштавања – приказују распојасано и жељно тело, полне активности без ограничења и спутаности, описе љубавних (не)згода. Њихов је циљ да побуде смех који не трпи хипокризију и празно моралисање – „priča se priča radi pričanja, da nasmeje, zabavi, privuče okolinu" (Ivanić 1984: 432). Еротска шаљива прича се руга забранама, прославља полни чин, животне радости и задовољства (Ajdačić 2000: 476). Тело и путеност постављају се на пиједестал, кличе им се и диви, за њима се вапи, а све жеље усмерене су ка њима. Тело, међутим, не остаје недодирљиво – у њему се ужива, приказује се као будно и жељно, у полној интеракцији са другим телом. Еротско се не доживљава као срамотно, већ као природно и нужно.

Хумор оваквих прича произилази из преплитања „*komike govora, komike situacije i komike karaktera* u prikazivanju pokušaja ostvarivanja ili onemogućavanja erotskih želja" (Ajdačić 2000: 476). Проистекао из народне смеховне културе, овај смех надилази границе и даје виталистички импулс свету. То је смех ослобођен табуа, раскалашан и нагонски (Самарџија 2004: 58). Низ згода и незгода кроз које јунаци пролазе не би ли остварили сексуални чин, особености њихових карактера или специфичан начин изражавања еротских жеља изворишта су смеха који разгаљује, покреће и препорађа. У анегдоти, забележеној приликом теренског истраживања, спадало притајен посматра љубавни састанак двоје прељубника, а увођење трећег лица припрема комичну ситуацију, јер љубавни чин треба да се одигра у тајности.

> **Пример III**: Таман, каже, да ја мало одремам, да одморим, кад, каже, преко оно орање иде нешто отуда! Погледам ја, ај ближе, ај ближе, богами, жена. Ма носи неку крошњу, неку корпу на руку. И право иде на стог овамо. Ууу, де ћу ја, шта ћу?! Каже, ја ћутим, каже, на стог. Дође она, каже, спусти ону... Дебела једна, каже, снајка добра! Спушти, каже, ону крошњу испод стог де она рупа – оф! Каже, уморна, уморила се. Шта ли, каже, ова жена ради овде у пола ноћ? Ћутим ја горе, не дишем. Да се јавим не смем, каже, не знам шта је. Каже, прође мало време, ето још једне друге прилике отуда. Она се, каже, курвала с некога, каже. Иде, каже, један даса, богами, крупан, висок. Има га два метра. И право и он дође код онај стог.

---

[13] Однос јавног мњења према елементима опсцене народне културе дуго је био изразито негативан (Ivanić 1984: 421–423). Оштром суду није измако ни рад Вука Караџића, али ни Фридриха Крауса, који у годишњаку *Anthropophyteia*, у периоду од 1904. до 1913, објављује усмена казивања еротске тематике са српскохрватског језичког подручја. Премда се Краус залагао за аутентично бележење опсцених израза (Златковић 2016: 16), из еротских прича неретко су се изостављале ласцивне речи (Самарџија 2017: 20), што указује на негативну перцепцију опсценог хумора.

[14] Еротске шаљиве приче усмеравају пажњу слушалаца/читалаца надоле, ка полним органима – „што представља један од основних поступака у опису гротескног тела и обредном и карневалском снижавању" (Карановић, Јокић 2009: 30).

Нарушавање тајновитости љубавног односа своди га до баналности, а томе доприносе и описи љубавника – жена је *дебела*, *добра снајка*, док је опис мушкарчевог тела хиперболисан („Иде, каже, један *даса*, богами, *крупан*, *висок*. Има га *два метра*"). Карневалске представе тела подразумевају покрет, испуштање звукова, непрестану живост унутар телесине. Окрупњала жена под теретом корпе пуне хране и пића, а уморна од пешачења, уздише и стење („Спушти, каже, ону крошњу испод стог де она рупа – *оф!* Каже, уморна, уморила се"). Када лакрдијаш падне са стога сена и удари жену у трбух, казивач и овај моменат дочарава звуком:

> Па врау, каже, главачке у сред ону крошњу. Кад акнем, каже, у оно! Каже, кад рипи онај да бега, каже, а њу како сам потревио, каже, у трбу, она узеде – *Ее!* Знаш! Паднем ти, каже, ја на њи.

Гегање тромог и спорог тела подсећа на кретање корњаче („Каже, побеже он преко орање. Она ки *жељка* по њега, само стење"), па се компарацијом женино тело своди на ниво животињског и примитивног. Извор комике лежи у поређењу, јер је кретање жене успорено, гегаво под тежином телесине и подсећа на незграпно кретање животиње.

Еротске шаљиве приче пуне су животног набоја и незаустављиве жеље тела за телом без стида, па у њима девојке које по први пут спознају сексуалну жељу отворено изражавају своје тежње. Хумор често произилази из погрешног мишљења да је девојка још увек незрела, а испоставља се да су њени полни апетити незајажљиви (Kraus 1986: 4). Сексуална незаситост жена није ретка тема еротских шаљивих прича, па се и женски полни орган представља у огромним размерама – пећина без дна у којој нестају људи, волови са целом запрегом или други предмети енормне величине (Kraus 1986: 60). И мушки полни орган добија грандиозне размере: јунак од њега прави мост преко реке, а његова полна моћ надмашује сва очекивања (Kraus 1986: 61). Хипербола и хипертрофиране слике полних органа имају важну улогу у гротескном приказивању тела (Bahtin 1987: 333), а репродуктивни органи представљају се и као самостални у односу на остатак тела, антропоморфизовани су и персонификовани и постају јунаци приче (Kraus 1986: 91). Сексуална активност јунака наглашава се и преувеличава, а јунаци некада поседују и два полна органа. У једној шаљивој причи опсцене тематике удвајање гениталија заправо је илузија – жена показује своје гениталије спреда, а затим и страга, обмане мушкарца и наговори га да се њоме ожени (Kraus 1986: 124). Комичне представе и хумор проистичу, дакле, из гротескних и надреалних размера људских гениталија, пародирања и хиперболизовања људског тела и његових функција (Златковић 2016: 31).

Завршна разматрања

Најчешће обнављајући и амбивалентан, хумор народних шаљивих приповедака и анегдота у великој мери остаје на трагу карневалског смеха. То је хумор који исмева и руши, али једновремено обнавља, препорађа и афирмише. У приповеткама којима се исмевају изразито негативне социјалне појаве и карактери,

он, међутим, може задобити и изразито оштре сатиричне интенције. На удару оваквог смеха најчешће су представници власти, службеници, свештенство, припадници различитих етничких и верских група. Негативне ставове према њима условљавају културно-историјске и социјалне прилике, стереотипи и устаљене представе о другоме, а потреба народа да се насмеје и да се руга својеврсни је одбрамбени механизам, начин да се покаже негодовање које се у свакодневним приликама прећуткује и крије. У том случају сатирична жаока усмерена је ка тлачитељима и њиховим наметима, док су остале комичне ситуације и карактери заправо исмејани без лоших намера. Смех који проистиче из непромишљених и необичних поступака, мана или непожељних особина амбивалентан је, у њему има поруге, али и симпатије, што најбоље осликавају примери прича о глупацима.

Шаљиве народне приче и анегдоте неретко одликује трансгресивност у хијерархијским ограничењима. Сви могу бити смешни и све што чине може бити смешно. Отуда је подсмех усмерен и према другима и према себи. Ту нико није поштеђен. Начело опште фамилијаризације отвара могућност да се хумор оствари на релацији од најнижих ка највишим друштвеним класама.

Премда се најчеше остварују на плану подсмеха који нижи слојеви усмеравају ка представницима виших слојева, уочили смо да се начело фамилијаризације и трансгресивност у јасно повученим социјалним разграничењима огледају и на плану остваривања слободног контакта међу ликовима без ограничења и дистанце. Тако се у шаљивим народним причама хумор заснива и на вештом превазилажењу препрека како би се остварио љубавни чин међу представницима јасно разграничених друштвених слојева или пак припадницима различитих вероисповести.

Још једна од карактеристика карневалске народне смеховне културе, која је своје место пронашла у приповедном свету шаљивих народних прича и анегдота, јесте полифоничност. Свет карневала одликује се мноштвом разнородних гласова, те дијалогичношћу која представља истовремено оглашавање, умрежавање и супротстављање више разноврсних дискурса. Различита виђења исте стварности предочавају се хетероглосијом, јер се насупрот монолитног поретка свакодневице, официјелног и нормативног устројства света, поставља вишегласје које прети подривајућом снагом. У шаљивој народној причи гласови различитих социјалних слојева дају разноврсније визуре кроз које се посматра свакидашњи живот, преиспитују и релативизују стварност, супротстављајући се монолитном и јасно одређеном поретку.

Релација горе-доле у вези је са начелом инверзије и типично карневалским изокретањем света наопачке. Покрет од узвишеног ка ниском у приповедном свету шаљивих народних прича и анегдота уочава се при снижавању и свођењу одређених радњи, јунака, ситуација и поступака који су у свакодневици изразито поштовани, табуисани или се сматрају сакралним до баналности и травестије. Шаљива народна прича може да почива на жанровској матрици легендарних прича, етиолошких, културноисторијских и демонолошких предања, трансформишући њихове жанровске одлике хумором који разгаљује и обнавља, па су актери шаљивих згода и незгода неретко светитељи, епски и културни јунаци,

владари и хероји. Изокренуте су и травестиране чак и сакралне радње и текстови религиозног карактера попут молитви и проповеди. С друге стране, елементи и карактери из сфере ниског и тривијалног селе се у сферу узвишеног – лик будале уздиже се на пиједестал, славећи разгаљујући смех и ведри дух. Поступци глупака доводе до низа срећних околности из којих јунак излази као победник на моралном, вербалном или материјалном плану, па на његове поступке аудиторијум гледа са одобравањем, симпатијом и афирмацијом. Оксиморонска фигура мудре лудости заузима централно место у карневалским свечаностима, а њен култ може се препознати и у народним причама шаљивог карактера.

Представе путености и несавладиве жеље за остваривањем контакта са другим телом проистичу из витализма и потентног набоја обнављајућег начела. Еротска шаљива прича и анегдота прослављају живот, неспутану телесну љубав, сексуалну жељу јунака, а познају и друге видове телесног задовољства – хомосексуалне односе, инцест, зоофилију, содомију. Усмереност на доње делове тела упућује на спрегу између начела стварања и начела нестајања – доњи део тела представљају полни органи из којих се рађа нови живот, али и стомак који све вари, трансформише и одбцује. Гротескно тело у сталном је покрету, негде између рађања и умирања, стварања и нестајања. Отуда је оно врло често приказано у својој полној активности, хиперболисаном сексуалном нагону, преједању и испијању прекомерних количина пића, пражњењу. Овакво тело бездан је у који се материја урушава, али и извориште из којег се поново ствара. Блискост двају начела оличена је у споју доњег и горњег, једног усмереног ка земљи, материјалном и пропадљивом и другог усмереног ка небу, узвишеном и духовном (Bahtin 1978: 29).

Усмена проза хумористичног карактера виталност и ведрину несумњиво црпи са изворишта карневалске народно-смеховне културе. Народна шаљива прича и анегдота само су неки од жанрова у којима је карневалска традиција присутна у најразличитијим аспектима. Бахтинова концепција послужила је као теоријско полазиште рада и помогла анализирању неких од елемената карневалске народне смеховне традиције у хумористичним жанрвима српске народне прозе, а исцрпнија истраживања могла би додатно осветлити њен утицај и значај у српској усменој књижевности.

Прилози

Пример I

Мирољуб Савић: Био неки Ћоса, имао оволике бркове, кô Вук Караџић. А много волео да пије. И сад код његове куће има река, па се иде преко брвна. Има брвно, знаш. А отишо Живојинче да чека Ћосу, да играју карте, да се коцкају, да пију ракију, питај Бога. А Ћоса отишô по село да пије ракију. И сад, био снег, оно пролиће снег, река заледила негде, ухватио се онај скреж, оно, знаш. А Ћоса ишô, ишô, ишô, и од оно брвно кад да пређе, а њему кућа одма с ове стране у Гревце, он се оклизне онако пијан и падне у онај вир доле са све гуњче и ча'шире. И почео да се дере, знаш. А баба му се зове Драгана. А Драгана истрчи из кућу, увати га за брк, ишчупа га из вир и води га за брк. А оно њему на леђа све онај снег како пао у вир. Оно није се још заледило, онај скреж, мокар онај снег. Она га увати за брк и води га у собу. И сад сви скачу да га бију. Знаш, цела кућа. И син и снаја и баба Драгана. А они сад,

нико нема неко дрво, него га бију рукама по леђа – бапе, бапе, бапе, бапе. А он гледа, сад га срамота од Живојинчета, ће га онај зајебава. А он: „Мани поштовање, мани ишчукување! Шта ме ишчукујете? Па ту Живојин, наш човек.” Они бију, а он сад, да га не бију, него: „Ма маните више поштовање. Какво поштов... Мани ишчукување! Шта ме ишчукујете? Па то Живојин наш. Мани поштовање.” Они бију, а он виче: „Мани поштовање!” Они га бију што пао у реку (смех). А каже, ова га води за брк ки Вука Караџића.

Пример II
Мирољуб Савић: Е, кад се струја увела... Кад су пустили те вечери струју, поставили су неке сијалице по неким шљивацима, по неким моткама, да ми видимо шта је струја. Па, то је трештало, видело се да нађеш иглу. Ја мислим, као да је сунце пало на, на, на земљу. То је настала таква халабука да није нормално. Клали се прасићи, јагањци, пила се ракија, славље опште. Дође неки Тоне, висок два метра, мој комшија, Бог да му душу прости, умро, од инфаркта, и дува у сијалицу: „Хууу!” Каже: „Мико, ово неће да се угаси, леба ти јебем!” Па опет дува: „Како се неће угаси ово, д’ угасим не могу?!” Човек никад није видео сијалицу. Дува, дува: „Види, каже, ово стварно не може да се угаси.”

Пример III
Мирољуб Савић: Јао! То, добро, можда то измишљено. То био неки Живојинче, умро он. Био старац много смешан. Тај Живојин био, био велики, велики зајебант. Па каже он, шверцовали дуван. Али ови жандарми, финансијска та полиција је чувала старжу. Де те сретне, не смеш да имаш... Ти мож да садиш дуван, али ти имаш десет иљаде струка, струкова. Он зна да један струк има дваес листова, то помножи, то се калупи, толико листова мора да продаш, да предаш држави. А они, знаш, ко ови што саде конопље сад, што пуше дрогу, посаде негде, знаш, па на кварно, на кварно изрежу, па носе преко Гребац овима тамо. То се звала Нова Србија, да им продају. То је прокупачки крај тамо. И, он то завио у неки чаршав, причао ми: „Газим ја то, газим, направим га ко погаче, три кила дуван, па га ставим на трбу, па га са тканице замотам, па обучем гуњче и идем, идем, идем, идем”. И, сад, пође он ноћу, знаш, да би стиго у зору тамо у то село де носи. И, сад, рецимо, за та три кила дуван као сад сто евра има да узме. То за њега велике паре. И каже, ишô он, ишô, ишô и дође до неке ливаде там негде горе, не знам које село на Јастребац, има неки стог. И каже: „Ма чекај да одремам мало.” Каже уморио се, знаш. Сву ноћ се пешачи. И он иде триес километра пешке. Каже: „Погледам у стог, ископана рупа доле. Ама да се набијем у ону рупу, ма можда има змија нека! Ја полако, они неки лемези, па се укачим на стог, а и на вр стог видим ако неки иде. Месечина, каже, тамо неко орање. Таман, каже, да ја мало одремам, да одморим, кад, каже, преко оно орање иде нешто отуда! Погледам ја, ај ближе, ај ближе, богами, жена. Ма носи неку крошњу, неку корпу на руку. И право иде на стог овамо. Ууу, де ћу ја, шта ћу?! Каже, ја ћутим, каже, на стог. Дође она, каже, спусти ону... Дебела једна, каже, снајка добра! Спушти, каже, ону крошњу испод стог де она рупа – оф! Каже, уморна, уморила се. Шта ли, каже, ова жена ради овде у пола ноћ? Ћутим ја горе, не дишем. Да се јавим не смем, каже, не знам шта је. Каже, прође мало време, ето још једне друге прилике отуда. Она се, каже, курвала с некога, каже. Иде, каже, један даса, богами, крупан, висок. Има га два метра. И право и он дође код онај стог. – Е си дошла? Каже – Па дошла сам. А каже она: – Па ће прво да јемо ил ће радимо оно? А он, мора да, каже, био гладан, лопов: – Ма... А шта имаш? Па каже: – Имам вино. Ти волиш вино, каже, и једну

печену кокошку и мало питу. – Ајд прво да јем, да једемо, да јемо." Знаш, ја причам сад у жаргону. И, каже: „Они седоше доле, а ја полако, полако, полако, каже, протежем главу, а не могу да видим, каже, сад, каже, овај стог овалан. Каже, да видим шта раде, шта пију. Са ћу ја да гледам њи одозго. Од, са стога. Док каже мени претежа глава, каже, па кад се клизнем низ онај стог! Па врау, каже, главачке у сред ону крошњу. Кад акнем, каже, у оно! Каже, кад рипи онај да бега, каже, а њу како сам потревио, каже, у трбу, она узеде – Ее! Знаш! Паднем ти, каже, ја на њи." Ма можда и лаже, лопов био. Каже: „Побеже он преко орање. Она ки жељка по њега, само стење. Оде, каже, и она. Ја се, каже, уби, каже, добро! Погледа, побегоше, каже, они. Одоше у пичку лепу материну. Погледам ја, каже, печена кокошка, пита, остало вино. Саберем ја оно, па кад клиснем на другу страну кроз један шумак. Седнем, те се добро, каже, наједо. И ајд, ајд, ајд, ајд, стиго у зору, каже, те продадо дуван, узе паре и ајд натраг."

Цитирана литература

Златковић, Иван. „О еротском и комичном у српској усменој прози". *Честоскок: антологија безобразних народних прича*. Београд: Лагуна, 2016.

Златковић, Иван. *Ка поетици смеха. Хумор у српској усменој прози*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2017.

Карановић, Зоја, Јокић, Јасмина. *Смеховно и еротско у српској народној култури и поезији*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2009.

Пешић, Радмила, Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Народна књижевност – речник*. Београд: Требник, 1996.

Самарџија, Снежана. *Пародија у усменој књижевности*. Београд: Народна књига, Алфа, 2004.

Самарџија, Снежана. „Лаж за опкладу – елементи карневализације у фолклорним причама о надлагивању". *Међународни научни састанак слависта у Вукове дане, Карневализација у српској књижевности*, 47/2, Београд: МСЦ, 2017, 17–29.

Чајкановић, Веселин. *Мит и религија у Срба – изабране студије*. Београд: СКЗ, 1973.

Ajdačić, Dejan. „O smešnom i o moralizmu u erotskim pričama". *Erotsko u folkloru Slovena*. Dejan Ajdačić, ur. Sopot: Stubovi kulture, 2000.

Bahtin, Mihail. *Problemi poetike Dostojevskog*. Beograd: Zapter Book World, 2000.

Bahtin, Mihail. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Beograd: Nolit, 1978.

Elijade, Mirča. *Sveto i profano: priroda religije*. Beograd: Alnari, 2004.

Elliot, Shanti. "Carnival and Dialogue in Bakhtin's Poetics of Folklore". *Folklore Form*, Vol. 30, 1/2, 1999, 129–139. http://obook.org/amr/library/carnival_bakhtin.pdf (17. 11. 2021).

Gurevič, Aron. *Problemi narodne kulture u srednjem veku*. Beograd: Grafos, 1987.

Haynes, B. F. *Elements of Carnival and the Carnivalesque in Contemporary Australian Children's Literature*, 2009. http://opus.lib.uts.edu.au/bitstream/10453/36464/1/01Front.pdf (17. 11. 2021).

Iglton, Teri. „Ja sadržim mnogostrukosti". *Polja. časopis za književnost i teoriju*, LIII, 451, 2008, 76–81. https://polja.rs/wp-content/uploads/2015/12/selection15.compressed-2.pdf (13. 9. 2021).

Ivanić, Dušan. „Pogovor". *Mrsne price – erotska, sodomijska i skatološka narodna proza*, Beograd: Prosveta, 1984.

Prop, Vladimir. *Problemi komike i smeha*. Novi Sad: Književna zajednica Novog Sada, 1984.

Ristivojević, Marija. „Bahtin o karnevalu". *Etnoantropološki problemi*. IV, 3, 2009, 197–210. http://www.anthroserbia.org/Content/PDF/Articles/10_EAP_ristivojevic_bahtin_o_karnevalu.pdf (4. 10. 2021).

Извори

Врчевић, Вук. *Српске народне приповијетке, понајвише кратке и шаљиве*. Београд: Српско учено друштво, 1868.

Златковић, Драгољуб. *Петко и Јана: ласцивна и скатолошка приповедања, певања и фразе из пиротског краја*. Београд – Пирот: Институт за књижевност и уметност – Народна библиотека Пирот, 2004.

Златковић, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја*. Део I – приповетке. Београд – Пирот: Институт за књижевност и уметност – Дом културе Пирот, 2007.

Златковић, Драгољуб. *Приповедања из пиротског краја*. Београд – Пирот: Институт за књижевност и уметност – PI-Press, 2005.

Златковић, Иван. *Антологија шаљивих народних приповедака*. Нови Сад – Београд: Прометеј – РТС, 2018.

Караџић, Вук. *Српске народне приповијетке*. Београд: Нолит, 1969.

Кићине приче. Издање редакције *Киће*. Ниш: Електрична штампарија и књижара Ђ. Мунца и Б. Валожића, 1910.

Рабле, Франсоа. *Гаргантуа и Пантагруел*, књига II. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000.

Чајкановић, Веселин. *Чудотворни прстен – најлепше српске народне приповетке*. Ненад Љубинковић, ур. Ниш: Просвета, 2001.

Kraus, Fridrih. *Mrsne priče, erotska, sodomijska i skatološka narodna proza*. Dušan Ivanić, ur. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1986.

Ana M. Milinković

THE ELEMENTS OF CARNEVALIZATION IN SERBIAN HUMOROUS FOLKLORE TALES AND ANECDOTES

Summary

The paper explores the elements of carnival and the carnivalesque in Serbian humorous folklore tales and folk anecdotes. Relying on Bakhtin's conception of carneval and carnivalization, the paper examines the significance and influence of the culture of popular laughter in Serbian oral prose. Humor in humorous folklore tales and folk anecdotes is often associated with the parody of certain characteristics and situations, turning the world upside down. The paper analyses the nature and functions of the carnival type of laughter that mocks and undermines, but at the same time regenerates and affirms. The concept of familiarization, social inversion and the images of reversal twist in humorous folklore tales and folklore anecdotes, as well as the concept of dialogism, are also examined as the specific features of the culture of popular laughter. The last segment of the paper deals with the influence of erotical and obscene elements, the role of body examined in a camivalesque framework and the hedonistic and vitalistic aspirations that characterize obscene humorous folklore tales and anecdotes.

Keywords: carnivalization, Mikhail Bakhtin, humorous folklore tale, folklore anecdote, culture of popular laughter, humor, eroticism.

Станиша Војиновић
Београд

821.163.41.09-1-995:398”17/18”
821.163.41-1-995:398”17/18”

ПЕВАЊА „НА НАРОДНУ” У ПРВОЈ ПОЛОВИНИ XIX ВЕКА

Пре почетка Вуковог сакупљачког рада, крајем 18. и почетком 19. века, песници пишу поезију по угледу на народну песму. Овај начин певања посебно долази до изражаја у писању за српске читаоце: религиозних песама и песама о Косовском боју, Првом и Другом српском устанку (Милошу Обреновићу), Српској револуцији 1848. У првој групи стваралаца налазе се и Вукови противници: Милован Видаковић, који у предговорима песама истиче заслуге Вука Караџића, Јоаким Вујић и др. Ове песме подражавају десетерац и осмерац (због убрзавања ритма), а стихови су најчешће римовани. После објављивања Вукових песмарица, песници су најчешће учесници устанака (Јаков Ненадовић, Јован Петровић Ковач), али и њихови потомци. Почетак политичке (династичке) поезије везан је за покрет уставобранитеља коме је на челу стајао Тома Вучић Перишић, а најзначајнији песник био Сима Милутиновић.

Кључне речи: Народна песма, уметничка поезија, религиозна песма, историјска песма, уставобранитељи, Никола Стаматовић, Милован Видаковић, Вук Караџић.

Између Вукових певача и песника романтичара који су и сакупљали народну поезију, Симе Милутиновића и Петра I Петровића Његоша, налази се група песника који су писали поезију „на народну” под утицајем снажног Вуковог покрета. Они су веома занимљиви у првој половини XIX века, јер стварају у време најжешће борбе за народни језик, и неретко чине прави ослонац сукобљеним странама. Певање „на народну” прихватили су сви истраживачи, међу којима и Миодраг Матицки, али је он доцније дошао до појма „певања са народом” (Матицки 1996: 115).

Пре Вука Караџића

Народна традиција је посебно крајем XVIII и почетком XIX века створила тројицу индивидуланих епских песника: Вићентија Ракића, Гаврила Ковачевића и Николу Стаматовића. Они су и пре бележења народних песама, од претходника Вука Караџића, у својим делима користили узоре из народне поезије.

Многобројна издања књиге песама Андрије Качића-Миошића, старца Милована (1704–1760) *Разговори угодни народа словинскога* (прво издање у Венецији, 1756), у XVIII и XIX веку доприносе да његов књижевни поступак: претакање историје, историјских догађаја у десетерачка стихове буде инспирација песницима. Посебан импулс дало је објављивање његове песме „Пјесн Стефана Намање, краља српског” у *Славено-сербским вједомостима* 1794. године. То је било прво ћирилично издање ове песме. Прво посебно ћирилско издање *Разговора угодних*

објављено је у Будиму, 1807. године, анонимно, а друго опет у Будиму 1818, латиницом под насловом: *Pjesnoslovka, iliti povjest o narodu slovinskom*. *Из книге Г. Андреје Качића изведена; и по образу, вкусу и глаголу Сербском Г. Ковачевића устроена*. Качић је био радо читан песник код Срба. Читали су га и хвалили Доситеј, Соларић и наравно Вук Караџић. Пре појаве ћириличног издања ове књиге она је преписивана на српском језичком простору. Један рукопис из XVIII века *Разговора угодних*, писан руским ћирилским брзописом, чува се и данас („из Бумаги Вука Караџића") у рукописном одељењу Библиотеке „Салтиков Шчедрин" у Петрограду (Милинчевић 1975: 133).

После читања Качића, Копитар је у писму Вуку, од 21. III 1815, писао: „Неки Данац и два Немца замолили су ме за дослован превод Ваших песама како би их затим пренели у метар. Пријатељу! наставите храбро и савесно да сакупљате само народне песме. Управо видим да их Качић није сакупљао већ све сам начинио, и то у српском метру, па уз то још римоване. Шта Ви кажете на то?" (Караџић 1987: 218). Вук је одговорио Копитару 18/30. III 1815. „За Качића имате право: он није оне пјесне скупљао по народи, него је само материју узео из народа, пак је сам састављао по вкусу и по начину народном; но он је свое пјесне у хаљину народну тако обукао, да их народ прости не може разликовати од своих пјесана; али ми можемо их ласно разликовати и познати" (Караџић 1987: 219).

Једна песма у десетерцу, под насловом „Преузвишеном господину ђенералу М. и кавалиру Неранчићу, на брегу Адријатике", штампана је грађанском ћирилицом око 1788. Потписана је иницијалима Г. Б., а претпоставља се да је аутор гроф Петар Бјеладиновић. Испевана је по угледу на народну. Различите су претпоставке где је штампана ова песма (од Венеције до Лајпцига). Прештампана је 1848. и 1925. године (Михаиловић 1964: 206).

Владика Петар I Петровић Његош (1745–1830) условно би се могао сматрати родоначелником ових песника због чињенице да су његове песме преношене, слушане и певане у Црној Гори, Далмацији, а настале су непосредно после историјских догађаја у којима је и сам учетвовао. Те Петровићеве песме биле су веома популарне у српској трговачкој колонији у Трсту. Када је писао о Вићентију Ракићу, Драгољуб Павловић је претпоставио да је њему за писање песме о нападима Махмут паше на Црну Гору можда послужила и Петровићева песма о истој теми (Павловић 1935: 369). Песме владике Петра преношене су усменим путем и први пут објављене су у Милутиновићевим књигама: *Неколике пјесмице* (1826) и *Пјеванији* (1837). Песма „Погибија везира Махмут-паше на селу Крусе 1796" је аутобиографска, владика је учесник, и она почиње почиње стиховима:

Од када је војску изгубио
Махмут везир од Скадра бијела,
Ратујући и бојак бијући
С Брђанима и с Црногорцима
Нити спава, нит' се разговара,
Нити клања нит' авдес узима,
Но срди се на Петра Владику,
Јере има жалост превелику
На јунаке младе Црногорце,

Који с Петром у Брда ходише,
Те се боја јуначкога бише,
У гиздаво село Мартиниће,
Више Спужа у Бјелопавлиће,
Ђе је Махмут срећу изгубио,
И јунаке многе оставио,
Међу њима аге и бегове,
Кулуглије и своје делије;
Седми данак једва проговара,
Шетајућ' се Махмут разговара,
А удари с' руком уз кољено:
„Алах, рече, што сам учинио!
Од кога се јесам препануо!
Ко ће моју силу задобити,
Докле имам у ћеси новаца,
А у Црну Гору трговаца,
Којизи су лакомни на благо,
Учинићу што је мени драго,
Они ће ми продат' Црногорце.
Похараћу редом и Приморце,
До бијела града Дубровника;
Што ће мене учињет' Владика?"
Па оправи Махмут посланике,
Ето војску купи и сабира,
Арбанасе право до Епира,
Херцеговце до Босне поносне.
(Милутиновић 1837: 319)

Сакупљене песме владике Петра I Петровића Његоша приредио је Трифун Ђукић 1951. године у посебној књизи, а затим и Чедо Вуковић у књизи посланица, песама и састава Петра I под насловом *Фреска на камену* (1965). Владика Петар је једну песму посветио Првом српском устанку под насловом „Пјесма Карађорђу", и она почиње стиховима:

Нека фале све редом крајине
Витезове своје отаџбине,
А ја фалим витеза војника
Од Славенске крви и језика,
Баш у моја доба и времена
У сред Српске земље порођена,
По имену Петровића Ђура,
Кога иста позива натура,
Да избави своју мајку драгу
Из чељусти јадовиту врагу.
То мислећи и Бога молећи,
Да му свагда буде на помоћи,
Само-седми поче војевати,
И остале Србље позивати.
Сјекућ Турке невјерне хајдуке

Он витежке окрвави руке.
То виђела од планине вила,
Пак полеће на лагашна крила,
По Србији вила кликоваше
Те јунаке Ђуру помињаше;
А када се они саставише,
И од Ђура наредбу примише,
Свак се на бој драговољно спрема,
Но оружја ни девети нема,
Ал' имаду срце Краљић' Марка
И десницу војеводе Јанка.
Бију Турке су чим кои може,
Бога молећ да им припоможе,
Освоише Рудник и Ваљево,
Чичак мали пак и Смедерево;
Ту оружје турско уграбише.
И велики шићар задобише.
Кад то чуше Бугарци јунаци,
Херцеговци и млади Бошњаци,
Млоги родна мјеста оставише,
У Србију равну ускочише.
(Петровић 1965: 394–395)

Најплоднији и најчитанији писац овог времена је песник Вићентије Ракић (1750–1818), који је својим делима наставио прекинуту традицију наше старе књижевности. Он је сиже својих дела налазио у епизодама из библије (минеја), а користио је народни римовани десетерац или ради убрзања ритма народни осмерац и краћим силабичким стихом певао је о разарању Јерусалима и паду Цариграда, легендама о фрушкогорским манастирима. Ракић је из народне песме узео „размер, дикцију, речник, епитете, компарације и некада читаве стихове", певао је чистим народном језиком и течним стиховима (Павловић 1935: 149). И Вук Караџић је међу првим књигама читао у Тршићу Ракићеве песме о Алексију и *Жертви Аврамовој*. Ракићеве стихове читала је црквена, али и профана публика, иако су штампани црквеном ћирилицом; често су преписивани и налазе се у рукописима песмарица тога времена, а и доцније су записиване и грађанском ћирилицом. Једна од тих песмарица је сачувала „Пјесмарицу о Стевану и Аглади". Превео и саставио Викентије Ракић, парох шабачки, а преписао Павле Зечевић (Станковић 1974: 69). Колико је познато, у једном случају Ракићу је народна песма послужила и за обраду предмета из историје („Песен черногорска о победи... "). Оно што је Ракићу било најближе то су легенде и мотиви из Библије, које је опевао у народном стиху, са жељом да их прихвати читалачка публика. Пресудни утицај на Ракића извршио је и Качић. Као први писац на кога је Качић утицао, код нас се обично узима Вук, али је у ствари био Ракић. Он се за време свог дугог бављења у Трсту сусрео са популарним Качићевим песмарицама. О овом утицају може се наћи примера и у делима Ракићевим. Он саветује, у предговору „Историје о паденију Цариграда", да се та историја прочита „са соболезнованијем сердца" и да не верује „неким бљадословним који од зависти толику љагу наносе на Грке". Несумњиво је да он ту, у првом реду, има у виду једну од Качићевих

песама о паду Цариграда из *Разговора угодног*, у којој Грци као „шизматици" не пролазе добро. Најзад, у погледу Качићевог утицаја на Ракића карактеристично је и то да је Качића први пут издао ћирилицом Ракићев пријатељ и следбеник у поезији Гаврило Ковачевић, у Земуну 1818. године.

За свој последњи спев „Житије Стефана Првовенчаног" сам Ракић каже како је „дополнено в менастире Фенеке, на захтеванија Мелентија Никшича". Вероватно да је Никшић и материјално помогао штампање тог житија. Ракић је тада био при крају своје књижевне каријере, написао је око тридесет дела у стиху и у прози. Он је још 1791, поводом преноса моштију Стевана Првовенчаног из Србије у Банат, написао у стиховима његово „житије".

Најпопуларнија Ракићева песма „Алексије божији човек" (1798) почиње стиховима:

У староме Риму великоме
При Онориј цесару римскоме
Славан, богат Еуфимијон беше [...],

а они су парафраза одговарајућег почетка из минеја: „Бе муж благочестиви во ветхом Риме, именом Еуфимион, во времена благочестивих цареј Аркадији и Онорија". И поред све зависности од минејског текста, Ракић се трудио да своју прераду учини што више песничком. Када је већ узео из народне поезије десетерац, Ракић је на више места употребљавао не само поједине изразе и обрте из народне поезије, већ је преносио и читаве стихове („Кад ујутру бео дан освану"; или „Гди кукају кано кукавице, превијају кано ластавице"). Поред тога, он је често покушавао да извесна места из легенде разради и учини их осећајнијим. Када, на пример, сватови после Алексијеве свадбе уђу сутрадан у собу младенаца, у легенди се само каже како су тамо нашли невесту „посуплену и скробну". Код Ракића, међутим, невеста на том месту сама тужи:

Грлици сам ја јадна подобна
Невесела тужна и жалосна,

и развија затим даље то поређење са грлицом која се, када изгуби друга, пребија „од дрвета до сиња камена". То није врхунска поезија, и спев у целини има много наивности и невештине, али поред свега тога „песен о Алексију" је један од најпријатнијих и најуспелијих Ракићевих спевова. Због тога и није чудо што је она толико ушла у најшире слојеве народне, и како се у почетку његовог стварања поистоветио са народном песмом. Стихови су му местимично рђави, нарочито онда када је по сваку цену тражио сликове, које уводи по угледу на грчки оригинал:

О скажи ми ако љубиш Сару
Нек се речи право подудару.

Песма о „О Алексију", која је у дијалошкој форми, била је толико популарна да је више пута представљана, а у београдском позоришту стајала је на репертоару још 1857. године (Павловић 1935: 364).

Као поштовалац Црногораца Ракић је испевао „Песен церногорскаја о побједи на скадарскијем пашом Махмутом Бушатлијом" (Будим, 1803) и у њој је опевао две борбе. Права је била 11. VII, а друга 22. IX 1796. Историчар Никола Шкеровић објавио је ову песму у целини према рукопису, који се данас налази у Архиву Србије. Песма има 297 стихова и почиње:

Књигу пише Махмуте везире,
Арбанац је а од турске вјере,
Он је пише баш у Скадру граду,
Књигу пише глади своју браду;
Пак (је) шаље он у Гору Черну,
Баш владики горе у Цетињу.
Јеси л' чуо, цетињски владико,
Наћиће те чудо превелико,
Ти се прођи от мојих земаља.
(Шкеровић 1949: 1)

Историчар Бранко Павићевић нашао је да се у овој песми налазе и места која имају и историјску вредност, јер их други извори не помињу (Павићевић 1956: 161).

Ракић је 1803. издао, у једној књижици, два нова житија у стиху: „Житије св. великомученика Евстатија Плакиди" и „Житије св. Спиридона". Све ове спевове написао је у десетерцу, а само је „Житије св. Василија", које је написао поводом рођења унука, који је добио исто име, у осмерцу због живости житија.

Свој песнички опус Ракић је завршио на захтев архимандрита студеничког Мелентија Никшића спевом о преносу моштију Стефана Првовенчаног из Србије у Банат. Штампан је 1814. под насловом „Житије Стевана Првовенчаног". Како истичу истраживачи, радио га је брижљиво и „по изворима који и данас имају вредност" (Павловић 1935: 370).

Као директни ученици школе Вићентија Ракића помињу се Гаврило Ковачевић, Константин Маринковић и Милован Видаковић.

Официр Никола Стаматовић (Купиново, 1756 – Петроварадин, 1817) је у Будиму 1798. објавио црквеном ћирилицом песму „Славеносербскому Роду и Обштетву", у којој слави Србе, које поштују дворови (аустријски и руски). У књизи се налази и гравира на којој је представљен Стеван Душан Силни на коњу, а с грбовима својих земаља, којима је владао, са мотом „Вјем твоја дјела и труди и за имја моја трудилсја јеси Апок. глав. 7."

Песник Стаматовић је необичне судбине, стално је био под присмотром својих претпостављених и војних власти због истицања властитог порекла, често је ислеђиван (био на испитивању код подмаршала Симпена) и кажњаван. Када је пензионисан 1801, преселио се 1803. у Лемберг (Лавов), али се вратио 1807. и настанио у Земуну, код породичног пријатеља, трговца Анастаса Карамате. Ова песма прештампана је у Будиму 1806, али без гравуре цара Душана, а како је био под присмотром власти његове објављене књиге и ова песма одузимана је од читалаца и уништавана. Није ни чудо да је он толико био под надзором ако се има у виду Српски устанак и Тицанова буна сремских сељака – кметова на румском

спахилуку грофа Пејчевића и илочком спахилуку грофа Одескалкија (3–13. IV 1807) и социјални покрети у Банату 1808. године. Војне обавештајце нарочито је бунила књига, коју је у Србији имао и Младен Миловановић, а то је била Жефаровићева *Стематографија*, која је садржала илустрације српских грбова.

Вредни издавач и књижар Глигорије Возаровић (Лежимир, 1790–1848) објавио је као другу књигу београдске штампарије 6. VIII 1832 (прва књига је *Критика дебелога ера* коју је издао Јаков Јакшић 15. VII исте године) – издање под насловом *Серпска стихотворенија*. У књизи су штампане две песме: „Пјесн о возмушченији в Сербији...„ Гаврила Ковачевића и „Славеносербскому Роду и Обштеству" Николе Стаматовића (Београд 1832). Ова друга, Стаматовићева, прештампана је песма из издања од 1806, која је врло ретка и која је систематски уништавана. После стихова устаницима и напомене, следује песма као у издању из 1798, где се пева о знаменитим личностима српског народа на челу са Јованом Рајићем, међу којима су архиепископ Стефан Стратимировић, владика Стефан Петровић, фелдмаршал Павле Давидовић, генерал Вукашевић, оберст Продановић, генерал Дука, Лазар Чарнојевић, Сава Текелија, Мушкатировић, Стефан Новаковић, Монастирлија и други.

Гаврило Ковачевић (1765–1832) је аутор стиховане хронике о Првом устанку *Пјесн о возмушченији в Сербији сја и о изображенији дјел Сербијанов в дјејствији произведених, исторически проведена и у стихове сложена* (Будим, 1806). Према Шафарику, ово је дело изашло 1804, било је веома популарно и доживело више издања. *Пјесн о возмушченији...* је стихована историја почетка Првог српског устанка, штампана је црквеном ћирилицом, и почиње стиховима:

У хиљаду и осме стотине
    љетописа четверте године,
Тад протужа са Авале вила,[1]
    кано да би у синђиру била,
Љуто тужи, гласно подвикује;
    из Сербије Сербље довикује:
Чуете ли Сербски Витезови!
    Сербијански кмети и кнезови,
Шта чекате и шта ли мислите?
    шта од себе сви скупа чините?
Докле ћете у мраку лежати,
    и у таквој муки пребивати?

У напомени, Ковачевић објашњава „са Авале вилу": „Вилу ваља в мјесто времена, или судбине овде разумјети" (Ковачевић 1806, 1832: 5).

Ковачевић је аутор песма о Косовском боју. То су *Стихи о поведенији и намјеренији сербскаго великог књаза Лазара против турскаго ополченија с разним его велможеј разговори: и о израженији страшнаго и грознаго онаго между Сербами и Турками на пољу Косову драженија и пр.* (Будим 1805). У овом спеву о кнезу Лазару користио је десетерачке стихове наших народних песама. Ковачевић је песник и религиозних десетерачких стихова (*Јудит мечем Олоферну главу оусјекнувши тјем Јудеју освободивши* (Будим 1808) и *Прољетије или љеторасл человјеческаго вјека* (Будим 1809).

Из овог времена посебно је занимљив Милован Видаковић, јер његово прво дело није у прози већ у стиховима, то је спев *Историја о прекрасном Јосифу*, у народном десетерцу, штампан црквеном ћирилицом. Песма је састављена према Библији и била је популарнија од његових романа, више пута прештампана. Предговор је написао у Новом Саду 27. II 1804. године.

Историја прекрасног Јосифа почиње стиховима:

О праоца нашего Јакова
Красни бише дванест синова:
Рувим, Симон, Левиј, и Исахар,
Јуда, Дан, Нефталим и Асир,
Гад, Завулон, Јосиф, Венијамин,
Дванаести и најмлађи син.
Он Јосифа најбоље љубљаше,
Кои њему од Рахиле бјаше,
Најбоље му халине кројио:
Јер кога је једва дочекао,
Од Рахиље кад му се родио,
За коју је он много служио.
(Видаковић 1805: 9)

Друго дело у стиховима на народну је *Млади Товија* (Будим, штампање је одобрено 31. V 1825), како се истиче на насловној страни „Повест једна древна која леп и подраженија достојниј за кротке и благочестиве људе, пример побожности у себи содержава из Библије списана и на просте стихове сложена". Штампан је црквеном ћирилицом. У предговору за ове стихове одређеније објашњава мотиве за њихово писање:

> Много пути ја с умиленијем гледајући, како нам љубезна јуност наша Сербеске неке и на стихове сачињени радо и с увеселенијем чита и не само дјеца, но и совршени, и од простога реда људи, кад им се у недељу, и празником таково што гди чита, скупе ти нам се у чопорић, и охотњејше слушају! Пак јошт ако је что побожно и из светог писма; житије ког светца, или какова ироическа дјела, о краљеви и јунаци; ту су нам већ онда слушајући у свом елементу! Као Алексија човјека Божија, Аврамову жертву, Прекрасног Јосифа; или Змаја с орлови (*ово је спев Јована Рајића – прим. С. В.*), рат на пољу Косову, наше народне песме и многа овим подобна сочиненија васдан би слушали. Видећи велим ја то, зажелим из љубови и сам к тому и други су ме неки опомињали да им јошт што и на стихове издам и нарочито да им из Библије извадим, позивајући се на прекрасног Јосифа, кога сам јошт бившу ми, списао, с каковим га удоволствијем читаху, и тако радо купују, да је се више пути већ на штампу давао.

У фусноти за народне песме пише: „У коима се особито способни Сербски дух и наклоност к Поесији од саме природе изјављује, и за кое песме ми имамо Г. Вуку Стефановићу благодарити, што је се нам у народу такове скупио, и издати потрудио" (Видаковић 1825: III–IV).

Тако је Видаковић спојио ауторску поезију и народну песму. То је кључ десетерачке поезије на народну пре Вука, а много више после она црпи теме из Библије, историје и облачи их у рухо народне поезије.

И у трећем спеву, „Путешествије у Јерусалим" (Будим 1834), Видаковић је користио народни десетерац и истакао да је: „Делце за благочестиве и побожне Христијане из Светог писма изведено и на просте стихове сербске сложено". Штампано је црквеном ћирилицом.

Владика шабачки Герасим Георгијевић (Видин, ? – Шабац, 1839) написао је књигу. У њој је објавио шест песама[1]. Писане су у десетерцу, са парном римом. Прва о разарању Студенице почиње стиховима:

Повјест ову имам да искажем,
Млогог јада да се нажалујем.
Да би сваком то било узнано,
И до вјека незаборављено.
Ја сам слуга Манастира славна,
Кои јесте на гласу од'давна.
Именом се зове СТУДЕНИЦА,
Од Немање Цара сграђена.
По Србији она се славјаше,
На све стране глас се проношаше.
Свете мошти у њој почива'у,
Неманића племена бија'у.
Ко би к њима вјерно походио,
Књаст и болан, здравље би добио.
СТУДЕНИЦА бијаше подобна
Слави Бож'ја Јерусалима.
(Георгијевић 1838: 3)

Стихове о Првом устанку Герасима Георгијевића анализирао је опширно историчар Владимир Стојанчевић, налазећи у њима драгоцену грађу из прве руке од савременика догађаја (Стојанчевић 1976: 256).

Парох новосадски Константин Маринковић (1784–1844) је у десетерцу (мото песми су стихови Доситеја Обрадовића: „Оди! О оди Божија кћери, тебе зову деца / да те љубе и признаду за највећег светца) написао епску песму „Плач Рахили". Предговор је писан 15. VIII 1807, у Новом Саду, а песма у дијалошкој форми отвара се ликом „Херувима с обнаженим мачем":

Вјечни огањ гдје Братије горит
и бездона пропаст почивает,
гдје ужасне вису се пештере,
и дишуће строгим огњем горе,

[1] У њој се налазе: „Сказаније о паденију и разоренију свете обители Студенице". Грјешни јеромонах Герасим Студенички, списа ову повјест, у 1813-ој 5. јунија у монастиру Враћевштици, 3–25; „Второ сказаније о падежу српске Шумадије, и о преселенију Светога Краља Студеничког у Цесарију", 26–32; „Плач ондашњи Србије". Грјешни јеромонах Герасим Студенички списа ове стихове у Манастиру Вољавчи, 1814. године, јулија 6-г, 33–40; „Повјест о нововозвишењу Шумадије, о произведенију Милоша Обреновића за књаза и господара Сербије и повратак мошти Светога Краља Студеничког из Цесарије у Каленић", 41–53; „Плач о погинувшима на Чачку. Љета Христова 1814.", 54–73; и „Радост Србији". У Рудничкој планини, Манастиру Благовјештенија, у години 1828-ој Јануарија 22-г., 73–74. – Даље су прозни састави: „Повјест о народној скупштини бившеј у Крагујевцу љета Христова 1830. Јануарија 27...", 75–84; „Описаније братства... свете Лавре Студенице, бивши служитеља од године 1788. до 1813, 85–93; „Сказаније најзнатнији прикљученија у провођењу живота мога", 94–124.

там сатана отпадши од Бога
стење плаче, јауче и кука,
страшна свеза њега је свезала,
од аспида и змија сплетена,
гризе, једе и живог га мучи,
и ноктима све му вади очи.
(Маринковић 1808: 7)

Даље се сатана обраћа анђелу, а онда сам за себе говори док „земљу грозним оком гледа”:

Ја не марим, что на небу нисам,
Кад свим' светом руком мојом владам,
Сва Азија, Европа, Африка,
Кое држи силна рука Римска,
Слуша мије совјете и речи,
Сватко баца на ме сладко очи,
Само једна Јудејска страна
Види ми се мало као чудна,
Јордан река весело протиче
И у јутру, у дану, увече
Чуда нека у Јудеи видим,
Пак на мисл страшнију долазим
Оно оде велики Ангел...
(Маринковић 1808: 10–11)

На сцени се појављују и говоре ликови: Сатанаил, Фурија Алекто, Ирод, Аполон, Варох, Рахила, Јосиф, Марија, Вјестник, Хор певача, Салома, Воин, Малех, Царица, Филип.

Први устанак, као актуелна тема, био је повод за стихове Григорија Трлајић које је написао у Петрограду 1806. у полетном римованом десетерцу, са парном римом. Трлајић је певао ослобођеном Београду у фрагментима *Отривци пјесне „уловајушћих Сербов и храбрих Витезеј”*:

Ој, погледајмо што нам браћа раде,
Како сабљом бију Турске браде,
Како суде на војске дивану,
На горици побједе Ливану:
Главе крешу, обарају чалме,
Браћу к слави и побједи маме!
(Трлајић 1825: 85)

Две аутобиографске песме о Првом српском устанку написао је и војвода Јаков Ненадовић (1765–1836) и послао их Вуку Караџићу. Песма о бој у на Ужицу почиње стиховима:

Протужила ужичка нахија,
Са писмама, а више усмено,

Про код Милана Обреновића,
У Брусници селу маленоме:
„О, Милане, драги господару,
Избави нас ако Бога знадеш.
Турски зулум трипит не моремо.
Дај нам војску, помоћи оћемо.
Да узмемо било Ужици".
(Ненадовић 1987: 277)

Истраживачи рукописних грађанских песмарица, из овог времена, уочили су у њима један број записа народних песама и песама на народну, што указује на преплитање уметничких песника и народних певача, али ови рукописни зборници откривају генезу стиха и напоре да се превазиђе певање на народну (Стефановић 1992: 13).

Иако неки песници стварају „на народну" и после, карактеристика овог периода пре Вука јесте претакање Библије, историје и савремених догађаја у десетерачке стихове.

После Вука

Са појавом Вукових песмарица јавио се већи број песника који су певали на народну. Нарочито је занимљива 1821. година, када се јавља већи број песника са десетерачким стиховима.

Један од првих који је певао на народну јесте Јован Петровић Ковач (1772–1837). Песму, од 135 стихова, упутио је кнезу Милошу Обреновићу. Она почиње хвалом кнеза и молбом да буде блажи према народу:

Од како те, светли Српски Књаже,
Ког Бог Господ и његова правда
За сербскога избра Поглавара,
Многа си Ти добра учинио
Со тим славу себи задобио,
Задобио с храбром својом руком,
С храбром руком и мачем у руци,
Од ког стрепе и далеко беже,
Српски вуци и душмани Турци,
Тражећ Србљем мира и покоја,
Тражећ роду права и слободе,
Да не стењу под тиранским јармом,
Нит уздишу под Турским Анџаром.
(Петровић 1821)

И Јоаким Вујић, противник Вука Караџића, написао је десетерачку песму са парном римом, *Критика и остра протестација Писмена Дебелога Ера (ъ) и танкога ь...*, у којој не реагује као лексикограф, он се не бави језичким питањима на парче него реагује као комедиограф, пародирајући и травестирајући Вукове идеје и решења, окомивши се и на Вукову личност, опет пародијском техником (Милинчевић 1972: 196). Песма почиње стиховима:

Ходи брате да се загрлимо,
Један другог братски пољубимо,
Јоште к тому и развеселимо;
Шчастију нашему благодаримо:
Што нас Вук баци из Граматике,
И спаси од дрвене мотике,
Те нећемо срамотно ћусати,
Безчестије с другима кусати.
Ал ти је то Граматика славна,
Као црна Лончина неопрана.
(Вујић 1821: 1)

Ову песму је прештампао Јаков Јакшић, као прву књигу српске (београдске) књигопечатње 15. VII 1832. године.

Године 1827. објављена је у Пешти песма Петра Соколовића „Неколико стихова о возбужденију српског витеза Милоша Обреновића против Скопљак Сулејмана паше године 1816" (Соколовић 1827)[2]. Биографијом песника Петра Соколовића бавили су се у XIX веку Миленко Р. Веснић и Димитрије Руварац, а у наше дане Љубисав Андрић, Радован Ждрале и аутор овога рада. Сви аутори покушавали су да осветле животни пут овог песника, који нам је 1816. године, певајући на народну, начинио једну од првих биографија Милоша Обреновића.

До рукописа песме Петра Соколовића дошао је Јосиф Миловук, издавач из Пеште, и објавио 1827. године без напомена о аутору. Кратко саопштење да је песник из села Бранковине (Ваљевске нахије) збуњивало је већ савременике. Када је сазнао да је књижица изашла из штампе, за аутора се распитивао кнез Милош Обреновић код Проте Матије Ненадовића, најбољег зналца прилика и људи из ваљевског краја. Кнез Милош је штампану песаму и писмо у коме тражи обавештења о Петру Соколовићу послао почетком 1832. године Проти Матеји на чему му је овај захвалио из Бранковине 19. II 1832. године, и поред осталога, напоменуо:

> Ваше светлости писмо и једне стихове Соколовића Петра, који се каже да је из Бранковине примио сам. Ја сам те стихове прочитао и нисам знао ко им је сочинитељ, јербо у Бранковини никаква Соколовића фамилија нема а ни у целом округу нико није чуо да се когод Соколовић подзива, преко свег за досад овде нечувеног Соколовића. Ја ћу опет разбирати и како узмого будем мало коња јашити, отићи или с писмом молити Суд ваљевски да пишу капетанима и потраже га, и ако се од једне, или друге стране пронађе, јавићу (Савић 1984: 437).

Истраживања Миленка Р. Веснића и Димитрија Руварца имала су за циљ да повежу аутора ове песме Петра Соколовића и великог добротвора с почетка XIX века Павла Соколовића. Наиме, Павле Соколовић је у Лајпцигу, 4. децембра 1809, установио „српско благодјејање" из кога су стипендирани сиромашни ученици Срби који су студирали у иностранству.

[2] Како пише на корицама Соколовић је био из „Ваљевске наије из села Бранковине". Песма има 23 стране. На књизи се као цензор потписао Јевта Витковић и одобрио њено штампање у Будиму 18. IV 1827. године.

У повезивању доктора филозофије Гетингешког свеучилишта Павла Петрова Соколовића и Петра Соколовића аутора песме најдаље је отишао Димитрије Руварац. Он је цитирао библиографију српских књига „Geschichte der serbischen Literatur" Павла Јосифа Шафарика, где се за Петра Соколовића наводи да је „марвени (свињарски) трговац". Том приликом је Димитрије Руварац претпоставио да је добротвор и философ Павле Соколовић рођен у Бранковини 1772. и да је Петров син. Димитрије Руварац је напоменуо да је наслов песми дао издавач Јосиф Миловук, јер Петар Соколовић није „словенизирао", што се види јасно из објављених стихова. Он је том приликом претпоставио да је и мото написао Миловук:

Боже мили дал' се који нада
Да Сербија пјева изненада!
Куд год кое иде, и попјева
Сребрњаке за појас задева.

Руварац истиче и да се у Србији 1816. није певало као 1827. године. У даљем напису о добротвору Павлу Сокловићу приметио је да је добротовор и филозоф имао три брата који су са Романом Соколовићем боравили у Петрограду (у Русији). Да би лакше повезао Павла и Петра Соколовића навео је и сећања савременика доктора философије по коме је он са заносом говорио о своме народу, о његовим лепим особинама и о њиховим јунацима с почетка XIX века. То је могао чути, закључује на крају, од свога оца песника Петра Соколовића (Руварац 1899: 465). Ово домишљање Димитрија Руварца о вези доктора философије Павла и Петра Соколовића до данас није потврђено.

У једном писму Соколовића (не наводи се име) кнезу Милошу (Петроград, 17. III 1818) на руском језику, после изражавања патриотских осећања и жеље за напредак Србије, помињући грофа Ивелића као покровитеља, на крају пише: „всегда пребуду љубјашчи вас Соколовић љубезнешим всјем кто або миг знамје. Пожелает прошу свидетелствоват мое почитание..."

О пореклу породице Соколовића посебно се интересовао и Димитрије Руварац. Како наводи у своме раду, добио је писмо учитеља ваљевског Соколовића, највероватније Димитрија (два брата су били учитељи у Србији), у коме пише да се његов отац доселио у Ваљево из Фоче, где је крајем XIX века било Соколовића и међу муслиманима и међу православнима, а да је породица у XVI веку („пре 300 година") дошла из Пљеваља (Војиновић 2010: 3).

Соколовићева песма почиње стиховима:

Кад Рецепа Турци погубише
    Сулејману Београд дадоше;
Он ту дође по царском ферману
    Да Србију задржи у миру.
С' њим још неки Бошњаци дођоше,
    Поглавар'ма себе учинише
Из Стамбола јошт и Ћаја паша,
    Турци веле, ево слава наша.

Сви се они овде уредише,
И зулуме чинити почеше,
Млогог Скопљак онда поарачи,
А не смишља како ће да влачи,
Многим скиде беле чарапице,
Па им даје црвене чизмице,
Он узима Тачамђиско гуњче
Па им даје од свиле ћурче.
(Соколовић 1827: 3)

Епско песништво предромантизма садржи у себи неколико струја. Јефтимије Поповић је користио барокну епику Дубровника и у римованом десетерцу испевао *Мезијаду* (пандан *Србијанци*) и песму о Косову (*Милош Обилић*, 1827).

У дванестом певању *Мезијаде* има стихове:

У колевци дјете ништа незна,
Светом није свећом обасјано;
Примјером је туђим нрав љубезна;
Дјетинство је к'о чувство пијано,

Сердце ништа, дух ништа не држи,
Обкољеним само подражава,
Успјех даје дојкиња му бержи,
Не зна верна л' ил невјерна глава.
(Поповић 1826: 85)

Године 1829, у посебној књизи, објавио је своје песме јуначке „у десет слогова" Стефан Аћимовић[3], учитељ из Винковаца, под насловом *Витежство сербско или Описаније древни сербски јунака* (Будим, 1829). У књизи су објављене песме: „Тужба на Ивана Косанчића", „Милош доби 3 пера за калпак" (26–29); „Зајам Краљевића Марка" (30–32); „Марко први пут пушку виђе" (33–36); „Тужба на Краљевића Марка" (36–39); „Лов јуначки" (39–43, о Краљевићу Марку); „Буна међу Турцима" (43–48); „Бој ага и спаија: ударише на јунаке" (48–54, о Краљевићу Марку); „Севап турски" (54–61, Милош Обилић и Иван Косанчић); „Пјесма Милошу" (61–62). Песма о Ивану Косанчићу почиње стиховима:

Шатор пење, Алај бег даија
Покрај њега би Ага и Спаија,
Крај Ситнице на Косову сташе,
Све шаторе крај воде распеше,
Велико се тад число скупише
све шаторе у ред поставише;
Хана онда и кафана било
јер много је поглавара дошло,
Скупише се тркуће чинити
после трке ту се џилитати [...]

[3] О њему немамо много података. Био је учитељ у Винковцима од 1802. до 1829, али не знамо ни годину рођења ни годину смрти. Неке своје књиге објавио је Вуковим правописом.

У фусноти је објашњено да „цилитати” – „значи турски егзецир” (Аћимовић 1829: 23–24).

Учесник Првог српског устанка, Тома Милиновић Морињанин (1770–1846), војвода при српској артиљерији, пише десетерачким стиховима *Умотворине у време српског вожда Кара-Ђорђа Петровића*, с намером да допуни *Србијанку* Симе Милутиновића Сарајлије. Том приликом је написао стихове Милутиновићу:

А у притвор Спедиција бјеше,
Сарајлија њоме управљаше,
Тер се зваше *Милутинов' Сима*,
Али брате, ето момка мирна!
Он свакога тихо дочекаше,
И с љубави од себе справљаше,
Нит' се чим тај интересоваше,
Ни од' кога ишта узимаше;
Како сваки у свијету ради,
Симо неће сермије да гради
Од бакшиша и од магариша
И од другог без правде бариша.
(Милиновић 1847: 30)

Овој групи песника треба додати Јоксима Новића Оточанина (1806–1868), кога су савременици Јован Јовановић Змај, Јован Суботић и други, сматрали после Вука Караџића за најбољег „мајстора” у бележењу народних, и стваралоца уметничких, песама по угледу на народну поезију. Стојан Новаковић је писао да је „својом *Лазарицом* спеваном са свим на начин народних песама”, стекао углед, а да је „у последње време покушавао да приповетку оснује на темељу, духу и начину народне приче, написао је више спевова начином народне песме – али његово подражавање није крочило далеко, и ван тога што је умножило штиво простом народу, нема никакве важности за литератни развитак наше поезије” (Новаковић 1871: 288). Као присталица Вукове правописне реформе, своју прву књигу, *Лазарица или Бој на Косову на Видов дан 1389. године*, објавио је у Сегедину 1847. новим правописом. Еп има 2.156 стихова и започиње:

Чуј Србине, моја браћо драга!
Који знате да се осећате,
Кој' незнате, да по данас знате,
Када земан царевима дође,
На Косову оба да погину,
Једно царе Српски кнез Лазаре
Од бијела од Крушевца града,
А друго је султан цар Мурате.
(Новић 1847: 3)

Доцније је он певао и учесницима Првог и Другог устанка на исти начин (Војиновић 2009: 114–122).

Уставобранитељи и почеци политичке поезије

У време доношења устава и почетку рада на њему 1837. у Србији формиране су две јаке политичке струје. Једна је била за старе прилике и кнеза Милоша, а друга за доношење устава и ограничење кнежеве апсолутне власти. Радећи на Уставу и законима, класициста, Јован Хаџић, противник Вука Караџића, писао је 1838. стихове на народну, у којима је истицао браниоце устава. Једна његова песма, коју је саопштио у *Споменама из мојега дневника*, типична је песма на народну, политичка, и почиње стиховима:

Милош мисли нико га негледа,
А то Вучић и слуша и гледа:
Па, дозивље Милутина старца,
Што је света полазио мјеста,
Угодио вјери и закону.
Вако Вучић Милутину прича:
„Милутине, о јуначка главо!
Ево књиге из Стамбола лете.
Да је царе правду поклонио.
И Устава Србљем опремио,
Да се сваком своје право знаде.
Сва Србија кликну од радости,
Само Милош пуца од жалости,
И он ради да нам правду спали".
(Хаџић 1864: 264)

Он је претходник. Променом династије Обреновић са Карађорђевићима настаје политичка поезија, углавном испевана на народну, десетерачка, најчешће римована. Прилично је велика група ових песника који су у стихованим брошурама, али и у периодичним публикацијама тога времена, новинама и листовима (*Српске новине*, *Српски народни лист*, *Српска новина или Магазин за художество књижество и моду*, *Будимско пештански скоротеча*, *Подунавка*), алманасима и календарима, писали песме на народну. Писане су предвуковим или Вуковим правописом, а неке и црквеном ћирилицом.

Десетерачка песма по угледу на народну била је веома погодна за политички утицај на читаоце – народ. Оне су ритмом и садржајем биле блиске народу и зато су од 1841. до 1843. биле веома популарне, а неке од њих штампане су као књиге и књижице у великом тиражу. Неке од песама и памфлета, полиција кнеза Михаила, а доцније и Карађорђевића, пленила је, а песнике за које је сазнала, судила и оштро кажњавала. У овом периоду је био запажен и рад цензора Кнежевине Србије.

Са победом уставобранитеља ова поезија је институционалзована и прешла је у надлежност државе, што показује полемика између Симе Милутиновића на једној и Ђорђа Грозденовића на другој страни (Војиновић 2015: 142).

Сима Милутиновић је као уставобранитељски песник посебно објавио први *Васкрс устава Србије и народне правде* (Београд, 1843), који почиње стиховима:

Процвиљела Србска сиротиња
Љуто цвили до Бога се чује,
И до Цара у Стамболу Града
„Додија нам Обрен' – Беговићу!
Беззакоња и безсуђа нејма,
Што нам није клетник учинио,
Злом је виши син од оца свога!!
У Србији једне душе нејма
Коју није за срце ујео,
Аман царе за име Божије!!!"
То се Цару тежко ражалило,
Да Му страда Србадија сада,
Кад сва Раја рахат је остала,
Пак цар шаље свог вјернога слугу,
Вјерну слугу Шакиб'-Ефендију.
(1843: 1)

На ове стихове одговорио је Георгије (Ђорђе) Грозданович, иначе Обреновићевац, под псеудонимом Иван Соколовић, песмом *Стрмоглави преврат Србије или Описаније созаклетија Вучићеваца и Турака против књаза Михаила и његовог правленија. Отпевао Сараевском Певцу на његов Васкрс устава*, у којој пева уставобранитељима:

Чуј, народе, видите ли, Срби?
Како с' уп'о сарајевски певац,
Из свег грла и из свега гласа,
Да прослави Мухамеда свеца?
У зачеље своје песме ставља
Ћамил–пашу, тиранина клета
Чивутина и потурчењака,
До Ћамила Аврама Ћехају,
До Аврама чкиљава Вучића,
До Вучића кусога Пауна
До Пауна пијана Ресавца,
До Ресавца луду будалину
Будалину Книћанин-Стевана!
(Грозданович 1843: 5)

Ова памфлетска политичка поезија, у жару борбе, прелази границе доброг укуса, и неретко постаје псовачка. Песници не бирају средства да омаловаже своје противнике.

Бујање поезије на народну условила је појаву књижевне критике, која је осетила потребу да рашчисти терен и утврди сврху књижевног стварања, у овом времену, углавном поезије. У првој половини XIX века критику су писали Вук

Караџић, углавном филолошку, и млади критичари Константин Богдановић, Никанор Грујић и Ђорђе Малетић. Сва тројица су били песници и поезија је углавном била њихова тема. Константин Богдановић је препоручивао песницима да се угледају на стране узоре, Ђорђе Малетић да читају и користе, али да пронађу свој глас, а Никанор Грујић је сматрао да наша народна поезија има довољно формула за угледање и да нашим песницима нису потребни страни узори. Ова два опречна става борили су се између себе и у поезији и у критици, а тај сукоб постоји и данас. У теоријском смислу најдаље је отишао уредник *Летописа Матице српске* Јован Суботић, који је, под утицајем Хердерових идеја загледан у народну поезију, у расправи „Неке черте из повестнице сербског књижества" написао „како треба наше народне песме сматрати, на шта ваља у њима гледати, и како се има учено стихотворство на њи пресадити" (Суботић 1847: 108).

Међутим, и пре њих било је песника који су размишљали о вези народне и уметничке поезије. У години када је изашла из штампе *Србијанка* Симе Милутиновића Сарајлије, писао је Лазар Поповић из Опаве 14. V 1826. Јовану Хаџићу:

> Љубезни Брате Јоцо! Кад се с тобом у Пешти растадо, твое последње од мене искање ја сам овде већ окончо. Ево Банат је већ спеван и његови славни јунаци; но јошт не сви: али ово што остаде и мало је и лако Павла сам кнеза у 2400 стихова спевао тако: да ће сваком мио, примљен и од сваког пофаљен бити. Ја сам њега спевао, као што је познато, по вкусу народњи песама, но мисли су моје и ничије друге на свету: завио сам сарму мало с' подужим и важнијим сравненијама у подоблеијама, и други поетически фигура: по начину славни Римљана; но и наше нисам оставио, гди се кратко а огњевито изказује, а друго је све моје: речи вкус и изражење, а од подражавања и крадења од други, ни споменка није. И нато одвећ мрзим. 4200 стихова већ састављени имам, и више сам од полак на чисто преписао, јошт 800 треба, па ето један летопис Матици, из Баната, а од Баната славног и банацког скупоценог меда, са његови цвећем и медом пуни ливада скупљен: да је обрадује, обогати, а пчелицу што га донесе да помогне (Поповић 1891: 255).

Ови стихови нису сачувани. Лазар Поповић (?–1843) рођен је у Опову, у Банату, и на предлог Јована Хаџића је 1839. прешао у Србију. Био је професор гимназије до смрти.

Песме на народну из револуције 1848/49. године

Као и Први и Други устанак и Револуција је дала један број песника на народну, међу којима је најзначајнији Глиша Зубан (29. XII 1811–после 1862), који је у својим песмама уносио и спомене из ратних догађаја. У књизи *Бој с Мађарима године 1848–1849*, опевано је: 1. Покрет Аустријски Срба 1848. године; 2. Бој на Белој Цркви; 3. Бој на Томашевцу, 4. Бој на Панчеву; 5. Бој на Вршцу; 6. Бој на Сиригу; 7. Србобран; 8. Бој на Сенти; 9. Бој на Мошорину; 10. Поздрав бану Јелачићу; 11. Прелазак Руса Аустрији у помоћ.

У песми „Бој на Сиригу" опевао је и свога стрица Лазу Зубана:

> Глас допаде у село Кањижу
> Глас допаде Зубановом Лази.

Совјетнику, сербском полковнику,
Да Мађари близу Сегедина
У Сиригу намештају логор;
Шанце праве и обкопе тврде,
Да Сегедин, од Србаља бране.
Кад то зачу Зубанови Лаза,
Кад то зачу од наго скочи,
Па дозивље своје старешине,
Полковника Богдан јуначину
И мајора Јовановић Саву,
А до њега младог Миловоја,
Ађутанта Книћанина Стеве,
И до њега капетан Младена
Па овако њима проговара:
„Чујете ли мои поглавари,
Ево гласа од верни шпијона,
Да Маџари у селу Сиригу,
Логор праве и обкопе тврде,
А тим ће вам млого наудити
Него хајте да се послушамо
Да пишемо нашем ђенералу,
Ђенералу Книћанин Стевану
У бугарском селу Бешенови
Да оћемо сутра ударити,
На Маџаре да и растерамо
Текер само да припреман буде
Ако ли нам до невоље дође,
Да се нама у невољи нађе.
(Зубан 1850: 23–24)

Он је доцније „на народну" певао и о бојевима Црногораца 1858. године.

Десетерачке песме пишу и странци

Међу овим песницима је свакако најзначајнији Александар Пушкин, који је у циклусу „Песни западных словян", једну песму „Воевода Милош", испевао под утицајем наше народне поезије. Он почиње стиховима:

Над Сербией смилуйся ты, боже!
Заедают нас волки-янычары!
Без вины нам головы режут,
Наших жен обижают позорят,
Сыновей в неволю заборают,
Красных девок заставляют в насмешку
Распеватъ зазорные песни
И плясатъ басурманские пяски.

Песму је на српски у наше дане превео Милорад Павић:

Војвода Милош

Над Србијом смилуј се ти, Боже!
Растржу нас вуци јаничари,
Без кривице главе наше рубе,
Врећају нам и срамоте љубе,
Синове нам под силу одводе,
На поругу нагоне девојке
Да срамотне песме попевају
И играју игре муслиманске [...]
(Пушкин 1835: 158–159)

Приликом писања ове песме, Пушкин је користио Вукове књиге српских народних песама и монографију на руском језику *Жизнь и подвиги князя Милоша Обреновича* (Петроград, 1825).

Амерички песник Хенри Водсворт Лангфело (1807–1882), у романтичарској „Песми о Хијавата" (The Song of Hiawatha, 1855) има и стихове са словенском антитезом. Већина аутора се слаже да је он писао стихове под утицајем епа *Калевале*, јер је то и сам признавао, али неки истраживачи сматрају да је Лонгфело употребио један основни тип словенске антитезе који има структуру: „уводни сегмент у коме се најчешће поставља премиса, то јест, којим се указује на одређену представу без њене ближе идентификације; затим блок алтернативних, дисјунктивних питања у вези са претходном премисом; томе следи блок негација, и најзад део разрешења, односно именовања првобитне представе." У *Хијавати* има стихова:

Оригинал:	Ови стихови у преводу гласе:
O'er the water floating, flying,	Над водом пловећи, летећи,
Something in the hazy distance,	Нешто се у магловитој даљи,
Something in the mists of morning,	Нешто се у измаглици јутра,
Loomed and lifted from the water,	Из воде помаљало и дизало,
Now seemed floating, now seemed flying,	Час к'о да плови час к'о да лети.
Coming nearer, nearer, nearer.	Ближећи се све више и више.
(Јанковић 1974: 486)	

Српске народне песме Вука Караџића биле су познате на енглеском говорном подручију већ од превода Џона Бауринга (1827) и он је веома лако могао доћи у контакт са овим преводом. Лонгфела су код нас преводили до 1914: Павле Шапчанин (*Јутарњи ветар*, 1880), Јован Илић (*Антуново страданије*, 1881), Владимир М. Јовановић (*Стрела и песма*, 1882), Алекса Шантић (*Кишовит дан*, 1908), Митра Морачина (*Псалам живота*, 1913) и др. Он је пред смрт упутио и једно писмо редакцији београдског листа *Исток* (Лонгфело 1881: 2).

Песничке посланице Вуку Караџићу „на народну" писали су Рус Николај Надеждин (1804–1856) и Чех Зигфрид Капер (1821–1879). Оне су шаљиве и са парном римом.

Надеждин је 17/29. IX 1847. у Будиму написао шаљиву посланицу која почиње стиховима:

Књигу пише код Руса Никола,
Књигу пише Вуку код Србаља,
Богом брату, Караџићу Вуку;
Књигу пише, грозне сузе рони:
„Ој Бога ми, побратиме Вуче!
Море чу ли – весела ти мајка –
Мож' ли знати, да сам у Будиму,
У Будиму граду бијеломе,
Ево, брате, две неђеље дана?
Јер је мене уфатила бољест,
Каква бољест – да је Бог убије! –

Слично је учинио и Зигфрид Кепер у песми „Каперовић доктор и *Michel* вјерни слуга", написаној у Бечу 11. IV 1850, која почиње стиховима:

Нетко бјеше Витомиру Капер,
бјеше доктор у маленом Бечу,
у маленом Бечу крај Дунава,
да такова доктора неима,
кудгођ иде, никоме не каже,
коме каже, никоме не иде,
ђегод сједе, свуђе пије каву,
а све ради, грабе да угради.
(Добрашиновић 1977: 80–90)

У десетерцу је Словак Јан Колар (1793–1852) написао песму „Kći Slave" (1832), а у расправи *О књижевној узајамности* (превео Димитрије Теодоровић, Београд, 1845), залагао се да народна песма буде образац за писање поезије.

Песме на народну популарне су у свим ратовима и бунама: у рату Црне Горе са Турском, босанско-херцеговачким устанцима, ослободилачким ратовима Србије против Турске 1877/1878, Балканским ратовима, Првом и Другом светском рату, па све до последњег рата у Босни и Херцеговини. Оне исказују патриотизам и опевају подвиге нашег народа.

Цитирана литература и извори

Аћимовић, Стефан. *Витежство сербско или Описаније древни сербски јунака*. Будим, 1829.

Видаковић, Милован. *Историја о прекрасном Јосифу*. Будим, 1805.

Видаковић, Милован. *Млади Товија. Повест једна древна која леп и подраженија достоиниј за кротке и благочестиве људе, пример побожности у себи содержава из Библије списана и на просте стихове сложена. На тип же издана усердним иждивенијем гд Павла Јанковић*. Будим, печатано Писмени Кралевскаго университета Пештанског, 1825.

Војиновић, Станиша. „Јоксим Новић Оточанин". *Зборник о Србима у Хрватској* 7. Београд, 2009, 97–147.

Војиновић, Станиша. „Петар Соколовић, *Неколико стихова о возбужденију српског витеза Милоша Обреновића*". Посебни додатак у књизи: *Колубара. Велики народни календар за просту 2010*. Ваљево (2010): 3–31.

Војиновић, Станиша. „Топчибаша српски и списатељ Томо Милиновић Морињанин (1770–1846)". *Даница српски народни илустровани календар за годину 2013*. Београд, 2012, 491–506.

Војиновић, Станиша. „Два песника из времена Вучићеве буне". *Мешовита грађа – Miscellanea*, књ. XXXVI. Београд: Историјски институт, 2015, 141–182.

Вујић, Јоаким. „Критика и остра протестација Писмена Дебелога Ера (ъ) и танкога ь...". *Новине српске*, 1821, бр. 8, 1–8.

Георгијевић, Герасим. *Знаменити догађаји новије српске историје*. Београд, 1838.

Гроздановић Георгије. *Стрмоглави преврат Србије или Описаније созаклетија Вучићеваца и Турака против књаза Михаила и његовог правленија. Отпевао Сараевском Певцу на његов Васкрс устава*. Земун, 1843.

Добрашиновић, Голуб. „Песме Н. И. Надеждина и З. Капера". *Ковчежић* XIV–XV. Београд, 1977, 80–90.

Зубан, Глиша. *Бој с Мађарима године 1848–1849*. Београд, 1850.

Јанковић Видосава. „Једна Лангфелова песма 'на народну'". *Научни састанак слависта у Вукове дане* 4/1. Београд, 1974, 485–493.

Караџић, Вук Стефановић. „Преписка I". *СДВСК*. Београд, 1987.

Ковачевић, Гаврило. *Пјесн о возмушченији в Сербији прикључившемсја и изображенији дјел Сербијанов в дјејствији произведених*. Исторически поведења, и у стихове сложена Гаврилом Ковачевићем, књиговјазцем, у Земуну 1804. л. Иждивенијем Марка Лазаревића житеља и купца земунског напечатана, и своему четворољетному сину Алексију в знак родитељске љубве жертвована. Будим 1806. Београд, 1832.

Лангфело, Хенри Водсворт, „Уреднику 'Истока'". *Исток*, 1881, XI, 102 (6. IX), 2.

Маринковић, Константин. *Плач Рахили*. Будим, 1808.

Матицки, Миодраг. „Простонародна песма и *певање с народом*". *Право и лажно народно песништво* (зборник). Деспотовац, 1996, 115–121.

Милиновић, Томо Морињанин. *Умотворине у време српаког вожда Кара-Ђорђа Петровића*. Београд, 1847.

Милинчевић, Васа. „Вук Караџић и Јоаким Вујић". *Научни састанак слависта у Вукове дане* 2. Београд, 1972.

Миличевић, Васа. „Непознати ћирилски рукопис Качићева *Разговора угодног* с краја XVIII века посвећем Г. А. Потемкину". *Научни састанак слависта у Вукове дане* 4, св. 2. Београд, 1975, 133–157.

Милутиновић, Сима Сарајлија. „Круссе бой Црногорскій другій года истог' 1796-а съ Кара-Махмутомъ". *Пјеванија церногорска и херцеговачка*. Лајпциг, 1837, 319–321.

Милутиновић, Сима Сарајлија. „Васкрс устава Сербіе и народнѣ правде". Београд: Књажеско-србска књигопечатња, 1842, 4.

Михаиловић, Георгије. *Српска библиографија XVIII века*. Београд, 1964.

Ненадовић, Јаков. У: Вук Караџић. „Преписка I". *СДВСК*. Београд, 1987, 270–287.

Новаковић, Стојан. *Историја српске књижевности*. Друго издање. Београд, 1871.

Новић Јоксим Оточанин. *Лазарица*. Сегедин, 1847.

Павићевић, Бранко, „О првом походу Махмута Бушатлије на Црну Гору 1796." *Историјски часопис*, 1956, VI, 161.

Павловић, Драгољуб. „Виђентије Ракић. Живот и рад". *Гласник историског друштва у Новом Саду*, VIII, 20/1, 10–20; 20/3, 1935, 360–370.

Петровић, Јован Ковач. „Писмо кнезу Милошу, Земун, 28. XII 1821". Архив Србије, Збирка Мите Петровића, бр. 1272.

Петровић, Петар I Његош. *Фреске на камену*. Избор, предговор, коментари Чедо Вуковић. Титоград, 1965.
Поповић, Јевтимије. „Из Мезијаде". Свршетак XII-те песме. *Летопис Матице српске*, 1826, II, 4, 85–87.
Поповић, Лазар. „Писмо Лазара Поповића дру Јов. Хаџићу". *Јавор*, 1891, XVIII, 16 (21. IV), 255–256.
Пушкин А. С. *Стихотворения*. Четверая частъ. Петроград, 1835.
Руварац, Димитрије, „Павле Петровић од Соколовића". *Дело*, 1899, књ. XXI, св. 3 (март), 453–465.
Савић, Велибор. *Прота Матеја Ненадовић*. Горњи Милановац, 1984.
Соколовић, Петар. *Неколико стихова о возбужденију српског витезаа Милоша Обреновића против Скопљак Сулејмана паше године 1816*. Будим, 1827.
Стаматовић, Никола, *Славеносербскому Роду и Обштеству*. Београд, 1832.
Станковић, Младен. *Обитељски архив Брлић*. Скупина III. Славонски Борд, 1974, 69.
Стефановић, Мирјана Д. *Српска грађанска поезија*. Ваљево, 1992.
Стојанчевић, Владимир. „Второ сказаније о падежи Србске Шумадије" у делу Герасима Георгијевића – песничко казивање и историја слома Србије 1815. године". *Прилози за КЈИФ*, књ. XLII, св. 1–4, 1976, 256–261.
Суботић, Јован, „Неке черте из повестнице сербског књижества". *Летопис Матице српске*, XX, књ. 75, 1846, 104–124; XXI, књ. 76, 1847, 91–108.
Трлајић, Глигорије. *Сербске Љетописи (Летопис Матице српске)*, Отривци пјесне „уловајушћих Сербов и храбрих Витезеј", 1825. Трећа частица, у Будиму, 1825, 84–86.
Хаџић, Јован. „Спомени. Из мојега дневника". *Огледало Српско*, I, 1864, 9.
Шкеровић, Никола. „Црногорска пјесен, победа над скадарским пашом Махмутом Бушатлијом као историски документ". *Историски часопис*, 1949, I, св. 1–2, 1–16.

Staniša Vojinović

SINGING "AFTER A FOLK SONG" IN THE EARLY 19TH CENTURY

Summary

Before the beginning of Vuk's collecting work, in the late 18th and early 19th centuries, poets wrote poetry after folk songs. This poetry-making method became particularly obvious in writing for Serbian readership: religious poems and poems about the Battle of Kosovo, the First and Second Serbian Uprising (to Miloš Obrenović), Serbian Revolution of 1848. Vuk's opponents are in the first group of creators: Milovan Vidaković, who emphasizes the merits of Vuk Karadžić, Joakim Vujić and the others in his forewords. These poems imitate the decasyllable and octosyllable (due to pace speeding-up), and the verses are mostly rhymed. Upon the publishing of Vuk's poem collections, the poets are more often than not the Uprising participants (Jakov Nenadović, Jovan Petrović Kovač), and their descendants, too. The beginning of political (dynastic) poetry is linked to the movement of the Defenders of the Constitution, with Toma Vučić Perišić at the forefront, and Sima Milutinović as the most significant poet.

Keywords: folk song, artistic poetry, religious poem, historical poem, the Defenders of the Constitution, Nikola Stamatović, Milovan Vidaković, Vuk Karadžić.

Марина Младеновић Митровић*
Институт за књижевност и уметност**
Београд

821.163.41.09-34-995:398 Mijatović S.
821.163.41.09-1-34-995:398:[801.73:929 Jovanović V.

ВОЈИСЛАВ ЈОВАНОВИЋ МАРАМБО И ПРОБЛЕМ ПЛАГИЈАТА: СЛУЧАЈ СТАНОЈА МИЈАТОВИЋА

Станоје Мијатовић (1868–1946) био је учитељ и сарадник Етнографског одбора Српске краљевске академије. Сакупљао је народне песме, игре, приповетке, једноставне облике и етнографску грађу, а приредио је и неколико збирки народних приповедака. Неколико приповедака објавио је Веселин Чајкановић у *Српским народним приповеткама* 1927, оценивши да материјал из Мијатовићеве збирке АСАНУ–ЕЗ–157 није увек поуздан. Оштрији је био Војислав Јовановић Марамбо, који је Мијатовића оптужио за „фабриковање" и „фалсификовање" народних песама и приповедака. У раду се испитује основаност Марамбоових тврдњи поређењем Мијатовићеве грађе похрањене у АСАНУ и грађе објављене у збиркама и часописима. Сакупљачеве напомене из предговора и пропратних писама Академији делимично осветљавају његов начин рада и разлоге вишеструког објављивања исте грађе. Увид у грађу и Мијатовићеве белешке говоре у прилог томе да његова намера није била да „фабрикује" материјал, већ да је јасно назначавао изворе и раније објављену грађу, наводећи разлоге поновног објављивања, који се разматрају у контексту његовог целокупног фолклористичког рада.

Кључне речи: Станоје Мијатовић, Војислав Јовановић Марамбо, сакупљачи фолклора, фалсификати, плагијати, Етнографска збирка, Архив САНУ, народна приповетка, Свети Сава, Краљевић Марко.

Проблем фалсификата, мистификација, кривотворења или фабриковања са једне стране и аутентичности са друге обележио је саме почетке сакупљања и проучавања фолклора (Bendix 1997). Док је измишљање историје, митологије или фолклора у периоду (пред)романтизма најчешће било мотивисано националним циљевима или жељом за остваривањем у улози писца, период сакупљања фолклора крајем 19. и почетком 20. века обележио је откуп збирки од стране различитих институција, попут Матице српске, Матице хрватске или Српске краљевске академије, чиме је дошло до усложњавања проблема – више нису само писци и песници надахнути народним генијем представљали своје стваралаштво као народно – понесени „духом времена" или жељом за доказивањем „старости" европских народа (Гароња Радованац 2014: 162–163), већ су сакупљачи преписивали туђу грађу како би зарадили од откупа. „Измишљање" песама више није био ни

* marinamladenovic@hotmail.com

** Рад је настао у оквиру делатности Института за књижевност и уметност у Београду који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

креативни чин инспирисан „народним генијем", већ су поједини сакупљачи продавали збирке од речи до речи преписане из других збирки или часописа.

> (...) [И]за умножавања, комбиновања, претакања и препјевавања већ познатог, позајмљивања из других збирки, слања туђих записа и опсједнутости бројем стихова који се шаљу не стоји тек „дечачко славољубље, беспослица, сенилност, лоше схваћен патриотизам [...] 'набеђених фолклориста'" (Jovanović 1956; према: Pantić 2008), већ и сасвим конкретни, егзистенцијални разлози (Пандуревић 2016: 14).

Оваква пракса допринела је сумњи у грађу која се налази у Архиву Српске академије наука и уметности као део Етнографске збирке. Грађа никада није објављена у целости, иако је за њено објављивање формиран *Одбор за издавање корпуса народних песама* 1957, чије име сугерише да је његова улога била да се коначно приступи објављивању грађе која се деценијама нагомилавала. Војислав Јовановић Марамбо (1884–1968), који је био на челу овог одбора, сматрао је да је неопходно направити ревизију пре него што се приступи њеном објављивању. У једном од извештаја СКА Марамбо наводи:

> Фабриковањем народних песама, – при чему су „скупљачи преписивали или прекрајали *туђе*, једном већ штампане песме, или измишљали нове, „у духу народном, – бавили су се још и други Академијини сарадници, од којих ћу поменути само тројицу (јер их има много више): Милана Обрадовића, учитеља у Славонији и у Босни, Душана С. Поповића, учитеља у Босни, и Станоја М. Мијатовића, учитеља у Пољни у Левчу (Јовановић 2001: 355).

Марамбо у наставку каже да се „лично уверио да су се сва четворица (*у истом контексту помиње и Симу Милеуснића*, прим. аут.) њихових 'скупљача' бавили фалсификовањем народних песама и народних приповедака", а затим изражава сумњу и у речничку грађу, означавајући песме и приповетке наведених сакупљача као „лажне": „Није много вероватно да је трговац који је снабдевао Академију лажним песмама и лажним приповеткама постајао одједном поштен човек кад се тицало речничке грађе, па лиферовао само аутентичан материјал" (2001: 356). У белешкама за *Зборник лажне народне поезије* наводи: „Мијатовић слао Срп. Кр. Академији народних песама и приповедака. Песме слао 1900–1922. Сумњиве" (Јовановић 2008: 478–479). Марамбоовој сумњи допринела је и Чајкановићева опаска да сакупљачев материјал није увек поуздан (1999: 476).

Рад Војислава Јовановића Марамбоа на детектовању фалсификовања и фабриковања фолклора неизоставан је сегмент проучавања ове теме (в. Банашевић 1974, Пантић 1996, Ајдачић 2004, Раденковић 2005, Пантић 2008, Гароња-Радованац 2014, Пандуревић 2016). Иако се његов рад на фалсификатима[1] често узима са резервом, његове сумње нису увек биле потпуно неосноване. Сима Милеуснић, чији сакупљачки рад Марамбо такође доводи у питање, од речи до речи

[1] Иако дијахронијска, његова истраживања аутентичности у време када је постављен на чело *Одбора* ишла су у корак са светском фолклористиком, која је од друге половине прошлог века била фокусирана на истраживање „фејклора" и фолклоризма.

(укључујући и интерпункцију) преписивао је приповетке из различитих часописа, како је утврдио Чајкановић (1999: 473), док је оваквих (доказаних) примера у Етнографској збирци било још [Немања Радуловић утврдио је да је Лазар Дума преписивао из збирке Кузмина Шапкарева (2014: 252)]. О његовом познавању како објављене и тако необјављене грађе сведоче и антологије народних песама и приповедака, које „представљају један од првих успешних покушаја антологијске репрезентације усмене књижевности у нашој литератури, након Вука" (Бјелић 2022). Јовановић се најдетаљније бавио сакупљачима Новицом Шаулићем и Владимиром Красићем док о сумњама у Мијатовићев рад није оставио више информација.

Станоје Мијатовић, рођен у Кожуху 1868, умро у Пољни 1946, где је, како сам каже, као учитељ провео пуних 30 година (2004: 45). Овај учитељ и етнограф био је сарадник Етнографског одбора Српске краљевске академије, по чијим упутствима је написао девет етнографских и антропогеографских монографија (неке од најзначајнијих су *Темнић* и *Ресава*), један од оснивача крушевачког Народног музеја, а осим тога што је био активан на плану културе и просвете, бавио се самоуправним и чиновничким пословима. Објављивао је књиге и радове у часописима, био је следбеник антропогеографске школе Јована Цвијића, а области његовог етнографског интересовања биле су народни обичаји, игре, јела, медицина, ношња, занати, технички радови; слао је лирске песме, игре, приповетке, предања, једноставне облике. Објављивао је и уџбеничку литературу. За себе наводи: „Поред педагошких радова, највише сам радио на опису народне привреде, народног здравља и народног живота. На фолклору сам много и особито радио" (2004: 47). Етнографски и антропогеографски рад позитивно је оцењен од стране угледних рецензената СКА, као што су етнолози Јован Ердељановић, Сима Тројановић и Тихомир Ђорђевић[2].

Поред обимне грађе коју је слао Академији (Николић 2019: 94–98), Станоје Мијатовић послао је 1914. збирку приповедака, која је заведена под бројем 232. У тој збирци налазе се две засебне збирке приповедака[3] *Краљевић Марко у народним причама* и *Свети Сава у народним причама, највише у Темнићу*, које имају и засебне предговоре. Исту грађу, углавном са мањим изменама, као и различитим допунама, Мијатовић је више пута и објавио. Хронологија је следећа:

– 1908. објавио је у *Братству* приповетке *Свети Сава у народној успомени (из Темнића)*;[4]

– 1911. објавио је четрдесет и шест приповедака о Краљевићу Марку, са предговором, у листу *Нова искра* под насловом *Краљевић Марко у народној успомени*;

– 1912. приповетке о Краљевићу Марку објавио је у *Босанској вили* (*Још неколико прича о Краљевићу Марку*);

[2] Рецензије се налазе у АСАНУ–ЕЗ–375.

[3] Мијатовић користи термин „приче" за наративе чија садржина највише одговара културноисторијским и етиолошким предањима, а форма приповеци. За ову терминологију одлучује се како би грађу представио у емској перспективи: „Овде се не зна за разлику између приче, басне, гатке и бајке; све се то зову приче. [подвукао С. М.] Па и пословице народ зове приче, сигурно због тога, што постанак многих стоји у вези са каквом причом" (АСАНУ–ЕЗ–232–2–2).

[4] У Легату Војислава Јовановића Марамбоа чува се његов примерак *Братства* са белешком „Свети Сава" на корицама. Испод је црвеном хемијском додато „овде да уђу и Ст. Мијатовића 'Савети'".

– 1913. у оквиру Матичине едиције „Књига за народ" као 148. по реду објављена је збирка *Свети Сава у народним причама*;

– 1914. збирке о Св. Сави и Краљевићу Марку послао је за Етнографску збирку СКА (АСАНУ–ЕЗ–232–2);

– 1923. објављена је збирка *Краљевић Марко у народним причама* у Сарајеву у едицији „Просветине књиге за народ";

– 1923. објављује збирку *Свети Сава у народним причама* под псеудонимом Србољуб Љубибратић;

– 1923. објавио је књигу *Свети Сава у нашим народним песмама* под псеудонимом Србољуб Љубибратић;

– 1932. објављено је „треће, допуњено издање" збирке, под насловом *Краљевић Марко (и Милош Обилић) у народним причама*;

– 1935. објављено је треће, измењено и допуњено издање *Свети Сава у народним причама и песмама*.[5]

Тренд прештампавања збирки, успостављен крајем 19. века (Самарџија 2006: 410–412), настављен је и почетком 20. века, међутим, у случају Станоја Мијатовића прештампавање је директно везано за његов сакупљачки рад. Иако бројна издања исте грађе делују конфузно, поређење објављеног и необјављеног материјала открива мотивацију сакупљача за овакав приступ грађи, која је директно везана за његову концепцију књижевног фолклора, односно његов значај и намену.

Приче о Светом Сави објављене су у часопису *Браство* (1908: 134–154), са предговором и поговором. У поговору Мијатовић пише о „светитељским цртама" које су „лепе за народну душу". Предговор је скоро исти оном који претходи „причама" о Светом Сави у збирци АСАНУ–ЕЗ–232–2. У предговору збирке, коју је послао Академији, јасно упућује да је грађа штампана у часопису *Браство* и у 148. књизи за народ Матице српске (мисли на збирку *Свети Сава у народним причама* из 1913. године), али да је овде најпотпунија. Сматра да се може скупити „велика и дебела књига", а своју „малу збирку", коју је забележио „путујући по Темнићу (ради етнографског испитивања овог краја) 1904. године" (1908: 135)[6], види тек као почетак. У рукопису још стоји „па сам је допунио после још из неких крајева у којима сам био"[7]. Констатује да се приче могу разликовати од објављених, које су у појединим случајевима „погрешне" и „непотпуне", услед недовољне пажње при „корегирању" (Исто). Разлике у грађи су веома мале, овде наводимо неколико примера у којима се текст више разликује:

> „Св. Сава се сад за ово потужи Богу, а Бог благослови да од тада сви људи имадну неравне табане. Тако и буде."[8]
>
> „Тако Бог благослови, да од тада сви људи имају неравне табане. А тако је ђаво створио вука и свраку, те ни једно не ваља" (1908: 2).[9]
>
> „Занатлије (нарочито дрводеље) од тога доба не могу никад да сачувају зарађени новац, јер их је проклео Св. Сава (тако се бар они правдају)."[10]

[5] В. табеле 1 и 2.

[6] У напомени за прву причу каже да је забележена 1893. године (1908: 136).

[7] АСАНУ–ЕЗ–232–2–90.

[8] АСАНУ–ЕЗ–232–2–95

[9] У рукопису је додата напомена да слична прича постоји код Вука.

[10] АСАНУ–ЕЗ–232–2–114

„Од тога доба не могу занатлије да сачувају паре (ако се бар они правдају), јер их је проклео Св. Сава" (1908: 5).
„И у који мах је то рекао Св. Сава, у тај мах се од газде створи мечка, која стане туда мумлати, а слуге се разбегну куд који."[11]
„И у који мах је то рекао Св. Сава, у тај мах се од газде створи мечка, која стане туда мумлати. – Ето тако је постала мечка (медвед)." (1908: 145)

У издању из 1913, осим грађе коју је послао Академији, публикована је једна прича коју је преузео од Вука (бр. 11), нашавши је у некој школској читанци (Мијатовић 1913: 32) и варијанта претходно објављеног етиолошког предања о богаташу којег је Сава претворио у мечку, у проширеном облику у односу на рукописну грађу, под насловом „Свети Сава и Богати Гаван" (бр. 9). Текстови су скоро потпуно исти као у рукопису, са ретким изменама појединих речи (приповетка Мијатовић 1913, бр. 14 почиње речима „Тако дођу једанпут два богата човека", док у рукопису 232–89 стоји само „Дођу једанпут два богата човека") или интерпункције (најчешће запета). Збирка *Свети Сава у народним причама и песмама* (треће, допуњено издање) садржи 20 приповедака, од којих пет нису међу раније објављеном и послатом грађом (бр. 4, 5, 6, 8, 9)[12], као и осам песама. Прештампане приповетке објављене су без измена. У предговору понавља ранија запажања о томе да о Светом Сави има више прича него песама, што објашњава на следећи начин: „Што га народ није опевао лако је појмити. Он није био јунак или витез, већ првосвештеник, учитељ, просветитељ, мудрац, светац. Он није волео мач, стрелу и копље, већ књигу и молитву" (1935: 6). Како је о приповеткама већ дао податке у претходном издању, овде Мијатовић само наводи одакле је преузео, односно од кога је забележио песме. Управо је овде могло доћи до забуне јер Мијатовић наводи дезинформацију да песме никада нису штампане, међутим он их је штампао 1923. под псеудонимом. Мијатовићеве песме о Светом Сави Марамбо је планирао да уврсти у *Зборник лажне народне поезије*. Песме под бројем 5, 6 и 8 из Мијатовићеве збирке из 1935. означава као преузете из збирке Србољуба Љубибратића, који је збирку песама о Св. Сави објавио 1923. Марамбо је сматрао да се под псеудонимом сакупљача крије Светолик Милосављевић, који је такође 1935. објавио збирке песама и прича о Св. Сави. Да је псеудоним заправо припадао Мијатовићу потврђује Владимир Ћоровић који у Предговору збирке коју је приредио (*Свети Сава у народном предању*) наводи да је Станоје Мијатовић, између осталог, песме о Светом Сави објавио 1923. под псеудонимом Србољуб Љубибратић (1927: II). Збирка *Свети Сава у народним причама* из 1923. такође потврђује да је псеудоним припадао Мијатовићу – у њој се потписује као Србољуб Љубибратић и посвећује је унуцима Николи, Радославу и Бранчици[13].

[11] АСАНУ–ЕЗ–232–2–116

[12] Пет додатих приповедака по садржини и стилу не одговара осталим, јер поучност не проистиче из уобичајеног моралистичког тона легенди, већ се у први план ставља брига о чистоћи, вредноћи или неопходности школовања. Овакве практичне савете Мијатовић је имплементирао у књижицу под насловом *Писма мојој сестри на селу* (1936), у којој је у епистоларној форми кроз лик образоване сестре из грађанског слоја која одговара на питања сестре са села изнео разнолика знања о чистоћи куће, хигијени, здрављу, нези детета итд. У њима је евидентнија Мијатовићева улога „народног учитеља", како је себе идентификовао.

[13] Издање из 1935. посвећује унуцима Николи, Радославу, Мијату, Бранки и Љиљани.

Збирка песама коју је објавио 1923. под псеудонимом садржи предговор који је исти као други део предговора збирке из 1935.

> Од народних песама, које су узете у ову збирку, прва песма узета је из „Отаџбине", књ. IV, стр. 230 од 1880 год, коју је тамо објавио Стојан Новаковић; друга, трећа, четврта, шеста и седма, узете су из збирке Вука Стефановића Караџића; пету сам забележио од старца – гуслара Саве Леповића из Чечева у Косовском Колашину 1912 год., а осму сам исте године забележио од старца Видосава Радошевића из Косовске Митровице, коју ми је после допунио и у нечему исправио наша честита старина и у своје време чувени јунак – прота Божовић из Косовског Колашина [...] (Мијатовић 1923: 4; Мијатовић 1935: 6).

Светолик Милосављевић, који је 1935. објавио песме и приповетке о Светом Сави без навођења извора, вероватно је део грађе преузео из Мијатовићевих збирки. Мијатовић, који је ревносно наводио како у грађи штампаној у часописима и збиркама тако и у рукописној грађи где и када је она претходно публикована, нигде не помиње приповетке и песме штампане 1923. под псеудонимом. У збирци из 1935. каже да песме „до сада нису нигде биле објављиване" (Мијатовић 1935: 6), што је допринело погрешној атрибуцији псеудонима.

Приче о Краљевићу Марку први пут су објављене у листу *Нова искра* 1911. године (Мијатовић 1911: 203–208; 237–240; 271–276). Наредне године четири приче објављене су у *Босанској вили* са напоменом која упућује на часопис *Нова искра*. Збирци објављеној у *Новој искри* претходи предговор који је скоро исти као у рукопису. У њему Мијатовић истиче да приче о овом јунаку нису довољно познате.

> О Марку сам прибележавао што сам где год чуо већ десетак година.[14] Забелешке су скоро све из Левча, Темнића, Белице и Ресаве; дакле из крајева кроз које сам путовао и које сам проучавао са антропогеографског гледишта. Да би збирка била потпунија бележио сам и ствари које су више мање познате. Ну, дуго сам се колебао, да ли овде да унесем и приче које су сличне са познатим песмама о Краљевићу Марку. На послетку сам се решио, да и њих не изоставим. Ако би ове приче биле доиста млађе од песама, онда се из њих може видети: како их народ препричава.[15] Разуме се по себи, да ову збирку не треба сматрати као потпуну. Она је само покушај или почетак за већу или потпунију збирку, у којој би било унето све што се о Марку зна и приповеда у појединим крајевима Српства (Мијатовић 1911: 203).

Приповетке о Краљевићу Марку, које је објавио у *Новој искри*, скоро су потпуно исте као грађа послата Академији. У пропратном писму, које је послао Српској краљевској Академији маја 1914, навео је да су неке од прича које шаље већ објављене, али да штампом није задовољан, јер су нетачне и непотпуне.[16] У предговору рукописној збирци каже: „Међутим вредно би било о Марку

[14] У рукопису стоји: „било од простог сељака, било од трговца, занатлије, свештеника, учитеља, и др.".
[15] Мијатовић је склон објашњавању етиологије различитих форми књижевног фолклора, те ће тако порекло пословица наћи у причама, а порекло прича у песмама.
[16] АСАНУ–ЕЗ–232–2–2

прикупити и објавити све оно што народ о њему прича"; „Да би збирка била потпунија бележио сам и ствари, које су више мање познате"[17]. Године 1923. Мијатовић је објавио књигу *Краљевић Марко у народним причама*. У предговору поново истиче да је прича о Марку много мање него песама, те да их је већ објавио 1911. у часопису *Нова искра*. Овом приликом узима исту грађу, али је употпуњује уносећи пет туђих прича, чије изворе наводи, као и пет својих необјављених прича. Концепцијом збирке Мијатовић поново потврђује да своје виђење потпуности грађе заснива на томе да ли је потпуна биографија јунака. На крају понавља своје критеријуме за одабир грађе: „И овде су унете колико по важности садржине, толико и по томе, да се види: како наш народ уме и песме да преобраћа у приче" (Мијатовић 1923: II). Наслови су другачији у односу на рукопис и текстове из *Нове искре*, а могу се приметити и друге мање измене – нпр. Марко пије „кондир" уместо „ведро" вина, са објашњењем речи „кондир" (бр. 6); сестра Леке капетана је „лепа, веома лепа" уместо „веома крупна и лепа"; змија Марку „стане сипати" (...) „јед у лице" уместо да га пљује по лицу (бр. 8). Приповетке бр. 10 и 25 потпуно су измењене у односу на рукопис (збирка АСАНУ–ЕЗ–232–2, приповетке бр. 63 и 39), а редакција иде у смеру „књишког" улепшавања рукописа, као и код наведених измена појединих речи или обрта. Стилизација не мора потицати од Мијатовића и у том случају може да буде, између осталог, извор његовог незадовољства штампаним материјалом. Приповетка бр. 24 није пронађена у рукопису нити међу онима које Мијатовић наводио да је преузео од других сакупљача.

Збирка *Краљевић Марко (и Милош Обилић) у народним причама* (1932) представља треће, допуњено издање. Текст приповедака не разликује се од претходног издања, али су додате приче других сакупљача, што Мијатовић наводи: бр. 16 – по забелешкама Н. Шаулића; бр. 22 – из рукописа М. Трпковића. За поједине нове записе не бележи од кога је преузео, можда зато што их је забележио сам. Други део збирке чини 18 културноисторијских предања о Милошу Обилићу. Овде такође истиче да је приповетке бр. 1 и 2 преузео од Вука, односно Јована Мутића.

Мијатовић је слао и лирске песме, које се у Архиву САНУ налазе под бројевима 49, 85 и 265. Уз збирку песама из Левча и Темнића[18] наводи да је велики део грађе објављен у *Босанској вили*, *Караџићу*, *Учитељу* итд. У одговору на рецензију обредних песама писао је Академији да је део сакупио сам, док су већи део, на његову молбу, сакупили његови помагачи, учитељи, чија имена наводи у писму од 12. 2. 1924. године.[19] На другим местима у преписци не помиње да је имао помагаче, али то не искључује могућност да их је ангажовао приликом прикупљања друге грађе. У обимној грађи послатој Академији у збиркама бр. 157 и 232 поједине приповетке се понављају, у истом облику или са одређеним изменама[20], без објашњења и напомена. С обзиром на то да је реч о веома обимној грађи, могуће је да је разлог недовољно вођење евиденције.

---

[17] АСАНУ–ЕЗ–232–2–28

[18] АСАНУ–ЕЗ–85

[19] АСАНУ–ЕЗ–375–44–65

[20] 157–7 = 232–2–4, 157–9 = 232–2–6, 157–8 = 232–2–18, 157–10 = 232–2–95, 157–15 = 232–2–9, 157–16 = 232–2–115, 157–24 = 232–2–23, 157–26 = 232–2–19, 157–30 = 232–2–116, 157–31 = 232–2–24, 157–25 = 232–2–136, 157–27 = 232–2–27; 232–1–3 = 232–2–129, 232–1–10 = 232–2–64; 232–2–131 = 232–2–137

Поређење штампаног и рукописног материјала показало је да је вишеструко објављивање прича у различитим збиркама и часописима увек било праћено навођењем претходних издања и извора из којих су преузете поједине приче, а најобимнију и, по његовим критеријумима, „најпотпунију" грађу Мијатовић је послао Академији. Из Мијатовићевих предговора посредно се може закључити да када говори о „непотпуности" грађе која је објављена, мисли заправо на то да је њоме представљена непотпуна биографија јунака, односно „потпунија збирка" би за њега подразумевала „све што се о Марку зна и приповеда". За сваку причу Мијатовић бележи из ког је места, а за поједине означава да су из више места, што имплицитно значи да није бележио све варијанте које је чуо путујући по селима моравског округа и прикупљајући антропогеографске податке, већ је књижевним језиком бележио само сиже приче. Његов циљ био је да забележи што већи број мотива и веже их за одређени терен. У писму које је послао уз рукописну збирку 232 бележи: „Приче су записиване књижевним говором из узорка, што скупљач није био поуздан у запажању и бележењу акцента и што је крај из кога је највећи део приповедака прикупљен испитан са дијалектолошког гледишта од стране [нарочитог] стручњака". Примећује да „народ воли у приповедању да додаје или да 'кити'", што имплицитно оцењује као лоше јер се због тога не може одредити „основна" прича.[21] У поговору збирке о Светом Сави из 1913. каже: „Моји казивачи су ми приче казивали у свом диалекту. Како сад већ наши диалектолози иду сами на лице места да проучавају диалекте, те нису спали на оваке приче, ја сам их овде испричао књижевним језиком, старајући се да задрже све особине наивног народног причања". Мијатовић предност даје приповедном склопу, а занемарује особине говора које види као материјал за лингвистичко проучавање, које не спада у домен његових компетенција и интересовања.

Квалитет грађе могао је навести Марамбоа да посумња у аутентичност Мијатовићевих збирки, с обзиром на то да је сматрао да се:

> [...] народним приповеткама могу сматрати једино оне чији писмени облик, пре свега, не одаје трага писане књижевности [...] Као други услов, могли бисмо поставити да та проза има да се одликује особинама које нису увек, тачно говорећи, особине говорног језика народног, нити савршено лишене личних ознака скупљачевих, оне ипак налазе свога извора искључиво у томе језику, из њега проистичу, и стварно представљају његов логични и достоверни стилски препочетак (2001: 415).

Стил Мијатовићевих записа не одговара Марамбоовим критеријумима. Записи су кратки, језик је књижевни, али веома једноставан, што сакупљач сам објашњава својим интересовањем за „основну причу", због чега занемарује особине дијалекта, али и жељом да записани текст преноси једноставност усменог приповедања. Мијатовић је уз приповетке често бележио и из ког су места, иако друге податке о грађи (нпр. својим приповедачима) обично није остављао. За поједине приповетке бележи да су „из више места", што имплицира да није бележио све варијанте, већ само „најпотпуније". Квалитет и карактеристике материјала

[21] АСАНУ–ЕЗ–232–2–3

који је послао Академији најбоље илуструје рецензија збирке АСАНУ–ЕЗ–232 Александра Белића[22], који је оценио да су приповетке написане савременим књижевним језиком, кратког обима, сухе и већином познате, те да су важне за „географију народних умотворина", док је садржина секундарна. Велики део чине приповетке о Краљевићу Марку и Светом Сави, односно, анегдоте о њима, како Белић каже, примећујући да су приповетке ретко бележене у „развијеном облику". Мијатовић је приповеткама с једне стране приступао фактографски, бележећи основни приповедни склоп и места за која се он везује и овакав „етнографски" приступ грађи у директној је вези са његовом сарадњом на пројекту Јована Цвијића *Насеља српских земаља*. Са друге стране, себе је доживљавао као „народног учитеља" (како се и потписао у издању збирке из 1913) и као националног радника, о чему говори псеудоним који је користио. Светог Саву и Краљевића Марка сматра значајним националним фигурама, те самим тим приповеткама о њима даје посебно место и објављује их како би дошле до ширег круга читалаца.

Увид у рукописну и штампану грађу показао је да је Станоје Мијатовић систематичан и педантан сакупљач, чија намера није била да вишеструко продаје већ објављен материјал, већ да сву грађу учини доступном и познатом. Такав закључак изведен је на основу тога што Мијатовић у више наврата сам наводи где је грађа раније објављивана и прецизним подацима о томе које приче је одакле преузео. Слабост материјала који је Мијатовић обезбедио (која је такође могла да пробуди сумњу у аутентичност) произилази из тога што је раду приступао на исти начин као и етнографским истраживањима. Вишеструко прештампавање и слање раније штампаног материјала Академији у случају Станоја Мијатовића последица је његове жеље да представи „приповедање" о Светом Сави и Краљевићу Марку у што потпунијем облику, али да истовремено ова грађа постане и просветно средство, чије би публиковање омогућило да допре до шире публике. Иако записи које је пружио нису највишег квалитета, обиман фолклористички и етнографски рад овог „народног учитеља" доведен је у питање, што је допринело томе да не само његов рад већ и цела Етнографска збирка остане у сенци научних истраживања. Ово истраживање показало је да су Јовановићеве оптужбе, засноване на поједностављеној опозицији правог и лажног, биле неосноване и да је то један од разлога што је Мијатовићева обимна рукописна грађа остала запостављена. Његови критеријуми за процену „аутентичности" били су једнострани и као такви нису могли бити примењени на специфичан корпус какав је дао Станоје Мијатовић, услед чега је дошло до неразумевања грађе и његовог рада. Нови поглед на грађу, али и на проблем аутентичности у савременој фолклористици, отварају нове могућности читања Етнографске збирке, али и друге запостављене грађе.

Цитирана литература

Ајдачић, Дејан. „О неким мистификацијама народних песама балканских Словена у 19. веку". *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*. Београд: Д. Ајдачић – Научно друштво за словенске уметности и културе, 2004, 201–218.

[22] АСАНУ–ЕЗ–375–44–62

Банашевић, Никола. „О проблему књижевне мистификације разних врста усмене књижевности". *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 4/1. Београд, Тршић, Нови Сад, 1974, 179–193.

Бјелић, Александра. „Рецепција антологија усмене књижевности Војислава М. Јовановића Марамбоа у периоду између два светска рата". *Узданица* XIX/1 (2022) (у штампи)

Гароња-Радованац, Славица. „Војислав Јовановић Марамбо и његово проучавање мистификација у српској народној поезији". *Од Цариграда до Будима: аспекти српског усменог песништва: савремена књижевност на фолклорној матрици*. Нови Сад: Академска књига, 2014, 162–199.

Јовановић, Војислав Марамбо. *Зборник радова о народној књижевности*. Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", 2001.

Јовановић, Војислав Марамбо. „Зборник лажне народне поезије (рукопис нацрта неоствареног издања)". *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума*. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године. Љ. Раденковић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 383–500.

Мијатовић, Станоје. *Писма мојој сестри на селу*. Сарајево: Друштво „Просвета", 1936.

Мијатовић, Станоје. *Из мог живота*. *Из рата у рат*. Београд: Потез, 2004, 45–47.

Николић, Илија. *Етнографска збирка Архива САНУ: Преглед рукописне грађе*. Јеленка Пандуревић, Славица Гароња Радованац, ур. Бања Лука: Универзитет у Бањој Луци, Филолошки факултет, 2019.

Пандуревић, Јеленка. „Високопоштована Академијо! (Поглед иза кулиса)". *Лицеум* XXII/17 (2016): 11–31.

Пантић, Мирослав. „Право и лажно у народном песништву, у свету и код нас, у прошлости и данас". *Право и лажно народно песништво*. Мирослав Пантић, ур. Дани српског духовног преображења III, Деспотовац, 1996, 9–31.

Пантић, Мирослав. „Рукопис Зборник (Антологија) лажне народне поезије Војислава М. Јовановића". *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума*. Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године. Љ. Раденковић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 377–500.

Раденковић, Љубинко. „Кривотворење фолклора и митологије: неки словенски примери". *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 53, св. 1/3 (2005): 29–44.

Радуловић, Немања. „Предиво као атрибут у наративима о судбини". *Промишљања традиције: фолклорна и литерарна истраживања. Зборник радова посвећен Мирјани Дрндарски и Ненаду Љубинковићу*. Б. Сувајџић, Б. Златковић, ур. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2014, 248–257.

Самарџија, Снежана. *Од казивања до збирке народних прича: Прилог проучавању историје народне књижевности*. Бања Лука: Књижевна задруга, 2006.

Чајкановић, Веселин. *Српске народне приповетке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999.

Bendix, Regina. *In Search of Authenticity: the formation of folklore studies*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1997.

Извори

АСАНУ–ЕЗ–85 – *Народне песме из Левча и Темнића*. Станоје Мијатовић, 1908.

АСАНУ–ЕЗ–157 – *Приповетке, басне, бајке и др. из Левча и Темнића*. Сакупио Ст. М. Мијатовић, учитељ, Пољна, 1908.

АСАНУ–ЕЗ–232 – *Српске народне приче и басне*. Записао Ст. М. Мијатовић, учитељ, 1914.

АСАНУ–ЕЗ–375 – списи и писма

Љубибратић, Србољуб. *Свети Сава у нашим народним песмама*. Београд: Књижарница Рајковића и Ћуковића, 1923.

Љубибратић, Србољуб. *Свети Сава у нашим народним причама*. Београд: Књижарница Рајковића и Ћуковића, 1923.

Мијатовић, Станоје. „Свети Сава у народној успомени (из Темнића)". *Брасшво*, година 12, (1908): 134–154.
Мијатовић, Станоје. „Краљевић Марко у народној успомени". *Нова искра: илустровани лист*. Год. 10, бр. 7 (1911): 203–208.
Мијатовић, Станоје. „Још неколико прича о Краљевићу Марку". *Босанска вила* бр. 10, 1912, 156–158.
Мијатовић, Станоје. *Свети Сава у народним причама*. Нови Сад: Матица српска, 1913.
Мијатовић, Станоје. *Краљевић Марко у народним причама*. Сарајево: Издање Друштва Просвете, 1923.
Мијатовић, Станоје. *Краљевић Марко (и Милош Обилић) у народним причама*. Крушевац: Ђ. Будимовић, 1932.
Мијатовић, Станоје. *Свети Сава у народним причама и песмама*. Крушевац: Књижара Ђорђа Будимовића, 1935.
Милосављевић, Светолик. *Свети Сава у народним песмама*. Београд: Књижарница Т. Јовановића и Вујића, 1935.
Милосављевић, Светолик. *Свети Сава у народним причама.* Београд: Књижарница Т. Јовановића и Вујића, 1935.
Ђоровић, Владимир. *Свети Сава у народном предању*. [Београд]: Задужбина Радојице Ј. Ђурића, 1927.

Додатак

Приповетке и песме о Светом Сави (табела 1)

1908. *Свети Сава у народној успомени (из Темнића)*	1913. *Свети Сава у народним причама*	1914. *Свети Сава у народним причама, највише у Темнићу*	1923. *Свети Сава у нашим народним песмама*	1923. *Свети Сава у нашим народним причама*	1935. *Свети Сава у народним причама и песмама*
Приповетке први пут објављене у часопису *Брасшво*.	Напомене о томе одакле су приче преузете.	Наводи да је грађа штампана у часопису *Брасшво* и збирци 1913. године), али да је овде најпотпунија. Констатује да се приче могу разликовати од објављених, које су у појединим случајевима погрешне и непотпуне, услед недовољне пажње при „корегирању".	Песме објављене под псеудонимом (Србољуб Љубибратић) Мијатовић не помиње на другим местима нити овде помиње да је грађа раније објављена.	Приповетке објављене под псеудонимом (Србољуб Љубибратић) Мијатовић не помиње на другим местима нити овде помиње да је грађа раније објављена.	Треће, допуњено издање; уноси напомене о томе одакле су песме преузете и наводи да су први пут штампане.

Приповетке о Краљевићу Марку (табела 2)

1911. *Краљевић Марко у народној успомени*	1912. *Још неколико прича о Краљевићу Марку*	1914. *Краљевић Марко у народним причама* АСАНУ–ЕЗ–232–2	1923. Збирка приповедака *Краљевић Марко у народним причама*	1932. Збирка *Краљевић Марко (и Милош Обилић) у народним причама*
„Разуме се по себи, да ову збирку не треба сматрати као потпуну. Она је само покушај или почетак за већу или потпунију збирку, у којој би било унето све што се о Марку зна и припове-да у појединим крајевима Српства.”	Напомена која упућује на *Нову искру* за 1911. годину.	Напомиње у пропратном писму да су неке приповетке већ објављене, али да штампом није задовољан, јер су нетачне и непотпуне.	У Предговору наводи да их је већ објавио 1911. у *часопису Нова искра*. Узима исту грађу, али је употпуњује уносећи пет туђих прича (бр. 3, 4, 16, 18, 22), чије изворе наводи, као и пет својих необјављених прича.	Треће, допуњено издање, које садржи нову грађу, о Милошу Обилићу.

Marina Mladenović Mitrović

VOJISLAV JOVANOVIĆ MARAMBO AND THE PROBLEM OF PLAGIARISM: THE CASE OF STANOJE MIJATOVIĆ

Summary

Stanoje Mijatović (1868–1946) was a teacher and associate of the Ethnographic Board of the Serbian Royal Academy. He collected folk songs, games, folk tales, simple forms and various ethnographic material, and he also published several collections of folk tales. Veselin Čajkanović published several tales in *Serbian Folk Tales* in 1927, assessing that the material from Mijatović's collection ASANU–EZ–57 was not always reliable. More serious accusations came from Vojislav Jovanović Marambo, who accused Mijatović of "fabricating" and "falsifying" folk songs and folk tales. The paper examines the validity of Marambo's claims by comparing Mijatović's material stored in the SASA Archives and material published in collections and journals. The collector's remarks from the prefaces and accompanying letters to the Academy shed some light on his collecting practice and the reasons for publishing the same material several times. This speaks in favour of the fact that his intention was not to "fabricate" folklore but to clearly refer to sources and previously published material, pointing to the reasons for republishing, which are considered in the context of his entire folkloristic work.

Keywords: Stanoje Mijatović, Vojislav Jovanović Marambo, folklore collectors, forgeries, plagiarism, Ethnographic Collection, SASA Archives, folk tale, Saint Sava, Marko Kraljević.

Сања М. Лазаревић Радак*
Институт за политичке студије**
Београд

398.22:32(497.1):[929 Tito J. B.
398.22: 81‘42:[159.9.018.4:82-343]:929 Tito J. B.

ПОЛИТИЧКИ ФОЛКЛОР И МЕТОДОЛОШКИ ИЗАЗОВИ: ДИСКУРЗИВНО-МИТОЛОШКА АНАЛИЗА ПРИЧА О ТИТОВОМ ДЕТИЊСТВУ

У протеклих неколико година обновљено је интересовање за употребу појма архетип као аналитичког инструмента у истраживањима медијских репрезентација политичких лидера, догађаја од локално-политичког и глобалног значаја. Синтеза дубинско-аналитичког поимања архетипова колективно несвесног и анализе дискурса, резултовала једискурзивно-митолошким приступом (ДМА) којим је унапређено разумевање употребе митског језика у сфери политичког. На основама претпоставке о специфичностима конструисања детињства у југословенском социјализму, анализира се митски потенцијал прича о дечаштву Јосипа Броза Тита. Реконструкцијом приче о Титовом рођењу, одрастању, постајању херојем, а потом, издвајањем кључних фигура, објеката и догађаја у овим причама (мајка, отац, закопано благо, зла грофица, животиње са људским особинама) примењујем дискурзивно-митолошку анализу Дарена Келсија, сматрајући је једним од савремених методолошких изазова за фолклористику.

Кључне речи: Јосип Броз Тито, политичка социјализација, афективни архетип, дискурзивно-митолошка анализа.

Клатно перцепције историје Југославије померило се за мање од двадесет година, а током протеклих деценија начињен је један од првих популарно-културних искорака у правцу новог таласа потенцијалног историјског ревизионизма (Velikonja 2007: 18). Питања попут: „Зашто се осврћемо на југословенску прошлост коју не можемо изменити?” – док на академском плану истражујемо, уређујемо зборнике и организујемо изложбе о њеној историји – воде ка идентификацији снажних емоција, наратива дугог трајања и репрезентација које се таложе дуж историјског дискурса. Дискурзивно-митолошка анализа допушта остваривање комуникације између широко схваћене анализе дискурса и митологије као вербалне манифестације психолошке стварности, што омогућује препознавање обрасца и структуре прича о Титовом детињству. Као наративи који деле општа места и који се поклапају са већ пренетим, замишљеним и познатим, они заузимају значајно место у политичкој, али и у другим аспектима социјализације детета у југословенском социјализму. Стога, приче о Титовом детињству

* sanjalazarevic7@gmail.com
** Рад је резултат истраживања спроведених у Институту за политичке студије који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја РС.

учествују у грађењу сложене и густе мреже коју чине познате приче, бајке, басне, анегдоте, а чији су протагонисти наизглед независни у односу на овог јунака. Дубља анализа, заснована на дискурзивно-митолошком приступу, показаће да ови јунаци нису независни, већ да њихова поновљивост и сличност омогућује идентификацију југословенског детета са Јожом/Јосипом Брозом Титом.

У протеклих неколико година обновљено је интересовање за значај политичке социјализације, а она је препозната изван социјалне психологије – у политичким наукама и антропологији кроз значај укрштања трансмисије политичких вредности и скупова вредности које појединцу постају доступне у породици, школи, међу вршњацима и посредством бројних институција (Volgyes 1973: 261–277). У тачкама у којима наша сећања „застајкују", открива се одложена ауторефлексивност и последична везаност за историјске догађаје који су одредили постјугословенску садашњицу. Афекти који се враћају не изненађују јер су приче о готово чудесној победи бораца, у „немогућим" условима, уз „надљудске напоре", биле неизоставни део ране социјализације југословенског детета. За разлику од деце која живе у демократским друштвима и коју социјални психолози данас сматрају неангажованом у политичком смислу, политички живот деце у социјалистичким друштвима био је окосница свакодневице, што је подразумевало блискост политичке и сваке друге форме социјализације (Schwarzer 2011: 1–12). Данас је готово широко прихваћена препоставка по којој су политички ставови већ формирани у преадолесцентско доба, док деца у време поласка у школу имају богат политички живот (Hyman 1959:33). Упркос томе, преовлађујуће мишљење о социјализацији деце у социјалистичким друштвима и данас је „стварање социјалистичког/комунистичког" човека чија ће свест допринети како одржавању социјалистичког друштва, тако унапређењу других социјалистичких друштава и најзад ширењу идеологије социјализма изван уских државних оквира. Неретко на мети критике демократских друштава, а у терминима ограничавања дечјих слобода путем индоктринације, васпитавање детета у социјалистичким друштвима подразумевало је селекцију културних производа и њихово прилагођавање идеолошким захтевима. Тако је готово романтичарски схваћено „детињасто дете" демократског друштва било супротстављено озбиљном, еволуционистички схваћеном детету социјализма пред које су се рано постављале обавезе, очекивања и отварали специфични видови „дечије одраслости". Но, аутори, попут Џека Зипса, показују да је ова поларизација махом заблуда. Деца демократског Окцидента и социјалистичких земаља каква је била Југославија, једнако учествују у политичком животу, будући да имају једнак капацитет за разумевање политичког, али су инструменти социјализације у првом случају успешније камуфлирани (Zipes 1975: 116–135). Овако схваћене поларизације на „индоктринацију" и „политичку социјализацију" показују се као порозне и зависне од политичког контекста, институција, културних оквира и инструмената који поједина друштва користе. Са седам година, деца су у Југославији званично укључивана у политички живот, постајући пионири, али је њихова политичка социјализација отпочињала у узрасту у којем психолози развојног усмерења не препознају капацитет за разумевање апстрактних идеолошких и политичких формулација (Duda 2015: 33). Овоме су претходиле и предшколске припреме – од касних шездесетих и с почетка седамдесетих година XX века, деца

су имала приступ телевизијском програму и идентификовала се са јунацима филмова који су тематизовали Народнослободилачку борбу. Приче о младим херојима, трагедијама и успесима, припремале су децу за егзистенцијалне парадоксе и изазове одрастања (Vučetić 2011: 185–204). У целини, југословенска популарна култура нудила је мноштво производа који су промовисали идеологију социјализма, несврстаности и од њих неодвојиве претпоставке о једнакости, мирољубивој политици и „братству". Комплексна слика друштва које слави разноликост, поштовање другог, антиколонијализам и промовише слику самоуправног система била је подржана историјским наративом о победи над силама Осовине и значају који су њени „народи и народности" одиграли у светским оквирима отпора окупатору. Ова представа складно функционише са осталим елементима културе, делујући попут пуноправне, премда социјалистичке, па стога и „праведније", „„часније", „хуманије" и „либералније" паралеле поп култури Запада. Њена слика укључује, како идејну, тако материјалну сферу која је оваплоћена у фигурама јунака, покретача, оснивача, хероја и протагониста револуције, међу којима посебно место заузима доживотни председник Јосип Броз Тито. У филмовима махом невидљив, али у литератури, музици и усменим наративима кључни актер, Тито постаје синоним за подвиге, сналажљивост, храброст и интелигенцију. О његовим успесима говорило се на начин који је могао допунити, па чак и заменити фигуре и догађаје из митологија, бајки и легенди. Део ове обимне, како институционализоване, тако и неинституционализоване литературе о Титу чине приче о његовом одрастању. Као југословенски „супер-херој", Тито је могао бити близак, не само јунацима који су деци били познати из басни и прича, већ је остваривао извесни континуитет са претходним „легендарним јунацима" који су, иако припадају другом идеолошком контексту, били присутни у образовном систему. Њихова несавршеност, која је видљива већ у историјским уџбеницима и читанкама, тако логично захтева новог и бољег јунака који ће бити примерен новом и бољем добу. Иако су, сваки на свој начин, уз висок степен амбиваленције, епски јунаци могли послужити као рани узори херојства, имајући на уму подношење бројних искушења, најчешће физичког и психолошког мучења, њихови чинови не показују степен одлучности и спремности на жртву која се може поредити најпре са Јожиним, а потом са Титовим капацитетом. Исто важи и за њихова детињства, па уколико се тематизују, остају инфериорна у односу на Јожино. Но, сви они део су контекста који ће послужити у сврху јаснијег профилисања Јожиног/Титовог херојског карактера, а паралеле које се могу повући између, рецимо, Тита са једне, а Малог Радојице и Марка Краљевића са друге стране, остају нека врста шаблона који допушта најпре смештање, а потом премештање и уздизање високо-рафинираног и унапређеног карактера будућег југословенског Маршала и доживотног председника. Упркос својој снази, њихов капацитет за промену и личну трансформацију остаје ограничен спољашњим условима, попут вазалског односа или социјалног положаја условљеног рођењем који је у феудализму једном и заувек задат. Немогућност да прекину тај однос или се уздигну изнад њега, заправо не говоре о самом контексту, колико о њиховим личностима. У процесима даљег преношења, а у протекле три деценије преобликовања историјских наратива, уочавају се извесне сличности са другим легендарним карактерима. Тако

Карађорђево „херојство" и Милошево „лукавство" показавши се амбивалентнима, гранично недовољно херојским, потенцијално издајничким, омогућавају даље упоредно приказивање Титовог савршенства (Antonijević 2007: 40). Тамо где се историјске замке показују као нерешиве, било због надмоћног владара и непријатеља, било због историјских околности (феудализам) или личних слабости, Тито, иако настављач борбе остаје суперирнији од својих претходника, те доноси, за друштво, неупоредиво боља решења. Он је представник и доносилац бољег, напреднијег, новог и последично савременијег политичког живота и савршенијег друштва. У том смислу, сви историјски претходници, сви владарски карактери заправо служе као огледало у којем грађани Југославије могу јасно видети историјски, социјални, морални и материјални напредак, што је уклопиво у дијалектичко-материјалистичку слику југословенског друштва.

Наративе о Титовом дечаштву и младости немогуће је сажети и анализирати у оквирима кратке публикације, те је за потребе овог рада издвојено само неколико књига који омогућују њену реконструкцију и делимичну анализу: Франце Бевк, *Приче о Титу* (Сарајево: Веселин Маслеша, 1985); Мирољуб Јевтовић, *Приче о Титу* (Београд: Просвета, 1965); Милутин Тасић, *Загрљај са Титом* (Београд: Вук Караџић). Због обима материјала, анализиране су само приче о Титовом дечаштву и одрастању, а оне кореспондирају са узрастом којем су институционало пласиране. Реч је о причама које су „аутори" прикупили приликом бројних разговора са Титом, његовим савременицима, неименованим становницима Кумровца, учесницима у Народноослободилачкој борби, текстовима из новина и аутобиографских текстова. Приче су преношене, трансформисане, а учесници се појављују, губе, мењају имена, док значења наратива остају иста. Асоцијације на сличности ових прича са другим наративима, причама, па и баснама и бајкама које су нека од средстава социјализације деце у југословенском социјализму, немогуће је избећи. Јожа недаће свог детињства дели са јунацима бајки браће Грим, док представљање слабости феудалних институција, као и несавршености капиталистичких односа, резултује сликом детињства попут оног кроз које пролазе Дикенсови дечаци. Овако схваћене приче о дечаку Јожи, резултат су хибридизације сећања на Народноослободилачку борбу, затечених и „увезених" наратива, популарних и препоручених књижевних дела и усмених предања, бајки и прича које су биле саставни део лектире и раног детињства детета Југославије.

Прича о Титу и њена архетипска димензија

Представници аналитичке школе и присталице примене теорије о архетиповима колективно несвесног, сматрају да су потешкоће у разликовању бајке, приче и мита инхерентне њиховом приступу (von Frantz, Crossen 1996: 62). Концепти и термини који се користе у дискусијама о (не)стварном/фантастичном у наративима, често су непрецизни и амбивалентни. У различитим студијама ови концепти се преклапају, у чему изостаје аргументација, док се фантазија не третира као стил или наративна техника, већ као израз индивидуалне и/или колективне психологије. Иако је тешко успоставити јасну дистинкцију између приче, бајке, херојске фантазије и мита, поједине онтолошке, структурне и епистемолошке

диференцијације могу се увести на основу везе између бајке и темпорално-хронолошке измештености, са једне, и мита као наратива који укључује натприродна бића, њихове интервенције и појаве (Nikolajeva 2003: 138–156). Међу аналитичарима овај консензус изостаје, како због одсуства жанровских подела, тако због усмерености на архетипове и обрасце који се могу јавити, како у причама и легендама, тако у бајкама, баснама, митовима, у свакодневном говору и јавном дискурсу, у биографском, аутобиографском материјалу, романима и новинском дискурсу. Приче о Титу, упркос присуству фантастичног, у погледу жанра, остају приче (Žirarde 2000: 12). Но, питање жанра којим се преносе писани и усмени наративи о Титовом детињству мање је релевантно од симбола на којима ове слике заснивају снагу, трајност и изазивају емоционалне реакције.

Дискурзивно-митолошка анализа

Под теретом оптужбе да је заснован на „неемпиријском" и тешко доказивом, термин архетип и из њега проистекао концепт архетипова колективно несвесног протеклих неколико деценија напуштан је и изнова преиспитиван у различитим оквирима и дисциплинама, од лингвистике до постколонијалне критике (Wood 2005: 68–92). У антропологију га је увео Пол Радин, током истраживања „варалице" код Винебаго Индијанаца, наслућујући универзалност фигуре која је у широко распрострањеним наративима одржавала напетост између поретка и субверзије, између институција и индивидуалне креативности (Radin 1987). Његову примену у социјалној психологији и теорији, усмереној на отпор опресији, оправдао је Франц Фанон у својој студији *Црна кожа, беле маске* (Fanon 2016). Јунг архетип одређује на основу изучавања митологије и психолошке праксе, препознајући га као формално одређену слику која настаје услед нагомилавања поновљивих искустава човечанства (Jung 1984: 174). После Другог светског рата, термин архетип се широко примењује у маркетингу и прихвата у оквирима теорије брендирања, а потом премешта у политичку арену као гарант успеха политичких кандидата (Самуелс 2002: 131). Имајући на уму примењивост ове парадигме у кампањама политичара, Дарен Келси (Darren Kelsey) тврди да су, у политичком контексту, архетипови једноставне, лако прихватљиве слике које изазивају емоције и покрећу масе (Kelsey 2017: 4). Анализирајући савремене политичке проблеме попут Брегзита и мигрантске кризе, Келси користи језик аналитичке психологије, али примењује метод широко схваћене дискурзивне анализе. Издвајајући фигуре „жртвеног јагњета", „црне овце", „трисктера", „сенке" и комплексе попут месијанског, овај британски социолог закључује да разноврсни наративи, укључујући и оне са манифестно секуларном поруком, садрже митску димензију и играју кључну афективну улогу у нашим животима кроз културне, историјске и психолошке комплексе (Kelsey 2017: 52). Приче из политичког живота, не само да комуницирају путем идеја које подстичу емоције, већ су произведене и схваћене из дубине психе, што их чини својеврсними јединственим изразом језика, репрезентације, искуства и иделологије (Kelsey 2017: 1). Ослоњен на схватања Џозефа Кемпбела, Келси анализира трансперсоналну политику нарације и идеологије, и доказује да су друштво и митологија укорењени у психолошким

структурама и архетипским механизмима (Campbell 1993: 18). У пракси, дискурзивно-митолошка анализа (ДМА) усваја оруђа критичке дискурзивне анализе ради разумевања дискурзивних конструкција митологија и начина на који они делују у јавном дискурсу, ослањајући се на дубинско-психолошке концепте и показујући универзалност и афективну моћ мотива присутних у политичком животу (Djakeli 2020: 18). Келси даје примере извештавања о вулнерабилности детињства као употебу афективног „архетипа детета"; медијску пажњу усмерену на насилнике као афирмисање „сенке"; банкарске и монетарне системе као репрезентације економског трикстеризма; извештавање о Брегзиту као манифестацију архетипа херојског путовања (2017: 71). Схваћене попут сваког текста који има за циљ политичку социјализацију, приче о Титу омогућују реконструисање архетипа херојског детета. Врло рано, дечак Јосип испољиће и особине трикстера, мудрог и рањеног детета, док се ова фигура обогаћује и симболички јача захваљујући особинама које се асоцирају са детињством и младошћу. Фрагменти ових прича долазе из различитих извора и спонтано се синтетишу, а наративи о рату, херојима и самом Титу, упркос програмској употреби, задржавају својства спонтаног израза потреба југословенског друштва. Овако схваћене, оне су, како у контексту бајки, формулише Бруно Бетелхајм – побуђивале забаву и радозналост (1979: 19).

Архетип детета

Све до појаве савремене психологије, истраживања која се крећу аналитичким правцем била су усмерена на индивидуалну психологију, што усложњава проблем оправданости примене универзалистичких концепата. Дарен Келси и други истраживачи, који данас примењују аналитичке концепте, не проблематизују овај аспект теорије о архетиповима колективно несвесног. Но, ова истраживања не залазе у дубља разматрања значења, онтологије и оправданости овог концепта. Претпоставка од које, махом имплицитно, полазе остаје у вези са јединственим искуством и појавама правилности у протоку слика које се изнова доживљавају (Јунг 1977: 101). Широко схваћени афекти заправо се не сукобљавају са чињеницом о разноврсности културног света која измиче енциклопедијама и речницима божанстава, јунака и симбола (Green 2014: 77–82). Социолози и антрополози доказали су да је детињство конструкт, па сваки простор, време, свака класа, култура и поткултура производе своје детињство (Kehily 2008: 1–16). Али, по мишљењу аналитичара, дете симболизује развојни проблем присутан у особинама неприхватљивим (западној) кулутри – бунтовништво, субјективност, непоштовање правила, непоштовање задатих рокова и хијерархије, склоност ка дисрупцији, храброст и фанатизам (Јунг 1977: 101). У митологијама се среће као Дионис, Кришна, дете – Христ, Нарцис, Хермес, док у популарној култури обухвата широку палету карактера, од Петра Пана до Харија Потера. Различита семантика и разнолика културна појавност онемогућују да се дете емпиријски сагледа, па представа о младости постаје средство којим се артикулишу стања измештености, привид незнања, наивност, неупућеност, здравље, снага и капацитет за ревитализацију (Јунг 1977: 99). Јожа као херојско дете чије догодовштине откривају обухватне црте способности за дисрупцију, супротстављање хијерархији,

непоштовање правила која одступају од идеала равноправности, функционише као фигура идентификације, а живописне слике које се смењују омогућују да дете одржи пажњу и интересовање за авантуре малог Јосипа. Ово ће бити увод у пионирско доба, а потом у улогу коју ће рани адолесцент преузети као „омладинац". Од тада, у центру пажње је херојски наратив, који допушта, како јунаково одрастање и трансформацију, тако и задржавање особина које се у том темпорално-спатијалном контексту препознају као дечје – радозналост, храброст, бунтовништво.

У друштвима Окцидента, али и у социјалистичким друштвима XX века, деца су посматрана кроз идеју прогреса као једну од доминантних тема културе модерности инкорпорирану у доминантну теоријску парадигму девелопментализма. У овим оквирима полази се од претпоставке о праволинијском процесу укључивања у одраслост (Tomanović 2004: 7–50). Упркос томе, савремена истраживања политичке социјализације деце, попут оних које је спровео Џек Зипс (Jack Zipes), заснивају се на претпоставци да је капацитет деце за разумевање политичког живота недовољно истражен и умногоме потцењен. Слушајући бајке о принцезама, принчевима, слугама, зачараним животињама, деца се заправо рано упознају са односима моћи, класним разликама, непопустљивошћу хијерархије и другим проблемима феудалног и капиталистичког друштва. У њиховом свету, краљеви и краљице, председнице и председници, стварни су попут других бића о којима одрасли приповедају и медији извештавају (Zipes 1975: 116–135).

'Чувар скривеног блага': реконструкција приче о херојском детету

Почетак приче о дечаку Јожи везује се за свакодневицу, за обично и рутинско у чијим се оквирима уочавају јунакове посебности, али које прекидају последице сиромаштва и нужност одрастања. Иако наизглед не садрже све компоненте, на начин на који их презентују Кемпбел и Келси, ове приче се заснивају на структури карактеристичној за херојски наратив. Околности у вези са рођењем у сиромашној средини, омогућавају контекстуализацију јунаковог порекла, а податак да је његова мајка, симболичног имена – Марија, родила петнаесторо деце, од којих је преживело само седморо, смешта га у круг одабраних: „У бакином наручју огласило се новорођенче. 'Биће велики човек' – рекла је показујући га оцу" (Тасић 1980: 5). Бака у чијем је наручју новорођенче, задовољава критеријуме мајчинског, а оно, с обзиром на прогностичку реченицу, постаје један од првих извора Јожине снаге (Харк 1998: 23).

Јосипово дечаштво смештено је у лиминални простор. Конфигурација простора која онемогућава лагоднији живот, присуство стена и репетитивно везивање догађаја за Сутлу, наговештава авантуру. Рођење дечака у оваквом амбијенту одређује његов „педигре" „натприродног порекла", снаге и способности да чини наизглед немогуће:

> Цесарград и Куншперк-град сазидани су на тешко приступачним стенама које са леве и десне стране надвисују котлину Сутле. Давно су подигнути. У предању Кумровчана не зна се како су зидана ова велика и снажна утврђења. Били су то, каже легенда, тако снажни људи да су као од шале носили огромне камене блокове. Свака њихова жена је у једној руци носила дете, а у другој стену (Јевтовић 1965: 25).

Доминантна фигура мајке омогућује замагљивање фигуре оца који, иначе, у херојском наративу најчешће прети да угрози јунаково путовање. Мајка која доминира причама о Јожином детињству, на симболичком плану доводи се у везу са друштвеним системом, па је мајка Марија, једновремено и мајка земља/домовина која пре револуције не показује емпатију према гладној деци:

> У разговор мајке и тетке, уплетоше се дечије молбе: „Мама, ми бисмо јели! Хоћемо мало круха! Дај нам, гладни смо!" И шта је могла мајка? Поноситој жени било је непријатно пред сестром. Како да одбије децу? Тада весељу није било краја. Али, зато, кад је тетка отишла, било је прекора, па и батина, сећа се друг Тито (Јевтовић 1965: 36).

Од детета/реципијента очекује се послушност у односу на родитељске фигуре и друге ауторитете које подржава југословенски социјализам, те се Титов херојски пут одвија кроз конфликте и субверзивно деловање у односу на „лажне ауторитете" (феудалци, капиталисти, силе Осовине, народни непријатељи), а потом и симболички очинску фигуру левице – Стаљина. Узимајући у обзир да Тито има позицију највишег ауторитета, он већ као дечак симболички представља оца. Контекст у којем дечак одраста обележавају социјалне неједнакости и феудални односи који, за разлику од југословенског социјализма, не претпостављају да деца треба да буду ослобођена најтежих физичких послова. Управо је ово чинилац који ће доцније, као и у многим другим херојским наративима, прекинути свакодневицу и одвести дечака на пут. Овим је наговештена и нужност укључивања изазова који ће прекидањем једноличне свакодневице, дечака суочити са изазовом прекидања односа неравноправности и субординације. Тежња да се прекине експлоатација, препознаје се у форми експлоатације деце подржане од стране једнако експоатисаних родитеља: „Јожа је радио и тешке сељачке послове [...] Мама је рекла – не буш млинце јел. Круха данас не добиш ако не окапаш" (Јевтовић 1965: 41).

Иако отац у патријархату делује као невидљиви, уређујући фактор, задржавајући сугестивно-доминантни утицај на дете, ово се не може рећи и за Јожиног оца (Харк 1998: 24). Отац Фрањо, фигура без ауторитета, настоји да прехрани породицу, задужујући се код феудалних господара, док родитељи остају поларизовани на доминантне и субмисивне; отресите и уплашене, на „сувоњавог мушкарца" и „Словенку с оне стране Сутле", вршећи тако инверзију уобичајеног патријархалног модела (Бевк 1964: 5). Јосип рано замењује оца и помажући породици на својеврстан начин подрива његов, и тако невидљиви ауторитет: „Мајка би нахранила бебу, повила, па у колевку. И Јожа је морао да љуља. Напољу се другови играју, а он љуља бебу" (41).

> Кад год је требало што купити, Фрањо Броз, Јожин отац, морао је да узима у зајам од богаташа и банкара [...] Тако је отац многобројне деце стално био у дуговима (Јевтовић 1965: 30); Фрањо је са својим коњима киријао љети и зими. Мајка, која је била вриједна и отресита жена, старала се о кући (Бевк 1964: 5).

Услед очеве релативне неспособности и слабости, како личне, тако оне која је условљена социјалним и историјским контекстом, дечак је рано одрастао, потписивао менице и преговарао о позајмицама. За разлику од њега или захваљујући њему, браћа и сестре остају деца. Дечакова породица фигурира као претеча Југославије у малом – захваљујући ономе што најпре Јожа чини за породицу, а потом Тито за југословенско друштво: становници Југославије могу живети у безбрижном свету. Доцнији наративи о свету мира и политици несврставања омогућују репродукцију овог дискурса и његово просторно проширење у оквире читавог света. Тито тако постаје „чувар мира и безбрижног детињства" свих становника планете.

Представе о јунацима или ликовима великих вођа често се обогаћују водичем, или очинском фигуром из породице која безрезервно стаје на јунакову страну. Мономит поразумева укључивање фигуре ментора који јунаку даје оно што му је потребно – савет, практичну помоћ или самопоуздање. Док, у контексту аналитичке психологије, идентификација са биолошким оцем оптерећује лични развој, усвајање трансперсоналне слике мушкараца као замене за очинску фигуру делује подстичуће и трансформативно (Hark 1998: 113). На место релативно невидљивог оца ступа деда Мартин који је емоционално приступачан и испољава афекте у односу на унука. Тако деда, попут других помагача у херојским наративима, јунаку даје самопоуздање. Јожа у деди налази први извор емоционалне топлине и подршке: „Деда му је увече причао приче, а касније, када је поодрастао, поверио му је чување коња" (Тасић 1980: 5).

Међу браћом и сестрама, дечак се рано издваја као лидер. Ова особина уочава се у причи о свињској глави коју преноси Франце Бевк (Бевк 1964: 21). Наиме, гладна деца остају сама код куће, док Јожа има довољно храбрости и способности да свињску главу, која је чувана до Божића, припреми другој деци за оброк. Рано одрасло дете поставља се као хранитељ деце, али и као борац за права маргинализованих који су у симболичком смислу субординирани родитељима и бесмисленом одлагању задовољства (Bettelheim 1979: 62).

У причама потраге, кључни троп чини закопано благо, а дубински аналитичари овај мотив сматрају једним од шест најзначајнијих архетипова. Реч је о екстерној пројекцији архетипа која сугерише присуство драгоцености у инфериорном, а његово присуство не изненађује у оквиру тематизације маргинализације и експлоатације (Booker 2004: 321). Овим мотивом обухваћени су аспекти личне и колективне историје, Брозове биографије и југословенске прошлости и свакодневице. Откривање снаге у ономе што је наизглед осуђено на скрајнутост, наговештава снагу револуције:

> Негде у развалинама Кунда, закопано је силно благо које чува двоглава змија. И дању и ноћу, она мотри на све стране. Ноћу још и звижди, фућка, кажу Загорци. Снажна је као змај, нико је савладати не може. Благо чувају једна жена и двоглава змија. Али нико им не може наудити. Посече ли јунак једну главу, она се бори са другом док одсечена поново не израсте (Јевтовић 1965: 26).

Дечаков први тест догодио се баш у овим развалинама Кунда, пред, до тада, неосвојеном пећином у којој змија чува благо и где се бројним пастирима изгубио траг: „Дечацима су цвокотали зуби, узмицали су корак по корак. Јожа је нашао камен и полако пришао змији. Хоп и змија је размрскане главе бесно шибала репом по трави и жбуњу" (Тасић 1980: 9).

Овде се уочавају сличности између прича о Титу са широко распрострањеним митом о светом Ђорђу који убивши змаја спасава читав град и његове житеље. Као победник над змајем и ирационалним жртвовањем становништва које подразумева поларизицију на жртву и џелата, свети Ђорђе, постаје ослободилац заробљених, заштитник сиромашних и обесправљених, борац против царева и, последично, победник над злом (Varvounis 2018: 27–38). Остајући близак светом Ђорђу, победом над змијом о којој се говорило и од које се страховало вековима, Јожа наговештава „велико дело" (*magnum opus*) – успехе у организовању војске, победу „вишеструко надмоћног непријатеља" и изградњу Социјалистичке Федеративне Југославије као противтеже свему што се у причама представља као неправедно, мрачно и застарело. Но, иако је, поред змаја са чијом се снагом пореди, она један од уобичајених мотива на херојским путовањима, укључивање змије са више глава у овом контексту има слојевита значења. Чување пећине сугерише чување и акумулацију драгоцености, па се асоцијације слушаоца/читаоца могу кретати у правцу победника над капитализмом.

Промене на плану родних односа и еманципација жене у вези су са низом негативних пројекција које се јављају у овим причама. Сурова земља и охола грофица илуструју потенцијал негативне симболизације женског.

> У Цесарграду живела је лепа и охола грофица. Била је стасита, добар јахач и храбра као најбољи ратник. Тако легенда каже о једној од моћних феудалки. [...] У подрумима испод њених одаја била је нарочита машина за мучење људи. Некакав точак смрти. Ко се њој замерио, био је кажњен. А ко није могао да испуни све њене жеље, био је бачен у мањину и више га нико није видео. Данас стари људи причају малим Кумровчанима ову легенду, приписујући све свирепости „Црној краљици" – Барбари Ердеди, против које се борио Матија Губец са својом сељачком војском" (Јевтовић 1965: 26).

Асоцијације на негативну аниму и наговештај еротског у простору „неиспуњених жеља", једнако задржавају пажњу одраслих. Увођење фигура опасности доприноси очуђавању места у којем Јожа одраста и припрема, како слушаоца/читаоца, тако и самог јунака за изненађења и искушења. За феудални контекст живописни господари су, попут општег места и универзалних карактера, који изазивају страх код слушаоца. Страх од прошлости има функцију чувања поретка у садашњости. Свако рушење успостављеног социјалног поретка могло би бити реверзибилно и изнова произвести застрашујуће карактере свирепих господарица.

Јожа рано испољава особине трикстера. У митологијама, усменим и писаним наративима, трикстери су културни јунаци којима се приписују мимикрија,

способност дестабилизације система, лукавство, бунтовништво и трансформативна снага (Hovath 2013: 40). Трикстери ремете постојеће стање, подсећајући да интелигенција омогућује преживљавање, а да је мимикрија једна од најстаријих техника које се користе у ту сврху. Трикстери се ослањају на способност промене идентитета, удвостручавање и прилагођавање, негујући перформативност и критички дух (Лазаревић Радак 2020: 199–220). Они преокрећу етаблирање улоге и норме, служе се интелигенцијом и лукавством, доказујући да ништа није трајно, да је стварност пуки конструкт, и да живимо у порозном свету који називамо реалношћу. Они су вође револуција и њихови симболи. Доводећи у питање представе о јачини и слабости, трикстери постају неки од омиљених карактера басни. Такви су Хермес, Прометеј, Џокер, чеширска мачка, лисица, Том Сојер, птица тркачица и многи други културни хероји и ликови из популарне културе. Они преокрећу устаљене системе и хијерахије, доказујући да је уз досетку, шалу и пречицу могуће остварити све циљеве. Они су јунаци маргинализованих група и лиминалних ситуација, заштитници прелаза, заступници неопредељености и чувари отпора бинарним опозицијама. Агнес Хорват сматра да је трикстер један од најзаступљенијих политичких архетипова и да се присуство ове фигуре може пратити од палеолита до модерне (Horvath 2013: 27). Служећи се интелигенцијом и могућношћу да прозру ситуацију, да виде боље, даље и јасније од других, трикстери проблеме не само да решавају на неконвенционалан начин, већ решења која примењују постају темељ за инверзију успостављених, а у овом случају нефункционалних и застарелих институција, те разоткривање лажног морала и лицемерја: Био је велики празник. Мајка је морала да ради; „Јожа, данас ћеш у цркву. Исповеди се и причести. Ако не будеш ставио на олтар, убиће те стрела" (Јевтовић 1965: 60). Но, Јожа се рано супротставља богаћењу цркве на рачун сиромашних: Јожу и Пепека привукоше вруће мекике. До њих миришу пржене кобасице. Они обилазе, загледају. Јожа сваки час вади крајцару [...] Јожа гром ће нас спалити! Немој! – каже Пепек (Јевтовић 1965: 60). Ситуација се разрешава увођењем опозиције – ситог свештеника и гладног дечака:

> Дебели трбати поп исповедник шапатом пита дечака: „Јеси ли крао?" Не! „Спомињеш ли узалуд име Господиново"? „Не". По завршеној исповести, Јожа је и сам не знајући како, пружио руку, са знојавог длана продавац је узео крајцару. Крофне за час поједоше. Док су облизивали прсте, Пепек се присети: „Ако нас убије гром, Јожа"? „Ма шта? Идемо сад кући и ником ништа!" – закључи плавокоси дечак (Јевтовић 1965: 60).

Шале не морају бити усмерене на задовољење личних и колективних потреба, али се њима по правилу критикују институције, њихов апсурд и сувишност:

> Једнога дана удавала се Јожина сестра. У кући пуно гостију. Јожа обилази и загледа. И кад су сви били заузети разговором, он неприметно узме младин венац, па беж напоље. Напољу се осврне лево, десно – куд ће са венцем?! И, на крају, обеси га на кокошињац" (39).

Трикстере привлаче лиминална места, простори на којима се изврће етаблирано, па не чуди што се њихове шале смештају на рубне просторе и у рубне ситуације. Они су неретко дворске луде или револуционари прерушени у ове фигуре. Привлаче их инверзије и места пародирања:

> Једном, док се са друговима провлачио испод (циркуске) цераде, опази га чувар и зграби за ногу, али му ципела остаде у чуваревим рукама. Зачас, ето и чувара у циркус да види коме од дјеце фали једна ципела. А он ону другу скине и стави у недра... Тада се Јожа упознао и са циркузантима. Од њих је учио да диже тегове и да се рве грчко-римским стилом (Јевтовић 1965: 66).

Јожино детињство окончава се почетком путовања. Јунак се упушта у непознату територију како би постигао или пронашао жељено и најзад тријумфовао:

> Јожа је завршио основну школу. Чекала га је иста судбина као и свако сиромашно загорско дете које породица није могла да издржава. Напустио је родно село и пошао за хлебом (Тасић 1980: 11). Јожа је кренуо у свет. У Љубљани је обишао многе радионице, али посла нигде није било. Пошао је даље. Новаца за воз није имао, па се у Трст запутио пешице. Пуна три дана, газећи снег, по зими и ветру, путовао је до Трста. Разочаран, гладан, промрзао, поново је кренуо у Кумровец, опет пешице. А одатле поново у Загреб где се, најзад после толико времена запослио у радионици за оправку машина (Тасић 1980: 15). Тако је Јосип Броз, путујући и радећи, видео како живе радници у другим земљама и како се боре за своја права (Тасић 1980: 16).

Јожин повратак у Кумровец карактеристични је мотив херојског путовања. Несигурност, страх од неуспеха, разочарања и бројна опречна осећања јављају се као интерни, психолошки изазов. „Одбијање позива", како се ова фаза назива, претходи повратку на почетак путовања и стога регресији која је услов нове, одлучне фазе. Након преиспитивања, јунак се заиста упушта у авантуру, а његово путовање отпочиње, како на емоционалном, тако на физичком плану. Он може бити одлучан или притиснут унутрашњим осећањем, али ситуације у којима се упознаје са другима себи сличнима, какви су у овом слуају експолоатисани радници, сведоче о јунаковој посвећености путовању.

Након „одласка у свет", отпочињу херојске авантуре – штрајкови, револуција, па најзад и рат у којем ће као херој однети победу над силама зла. Као што ће посведочити бројне приче, у чијем су средишту искушења и борба против непријатеља, Јожа постаје Тито кроз низ изазова и препрека на свом путовању. Они ће се манифестовати као људи, ситуације, његови лични противници или чувари старог поретка. Нова искушења илустрована су бројним физичким и психолошким тестовима којима се потврђују унутрашња снага и одлучност. Ситуације необјашњивих удвајања, нестајања, камуфлирања и успешна избегавања готово сигурне смрти, конотирају са способношћу регенерације. Након победе непријатеља било да је оличен у експлататору, окупатору или унутрашњем непријатељу, јунак задобија моћ, важност и утицај. Приче о покушајима атентата уверавају читаоца да се јунаков пут никада не окончава. Повратак из битке, али у форми особе која је израсла, научила и суочила се са опасностима, страхотама и смрћу,

симболизује увек присутно и доступно решење које је јунак оставио својим потомцима. Климакс приче је коначни и најопаснији сусрет са смрћу, последња битка која је већа од херојевог постојања и која ће, у складу са бесмртношћу дела које остаје иза њега, препустити његов наставак наследницима. Идентификација читаоца/слушаоца са протагонистом и ситуацијама у којима се налази олакшава социјализацију и усклађена је са читаочевим унутрашњим потребама за смислом и налажењем властитог места у свету. На овим основама успостављају се модели дугог трајања који покрећу снажне емоције.

Завршна разматрања

Кратка дидактичка прича о Титу отпочиње у контексту неправде, а окончава се преимућством дечака Јосипа над другим карактерима, спасавањем другог детета, животиње, решавањем сложене ситуације, и стога задржава васпитну поуку која посредством дисрупције омогућује идентификацију детета са Титом (Zipes 2015: 137). Но, она симболичким језиком говори о процесу раста, сазревања и трансформације који се заснивају на диференцијацији – напуштање родитељског дома, које ће се поновити кроз метафору и праксу отпора, а потом и политички и идеолошки мотив „историјског не" и пут несврставања. Утолико, она опстаје паралелно са другим, блиским причама или може функционисати као супституит за метафору унутрашњег раста. На овај начин, њихова функција постаје двострука – васпитна и политичка. То не значи да приче о Титу и Народноослободилачкој борби нису део историје сећања или да оне не долазе из дубине психе. Напротив, ове приче симболичким језиком говоре о потребама, о траумама и страховима друштва, ненамерно и махом несвесно селектујући његове слабе и јаке тачке: пријатеље/непријатеље; родне односе; односе експлоатације, нужност очувања пројекта, бригу за југословенску идеју. Приче о Титу убедљивост црпе из употребе афективног архетипа и синтезе дечјег и херојског. Структура приче – Јожино рођење, авантуре, тестови и најзад отискивање на пут (револуције) која ће резултовати победом, омогућује му позицију спасиоца. Он испољава храброст и несебичност спашавајући друге – раднике, обесправљене, потлачене од феудалних господара; угрожене од змија и змајева (окупатора који чувају благо); ослобађајући царство (будућу секуларну државу) од стега религије, неравноправности, неједнакости и уводећи друге квалитете – равноправност, братство, једнакост. Путовање на којем ослобађа земљу, окончава се победом јунака, па стога и логичном наградом, постајањем владарем, те заменом сила зла, силама добра. Дидактичка природа ових прича и психолошки ефекти наратива о Титовом детињству (али и одраслости) показују на који начин наратив постаје средство политичке социјализације деце. Приче о Титу тако чине неизоставни део, не само дечје књижевности у Југославији, већ и дечје политичке културе. Њихово преношење формално престаје са окончањем постојања Социјалистичке Федеративне Југославије, али попут других наратива сачињених од афективних архетипова, они остају латентно присутни у историји сећања.

Цитирана литература

Јунг, Карл Густав. *О психологији несвесног*. Нови Сад: Матица српска, 1977.

Лазаревић Радак, Сања. „Тито као фолклорни јунак: митополитика транзиције и конструисање политичког трикстера". *Гласник Етнографског института САНУ*, 68/1 (2020): 199–220.

Antonijević, Dragana. *Karađorđe i Miloš: mit i politika*. Beograd: Etnološka biblioteka, 2007.

Bettelheim, Bruno. *Značenje bajki*. Beograd: Jugoslavija – Prosveta, 1979.

Booker, Christopher. *The Seven Basic Plots: Why We Tell Stories, London*, New York: Continuum, Bloomsbury, 2004.

Campbell, Joseph. *A Hero with a Thousand Faces*. New York: Fontana Press, 1993.

Duda, Igor. *Danas kada postajem pionir: djetinjstvo i ideologija jugoslavenskoga socijalizma*. Zagreb – Pula: Srednja Europa, 2015.

Djakeli, K. "Political Branding Tools in Post-Soviet Countries and Archetypes of Jung". *Case of Georgia, Myśl Ekonomiczna i Polityczna*. 2020 nr 1 (68): 106–121 (https://mysl.lazarski.pl/fileadmin/user_upload/oficyna/Mysl_Ekonomiczna_i_Polityczna/meip_68__1__meip_69_2/MEiP_1-20_8-K.Djakeli.pdf)

Fanon, Franc. *Crna koža, bele maske*. Beograd: Mediterran Publishing, 2016.

Green, Eric. *The Handbookd of Jungian Play Therapy with Children and Adolescents*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014.

Hark, Helmut. *Rečnik osnovnih jungovskih pojomova*. Beograd: Dereta, 1998.

Horvath, Agnes. *Modernism and Charisma*. Palgrave, Macmillan, 2013.

Hyman, Herbert. *Political Socialization*. Free Press, Glencoe, Illinois, 1959.

Kelsey, Darren. *Media and Affective Mythologies*. London, New York: Palgrave, MacMillan, 2017.

Kehily, M. J. "Understanding Childhood". Kehily, M. J. (ed.) *An Introduction to Childhood Studies*, 2nd ed. Maidenhead: Open University Press, 2002, 1–16.

Nikolajeva, Maria. "Fairy Tale and Fantasy: From Archaic to Postmodern". *Marvels & Tales* 1, 2003, 138–156.

Radin, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. London, New York: Schocken Books, 1987.

Samuels, Endrju. *Jung i njegovi sledbenici*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2002.

Tomanović, Smiljka. „Sociologija o detinjstvu i sociologija za detinjstvo". *Sociologija detinjstva (sociološka hrestomatija)*. Smiljka Tomanović, ur. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2004, 7–50.

Varvounis, Manolis. "St. George in Greek Religious Tradition and Popular Religiosity". *The Feast of Saint George: Different cultural Contexts and Traditions*. Gordana Blagojević, ed. Belgrade: Serbian Ethnological and Anthropological Society – Institute of Ethnography, 2018, 27–38.

Velikonja, Mitja. *Titostalgija*. Beograd: XX vek, 2007.

Volgyes, Ivan. "Political Socialization in Eastern Europe". *Journal of Political and Military Sociology*. Vol.1. No.2. University Press of Florida, Fall 1973, 261–277.

Vučetić, Radina. „Diznizacija detinjstva i mladosti u socijalističkoj Jugoslaviji". *Istorija XX veka*, sv. 3 (2015): 185–204.

Von Frantz, Marie-Louise, Crossen, Kendra. *The Interpretation of Fairy Tales*. London, New York: C. G. Jung Foundation Book Series, 1996.

Zipes, Jack. "Introduction". J. Zipes (ed.). *The Oxford Companion to Fairy Tales*, Oxford, 2015, 137.

Zipes, Jack. "Breaking the Magic Spell", *New German Critique*, *no*. 1 (Autumn 1975: 116–135). Duke, University Press, 1975.

Žirarde, Raul. *Politički mitovi i mitologije*. Beograd: XX vek, 2000.

Wood, Felicity. "Blood Money: an Analysis of the Socio-economic Implications of Oral Narratives Concerning Wealth-giving Snakes in the Career of Khotso Sethuntsa." *Journal of South African Literary Studies* 1–2 /21 (2005): 68–92.

Извори

Бевк, Франц. *Књига о Титу*. Сарајево: „Веселин Маслеша", 1964.
Јевтовић, Мирољуб. *Приче о Титу*. Београд: Просвета, 1965.
Тасић, Милутин. *Загрљај с Титом*. Београд: „Вук Караџић", 1980.

Sanja M. Lazarević Radak

POLITICAL FOLKLORE AND METHODOLOGICAL CHALLENGES: A DISCOURSIVE MYTHOLOGICAL ANALYSIS OF STORIES ABOUT TITO'S CHILDHOOD

Summary

Stories about Tito were an integral part of the educational system of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia. Stories about Tito followed a similar pattern of legends, fables, fairy tales, and stories that were presented to Yugoslav children at both school and preschool age. The likeability of their main character, his commitment to justice and the well-being of the entire humanity, maintained children's attention and interest.
Therefore, it is hard to assume that these stories were not a part of children's favorite readings. The paper singles out three books that were created on the basis of listening to Tito's memories, testimonies of comrades-in-arms and contemporaries, newspaper articles, assumptions and creativity of the author himself and can be regarded as part of the Yugoslav political folklore. It was generally accepted that the truth about Tito's life was passed on to them. Considering that these stories consist of fragments of a number of other similar narratives and include typical, widespread figures and situations, Darren Kelsey's discursively mythological approach has been applied in their analysis. The stories share the structure of the monomyth. The hero is born in a poor environment. His childhood is filled with routine, but also with adventures in which he stands out in his courage, selflessness, and other qualities that were expected from Yugoslav pioneers and youth. The boy Joža, who has yet to become Tito, grows up in the countryside, with a dominant mother and a submissive father. The "call" that interrupts his carefree childhood is the beginning of school as a symbol of the necessity of growing up. On his journey, he meets the mentor – his grandfather Martin, who gives him love, support, and self-confidence. The first test the boy faces is conquering a dangerous creature. A cave guarded by a multi-headed snake, is easilly conquered by Joža. But his key temptation will be to deal with the exploitation of workers, and then avoid arrest, murder, and conquest of the country. During the Second World War, which is presented in terms of the struggle between good and evil, Tito triumphs and, like other heroes, gains influence and power. The archetypes, patterns, repetitive situations, and the effects they evoke make this text suitable for the application of discursive mythological analysis. Given that the theory of collective unconscious archetypes has long been rejected on the basis of universalization criteria, the manner in which Darren Kelsey and Agnes Horvath apply it in their research may be a fertile framework for understanding the phenomenon of post-socialist nostalgia, but also one of the research tools for the cultural history of Yugoslavia.

Keywords: Josip Broz Tito, political socialization, affective archetype, discursive mythological analysis.

Саша Д. Кнежевић*
Филозофски факултет Пале
Универзитета у Источном Сарајеву

801.6:[821.163.09-14:398"1941/1945"]:355.11
821.163-14:398"1941/1945:[355.11

НЕКОЛИКЕ НАПОМЕНЕ О СТИХУ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПЈЕСАМА О ЧЕТНИЦИМА

Непосредно након Другог свјетског рата партизанске пјесме су постале саставни и скоро обавезни дио антологија народне лирике. Неријетко се дешавало да се у народне пјесме сврставају и текстови великих пјесника какав је случај са пјесмом „Омладинка Мара" Бранка Ћопића. Ове пјесме су биле интегрални дио читанки и лектира и о њима постоји завидна стручна литература. С друге стране, пјесме о четницима, као дио забрањене историје, нису проучаване не само у доба СФРЈ, него и потоњих тридесет година. У овом раду ћемо настојати спецификовати особине четничких пјесама у зависности од врсте стиха у којем су испјеване са циљем да се оне потврде као облик народске књижевности.

Кључне ријечи: стих, асиметрични десетерац, симетрични осмерац, народна поезија, народска поезија, партизани, четници, бећарац.

Помјерање тежишта интересовања проучавалаца српске народне књижевности изван *канонске* грађе ка дјелима насталим у српском народу у двадесетом вијеку неопходан је предуслов за цјеловито изучавање фолклорне традиције. „Предмет истраживачког интереса све чешће се проналази изван *класичног* корпуса Вукове епохе, и отвара према жанровима који се артикулишу негдје *надомак књижевног дискурса*, али и у великом, плодном, динамичном и непредвидивом пољу постфолклора" (Пандуревић, Кнежевић 2019: 98). Извијесно, усмена традиција, настала у току Другог свјетског рата, припада сфери постфолклора, па ћемо ове пјесме према уобичајеној терминологији сврстати у народске пјесме које: „По свом настанку, животу и одликама представљају прелазни вид од усмене ка писаној поезији [...] Настају у срединама које су на прелазу од сеоског ка градском становништву, индивидуалног су порекла, али се прихватају, певају и преносе као адеспотне, тј без имена аутора" (Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1997: 169). Управо је лиминалност главна одлика поезије настале у једном крупном и превратном историјском тренутку какав је за српски народ представљао Други свјетски рат.

Српске народне пјесме о четницима[1] и њиховој борби настајале су током Другог свјетског рата на широком простору на коме је дјеловао овај разуђени

* sasa.knezevic@ff.ues.rs.ba

[1] О четничкој поезији у српској науци о књижевности скоро да нема ни помена, један наш покушај отварања овог проблема долази такође са скупа ССФ из 2018. године (Пандуревић, Кнежевић 2019: 97–120).

и многозначни ослободилачки покрет српског народа[2]. Како је највећем броју аутор непознат, а настале су и преносиле се усменим путем у народу и за народ, нема разлога да оне које су у поетичком сагласју са српском народном књижевношћу не сматрамо народским. Уосталом, никаквог спора није било у томе да партизанске пјесме слове за интегрални дио корпуса српске народне књижевности, уз аргументацију: „И партизанску народну пјесму је стварао појединац који је, најчешће несвјесно, настојао да се што више приближи колективном укусу и схватању како би његова порука брзо и сигурно стигла до срца оних којима је и била упућена" (Зуковић 1980: 8). С обзиром на то да немамо студије које би дефинисале и профилисале поезију о четницима, за ову прилику ћемо користити текстове посвећене партизанској поезији[3] која је у суштини настала на истим темељима и унутар истог националног и духовног корпуса, српског, и у идентичном поимању традиционалне културе, а све разлике су посљедица факата који немају поетичку позадину.

О пјесмама посвећеним четницима и равногорском покрету није било радова у вријеме СФРЈ из веома прагматичног разлога. Наиме, пјевање ових пјесама, њихово штампање и дистрибуција, па самим тим и писање о њима потпадало је под *Посебни део Кривичног законика СФРЈ*. У овом законику из 1951. године, који је са мањим измјенама био на снази до распада ове државне творевине, а да се у неким тачкама у БиХ задржао до данашњег дана, члан 118. *Непријатељска пропаганда*, члан 119. *Изазивање националне, расне или верске нетрпељивости мржње или раздора* и члан 120. *Пружање помоћи учиниоцу кривичних дела против народа и државе*, између осталих дефинишу санкције према онима који пјевају пјесме посвећене народним непријатељима како су квалификовани и припадници четничког покрета. Према ставу два члана 118. строгим затвором кажњава се онај „ко пропагира фашистичке или друге народу и држави непријатељске идеје" (КЗ 1951: 198), а став један члана 119. прецизира:

> Ко пропагандом или на други начин распаљује или националну, расну или верску мржњу или раздор међу народима и народностима које живе у Федеративној Народној Републици Југославији, казниће се строгим затвором до петнаест година (Исто).

На основу само ова два става јасно је зашто се пјесме о четницима нису објављивале у вријеме СФРЈ и зашто није било видљивог интересовања научне јавности за њих, али нам није јасно зашто након распада те државе не постоји ниједна студија о овој теми. Студија и антологија посвећених партизанској и поезији НОР-а има напретек и оне су објављиване у свим дијеловима СФРЈ, на свим језицима те сложене државне заједнице, а њихови потписници су и неки од

[2] Поред Тополе и Равне горе опјевана су и друга мјеста у Србији у којима је равногорски покрет дјеловао, али подједнако и у другим српским крајевима што се може видјети према топонимима који се у њима помињу: *Шта се оно на Динари сјаји*; *Над Краљевом жива ватра сева*; *Кличе вила с Требевића*; *Ђуришићу млад мајоре / Команданте Црне Горе*; *О Лознице до Зворника / Све је четник до четника; На планини на Јелици; Од Левча, до Трстеника / чете води Тодоровић Жика; Дерикоња, мијо брате / Романије команданте; Са Овчара и Каблара / Лепа Мара проговара; Кличе вила заплањских планина; Од Солуна па до кршне Лике / Све је моје ишло у четнике* и сл.

[3] О бројности студија које су проблематизовале поезију НОР-а и релевантним антологијама такође више видјети у литератури претходно споменутог рада (Пандуревић, Кнежевић 2019: 97–120).

најпознатијијих проучавалаца народне књижевности, српске, хрватске, српско-хрватске и иних[4], те ће нам стога есенцијално те студије и послужити као теоријски оквир за наше истраживање.

> Наши народи имају врло богату, лијепу и разноврсну народну књижевност, али она која је настала током ослободилачког рата и народне револуције по много чему је особена. Најзначајнији облик усмене књижевности из тог времена су народне пјесме: епске и лирске, а најчешће епско-лирске. Оне су се, слободно можемо казати, јавиле кад и прве мисли о устанку и сасвим су спремно дочекале прве борбене окршаје. Те прве пјесме, устаничке претходнице, звучале су као бојни поклич. Јављале су се на темељима и стваралачким искуствима раније народне поезије, али су се изузетно брзо прилагодиле савременим условима и новим захтјевима и задацима. Ти нови услови и задаци били су превасходно борбени и револуционарни. Пјесмом је, најприје, ваљало отворено казати ко су главни народни непријатељи, разобличити њихове домаће сараднике и слуге. Потом, јасно назначити циљеве борбе и позвати све праве родољубе да се, без оклијевања и страха од моћног и бројног непријатеља, прихвате оружја" (Зуковић 1980: 7).

Овај исказ у цијелости је примјењив и за пјесме о четницима, идејно се ради о потпуно идентичним поривима за пјевање, па отуда не изненађује велики број варијаната исте пјесме са замијењеним актерима, нпр:

На сред горе Романије
четнички се барјак вије.
Па нека га, нек се вије,
донет нам је из Србије.
Донео га чича Дража
и његова Горска Стража.
Носила га чврста рука
мајор Дангић осмог пука.
Предао га Херцег-Босни
да се она с'њим поноси.
Херцег-Босна барјак воли
јуначки се под њим бори.[5]

Na vrh gore Romanije
crveni se barjak vije,
ta neka ga nek se vije,
trebalo je i ranije.

Pa neka ga nek' se vije
donet nam je iz Rusije,
doneli ga mladi momci
Lenjinovi dobrovoljci.

Na barjaku dva – tri znaka
srp i čekić – petokraka,
na barjaku dva – tri slova
to su slova drug Titova.

To su slova druga Tita,
iz daljine da se čita,
kad pogledaš sa Karpata
na moskovska zlatna vrata.[6]
(Зуковић, ур. 1980: 21)

[4] Међу именима аутора антологија и студија о овој поезији срећемо Мају Бошковић Стули, Љубомира Зуковића, Владу Милошевића, Тврткa Чубелића, Душана Недељковића и др.

[5] Све четничке пјесме преузете су са интернет странице: https://sr.m.wikisource.org/sr-ec/Четничке_песме (10. 2. 2022).

[6] Занимљиву биљешку о настанку и пјевању ове и других партизанских пјесама са Романије оставио је композитор Оскар Данон, иначе замјеник команданта Романијског одреда, у којој се не спомиње четничка пјесма као један од евентуалних извора за њено пјевање (Hercigonja 1960: 11–13).

Очигледно је да се првих шест стихова прве пјесме само варира у почетних осам друге варијанте према принципу из усмене традиције. Други дио обје пјесме јесте онај који јасно показује идеолошке и културолошке разлике два покрета и он нам је самим тим мање занимљив, јер је и мање народни. Да се послужимо ријечима Љубомира Зуковића: „Највећи дио ових пјесама, међутим, спјевали су сами борци, људи из народа, жене и дјевојке чији су синови и браћа ратовали у партизаним" (1980: 9), дакле, директни или индиректни учесници оба покрета и на тој основи веома је лако разликовати пјесме које су оригинално настајале међу четницима или партизанима од оних које су у ту поезију накнадно укључиване, а њихови аутори су били мање или више формирани аутори за шта нам је најбољи примјер Бранко Ћопић.

Када се Ћопићево дјело самјерава са српском народном књижевношћу неумитно је прва асоцијација давно успостављена парадигма да је он народни писац „али, унеколико парадоксално, природа и карактер те везе остали су знатно мање истражени, па се ова тврдња често претвара у фразу, која мало открива о стварној природи и карактеру те везе" (Пешикан-Љуштановић 2012: 40). Он је и сам о свом учешћу у рату радо говорио (Поповић 2009), покушавајући неријетко и томе наметнути хумористичку ноту. За Душана Јеремића Ћопић је био „један од најбољих и највреднијих настављача народне поезије" (1978: 177), али он је ипак и прије рата био знатан писац и у рату је само пропјевао сходно времену и његовим потребама. Примарни образац на коме он формира своју партизанску пјесму природно је онај који је најразумљивији припадницима тог покрета, народна лирика: „Ти најстарији калупи српске поетске осјећајности били су крила популарности Ћопићеве пјесме пјеване у ратној колони или декламоване на послијератним приредбама" (Поповић 2006: 87). Отуда и не изненађује што је поједине пјесме он након рата морао да „преотима од народа" за шта је најбољи примјер навела Снежана Шаранчић Чутура која подсјећа да се његова чувена пјесма „Омладинка Мара" „неретко, проналази и у збиркама са поднасловом народна лирика из НОБ-а", за шта потврду налази у збирци *Петокрако зашто си црвена*. *Народне пјесме из устанка*, коју је, у издању загребачке куће Lykos 1959. године, приредила Маја Бошковић Стули, уз напомену да је истоимена пјесма на страни 35. штампана под насловом „Болна лежи", чак је по логици народне књижевности именована дијелом почетног стиха.

Ћопић нам служи као идеалан примјер односа писменог стваралаца према усменој традицији у задатим околностима: „Он фолклор, односно усмену књижевност која јесте примарни умјетнички израз у књиженості, не подражава, него је културолошки реафирмише на један нови, себи својствен начин" (Кнежевић 2016: 71). Та реафирмација недвосмислено подразумијева извијесну реконструкцију задатих модела, али ипак у границама које не воде ка потпуном изобличивању канона. И ово ћемо провјерити на примјеру пјесме „Омладинка Мара". Према факсимилу пјесме из 1942. године првих осам стихова изгледа овако:

Болна лежи омладинка Мара,
Са старом се мајком разговара.

Мила мајко буди ме у зору,
примакни ме нашему прозору,
да ја видим прије бијела дана,
пролетерске чете партизана,
и пред четом својега драгана
пролетерске чете барјактара,
да му видим ону косу плаву
и над њоме црвену заставу.
(Ћопић 1975: 97)

Ова пјесма се у неким издањима штампа и као низ раздвојених дистиха, што нас упућује на познати исказ Маје Бошковић Стули: „Osnovna forma partizanske narodne pjesme kratki rimovani dvostih, koji se pjeva s pripjevom, sa svojim posebnim višekratnim ponavljanjima" (Bošković Stulli 1959: 6). У овој форми се у српској народној или књижевности на народну појављује бећарац:

> Бећарац је наша најкраћа народна песма. Поред тога она је, као ниједна друга, чак и обимом увек иста: сиромашан је, краткодах и шкрт дистих, а по правилу само и искључиво то. Она се на тај начин наглашено издваја још и том својом доследном а у народне песме баш нимало и никако уобичајеном цртом, као да, а према нашим већ свиклим претпоставкама о класичној народној песми, и не би била савим и баш до краја народна песма (Лесковац 1958: 9).

Тај „римовани двостих, који се још у ратним записима издвојио као карактеристична и најраспрострањенија форма партизанске пјесме, и у идеолошки контролисаном 'анкетном пресјеку' остаје врцкав, субверзиван и непредвидив" (Пандуревић, Кнежевић 2019: 101) и донекле је у сукобу са својим садржајем који свједочи о оданости Титу и Партији, о јунаштву и непоколебљивости партизана и комуниста.

Када прегледамо корпус пјесама о четницима јасно увиђамо да је римовани дистих апсолутно најфреквентнија форма у којој се оне јављају. Најчешће је то асиметрични десетерац, али неријетко се јавља и симетрични осмерац. Лесковац наглашава још двије веома битне особине ове врсте које су и особина пјесама о четницима: „Лирска песма, бећарац је искључиво и само још и певана песма [...] Врло често, најчешће, скоро без изузетка – уствари кад год је то могуће –, певање бећарца је праћено и инструменталном музиком" (1958: 10). Оно што је нама значајно јесте да ове пјесме спадају у пјевани десетерац према винаверовској подјели на *пјевани* и *казивани* десетерац при чему он „сматра да је разлика у томе што је у пјеваном десетерцу ситуација много сложенија зато што се, ипак, прије свега поштује мелодија, па се, заправо, дешава да се 'појединини *издизи* стапају други се нижу са нарочитим распоном'" (Пржуљ 2019: 90).

Наиме, римовани дистих је од времена Петра I Петровића Његоша постао уобичајена форма у пјевању народне епике, чак преузевши примат од класичног десетерца, дакле, бећарац није једини познати и фреквентни дистих у српској поезији на народну. У пјесмама о четницима, као и оним о партизанима, дистиси

се најчешће, а што је уобичајено за бећарац уопште (Лесковац 1958: 10), везују у дуже форме, односно пјесме се састоје од већег броја дистиха. У суштини, чак и када су буднички и напосе јуначки, ови стихови припадају *пјеваном десетерцу*. Скоро да их је немогуће пјевати уз гусле нити казивати, јер се десетерачке пјесме пјевају тако да се понавља први дистих, нпр.

Од Тополе, од Тополе, па до Равне Горе,
Све су страже, све су страже ђенерала Драже,

или тако што се понавља други дио првог дистиха, а други стих се пјева без понављања:

Иструли ми дуња у фиоци, дуња у фиоци,
Мој је драги код Драже у војсци,

али понекад се дистих пјева без икаквих нарушавања десетерачке форме:

Над Краљевом жива ватра сева,
да видимо ког четника нема.

Када се говори о асиметричном, мушком, епском, гусларском десетерцу, већина српских версолога је на трагу класичне анализе Романа Јакобсона[7] и ту, заправо, и не може бити великих новина. Оно што је нама веома важно јесте чињеница да асиметрични десетерац везан у римовани дистих нарушава једну од елементарних особина његовог традиционалног облика, а то је каденца на крају сваког стиха, винаверовски речено: „Пауза која долази на крају десетерца зато је тако значајна што се светлост сасвим угасила" (Винавер 2012: 92). Матерња мелодија ту границу у везаном дистиху не препознаје на крају стиха, него на крају мисаоне и смисаоне цјелине, дакле, дистиха који самим тим постаје фундаментална *конструктивна граница* (Петковић 1990: 169). У овом случају, уланчавањем два стиха у једну творбену цјелину римовани дистих постаје номинална поетска јединица. Анализом појединих дистиха примијећујемо да нема крупнијег одступања од других фундаменталних особина епског десетерца, његове трохејске природе и квантитативне клаузуле:

Од Тополе, па до Равне Горе,
све су страже, ђенерала Драже.

На примјеру двије антологијске лирске пјесме показаћемо колико су одступања од традиционалног десетерца мања у четничкој пјесми, него у већ помињаној пјесми Бранка Ћопића:

[7] Занимљиво је да и Светозар Матић (2011: 163–165) и Светозар Петровић (1986: 217–227) своје студије о овом стиху поткрепљују студијама о Јакобсоновом виђењу епског десетерца.

Иструли ми дуња у фиоци

Иструли ми дуња у фиоци,
мој је драги у Дражиној војсци.

Чика Дражо моле те девојке,
да нам пустиш на одсуство момке.

Да их пустиш бар некол`ко сати,
па их опет у планине врати.

Миле сеје, сад одсуства нема,
сва се војска на Хитлера спрема.
(sr.m.wikisource.org/sr-ec/Четничке_песме)

Омладинка Мара

Болна лежи омладинка Мара,
Са старом се мајком разговара:
Мила мајко буди ме у зору,
примакни ме нашему прозору,
да ја видим прије бијела дана,
пролетерске чете партизана,
и пред четом својега драгана
пролетерске чете барјактара,
да му видим ону косу плаву
и над њоме црвену заставу.
(Ћопић 1975: 97)

Очигледно је да се у Ћопићевој пјесми[8] акценти срећу и на парним слоговима и да се мисаона цјелина, а самим тим и конструктвна граница преноси и преко дистиха. Колико год да се Ћопић трудио да његова пјесма личи на народну, она је знатно удаљенија од традиционалног обрасца, него ли је то пјесма „Иструли ми дуња у фијоци", која свој наслов, према узору на народну поезију, дугује првом стиху. Ћопић стих народне поезије користи као препознатљиву парадигму којом своје револуционарно пјевање приближава народним масама, а аутор из тих маса, како њему тако и његовим слушаоцима, најпрепознатљивији пјеснички образац поштује у највећој могућој мјери, јер се у његовом случају и не ради о понашању него сасвим природном стваралачком чину унутар заједнице.

Пјесме о четницима, настале у Другом свјетском рату, представљају важан дио традиционалне културе српског народа. Неке од њих, какава је нпр. „Иструли ми дуња у фиоци", својом пјесничком љепотом заслужују антологијско мјесто у непостојећим антологијама пјесама на народну. Ова поезија, велика према свом обиму, можда другоразредна, али никако и невриједна, засиурно је вемао значајна бар као културноисторијска чињеница о животу, макар и другостепеном, поетских образаца насталих и чуваних у усменој баштини српског народа. Чак и овако мали и занемарљиви проучавани корпус јасно указује на то да су ове пјесме и те како употребљиве за будућа опсежнија истраживања.

Цитирана литература

Винавер, Станислав. „Одбрана песништва". *Сабрана дела*, књ 4. Г. Тешић, ур. Београд: Службени гласник, 2012.

Зуковић, Љубомир. „Предговор". *Народне пјесме из НОР-а*. Љ. Зуковић, ур. Сарајево: Свјетлост, 1980, 5–10.

Јеремић, Душан. *Три ступња поређења*. Крагујевац: Светлост, 1978.

Кнежевић, Саша. „Фолклорни обрасци у партизанским причама и пјесмама Бранка Ћопића". *Научни састанак у Вукове дане*, књ. 45/2, Београд: Међународни славистички центар, 2016, 69–77.

Кривични Законик ФНРЈ. *Кривични Законик ФНРЈ. Службени гласник ФНРЈ*, бр. 13, год VII, Београд, 9. март 1951.

[8] Ово је једина десетерачка Ћопићева пјесма из корпуса његове партизанске лирике, сакупљених у *Сабраним дјелима* у књигу „Пјесме – Пјесме пионирке". Да је Ћопић под десетерачком поезијом, заправо, подразумијевао епику може се наслутити из његовог писма Миловану Ђиласу, датираног 1. 1. 1943, у коме он своју недвојбену оданост партизанском покрету потврђује обећањем да ће ако треба пјевати и у десетерцу (Поповић 2009: 26).

Лесковац, Младен. *Бећарац*. Нови Сад: Матица српска, 1958.
Матић, Светозар. „Роман Јакобсон и српски стих". *Принципи српске версификације*. Београд: Службени гласник, 2011, 163–165.
Пандуревић, Јеленка и Саша Кнежевић. „Иструли ми дуња у фиоци. Усменопоетско насљеђе и карика која недостаје". *Савремена српска фолклористика VI (Зборник радова)*. Б. Сувајџић, ур. Београд – Лозница: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Центар за културу „Вук Караџић" у Лозници, 2019, 97–120.
Петковић, Новица. *Огледи из српске поетике*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1990.
Петровић, Светозар. „Јакобсонов опис српскохрватског десетерца". *Облик и смисао*. Нови Сад: Матица српска, 1986, 217–227.
Пешикан Љуштановић, Љиљана. „Златна бајка о људима – 'Башта сљезове боје' Бранка Ћопића и усмена књижевност". *Радови*, бр. 14. Пале: Филозофски факултет, 2012, 40–56.
Пешић, Радмила и Нада Милошевић-Ђорђевић. *Народна књижевност*. Београд: Требник, 1997.
Поповић, Радован. *Пут до моста*. Београд: Службени гласник, 2009.
Поповић, Ранко. „Слојевитост Ћопићевог пјесништва". *Бањалучки новембарски сусрети*, књ. 7/1. Бања Лука: Филозофски факултет, 2009, 83–96.
Пржуљ, Жељка. *Комешаји и укрштаји – књижевне идеје и погледи Станислава Винавера*. Шабац: Фондација „Станислав Винавер", 2020.
Ћопић, Бранко. *Пјесме – Пјесме пионирке*. Сарајево – Београд: Свјетлост – Веселин Маслеша – Просвета, 1975.
https://sr.m.wikisource.org/sr-ec/Четничке_песме (10. 2. 2022)

Bošković-Stuli, Maja. *Petokrako zašto si crvena – Narodne pjesme iz ustanka*. Zagreb: Lycos, 1959.

Саша Д. Кнежевич

НЕКОТОРЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ О СТИХЕ СЕРБСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН О ЧЕТНИКАХ

Резюме

Сразу после Второй мировой войны партизанские песни стали неотъемлемой и почти обязательной частью антологий народной лирики. Часто случалось, что в народные песни включались тексты великих поэтов, как в случае с песней *Омладинка Мара* Бранко Чопича. Эти стихи были неотъемлемой частью учебников и чтений, и о них написана завидная профессиональная литература. С другой стороны, песни о четниках, как часть запрещенной истории, не изучались не только во времена СФРЮ, но и в последние тридцать лет. Песни о четниках, созданные во время Второй мировой войны, являются важной частью традиционной культуры сербского народа. Некоторые из них, как, например, *Иструли ми дуња у фиоци*, своей поэтической красотой заслуживают антологического места в несуществующих антологиях народных песен. Эта поэзия, великая по своему объёму, может быть, второразрядная, но всё таки не бесполезная. Она, безусловно, очень важна, хотя бы как культурно-исторический факт о жизни поэтических образцов, созданных и сохранившихся в устном наследии сербского народа. Даже такой небольшой и незначительный изученный корпус ясно указывает на то, что эти стихотворения весьма полезны для исследования.

Ключевые слова: стих, асимметричный десятистопный стих, симметричный восмистопный стих, народная поэзия, партизаны, четники, бечарац.

Ирена Медар-Тањга*
Природно-математички факултет
Универзитета у Бањој Луци**

[316.75+304.44]:796.077(497.1)"1945/..."
796.077.2(497.15 Banja Luka)"1948/1990"

Софија Вучићевић***
Академија умјетности
Универзитета у Бањој Луци

ЈУГОСЛОВЕНСКИ СОЦИЈАЛИЗАМ У КОНТЕКСТУ КУЛТУРНО-УМЈЕТНИЧКОГ АМАТЕРИЗМА НА ПРИМЈЕРУ ОКУД / ЦКУДМ / АНИП „ВЕСЕЛИН МАСЛЕША", БАЊА ЛУКА

У посљератној Југославији културно-умјетнички аматеризам је био стратешка област културе, а концепт културне политике базирао се на очувању братства и јединства, кроз подржавање разноликости свих народа и народности. Држава је кроз системско организовање аматеризма, стварање инфраструктуре и финансирање рада и активности разних аматерских удружења, од којих су свакако најбројнија била културно-умјетничка друштва (КУД), постизала масовност, извођачки квалитет, али и социјалну кохезију чланова укључених у функционисање тих удружења. Културно-умјетничка друштва, формирана у већим мјестима, организована најчешће кроз функционисање више секција, од којих су најмасовније и најпознатије фолклорне секције, пружала су могућност чланству да се бави својом културом и оним што је означавало традиционалну и изворну умјетност. Програми и годишњи распоред активности културно-умјетничких друштава прилагођавани су идеолошкој пропаганди и формирани у зависности од друштвено-политичког контекста. На примјеру ОКУД / ЦКУДМ / АНИП „Веселин Маслеша", једног од најстаријих бањалучких друштава, формираног 1948. године од стране тадашње омладинске организације града, приказаћемо организовано аматерско дјеловање на очувању и презентацији традиције, као и осталих облика културног и умјетничког дјеловања.

Кључне ријечи: културно-умјетничка друштва, аматеризам, културна политика, југословенски социјализам, ОКУД / ЦКУДМ / АНИП „Веселин Маслеша" Бања Лука.

Најједноставнија дефиниција аматеризма подразумијева бављење нечим (спортом, умјетношћу, науком...) ради забаве, без формалног образовања у тој

* irena.medar-tanjga@pmf.unibl.org

** Рад је настао у оквиру пројекта „Занемарени архиви књижевног и културног насљеђа" (бр. 1251608), који се под руководством проф. др Јеленке Пандуревић изводи на Филолошком факултету Универзитета у Бањој Луци, уз финансијску подршку Министарства за научнотехнолошки развој, високо образовање и информационо друштво Републике Српске.

*** sofija.vucicevic@au.unibl.org

области. Аматери као нестручна лица се одређеним послом баве из љубави, без новчане надокнаде (Кавежди 2018: 15). На простору бивше Југославије аматеризам се најчешће повезује са ангажманом, без духа мајсторства или тачмичења, на очувању елемената повезаних са овдашњим културним насљеђем (традиција, вјера, пјесме, игре, дијалекти...). У овом дискурсу појављује се мисао да је аматеризам настао као резултат еманципације грађана у епохи просветитељства крајем 18. и почетком 19. вијека, када се јавља потреба за стварањем удружења, која ће пружити простор за стваралаштво аматера и њихово културно и умјетничко уздизање (Видић 2016: 52; Кавежди 2016: 4; Мучибабић 2016: 7; Supek 1974: 9).

Аматеризам у култури и умјетности представља организовани облик друштвеног дјеловања грађана, било да је ријеч о дјеловању појединаца или група. Омогућава људима, којима култура и умјетност нису професија, да се креативно изражавају и да учествују у културном животу и стваралаштву, прије свега у својим срединама. Омогућава локалном становништву да задовољи своје стваралачке пориве, а могућност стручног и креативног усмјеравања доводи до личног напретка, али и напретка цијеле групе (Вукановић 2012: 14; Supek 1974: 8). Културно-умјетнички аматеризам, у многим срединама, представља први контакт са умјетношћу и културом, те има значајну васпитну улогу. Његова највећа снага је у чињеници да сваке године проширује круг чланова и поштовалаца, те да значајно доприноси ширењу сопствене културе и умјетности ван граница личног живота и дјеловања аматера (Тапушковић 1994: 407).

Стварањем услова за несметан развој културе у који се укључују аматери у многим европским земљама оснивају се друштва за народно просвјећивање. Од Другог свјетског рата, када је аматеризам у Народноослободилачкој борби значио културну револуцију која се одвијала заједно са политичком револуцијом, долази до процвата аматеризма у култури. Култура је стављена у службу политике, а аматеризам препознат као погодан модел за васпитање омладине и ширење јединства упркос различитости, што је требало резултирати формирањем профила слободног грађана, окренутог ка промјени и будућности, а са циљем трансформације цивилног у креативно друштво (Мучибабић 2016: 7). О томе говори примјер пропагирања идеолошке матрице социјализма, у ком се излаже критика на рачун културних институција и професионалног културног рада, а у прилог масовном аматеризму:

> Vizija drugačijeg, pravičnijeg i humanijeg društva pothranjuje kulturnu glad masa i daje podsticaj njegovom stvaralaštvu. Probuđena želja masa za znanjem i kulturnim ispoljavanjem neposredno je povezana sa buđenjem revolucionarnih energija koje je probudila Komunistička partija, mobilišući mase i pridobivši ih za ostvarivanje opšterevolucionarnog cilja – izgradnje novog društva. U ovom slučaju imamo primer produžavanja i aktiviranja tradicije i njenih kulturnih oblika, njihovog spajanja sa revolucionarnim težnjama i političkim ciljevima. Kulturni oblici u kojima se izražavaju vekovne nezadovoljene težnje masa utelovljuju se u revolucionarne da bi tako postali duhovno oružje u jednoj istoj revolucionarnoj borbi. Obnavljanje tradicije i narodnog stvaralaštva s ovim novim značenjem bilo je moguće u okviru širokog programa

revolucionarnih promena, tj. ne samo kao kulturna promena, ili samo politička, nego kao jedinstvo menjanja starih odnosa u izgradnji novog društva. U prvim posleratnim godinama, ovo jedinstvo kulturne i političke revolucije se u etatističkim odnosima privremeno razlučuje. Preuzete od građanskog društva, kulturne ustanove ne menjaju bitnije svoju organizaciju i način delovanja, one sačinjavaju „kulturni sektor" kome se posvećuje mnogo veća pažnja nego masovnim kulturnim delovanjima. Profesionalno stvaralaštvo dobija apsolutnu prevagu nad amaterskim, masovni kulturni pokret postepeno jenjava. Osporeno u revoluciji, građansko poimanje kulture doživljava privremenu konsolidaciju. Razvoj samoupravljanja obnavlja tradiciju NOB i ponovo stavlja na dnevni red uspostavljanje jedinstva kulturne i političke akcije u integralnom, revolucionarnom menjanju društva. Ovaj novi proces nagoveštava obnovu masovnog kulturnog pokreta, kao organskog dela samoupravnog socijalističkog pokreta, kao i potvrdu novog, socijalističkog i samoupravnog shvatanja kulture, u čijem je središtu ideja o čoveku kao i novi odnosi u oslobođenom radu (Majstorović 1977: 351–352).

Послије рата на простору тадашње Југославије почињу са радом културно-просвјетне заједнице, најчешће и културно-умјетничка друшта које оснивају градови, општине или неке институције и организације. Претечу сеоским културно-умјетничким друштвима чиниле су сеоске групе које су биле врло активне у многим предјелима тадашње заједничке државе (Бајић 2019: 88). Културно-умјетничка друштва су настајала брзо, на основу идеологије и потреба становништва за учешћем у културном животу, али без јасне визије о садржају програма и компетентности кадрова (Ракић 2016: 37). Уз аматерска друштва 1948. године Уредбом Владе Народне Републике Србије основан је и Државни ансамбл народних игара и песама Србије[1], са циљем да се „profesionalnim i studioznim radom neguju, koreografski uobličavaju i umetnički obrađuju narodne igre, čuvajući njihov koren, stil i osnovni karakter" (Vasiljević 2015: 141). Током 1949. основана су још два државна ансамбла: Државни ансамбл пјесама и игара Македоније „Танец"[2] и Државни збор народних плесова и пјесама[3]. Државни ансамбли имали су значајну улогу у представљању фолклора ван земље, али су истовремено били узор осталим аматерским културно-умјетничким друштвима широм Југославије. Увођење система самоуправљања кроз СИЗ-ове[4] за културу, седамдесетих година, омогућено је да се на нивоу локалних заједница успоставе организационе форме које подржавају дјелатност аматера. О развоју аматеризма посебно су бринуле културно-просвјетне заједнице (КПЗ)[5] које су

[1] На инсистирање чланова 1953. промијењено је име у Државни ансамбл народних игара и песама „Коло", а данас постоји под именом Ансамбл народних игара и песама „Коло".

[2] Од 1953. носи данашњи назив Ансамбл пјесама и игара Македоније „Танец".

[3] Назив је 1979. промијењен у „Ладо – професионални фолклорни ансамбл Хрватске", а 1980. у „Ладо - Ансамбл народних плесова и пјесама Хрватске".

[4] СИЗ – самоуправна интересна заједница, парадржавни органи у систему самоуправног социјализма бивше Југославије у чијој су надлежности били здравство, социјална заштита, култура и спорт.

[5] КПЗ – културно просвјетна заједница, представља друштвену организацију коју конституише најшири круг чинилаца у области културе и просвјете. Настала је 1956/57. трансформацијом дотадашњег Савеза културно-просвјетних друштава и током првих година постојања важила је као чинилац демократизације односа у сфери културе и просвјете.

представљале „даваоце" аматерских културних и уметничких програма и садржаја, док су професионалне установе културе неговале професионално културно и уметничко стваралаштво и представљале „даваоце" професионалних културних и уметничких програма и садржаја. Аматерско и професионално стваралаштво су били равноправни при конкурисању за финансијска средства за обављање редовне програмске делатности, а средства су се додељивала на основу Споразума са СИЗ-ом као посредником у дистрибуцији средстава. У једном периоду, међутим, аматеризам је чак имао приоритет са становишта културне политике. То је било зато што је аматеризам дефинисан као „креативна самоделатност" који је, у складу са трендом културне демократије, омогућавао сваком грађанину активан однос према култури и уметности у оквиру бројних секција културно-уметничких друштава што је представљало плурализам културних модела и вредности (читај: култура за сваког). Приоритет културне политике тог времена је био не само да се „аутентичне" културне вредности приближе грађанима, већ да постану део његовог „друштвеног бића". Зато се аматеризму тих година приписивала „корективна" улога у односу на институционализовани професионализам и бирократизацију културне и уметничке продукције (Ђукић 2010: 227–228).

Са идеолошког становишта културно-умјетничка друштва била су, од времена послије Другог свјетског рата, моћно оружје у спровођењу идеје братства и јединства и југословенства, а послије грађанских ратова деведесетих година, носиоци идеје јачања националног идентитета. Свијест о постојању јединственог словенског народа била је изузетно јака и утицала је више на културни него на политички живот. Панславизам је покренуо политички препород међу онима који говоре словенске језике и унаприједио разне заједничке идеје и сентименте. Држава је својим циљевима утицала на културу и организоване активности, на начин презентовања репертоара и на даља усмјерења појединаца и група аматера (Smit 1998: 250). Стасавањем у јавности познатих и признатих умјетничких личности, аматеризам се полако ослобађао идеолошких стега и све више добијао на умјетничком квалитету (Рабреновић 2008: 5). Студиозан приступ умјетничком стваралаштву у аматерским културно-умјетничким друштвима, видљив је из чињенице да су многи врхунски извођачи, управо кроз њих доживјели своје прве афирмације, што је нарочито било изражено у срединама у којима нису постојале могућности професионалног школовања умјетника.

У таквој средини, непосредно по завршетку Другог свјетског рата, настало је једно од најстаријих бањалучких културно-умјетничких друштава „Веселин Маслеша". Кроз организовано аматерско дјеловање на очувању и презентацији традиције, као и осталих облика културног и умјетничког дјеловања, Друштво је достигло статус једног од најзначајнијух чувара традиције на простору бивше Југославије, као и статус јединог ансамбла народних игара и пјесама од републичког значаја, званично потврђеног Рјешењем о утврђивању статуса Министарства просвјете и културе у Влади Републике Српске.

Узлет Феникса

Фолклорни ансамбл „Веселин Маслеша" Бања Лука је основан у мају 1948. под називом Омладинско културно-умјетничко друштво (ОКУД) „Веселин Маслеша" Бања Лука. Основан је од стране тадашње омладинске организације града, као добровољно удружење грађана, са циљем да кроз организован рад првенствено са младим генерацијама, његује, чува од заборава и јавно презентује аутентичне облике традиционалне народне културе и умјетности (музика, игре, пјесме, народне ношње и обичаји), као и да развија остале облике културног и умјетничког дјеловања (драмско, ликовно, књижевно и сл.). Будући да у том периоду није постојао Закон о удружењима грађана основан је одлуком Обласног комитета Народне омладине Бања Лука, као резултат потребе организованог рада група и секција у области културе које су дјеловале у предузећима, средњим школама и самостално.

> U proljeće slobode, u prvim danima uzleta Feniksa, u novim lomovima, godine 1948. upupoljčio se prvi cvijet „Masleše" – imade li ljepšeg dara sa imenom Vesinim u gradu, u kome je i sam cvjetao u crvenilo i buktao rumenilom revolucije. Mladost je jedna, nova, mladost slobodarska, mladosti Maslešinoj poklonjena: entuzijazam i želja novog govorenja, sazdani u jednu, u svoju budućnost zagledani, otpočeli su tradiciju Centralnog kulturnog umjetničkog društva mladih „Veselin Masleša" (Kolo 1978: 1).

У самом почетку дошло је до комплексног активирања разних облика културног дјеловања: ликовног, литерарног и музичког. Прво су основани народни и забавни оркестар, затим драмски студио, клуб младих писаца, ликовна секција, фолклорни ансамбл. У првим годинама постојања, радило се у отежаним условима, али са великим ентузијазмом изазваним посљератним нараслим потребама за културним дјеловањем и изражавањем. Музичари су свирали на властитим инструментима, а народне ношње за наступе фолклорне секције изнајмљивале су се из сервиса који је ношњама опслуживао неколико културно-умјетничких друштава која су у том периоду постојала у Бањој Луци.

Друштво је функционисало у тадашњем објекту Дома културе, али је због смањења простора за рад 1954. на двије године своје активности обуставила фолклорна секција. Године 1957. почиње интензиван рад фолклорне секције, касније ће се испоставити најважнијег сегмента Друштва, које у том моменту добија завидан статус, додијељен од стране надлежних. Наиме, половином 20. вијека почела су се нагло оснивати културно-умјетничка друштва, како на простору бивше Југославије, тако и у Бањој Луци, те је замисао тадашње општинске управе била да „Маслеша" добије статус централног културно-умјетничког друштва, са којим ће остала бањалучка друштва успоставити неку врсту сарадничког односа. Та „централистичка функција" у пракси никада није заживјела, осим као слово на папиру кроз промјену назива Друштва у Централно културно-умјетничко друштво младих „Веселин Маслеша"[6].

[6] Друштво је у складу са смањењем броја секција само на оне које се баве очувањем и промоцијом традиције 2015. године по трећи пут промијенило назив у Ансамбл народних игара и пјесама „Веселин Маслеша". Ова конструкција имена друштва направљена је по узору на професионална културно-умјетничка друштва „Коло" из Србије, „Ладо" из Хрватске и „Танец" из Македоније.

Златне године

У периоду настанка често су културно-умјетничка друштва, поред организовања фоклорних секција, подразумијевала и остале облике културног дјеловања, па су се у оквиру „Маслеше" развиле и друге секције, које су остваривале значајне резултате и временом стекле самосталност издвајајући се, у другој половини 20. вијека, из окриља Друштва у самостална удружења. Тако је *Ликовна секција* овог Друштва била први организован вид ликовног дјеловања у Бањој Луци и претеча каснијег Удружења ликовних умјетника Републике Српске – Бања Лука. Секција *Клуб младих писаца* (Сл. I) претеча је Подружнице писаца Бање Луке као саставног дијела Удружења писаца Босне и Херцеговине, данас Удружења књижевника Републике Српске. Слично је и са Драмском секцијом (Сл. II), односно Театром поезије, који се издвојио у Драмско-истраживачки студио ДИС, позориште младих које и данас дјелује у Бањој Луци.

Сл. I Клуб младих писаца, 1970. година, архива Друштва

Сл. II Драмска секција, 1974. година, архива Друштва

Сл. III Фолклорна секција, Кастел Бања Лука, 1957. година, архива Друштва

Сл. IV Народни оркестар, 1965. година, архива Друштва

Доминантну улогу, кроз најбројнију извођачку активност, али и резултате и признања, остварио је фолклорни ансамбл, који је одувијек био најатрактивнија и најмасовнија „Маслешина" секција. У оквиру њега своју дјелатност публици представљају фолклорна секција (Сл. III), оркестар (Сл. IV) и вокални солисти, а у новије вријеме, изворна вокална група.

Шездесетих година 20. вијека фолклорни аснасмбл почео је остваривати важније резултате, што је допринијело већем приливу средстава чиме је омогућено формирање сопственог фонда народне ношње, те је престала потреба изнајмљивања ношње из сервиса. Сервис, који се показао као нефункционалан је угашен, а ношња подијељена између три бањалучка културно-умјетничка друштва.

Стандарди који су у другој половини 20. вијека постојали за фолклорне ансамбле у Југославији, подразумијевали су да озбиљни ансамбли имају репертоарски покривену територију и етнички састав државе у којој су дјеловали. Из репертоарске потребе и чињенице да су различити народи па и много уже географске цјелине имали у својој традицији веома разнолике народне ношње, произашла је потреба да се свака кореографија што аутентичније костимира. Руководство је већ у првим деценијама рада Друштва схватило да би народне ношње могле постајати све већи проблем, будући да су се већ тада престале израђивати у народу, те је одлучено да набавци и прикупљању ношње треба дати приоритет, примарно кроз прикупљање оригиналних дијелова на терену.

Већ седамдесетих година 20. вијека фонд ношње постао је знак препознавања „Маслеше", а детаљним прегледом од стране стручне комисије (Зорислава Чулић – етнолог, Јелена Допуђа – етнокореолог и Васо Поповић – кореограф), установљено је да посједује примјерке непроцјењиве културно-историјске, умјетничке и музејске вриједности (Сл. V).

MIŠLJENJE KOMISIJE

Pregledali smo celokupnu kolekciju narodnih nošnji koju poseduje u svom vlasništvu KUD "Veselin Masleša" u Banjoj Luci, i to svaki komad ponaosob. Istovremeno smo pregledali i prostorije u kojima su nošnje smeštene i pod kojim uslovima; te na osnovu toga dajemo sledeće mišljenje:

Kolekcija narodnih nošnji raspolaže sa velikim brojem kompletnih kostima, dok je manji deo u fragmentima. Svi ti primerci su originalni sasvim dobro očuvani, koji po svojoj starini, poreklu, izradi i kvalitetu prestavljaju neocenjivu kulturno istorijku i umetničku vrednost, a tim pre što je prosek istorijske starosti 80 godina, te što se takvi primerci ne upotrebljavaju i ne izradjuju u narodu, što još više povećava njihovu kulturnu vrednost. Polazeći od ovog elementa ocenjivanja, koji je i najglavniji i ne uzimajući u obzir čak ni materijalnu vrednost koja je takodje visoka, ova kolekcija predstavlja i veliku muzejsku vrednost.

S obzirom na sve gore navedene odlike, ova kolekcija zahteva posebnu brigu oko održavanja i smeštaja, kako u pogledu prostora, tako i u pogledu tehničke zaštite. Uslovi u kojima danas ova kolekcija egzistira su ispod minimuma propisa koji za te postoje, jer se ovakva bogata i vredna zbirka treba tretirati i održavati kao i muzejske zbirke nošnji. Za to je potrebno dovoljno prostora, sa odredjenim uredjajima koji regulišu granicu vlažnosti, toplote i svetlosti, kao i ormare za sve to. Danas je kolekcija smeštena u minimalnom prostoru, u nekoliko ormara, kao i van njih, što predstavlja permamentnu opasnost za njeno održavanje, a to se obzirom na veliku vrednost ovih nošnji ne bi smelo ni u kom slučaju dozvoliti.

Banjaluka, 26.3.1970.god.

ČLANOVI KOMISIJE:
1.
2.
3.

Сл. V Мишљење Комисије, 1970. година, архива Друштва

Таква оријентација је задржана за свих скоро 75 година постојања и рада Друштва. Наставило се са прикупљањем оригиналних ношњи без обзира на то да ли је постојала конкретна потреба за одређеним предметима. Циљ је остао исти, а то је да се сваки комад народне ношње који има вриједност и који се појави, на било који начин, придружи збирци. Резултат таквог дјеловања је један од најбогатијих фондова ношњи на простору бивше Југославије. Прикупљене народне ношње углавном датирају са краја 19. и почетка 20. вијека и највећим дијелом потичу са подручја Босанске Крајине.

Упоредо са прикупљањем оригиналних ношњи, а у циљу заокруживања довољног броја комплета према захтјеву појединих кореографија, вршена је допуна недостајућег дијела шивањем, а да би сашивени предмети у потпуности одражавали естетске вриједности оригиналних ношњи, реконструкција је рађена на основу аутентичних узорака уз кориштење стручне литературе. Шивана ношња Друштва више је заступљена у дијелу дјечије ношње из разлога што је рад са дјечијим узрастима започео нешто касније (1975. године). Дјечији фолклорни ансамбл је постао посебно познат како у Бањој Луци тако и на просторима бивше Југославије и иностранства по властитим цјеловечерњим програмима који су састављени од десетак кореографија прилагођених дјечијим узрастима и костимираних у одговарајуће народне ношње (Сл. VI).

Сл. VI Дјечији фолклорни ансамбл, 1977. година, архива Друштва

Кроз секције и групе Друштва, од оснивања до данас, прошло је преко 10.000 чланова, а годишње чланство варирало је од 100 у првим годинама, до 700 у периоду између 1970. и 1990. године, што је зависило од расположивог простора које је користило Друштво.

Златне године огледале су се и кроз бројне наступе и врхунске резултате које је Друштво остварило у многим областима. Током постојања секције и групе извеле су преко 7.000 наступа у земљи и иностранству (готово у свим земљама Европе и неким земљама Азије и Африке), пред више од 6.000.000 гледалаца, не рачунајући гледаоце бројних телевизијских канала. Од 7.000 наступа, 20% је изведено у Бањој Луци, а остали на гостовањима (око 10% у иностранству, а други на просторима бивше Југославије). Уз обавезне годишње концерте, који су круна рада сваког друштва, на којима се представљају достигнућа и рад у претходној години, Друштво је учествовало у обиљежавањима готово свих важнијих датума у граду и држави, па су неизоставни били наступи поводом прослављања Дана града 22. априла, Празника рада 1. маја, Дана побједе над фашизмом 9. маја, Дана бораца 4. јула, Дана Републике 29. новембра... Ансамбл је учесник готово свих значајнијих манифестација на просторима бивше Југославије, укључујући слетове поводом Дана младости 25. маја, учешћа у програмима Вуковог сабора, најзначајније и најмасовније културне манифестације која се одржава половином септембра у Тршићу још од 1933. године, Кочићевог збора који се од 1965. одржава у посљедњој недељи августа на Змијању и у Бањој Луци. Друштво је најчешћи учесник програма Кочићевог збора од његовог оснивања до данас, са којег су изостали свега четири-пет пута. Чланови Друштва посебно су поносни на учешће у церемонији отварања 14. Зимских олимпијских игара у Сарајеву 1984. године (Сл. VII), гдје су се међу бројним културно-умјетничким друштвима издвојили као најмасовнији учесници.

Сл. VII Са отварања 14. Зимских олимпијских игара
Извор: https://katera.news/lat/sjecate-li-se-sarajeva-1984-godine

У историји Друштва забиљежено је и двадесетпетогодишње љетње гостовање на Истарској обали, тадашњој најразвијенијој туристичкој регији бивше државе, у трајањима од једног до три мјесеца. Једночасовни програми фолколорног ансамбла, на којима су приказиване игре, пјесме и ношње са простора цијеле Југославије, били су саставни дио туристичке понуде. Чланови су проводили по мјесец дана на мору, а трошкове боравка и хране покривало је Друштво зарадом од продаје улазница. Ова најдужа годишња турнеја, са много слободног времена

испуњеног дружењем, неким члановима ово је била једина прилика за љетовање. Гостовања су прекинута распадом Југославије и остала су у најљепшем сјећању стотинама чланова који су имали прилику да их доживе.

У аналима „Маслеше" уписано је преко стотину путовања у иностранство, изводећи програме на позорницама великих градова и метропола. Осамдесетих година, које су важиле као године најинтензивнијег рада, али и најбољег третмана културно-умјетничких друштава од стране локалних власти, Друштво је знало наступати по пет-шест пута годишње у иностранству. Дешавало се да на исти дан четири секције изводе програме на четири различите локације, на примјер, двије групе у Истри, једна у иностранству и једна у Бањој Луци. Тако је, рецимо, 1988, у години прослављања четири деценије рада око 600 чланова Друштва извело 233 програма за преко 50.000 гледалаца у земљи и иностранству.

Богата извођачка активност и висок умјетнички ниво програма праћени су великим бројем признања. Друштво је добитник свих признања која је додјељивао град Бања Лука, те многих републичких и савезних признања. Носилац је „Ордена заслуга за народ са сребрном звездом", додијељеног 1973, од стране Јосипа Броза Тита, предсједника Социјалистичке Федеративне Републике Југославије (Сл. VIII).

Највеће међународно признање „Ajason d'Or – златни плесач" које додјељује Свјетска асоцијација фолклориста у саставу Унеска, освојили су најмлађи чланови „Маслеше" 1980. у Француском граду Мата. Овим је одато признање посебно квалитетном раду са најмлађим узрастима.

Сл. VIII Додјела „Ордена заслуга за народ са сребрном звездом",
1973. година, архива Друштва

Друштво је у поводу прославе двадесет година постојања 1968. покренуло издавање интерног гласила под називом „Билтен", а од 1972. године „Коло" са циљем информисања чланова, симпатизера и пријатеља о раду и кретањима у

Друштву. У наредних десет година излазила су четири броја годишње, са веома занимљивим садржајима. Уз извјештаје о раду Друштва, анализе бројности чланова, изведених програма, броја публике која је програме погледала, у часопису су објављиване промјене у Статуту Друштва, именовања чланова органа управљања, те нових руководилаца група и секција. Обавезни су били омажи Веселину Маслеши, али и другим личностима значајним за рад Друштва. Често су објављивани и осврти на значајнија културна дешавања у граду, Републици, па и цијелој држави, али и полемике о третману културе и аматеризма у друштву на локалном и државном нивоу. Пригодним чланцима праћени су јубилеји других културно-умјетничких друштава, пријатеља „Малсеше". Обавезни су били литерарни радови чланова Друштва, а знало се ту наћи и стручних текстова о народним играма, музици и ношњи. Представљани су успјешни и омиљени чланови „Маслеше", објављивана имена награђених појединаца, али и оних који су због неприкладног понашања кажњени, некада чак исписивањем из Друштва. Готово свако дешавање, било да се ради о наступима и турнејама, или о анегдотама са проба, приказано је кроз визуру чланова (Сл. IX). Часопис је формом и стилом којим је писан, представљао идеолошки приступ и дух времена у којем је егзистирао.

„MASLEŠO"

– SRETAN TI ROĐENDAN

Kad kažem amater, onda iza toga mogu svrstati čitavu plejadu ljudi, čitavu mladost trideset generacija koje su prošle kroz ovo društvo čiji sam i ja član.

Mnogo je poznatih i nepoznatih ljudi ostavilo dane i godine svog života ovdje, pokonilo ih nesebično i utkalo put generacijama koje će doći.

Sretna sam i ponosna što mogu u ovoj godini slavlja stati pod okrilje CKUD „Veselin Masleša" zajedno sa stotinama drugova i drugarica prijatelja, velikih neimara amaterizma. Staćemo rame uz rame dignutih glava, punog srca i sa smješkom na usnama. Možda će i koja suza sreće ovlažiti nečije lice i zablistati u oku, možda će nečija ruka zadrhtati i glas u grlu . . .

Divno je biti član jednog amaterskog društva. Svi smo mi tu, jedna velika kuća, sa puno braće i sestara. Svi mi iste pjesme pjevamo i iste igre volimo i igramo, svi istu hranu dijelimo i opanak obuvamo. Svaki komadić ovog Društva je sviju nas, svaka petlja na suknji i dugme na bluzi je naše.

Bezbroj lijepih večeri ostalo je u ovim prostorijama. Mladi se vole i zabavljaju šetajući ulicama grada, a mi se volimo i zabavljamo ovdje u igri i pjesmi, sjedeći u klubu uz kafu ili dobar vic, zabavljamo se igrajući na pozornicama Jugoslavije i svijeta. Zabavljamo se i putujući hiljade kilometara autobusom, putujući mnogim zemljama. Sva ta divna putovanja, susrete sa ljudima, sve koncerte i ljubav prema tekovinama našeg naroda iskazani su kroz rad u Društvu.

Niko ne može znati kakav je osjećaj stajati iza naše trobojke, na nekom od mnogobrojnih nastupa, dok to ne doživi i osjeti. Treba Jugoslaviju dostojno predstaviti, onako kako su je gradili i čuvali naši djedovi, naši revolucionari.

Najljepši osjećaj na svijetu je kad ti srce zalupa, kad noge drhte i čekaju na početak. Kad čekaš da čuješ tu riječ „Jugoslavija", da vidiš trobojku kako se vije, pa da onda zaigraš srcem i dušom, okom, da čvrsto držiš znojavu ruku druga i drugarice, da strepiš da ne pogriješiš iako si to stotinama puta igrao, ali tada mozak stane i sve što vidiš to je tvoja zemlja i tvoja zastava, a sve što čuješ to su zvuci igre koju igraš nesvjesno, jer je već znaš napamet. Masa koja nas tog časa gleda, jedino što može i zna je da aplaudira, da izgovara riječi: „Tito – Tito – Jugoslavija!" Mnogi i neznaju gdje je ta zemlja Balkana, gdje je taj neumorni narod pun nemirnog duha, temperamenta, ljubavi, pun slobode, igre i sreće, ali zna šta je to lijepo u ovom životu, oduševljava se tome.

Takvih susreta je bilo na pretek, a sve zahvaljujući „Masleši". Mnogo nam daje „Masleša", ali i mi Društvu vraćamo i dajemo godine svoje mladosti, dajemo ljubav prema zemlji i narodu, dajemo divne večeri ovog našeg grada i zagrijaje voljenog čovjeka, dajemo topli porodični dom, a ponekad i zdravlje svoje damo.

Sada u godini slavlja mnogi ljudi, javnog i kulturnog života će imati priliku da vide i čuju šta to amateri rade, šta stvaraju i sa koliko ljubavi to čine. Amateri „Masleše" mogu sve i oni to hoće.

Sretna sam što sam amater, što sam član ovog Društva, što sam baš ta sretna generacija koja slavi tridesetgodišnjicu postojanja i rada, sretna što mogu svima to s ponosom reći i dokazati.

Neka se buduće generacije uče na našim tekovinama i svemu onome što je za ovih 30 godina stvoreno.

Jedino što mogu reći u ovom trenutku je to:

SRETAN TI
ROĐENDAN!

TANJA TRIŠIĆ

Сл. IX Чланак из часописа *Коло*, број 41–42, 1978. година, архива Друштва

Централно културно-умјетничко друштво младих „Веселин Маслеша", кроз предан и посвећен рад руководства, али и ентузијазам и професионалност свих чланова и сарадника, од својих почетака на рушевинама рата градећи нову свјетлију будућност достигло је статус једног од најзначајнијух чувара традиције на простору бивше Југославије. Пратећи концепт културне политике заједничке државе Социјалистичке Федеративне Републике Југославије, базиран на очувању братства и јединства, кроз подржавање разноликости свих народа и народности, у другој половини 20. вијека проживљавало је највећи замах културно-умјетничког аматеризма. Задовољавајућа финансијска средства, издвојена претежно из буџета Фонда за културу Скупштине општине Бања Лука, стављала су фокус рада на очување и промоцију традиције и културе уопште. То златно доба, период просперитета и најинтензивнијег рада, те најзначајније системске подршке локалне заједнице и државе завршено је ратним дешавањима и распадом заједничке државе, почетком деведесетих година 20. вијека.

Опстанак: посљедње три деценије, у новој држави

Послије рата деведесетих година, „Маслеша" је једино културно-умјетничко друштво у Бањој Луци које је ратне године у некадашњој Југославији преживјело без дана прекида у раду. У условима непосредне ратне опасности, административном организацијом Друштво је постало саставни дио Народног позоришта Босанске Крајине (данас Народно позориште Републике Српске), са којим је често имало заједничке наступе. Позорнице градских метропола и свјетске фестивале замијенили су програми за јединице Војске Републике Српске, наступи на импровизованим сценама у болницама, бањама, разрушеним домовима културе, школама..., гдје год се то од Друштва као културне јединице у ратним условима тражило. Најважније је било опстати и „Маслеша" је то успио. У новим околностима, под новим условима, у којима је културно-умјетнички аматеризам доживио потпуну деградацију, требало је наставити традицију и одржати висок умјетнички ниво извођења програма достојан реномеа стеченог у дугој историји Друштва. Промјене се нису десиле само у третману аматера од стране локалних и државних власти, већ и у домену репертоара, који је преусмјерен на кореографије српског становништва. Ова промјена имала је и позитивне стране, јер се приступило системском проучавању фолклорне традиције Републике Српске, па је у периоду од 2005. године до данас на сцену постављено петнаест кореографија са ових простора. Јачање националног идентитета у фокус је ставило и пјевачку праксу, тако да су у Друштву формиране и вокалне групе, чији је репертоар брзо достигао тридесетак нумера.

Што се наступа тиче, уз сталне годишње концерте, Друштво је наставило са учешћем у значајнијим културним дешавањима у Бањој Луци и Републици Српској, те у обиљежавању нових државних празника. Турнеје у иностранство се и даље реализују, али у мањем броју, дјелимично због промјене начина финансирања аматерских удружења. Наиме, већина програмских активности финансира се кроз пројекте од стране Министарства просвјете и културе Републике Српске и Одјељења за друштвене дјелатности Градске управе Бања Лука.

Досљедност у квалитету рада огледа се кроз бројна признања, од којих се из овог периода издваја Орден Његоша првог реда из 1998. године, а значај Ансамбла народних игара и пјесама „Веселин Маслеша" у културном-аматеризму Републике Српске најбоље се одражава кроз стицање статуса ансамбла од републичког значаја (Сл. X). „Маслеша" је једини ансамбл/културно-умјетничко друштво који је испунио услове за стицање овог статуса у Републици Српској, што је потврда вишедеценијског професионалног приступа раду, упркос чињеници да дјелује у области културно-умјетничког аматеризма.

РЕПУБЛИКА СРПСКА
МИНИСТАРСТВО ПРОСВЈЕТЕ И КУЛТУРЕ
Трг Републике Српске 1, Бања Лука, тел: 051/338-706, факс: 051/338-877, mp@mp.vladars.net

Број: 07.06/032-4/2019-10
Датум: 12.09.2019. године

На основу члана 39. став 3. Закона о културни („Службени гласник Републике Српске", број 66/18) и члана 18. Правилника о поступку утврђивања услова за спровођење категоризације културно-умјетничких друштава и ансамбала народних игара и пјесама („Службени гласник Републике Српске", број 17/19), на приједлог стручне комисије за спровођење поступка категоризације културно-умјетничких друштава и ансамбала народних игара и пјесама, министар просвјете и културе доноси

РЈЕШЕЊЕ
о утврђивању статуса

1. Ансамблу народних игара и пјесама **„Веселин Маслеша" из Бања Луке**, ул. Алеја Светог Саве 16, утврђује се статус ***ансамбла народних игара и пјесама од републичког значаја***.

2. Статус из тачке 1. овог рјешења утврђује се на период од пет година.

3. Ово рјешење ступа на снагу наредног дана од дана објављивања у „Службеном гласнику Републике Српске".

Образложење

Чланом 29. Закона о култури прописано је да Министарство просвјете и културе, у поступку праћења и анализирања рада и доприноса удружења развоју културе на територији Републике спроводи поступак категоризације културно-умјетничких друштава и ансамбала народних игара и пјесама.

Чланом 38. Закона о култури прописано је да се у поступку категоризације може стећи статус културно-умјетничког друштва и ансамбла народних игара и пјесама од републичког значаја, статус културно-умјетничког друштва и ансамбла народних игара и пјесама од локалног значаја, или статус осталих културно-умјетничких друштава и ансамбала народних игара и пјесама.

Одредбом члана 2. Правилника о поступку утврђивања услова за спровођење категоризације културно-умјетничких друштава и ансамбала народних игара и пјесама прописано је да друштво или ансамбл може бити категорисано под условом да је регистровано као удружење чије дјелатности су истраживање и очување традиционалних облика народне културе и умјетности, популаризација, јавно извођење програма и умјетничка интерпретација културног наслеђа, а чланом 3. наведеног правилника дефинисани су критеријуми на основу се врши категоризација.

Министарство просвјете и културе расписало је јавни позив за категоризацију културно-умјетничких друштава и ансамбала народних игара и пјесама, а исти је објављен 01.04.2019. године у дневном листу „Независне новине" и био отворен 60 дана, односно до 31.05. 2019. године.

Разматрање пријава и поступак бодовања друштава и ансамбала повјерен је стручној комисији именованој Рјешењем министра просвјете и културе, број 07.06/052-5202/19 од 13.06.2019. године.

Ансамбл народних игара и пјесама „Веселин Маслеша" из Бања Луке, ул. Алеја Светог Саве бр.16, заступан по предсједнику ансамбла Немањи Кнежевићу, за пријаву на јавни позив достављено је сљедећу документацију: (1) пријавни образац, (2) рјешење о регистрацији, (3) статут друштва, (4) биланс стања и успјеха, (5) списак народних игара, (6) доказ о броју и обиму пројекта, (7) ЦД са снимцима јавних наступа, (8) дипломе и сертификате, доказ о стручности кадра, (9) списак чланова друштва,(10) списак кореографија са кореографским записима, (11) доказ о учешћу и организовању научних и стручних пројеката, (12) списак музичких инструмената и опреме.

На основу критеријума садржаних у Правилнику и документацији достављене на јавни позив, стручна комисија је извршила бодовање **Ансамбла народних игара и пјесама „Веселин Маслеша" Бања Лука** и додијелила укупно **93,4 бода**.

У складу са чланом 18. Правилника о поступку утврђивања услова за спровођење категоризације културно-умјетничких друштава и ансамбала народних игара и пјесама („Службени гласник Републике Српске", број 17/19), стручна комисија је предложила министру просвјете и културе да се **Ансамблу народних игара и пјесама „Веселин Маслеша"** из Бања Луке, утврди статус **ансамбл народних игара и пјесама од републичког значаја**.

Министар просвјете и културе је, у складу са наведеним, уважио приједлог стручне комисије и одлучио као у диспозитиву.

Упутство о правном средству:

Ово рјешење је коначно у управном поступку и против истог није дозвољена жалба, али се може покренути управни спор подношењем тужбе Окружном суду у Бањој Луци, у року од 30 дана од дана достављања овог Рјешења.

МИНИСТАР
Милија Трнавац, мр

Достављено:
1. АНИП „Веселин Маслеша", ул. Алеја Светог Саве бр.16, Бања Лука;
2. Службени гласник Републике Српске;
3. Одјељењу за заштиту културног наслеђа;
4. Архиви Министарства

Сл. X Рјешење о утврђивању статуса ансамбла народних игара и пјесама
од републичког значаја, 2019. година, архива Друштва

Закључак

Културно-умјетнички аматеризам, као трајна и дубоко укоријењена, континуирана дјелатност, од великог је значаја за испољавање креативних могућности као и за задовољавање култуних потреба грађана. До експанзије културно-умјетничког аматеризма у култури бивше Југославије долази након Другог свјетског рата, када постаје стратешка област културе. Увођење система самоуправљања половином 20. вијека погодовало је развоју аматеризма, јер је њиме омогућено да се на нивоу локалних заједница, кроз стварање одговарајуће инфраструктуре, финансирање и системско организовање, успоставе различите организационе

форме које подржавају дјелатност аматера. Таква политика је имала за посљедицу масовност, извођачки квалитет и вјеру младих људи у своју будућност. Активно учешће у културним и умјетничким активностима, засновано на принципима једнакости, толеранције, оснаживања, партиципације, искуственог учења, аутономије и тимског рада, имало је и има огромну вриједност за појединца, за локалну заједницу и за друштво у цјелини. Стално зависан од спољашњих (државних, партијских, културно-политичких) и унутрашњих (личних, међучланских, друштвено-политичких) утицаја, промовишући идеје и дајући могућности локалном становништву да се бави својом културом, културно-умјетнички аматеризам доживљавао је све већу популарност и бројност чланова. У временима потребе за програмима културно-умјетничких друштава као идеолошком пропагандом, било да се ради о оним социјалистичким и комунистичким у заједничкој држави, као и оним национално обојеним након њеног распада, ансамбли су имали сличан годишњи распоред активности који се разликовао у зависности од друштвено-политичког контекста. Држава је својим циљевима утицала и на начин формирања репертоара. У програмима културно-умјетничких друштава бивше Југославије, у циљу ширења и јачања начела братства и јединства, приказивана је култура и традиција свих народа и народности, да би се њеним распадом и формирањем појединачних држава ансамбли репертоарски окренули промоцији локалне националне културе.

Од почетка 21. вијека до данас културно-умјетнички аматеризам постаје један од најугроженијих сегмената културног стваралаштва. Брига о аматерима пренесена је претежно на ослабљене локалне самоуправе, а од удружења која окупљају аматере очекивало се да пређу на принципе рада који у европским државама важе у области цивилног друштва, не узимајући у обзир лош степен његове развијености. Све је то резултирало одсуством јасних и систематизованих идеја о превазилажењу проблема са којима се аматерска удружења у свом раду суочавају, а они се првенствено односе на њихово финансирање, које директно угрожава квалитет рада. Све више слаби свијест о важности аматеризма, што уз недостатак адекватне институционалне подршке доводи до урушавања аматерских удружења.

Конструкција братства и јединства кроз културно-умјетнички аматеризам, као и прилагођавање новим системима вриједности и новим начинима функционисања и те како је видљива на примјеру ОКУД / ЦКУДМ / АНИП „Веселин Маслеша", једног од најстаријих бањалучких друштава, формираног 1948. године. Функционишући без дана прекида, укључујући и непрекидан рад за вријеме посљедњег рата (1991–1995), Друштво је прави приказ организованог аматерског дјеловања на очувању и презентацији традиције, као и осталих облика културног и умјетничког дјеловања у различитим друштвено-политичким контекстима и како то „Маслешовци" кажу: „Ансамбл наставља свој пут, не дајући да га поколеба ни лоше вријеме, јер било је горих, али ни лоши људи, јер за њих ту нема мјеста. 'Маслеша' није само културно-умјетничко друштво, није обично удружење грађана, 'Маслеша' је породица, 'Маслеша' је начин живота".

Цитирана литература

Бајић Стојиљковић, Весна. *Сценска народна игра и музика. Процеси (ре)дефинисања структуралних, драматуршких и естетских аспеката у сценском приказивању традиционалне игре и музике за игру у Србији*. Београд: Музиколошки институт САНУ, 2019.

Видић, Вељко. „Проблеми фолклоризма и аматеризма у Војводини". *Мост: часопис за културу невладиних организација Војводине*. Мирослав Кавежди (ур.). Нови Сад: Завод за културу Војводине, 2016, 51–62.

Вукановић, Маша. *Културно-уметнички аматеризам: снага културе*. Београд: Завод за проучавање културног развитка, 2012.

Ђукић, Весна. *Држава и култура. Студије савремене културне политике*. Београд: Факултет драмских уметности и Институт за позориште, филм, радио и телевизију, 2010.

Кавежди, Мирослав. „Питања аматеризма". *Мост: часопис за културу невладиних организација Војводине*. Мирослав Кавежди, ур. Нови Сад: Завод за културу Војводине, 2016, 3–6.

Кавежди, Мирослав. *Статус и перспективе аматеризма у култури Војводине: резултати истраживања*. Нови Сад: Завод за културу Војводине, 2018.

Мучибабић, Саво. „Положај, стање и могућности културно-уметничког аматеризма". *Мост: часопис за културу невладиних организација Војводине*. Мирослав Кавежди, ур. Нови Сад: Завод за културу Војводине, 2016, 7–22.

Рабреновић, Михајло. *Аматеризам у култури*. Београд: Демократска странка, Истраживачко-издавачки центар, 2008.

Ракић, Јована. „Фолклорни ансамбли – настанак, развој и питања опстанка – од идеолошког чеда до културолошког вишка транзиције". *Мост: часопис за културу невладиних организација Војводине*. Мирослав Кавежди, ур. Нови Сад: Завод за културу Војводине, 2016, 33–50.

Тапушковић, Василије. „Аматеризам у култури". *Историја српске културе*. Павле Ивић и др., ур. Београд – Горњи Милановац: Удружење издавача и књижара Југославије – Дечије новине, 1994, 407–412.

Kolo – bilten Centralog kulturno-umjetničkog društva mladih „Veselin Masleša" Banja Luka, broj 41–42, decembar 1978.

Majstorović, Stevan. *Kultura i demokratija*. Beograd: Prosveta, 1977.

Vasiljević, Maja. „Od očuvanja bliskosti s „revolucionarnim masama" do predstavljanja SFRJ u svetu: Državni ansambl narodnih igara i pesama Srbije / Ansambl „Kolo" (1948–1955). Tatjana Marković i Leon Stefanija (ed.). Ustanove, politika in glasba v Sloveniji in Srbiji 1945–1963 / Institucije, politika i muzika u Srbiji i Sloveniji 1945–1963. Zbirka: Glasba na Slovenskem po 1918. Ljubljana: Znanstvena založba Filozofske fakulte, 2015, 137–156.

Smit, D. Antoni. *Nacionalni identitet*. Slobodan Đorđević, prev. Beograd: Biblioteka XX vek, 1988.

Supek, Rudi. „Sociološki značaj amaterizma". *Kultura*, godina 7, broj, 26, 1974, 8–16.

Irena Medar-Tanjga, Sofija Vučićević

YUGOSLAVIAN SOCIALISM IN THE CONTEXT OF CULTURAL-ARTISTIC AMATEURISM IN THE EXAMPLE OF THE FOLKLORE ENSEMBLE "VESELIN MASLEŠA", BANJA LUKA

Summary

In Yugoslavia after the Second World War, cultural and artistic amateurism was a strategic area of culture, and the concept of cultural policy was based on preserving the concept of

brotherhood and unity, by supporting the diversity of all the peoples and nationalities. Through the systematic organization of amateurism, creation of infrastructure, and financing the work and activities of various amateur associations, of which the most numerous were cultural-artistic societies (KUD), the state achieved not only mass participation and performing quality but also the social cohesion of the members involved in the functioning of these associations. Cultural-artistic societies formed in larger cities, organized most often through the functioning of several sections, of which the most massive and famous were folklore sections, provided an opportunity for the members to deal with their culture and traditional, authentic art. The programs and annual schedule of activities of cultural and artistic societies were adjusted to the ideological propaganda and formed depending on the socio-political context. In the example of the Folklore Ensemble "Veselin Masleša", one of the oldest Banja Luka societies, founded in 1948 by the youth organization of the city, amateur activities aimed at preserving and presenting traditions, as well as other forms of cultural and artistic activities will be presented.

Keywords: cultural-artistic societies (KUD), amateurism, cultural policy, Yugoslavian socialism, Folklore Ensemble "Veselin Masleša" from Banja Luka.

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА X
Тематски зборник радова

Издавачи
Удружење фолклориста Србије, Београд
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
Културни центар Топола

За издаваче
др Бранко Златковић
др Александар Јерков
Мирољуб Марковић

Превод резимеа на енглески језик
Данијела Митровић

Лектура и коректура
Бранко Златковић
Јелена Јовановић

Графичка обрада
Матеа Милошевић

Штампа
„Ђурђевдан”, Аранђеловац

Тираж
300 примерака

Београд – Топола

2022

На корицама

Крст проте Атанасија Буковичког, XVII–XVIII век, дрворез, својина Историјског музеја Србије.

Мозаик Победе Светог Ђорђа над аждајом изнад улазних двери Цркве Светог Ђорђа на Опленцу.

Берба грожђа у винограду на Опленцу у другој половини XX века (фото Миленко Росић, илустрација из књиге Игора Петровића, *Опленачка берба*, Толола, 2013).

Вински подрум, фотографија из књиге Игора Петровића, *Опленачка берба*, Топола, 2013.

Грозд, фотографија Станка Костића (у растеру).

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398(082)
82.09:398(082)

САВРЕМЕНА српска фолклористика X : тематски зборник радова / уредници Јелена Јовановић, Бранко Златковић. - Београд : Удружење фолклориста Србије : Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" ; Топола : Културни центар „Топола", 2022 (Аранђеловац : Ђурђевдан). - 537 стр. : илустр. ; 24 cm

„... десета конференција, у периоду од 18. до 20. јуна 2021. године, одржана је у устаничкој престоници обновљене Србије с почетка XIX века [Тополи]." --> Уводна реч. - Радови на више језика. - Текст ћир. и лат. - Тираж 300. - Стр. 9–10: Уводна реч / Уредници. - Напомене и библиографске референце уз радове. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на енгл., рус. или срп. језику.

ISBN 978-86-7301-189-9 (УБСМ)

1. Јовановић, Јелена, 1964- [уредник] [аутор додатног текста] 2. Златковић, Бранко, 1973- [уредник] [аутор додатног текста]
а) Фолклористика -- Зборници б) Књижевност -- Зборници

COBISS.SR-ID 85849865