

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА

III

Удружење фолклориста Србије
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић” Београд
Филозофски факултет Универзитета у Нишу

Зборник радова

Главни и одговорни уредник
Проф. др Бошко Сувајџић

Рецензенти

др Биљана Сикимић
др Јадранка Ђорђевић Црнобрња
др Јелена Јовановић
проф. др Јеленка Пандуревић
др Лидија Делић
проф. др Љиљана Пешикан Љуштановић
проф. др Марија Клеут
др Милина Ивановић Баришић

Зборник радова

**САВРЕМЕНА
СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА
III**

Уредништво:

проф. др Бошко Сувајџић
доц. др Данијела Поповић Николић
др Данијела Петковић
Мирјана Бојанић Ћирковић

Београд, 2016.

САДРЖАЈ

I

Бошко Ј. Сувајџић ВУК И РУСИ	9
Наталија Евгеньевна Котельникова СОБИРАТЕЉ ФОЛКЛОРА ХОПЁРСКИХ КАЗАКОВ КРАЕВЕД В. А. АПРАКСИН	31
Данијела Б. Васић ЗАЧЕЦИ ФОЛКЛОРИСТИКЕ У ЈАПАНУ: ЈАНАГИТА КУНИО – ЈАПАНСКИ ВУК КАРАЦИЋ	45
Јасмина М. Катински ГЕРХАРД ГЕЗЕМАН И БАЛКАНСКИ ИНСТИТУТ	59

II

Бранко Д. Ћупурдија ТРАДИЦИЈА И МОДЕРНОСТ У НОВОМ ФОЛКЛОРУ СРБА ИЗ ДРЕЖНИЦЕ	69
Мирјана Закић ДОДОЛСКЕ ПЕСМЕ: ТРАДИЦИЈА И МОДЕРНОСТ	81
Веселка Тончева ОБРЕДНОСТ И ОБРЕДНИ ПЕСНИ ЗА ГЕРГЬОВДЕН (ДЖУРДЖЕВДЕН, ГЮРГЕВДЕН) СРЕД ГОРАНИТЕ В АЛБАНИЈА И КОСОВО	93
Валентина Д. Питулић ХРИШЋАНСКИ СИМБОЛИ У НАРОДНИМ УМОТВОРИНАМА СА КОСОВА И МЕТОХИЈЕ	107
Татјана Ђ. Вујновић ПЕСМЕ ИЗВОЂЕНЕ ОКО РОЂЕЊА ДЕТЕТА: ОСВРТ НА ИСТРАЖИВАЊА	115
Светлана С. Торњански Брашњовић КОЛЕДАРСКЕ ПЕСМЕ НАМЕЋЕНЕ УКУЋАНИМА	129

Данијела Р. Петковић ЕПСКИ АНТИЈУНАК	153
--	-----

III

Немања Ј. Радуловић АРНЕ-ТОМПСОНОВ СИСТЕМ У СРПСКОЈ ФОЛКЛОРИСТИЦИ	169
Марина П. Младеновић Митровић ДО САДА НЕОБЈАВЉЕНЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ ВУКА ВРЧЕВИЋА У КОНТЕКСТУ УСМЕНЕ ТРАДИЦИЈЕ	185
Андрей Б. Мороз КВАЗИСВЯТЫЕ В КОНТЕКСТЕ НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ	203
Бранко Р. Златковић УСТАНИЧКО ПРЕДАЊЕ – 200 ГОДИНА ПОСЛЕ	213
Maја R Kalezić BOTANICAL MYTHOLOGY IN CONTEMPORARY SERBIAN FOLKLORISTICS. MYTHO-PHYTONOMASTICAL NOTES ON THE ORIGIN OF THE SOUTH SLAVIC NAMES DENOTED THE PLANT SPECIES BELLIS PERENNIS	227
Лидија Стојановић БАЗИЛИСКОТ ВО СРПСКАТА И ИНТЕРНАЦИОНАЛНА ФОЛКЛОРИСТИКА	239
Ђорђина М. Трубарац Матић БАЛКАНСКИ ВОДЕНИ БИК: ТИПОЛОШКО ОДРЕЂЕЊЕ САГЛЕДАНО У КОНТЕКСТУ ПРЕДСТАВА О ВОДЕНИМ БИКОВИМА У ДРУГИМ ЕВРОПСКИМ И СВЕТСКИМ ТРАДИЦИЈАМА	253
Александра П. Бјелић МОТИВ ЉУБАВНИКА У ДЕМОНОЛОШКОМ ПРЕДАЊУ	271
Драгољуб Д. Златковић СВЕТИ АНДРЕЈ У ТРАДИЦИЈИ ПИРОТСКОГ КРАЈА И СУСЕДНИХ ОБЛАСТИ	281

Зборник радова који је пред читаоцима представља научне резултате са Међународног научног скупа „Савремена српска фолклористика III“, који је одржан 2. и 3. октобра 2015. године на Филозофском факултету Универзитета у Нишу. Захваљујемо домаћинима, суорганизаторима Скупа, колегама са Филозофског факултета Универзитета у Нишу, на изузетном гостопримству и високом научном нивоу међународног фолклористичког скупа који се, на иницијативу и у организацији Удружења фолклориста Србије, већ четврту годину заредом одржава у различитим академским институцијама и научним центрима у Србији и у Републици Српској. Посебну захвалност због исказаног разумевања и уложеног труда дугујемо доц. др Данијели Поповић и проф. др Горану Максимовићу, тада декану Факултета, као и др Данијели Петковић, са Института за књижевност и уметност у Београду, научном секретару Скупа.

Издавачки центар Филозофског факултета у Нишу припремио је Зборник за штампу, али нажалост, из непознатих разлога, није реализовао и предвиђено штампање књиге. Што је до штампања овог драгоценог Зборника дошло, искључива је заслуга проф. др Александра Јеркова, управника Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић“ у Београду.

Проф. др Бошко Сувајџић,
Председник Удружења
фолклориста Србије

I

ВУК И РУСИ

Говорити о односу Вука Караџића према Русији значи отворити један енциклопедијски низ имена и наслова у руској славистици, од XIX века до данас. Значи подсетити се како је своју чувену *Бајку о рибару и рибици* Пушкин, болдинске јесени 1833. године, написао у десетерцу српске народне песме. Значи још и говорити о Вуковој преписци са најзнатнијим људима и установама у културним и научним круговима Русије тога доба.

Кључне речи: Вук, Русија, *Српски рјечник*, језичка реформа, преписка

Говорити о односу Вука Караџића према Русији значи отворити изузетну библиотеку научних монографија и студија о Вуку и његовом делу, почев од Љубомира Стојановића, преко романтичарски надахнуте и полетне књиге Миодрага Поповића, све до драгоцених биографских и научних прилога Голуба Добрашиновића, Витомира Вулетића, Радована Лалића, Владана Недића и др.

Говорити о односу Вука Караџића према Русији значи отворити један енциклопедијски низ имена и наслова у руској славистици, од XIX века до данас: И. И. Срезњевски, П. А. Кулаковски, А. Х. Востоков, М. Т. Каченовски, О. М. Бођански, К. А. Пушкаревич, П. Т. Громов, В. И. Зикин, Н. А. Попов, Н. И. Толстој, П. А. Дмитров, Г. И. Сафронов, В. П. Гудков и др.

Говорити о односу Вука Караџића према Русији значи говорити и о изузетно плодној Вуковој преписци са најзнатнијим људима и установама у културним и научним круговима Русије тога доба, какви су: Ф. П. Аделунг, О. М. Бођански, П. П. Геце, Ф. Н. Глинка, И. Головацки, А. В. Головин, П. Н. Демидов, В. М. Кашкадамов, П. И. Кепен; К. В. Неселъроде, М. Ј. Павловна, М. П. Погодин, П. И. Прајс, М. Ф. Рајевски, Н. П. Румјанцов, П. И. Соколов,

¹ bosko@fil.bg.ac.rs

² Ова студија је настала као резултат рада на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011) Института за књижевност и уметност у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја.

И. И. Срезњевски, Д. П. Татишчев, С. С. Уваров, Ф. В. Чижев, А. С. Шишков и др. (в. ДОБРАШИНОВИЋ 1964: 36–50).

Вуков статус у руској науци и друштву у 19. веку показује однос високог уважавања и узајамног поштовања³, што се огледа у преписци са најугледнијим и најутицајнијим људима тадашње научне и културне средине царске Русије, али и сукоба са конзервативним круговима који су га оптуживали за аустрофилство те за језичку реформу којом је, наводно, насилно и неприродно одвајао српски народ од Русије. Не треба заборавити да је Вук у Русији био изабран за члана најугледнијих руских учених друштава, за почасног професора Харковског универзитета⁴, као и за члана Руске академије наука.

Прво питање које се поставља у вези са природом односа Вука Карацића према Русији јесте питање оног загонетног „росијског пјесеника“, којег је Вук, по пропасти Првог српског устанка, крајем септембра 1813. године, понео у свом пртљагу. У предговору своје прве *Пјеснарице* Вук сведочи о томе:

Сад, по несрећи нашој, прешавши из Србије, и дошавши овде (барем од све мукe неби ли Нjемецки научио) донио сам са собом едан велики Россиски Песенник; из коега различне песне читајући дошло ми е у памет да се запитам: Да ли сами Руси оваку и оволику књигу имаю? Или и други народи имаю, а ми сами Сербљи немамо? А кад я надъем Нjемецке Песнарице, онда се известим и уверим да е друго, а ни е перво. (ВУК, ПЈЕСНАРИЦА 1814–1815: 38)

Колико је значајан овај „росијски пјесеник“ за Вуково формирање као књижевника (в. БАНАШЕВИЋ, 1958: 44–56)?! И шта је све сачињавало Ву-

³ „...Вук Караджич уже в 30 лет получил широкую известность в России и Европе, с ним поддерживали научные связи крупнейшие учёные того времени...” (ДМИТРИЕВ-САФРОНОВ 1997: 13)

⁴ ВУК КАРАЦИЋ – САВЕТУ ХАРКОВСКОГ УНИВЕРЗИТЕТА Беч, 2. јуни 1847. Въ Совѣтъ Императорскаго Харьковского Университета отъ Доктора Философіи Вука Стефановича Караджича, Сербскаго Литератора.

Съ глубочайшею благодарностію я имѣлъ честь получить отъ сего Совѣта увѣдомленіе отъ 17 Марта сего 1847 года, за № 296, объ избраніи меня въ Почетные Члены Харьковского Университета и при ономъ приложенный Дипломъ на сіе лестное для меня званіе; въ слѣдствіе чего я почитаю непремѣннымъ долгомъ изъяснить Совѣту Импер. Харьк. Университета мою признательность за такое со стороны его сколь незаслуженное мною, столь и неожиданное вниманіе къ слабымъ и малымъ трудамъ моимъ на поприщѣ Славянской Словесности. Сіе вниманіе, какъ лучшая награда за труды, подъятые на служеніе Славянству, одушевить меня впредъ живѣйшимъ рвеніемъ содѣлаться достойнымъ сего почтеннаго, новаго моего званія.

Вѣна, 1847 года

Маія 21 дня/Юня 2.

Докторъ философіи и

Сербскій литераторъ

В. К.

(ВУК, ПРЕПИСКА VII: стр. 759–760)

кову књижевну спрему пре доласка у Беч? У једном доцнијем разговору са руским научником, својим пријатељем и првим биографом Измаилом Ивановичем Срезњевским, сећајући се својих књижевних почетака, Вук је као узгред поменуо:

Међу другим разговорима била је реч и о српским народним песмама. Видећи да их ја много знам, Копитар ме стаде наговарати да их записујем, што више то боље, а после у име бога и штампам. Е, шта ћу – мене је то забавило и ја ти дај пиши песме. А што сам нисам знао, питао сам своју рођаку [Савку], жену С[тефана] В. Живковића, с којим сам заједно дошао у Беч. Накупила их се прилична свеска и изишла на свет под именом *Мала простонародна славеносербска пјеснарица*. (И. И. Срезњевски, *Вук Стефановић Караџић. (Биографска и библиографска скица.)* – Српски књижевни гласник, Београд, 1937, књ. II, св. 5, стр. 391. Овде према: МАРИНКОВИЋ 2011: 18)

Овај податак је значајан из више аспеката. Он упућује на Вукову повезаност са руском литературом и пре одласка у Беч. Постоји неколико претпоставки о томе како је Вук дошао до ове руске песмарице:

Љуб. Стојановић мисли да су ту књигу „може бити руски војници донели у Србију“ и да ју је Вук „од њих или од кога другог набавио и читао“. Сава Текелија у једној белешци објављеној у „Сербском народном листу“ 1842. године каже да је он 1811. године донео из Русије један песнички зборник и да је тај зборник био повод за скупљање српских народних песама. Свакако није искључено да је Вук на један од ова два начина добио у руке поменути русијски песенник, али га је могао добити и другим путем. Појава руских књига код Срба, ма колико била нередовна и сразмерно ретка, ипак није била случајна; руских књига било је у XVIII веку и у Вуково време свуда по српским земљама. Није, према томе, чудо што је таква једна књига (а вероватно није била само једна) доспела у руке човека који се много интересовао књигом (ЛАЛИЋ 1964: 231).

Још су магловитије претпоставке о томе која би то књига могла бити. Од мишљења Љубомира Стојановића да је реч о збирци Кирше Данилова *Древние русские стихотворения* (1804) до закључка руског фолклористе Марка Азадовског да ће то бити збирка М. Д. Чулкова *Собрание русских песен* (1770–1774, четири књиге), или пак збирка Н. И. Новикова (која је, у ствари, знатно допуњена збирка М. Д. Чулкова). Можда је најразложније тумачење В. Гусева да је Вук носио „једну од збирки руских песама које су се појавиле у времену између 1791. и 1811. године“ (в. ЛАЛИЋ 1964: 231–232).

Када је реч о Вуковом односу према Русима, није без значаја подсетити се да је прво Вуково путовање из Беча било управо у Русију, у посету „једноплеменој земљи“, децембра 1818. године, са првих 30 повезаних примерака *Рјечника*, и намером да се тражи материјална потпора и морална подршка:

И сам Вук је одмах осетио улогу и значај Русије у својој борби. Стога је први поход у иностранство окренуо далекој „једноплеменој“ земљи. Обезбедивши

се претходно неком врстом аманета за земље у Тршићу, пошао је децембра 1818. године, у сивој овнујској бунди, на пут. Тренутак зацело није пао слушајно. Почетком те године оженио се, убрзо и сина добио; крајем године изашао му је *Рјечник* из штампе. Прво је тражило материјална средства; друго, сем тога, и моралну подршку. Вук је наике морао наслутити да ће дело у коме је први пут, са свом доследношћу, примењена суштина његових револуционарних захтева, изазвати хајку и повике сународника. Стога је са собом понео и прве повезане примерке *Рјечника* — тридесет на броју (ДОБРАШИНОВИЋ 1964: 36).

У Санкт Петербургу и Москви Вук стиче драгоценa књижевна и научна познанства.⁵ Добија прва јавна признања.⁶ Обезбеђује и одређена новчана средства, пре свега од Библијског друштва за преводјење Светог писма и од грофа Николаја Петровића Румјанцова за истраживање старина. У Патријаршијској (Синодалној) библиотеци проналази неке словенске рукописе и србуље, што ће га утврдити у уверењу да славеносербски и српски нису и не могу бити један језик (в. ДОБРАШИНОВИЋ 1964: 37). У руској научној, књижевној и културној средини Вук оставља изванредан утисак. У писму Лукијану Мушицком од 2/14. марта 1820. са поносом ће истаћи како је у Москви 1819. године био „во царстве славы моя“ (в. ЛАЛИЋ 1964: 234).

О свему овоме најбоље сведочи нагла и муњевита рецепција Вуковог дела у Русији и словенском свету.

А. Х. Востоков, оснивач словенске филологије у Русији, први је превео неколико српских народних песама (поред осталог „Диобу Јакшића“, „Зиданье Скадра“ и „Хасанагиницу“), у едицији *Труды Вольшого общества любителей российской словесности* (1825) и у алманаху *Северные цветы* (1825, 1826 и 1827). Као преводиоци у Русији појављују се затим И. И. Срезњевски и Ј. Венелин у књизи *О характере народных песен у славян задунайских* (Москва 1835), Н. Галковски (*Сербский народный эпос*, Сумы 1897), Н. Кравцов (*Сербский эпос*, 1933)⁷, П. Ерастов (*Югославские народные песни*,

⁵ „Међу Вуковим хартијама (Архив САНУ, бр. 8552/48, лист 114) налази се списак 12 личности из Москве, с њиховим адресама. Зацело је списак из тога времена. Те су личности: А. Ф. Малиновски, П. П. Бекетов, М. Т. Каченовски, А. А. Прокопович-Антонски, А. Ф. Мерзљаков (довде Вуковом руком), М. Ј. Мудров, М. Г. Гаврилов, С. А. Маслов, И. А. Ждановски, М. И. Шуљц, П. С. Наумов и К. Ф. Калајдович (наводим без титула и занимања)“ (ДОБРАШИНОВИЋ 1964: 37).

⁶ „Тих дана најзад Вук је добио и прво јавно признање. Док се на повратку у Беч склањао од куге из Јаша у Буковину, у Петербургу га је тамошње Слободоумно друштво љубитеља руске књижевности изабрало (25. VIII 1819. г.) за свога дописног члана. Повратак Вуков из Русије обзнаниле су и Новине сербске“ (ДОБРАШИНОВИЋ 1964: 37).

⁷ Поред, данас превазиђене, теорије о „аристократском пореклу“ српске епике, монографија Н. И. Кравцова представља ретко темељну студију, која има чак 560 библиографских јединица на различитим језицима, чиме се одваја од свих претходних издања о српској епској поезији (ГАЦАК 2007: 45).

Москва 1956), И. Голенищчев-Кутузов (*Сербский эпос*) и др. (в. ПЕШИЋ 1965: 208–210).

У своју збирку *Песни западных славян* (*Песме Западних Словена*, 1835), велики руски песник А. С. Пушкин унео је преводе више мистификација из Меримеове збирке, али и препеве две лирске народне песме из Караџићеве збирке („Три највеће туге“, у целини, и „Коњ се срди на господара“, недотерано), затим баладу „Бог ником дужан не остаје“, те одломак из „Хасанагинице“, по свему судећи, према тексту из прве Вукове *Пјеснарице*. Уз српску песму „Сестра и браћа“ објавио је и коментар: „овај диван спев је позајмљен из збирке српских песама Вука Стефановића“ (ПУШКИН 1834; према ЈАКУШКИНА 2015: 67).

Своју чувену *Бајку о рибару и рибици* написао је Пушкин, болдинске јесени 1833. године, у десетерцу српске народне песме. Уз рукопис, Пушкин је ставио напомену: „14. окт. 1833, Болдино, 18. српска песма“. Тиме је нагласио њен (српски) основни мотив, рачунајући је, уз остале *Песме Западних Словена* (којих је било 16), и уз препев „Хасанагинице“, као 18. српску песму. И своје песме о Карађорђу и Милошу Обреновићу Пушкин је испевао у српском гусларском десетерцу (ПЕШИЋ 1965: 208–210).

Први чланак о Вуковом делу у Русији појавио се 1819. године, непосредно после Вукове посете Русији, у Радовима Слободног друштва љубитеља руске књижевности (*Труды Вольного общества любителей российской словесности*). Аутор прилога о Вуковим првим песмарицама 1814–1815, *Писменици* и *Рјечнику* био је млади руски научник П. И. Кепен.

Први прикази Вукових дела у Русији посвећени су првим Караџићевим песмарицама. У часопису *Вестник Европы* 1820. године професор историје Московског универзитета Михаил Трофимович Каченовски, који се са Вуком упознао годину дана раније, објавио је афирмативан чланак о Вуковим песмарицама, у коме посебну пажњу поклања Вуковој реформи српског књижевног језика. (КАЧЕНОВСКИ 1820; према ЈАКУШКИНА 2015: 65)

У часопису *Син Отачаства* новинар Николај Иванович Греч 1824. године публикује приказ прве три књиге народних песама лајпцишког издања, које су се тада појавиле у Петербургу у продаји (ГРЕЧ 1824; према ЈАКУШКИНА 2015: 67):

Основни садржај приказа чини текст Јакоба Грима посвећен овој збирци, који Греч наводи готово цео, не називајући аутора. Греч позива Словене да посвете исту толику пажњу овим песмама какву су им посветили Немци. Као и Каченовски, Греч обраћа пажњу на посвете: наводи коме су збирке посвећене и цитира посвету Михаилу Обреновићу. На крају, аутор изражава жаљење што су збирке штампане новом графиком, а не руском ћирилицом (што је послужило Вуковим непријатељима као мелем на душу). (ЈАКУШКИНА 2015: 67)

Ученик Каченовског, Осим Максимович Бољански, године 1837. одбранио је на Московском универзитету магистарску тезу „О народном песништву словенских племена“ (БОДЯНСКИЙ 1837; према ЈАКУШКИ-

НА 2015: 67). Српским песмама посветио је двадесетак страна своје студије, које су биле преведене на српски језик и објављене у *Летопису Матице српске* (Ч. 2):

Бођански је увелико користио и цитирао Вуков предговор првој књизи народних песама из 1824. године. За разлику од Каченовског усредсређеног на лирске песме, Бођански у духу романтизма сву пажњу посвећује епским песмама на чијој основи ствара узвишену патетичку слику српског националног карактера и српске историје: „историјски живот Срба изгледа као непрекидни низ витешких подвига“ (БОДЯНСКИЙ 1837: према ЈАКУШКИНА 2015: 67).

„Сентименталистичку и романтичарску струју“ у проучавању књижевног дела Вука Стефановића Караџића продужава петербуршки слависта Петер Иванович Прејс у реферату „О народној епској поезији код Срба“ (ПРЕЙС 1845):

Као и Бођански суштину српског песничког фолклора Прејс види у епској поезији у којој се потпуно остварила стваралачка делатност српског народа. (...) Међутим, за разлику од размишљања Бођанског, која се углавном свде на поетско величање српског духа, Прејс поставља и истражује низ конкретних фолклористичких питања (ЈАКУШКИНА 2015: 68).

Рукопису песама које је Вук записао у Орловској губернији 1819. године, на повратку из Москве, посветио се професор Московског универзитета, Михаил Несторович Сперански у чланку „В. С. Караџић и народне песме“ (СПЕРАНСКИЙ 1908; према ЈАКУШКИНА 2015: 69):

Овај рад је прожет најдубљом пажњом према Вуковом наслеђу и најдубљим поштовањем према Вуку и сваком његовом делу. Ово поштовање је чинило вредним за Сперанског буквално свако слово које је Вук написао. У тексту необјављеног и вероватно незавршеног говора поводом преношења посмртних Вукових остатака у Београд Сперански назива Вука генијем који је васкрсао српску нацију и ујединио народ (СПЕРАНСКИЙ 1897) (ЈАКУШКИНА 2015: 69).

Вук је о учешћу руске војске у српским устаничким борбама посебно писао у *Житију Ајдук-Вељка Петровића*, али и у другим историјским списима. Вуков стан у Бечу био је стедиште словенских и руских културних и књижевних посленика (Петар Иванович Прејс, И. И. Срезњевски, М. П. Погодин, Н. И. Надеждин, О. М. Бођански и др.). Неке од својих најзначајнијих збирки песама лајпцишког издања Караџић је посветио својим покровитељима и добротворима из Русије: другу књигу народних песама лајпцишког издања (1823) Н. П. Румјанцову; прву (1824) Марији Павловној и четврту (1833) Д. П. Татишчеву.

Изузетно је значајна Караџићева преписка са руским научницима, филолозима, књижевницима, научним друштвима. П. И. Кепен је, представљајући Вуков *Рјечник*, посебно истакао значај занимљивих написа из жи-

вота и обичаја српског народа, препоручивши га свесрдно ђацима руских школа.

ВУК КАРАЦИЋ — ПЕТРУ ИВАНОВИЧУ КЕПЕНУ
Беч, 4. јануар 1827.

Милостивый Государь Петръ Ивановичъ!

Письмо Ваше, писанное Г-ну Копытарю, отъ 26. Мая сего года озарило меня, какъ солнце стужею томимую сироту. Хотя я Вамъ, по причинѣ разныхъ препятствій, прежде не могъ писать, однакожь будите увѣрены, что я знаю, коль Вы содѣйствовали съ моемоу щастіи и одна только смерть можетъ изгнать изъ души моей чувства благодарности къ Вамъ.

Послѣднее письмо я писалъ Вамъ 28^{го} Генваря сего года; Ваше же послѣднее отъ 8./20. Апрѣля я имѣлъ честь получить въ Землинѣ; а на прежнее письмо Ваше отъ 22. февраля я имѣлъ честь отвѣтствовать Вамъ чрезъ Г-на Копытаря изъ Будима 19./31. Мая. Г-нъ Копытарь извѣстилъ меня, что Вы получили посланный Вамъ мною чрезъ Г-на Коллежскаго Совѣтника Буссе экземпляръ Шаффариковой Исторіи языка и литературы всѣхъ Славянскихъ нарѣчій; но я бы желалъ знать, получилъ ли и Г-нъ Гречъ экземпляръ тойже книги, посланный ему мною чрезъ Г-на Статскаго Совѣтника Тургенева (служащаго при Мисіи Константинопольской).⁸

На сихъ дняхъ я отправляюсь въ Сербію на письменное позываніе князя Милоша Обреновича, съ котораго помощію надѣюсь собрать еще много народныхъ пѣсней и иныхъ разныхъ записокъ, касающихся до Исторіи Славянской Литературы. Не могъ ли бы Александеръ Семеновичъ рекомендовать меня Князю Милошу по сему дѣлу? Это бы было очень полезно. Не бы ли Сербія теперь могла быть щастлива, имѣть Васъ Россійскимъ Конзуломъ?

Г-нъ Копытарь и я просимъ Васъ покорнѣйше, что бы постарались, естли возможно будетъ, достать намъ по одинъ экземпляръ (или по крайней мѣрѣ только *одинъ* для Императорской библіотеки, гдѣ хранятся и величайшіе еретики безъ общаго употребленія) *Сербскаго Новаго Завѣта*, напечатаннаго въ Санктпетербургѣ «по переводу Аванасія Стойковича». Мы *видѣли здѣсь* одинъ такой экземпляръ у одного Одесскаго куша.

Я отдалъ въ канцелярію здѣшняго Россійскаго посольства въ особомъ пакетѣ, написанномъ по Вашему послѣднему наставленію, врученную мнѣ Г-номъ Копитаремъ III. ч. Словенскаго Словаря, и Г-номъ Архимандритомъ Зеличемъ портретъ его. При семъ же честь имѣю послать Вамъ: 1. Одинъ экземпляръ *Serbische Hochzeitslieder*; 2. Одну диссертацию *de causis matrimonium dissociantibus*; 3. Банатскій Альманахъ, врученный мнѣ изда-

⁸ Прва два пасуса истоветна су као и у писму П. И. Кепену од 18. октобра 1826. године.

телемъ его для препровожденія къ Вамъ. 4. Важнѣйшія статьи (теперь уже *цѣлую*; но непереплетену) моей Даницы за 1827^{мый} годъ. Я думаю, что «Географическое-Статистическое описание Србије», по содержанію, достойно перевода на Россійскій языкъ. Мнѣ жалько будетъ, еслии это сдѣлаетъ Германъ съ своими преводчиками. Я желалъ Вамъ послать и Карту Сербіи, но еще не совершилъ ее; но еслии бы я зналъ, чтобы бы Вы ее могли тамъ гравировать, то бы я постарался Вамъ послать оную и изъ Сербіи. Вы можете посредствомъ Г-на Аделунга послать мнѣ письмо чрезъ Валахію прямо въ Сербію; еслии бы это не возможно было, то изволите мнѣ писать чрезъ Г-на Копытаря.

Я надѣюсь, что Вы получили посланные Вамъ чрезъ Г-на Статскаго Совѣтника Грефе экземпляры моей Даницы за 1826^{ой} годъ. Я постараюсь, что бы и отъ сихъ Вы получили толикое же число.

Г-нъ Копытарь кланяется Вамъ учтивѣйше. Прошу покорнѣйше, кланяться отъ меня всѣмъ знакомымъ, и рекомендовать меня гдѣ нужно.

Поручая себя Вашей всегдашней благосклонности съ глубочайшимъ высокопочтеніемъ и равною же преданностію честь имѣю быть Милостивый Государь

Вѣна 23. Декабря 1826.

Вашего Высокоблагородія
покорнѣйшимъ слугою
Вукъ Стеф. Караджичъ

(ВУК, ПРЕПИСКА III: бр. 190, стр. 371–372)

О најтрауматичнијим догађајима, породичним несрећама и трагедијама, у Вуковој преписци са Кепеном наћи ћемо потресне редове:

ВУК КАРАЦИЋ – ПЕТРУ ИВАНОВИЧУ КЕПЕНУ

Беч, 4. април 1837.

Вѣна 23. Март / 4. Априља 1837.

Милостивый Государь,
Петръ Ивановичъ!

Жалостное извѣстіе о состояніи сына моего погрузило меня въ величайшую печаль. Въ прошлую пятницу писалъ Вамъ Г. Копытарь и приложилъ письмо мое на Владыку Черногорскаго, котораго я просилъ, привести его съ собою въ Вѣну. Я надѣюсь что Владыка удовлетворитъ просьбѣ моей; но еслии бы онъ, по какимъ нибудь причинамъ, не могъ этого сдѣлать, то прошу Васъ покорнѣйше, постараться утѣшить и успокоить Савву тѣмъ, *что я самъ* въ началѣ будущаго лѣта (найдалѣе въ Іюнь – сего года) *прииду тамо и приведу его въ Вѣну*. И я рѣшилъ это сдѣлать; ибо такъ *молодаго и больного* челоѣка не можно *одного* отправить на толь дальнюю дорогу. Вы, какъ родитель, можете представить себѣ родительскія чувствованія въ

семь несчастномъ положеніи; для того я совершенно увѣренъ, что Вы, какъ по всегдашней Вашей къ мени благосклонности, такъ и по человѣколюбію, будете между тѣмъ по всей возможности имѣть о немъ отеческое попеченіе, какъ и до нынѣ имѣли, чѣмъ Вы снова обяжете вѣчною благодарностію того, который и до нынѣ честь имѣлъ быть.

Вашъ
благодарный почитатель
Вукъ Караджичъ

[Подно текста поперечно додато:]

Прилагаемое при семь письмо прошу покорнѣйше доставить Саввѣ. Можете представить себѣ, съ какимъ нестерпнѣемъ я ожидаю отъ Васъ новыхъ извѣстій и[!] сынѣ моемъ!

(ВУК, ПРЕПИСКА VI: бр. 26, стр. 80–82)

Но, на жалост, извештаји о Вуковом Сави су били трагични, о чему сведочи Вуково следеће писмо:

ВУК КАРАЦИЋ – ПЕТРУ ИВАНОВИЧУ КЕПЕНУ
Беч, 28. октобар 1837.

Милостивый Государь,
Петръ Ивановичъ!

Благодарю Васъ за милости, сдѣланные покойному сыну моему Саввѣ. Единая мысль, что Вы сдѣлали ему все оное, что бы я могъ сдѣлат, уменьшаетъ жалость и печаль мою. Пока я чувствую за себя, не буду забывать благодарности къ Вамъ. Я в жизни моей претерпѣлъ много несчастныхъ ударовъ судьбы, но съ симъ не можетъ ни одинъ сравниться; онъ оставилъ не только въ душѣ, но и въ тѣлѣ моемъ неизлѣчимыя раны, наипаче въ моей головѣ и в глазахъ...

Вѣна, 16/28. Октября 837.

Покорнѣйшимъ слугою
Вукъ Стеф. Караджичъ

(ВУК, ПРЕПИСКА VI: бр. 77, стр. 169–171)

Пријатељи у Петрограду се искрено старају о томе да Вук добије заслужену пензију:

ПЕТАР ИВАНОВИЧ КЕПЕН – ВУКУ КАРАЦИЋУ

Петроград, 22. март 1837.

Милостивый Государь
Вукъ Степановичъ!

Письмо А. С. Шишкова къ Князю Милошу вмѣстѣ съ этими строками отправится въ Вѣну и оттуда чрезъ наше посольство будетъ къ нему доставлено. Дай Богъ чтобы оно побудило Князя къ постоянной уплатѣ обѣщанной Вамъ суммы. —

Возвращая при семъ присланный Вами по моей просьбѣ № 10 Сербской Газеты 1835 года и присовокупляю и копію съ письма, которое А. С. Шишковъ пишетъ къ Вашему Князю.

С. Петербургъ
10 Марта 1837 года

Душевно Вамъ преданный
покорнѣйшій слуга
П. Кеппень

[У прилогу:]

Копія
Сіятельный Князь
Милостивый Государь

Нынѣ токмо я имѣлъ случай видѣть 10^й Нумеръ Газеты *Новине Сербске* 1835 года, изъ коего междупрочимъ усматриваю, что Ваше Сіятельство 23 февраля того года благоволили назначить пенсію къ заслуженному Сербскому писателю Вуку Степановичу Караджичу. Таковое съ Вашей стороны покровительство, оказываемое Славянской литературѣ, побуждаетъ меня, какъ президента Императорской Россійской Академіи, принесть Вашему Сіятельству искреннюю признательность отъ имени моего и всей Академіи. Даръ сего рода конечно послужить не только къ чести, но и къ пользѣ словесности Вашего Отечества, а недостаточному литератору, усердному къ славѣ своей отчизны, доставить возможность проштатъ себя и немалочисленное свое семейство.

Исполняя долгъ признательности я прошу Ваше Сіятельство принять увѣреніе въ отличномъ почтеніи, съ каковымъ имѣю честь быть,

Милостивый Государь!
Вашего Сіятельства
(подписанно)
покорнѣйшій слуга
А. Шишковъ

С. Петербургъ
10 Марта 1837 года.

адрес: Его Сіятельству Милошу Обреновичу Князю Сербскому, отъ презид. Рос. Акад. Члена Государств. Совѣта адмирала и пр. Шишкова.

Као што је познато, Вук је рукопис животописа кнеза Милоша послао на увид руском министарству иностраних дела. Кнежев опуномоћеник у Русији Михаило Герман украо је и објавио на руском Вуков рукопис. О томе је

такође сачувана драгоцена преписка:

ВУК КАРАЦИЋ – ФРИДРИХУ ПАВЛОВИЧУ АДЕЛУНГУ
Беч, 18. октобар 1826.

Ваше Превосходительство,
Милостивый Государь!

Благодарю Васъ покорнѣйше за милостивое и високопочтеннѣйшее письмо Ваше отъ 24. Февраля сего года. Я не сумнѣваюсь, что Вы между тѣмъ получили покорнѣйшее письмо мое отъ 28. Генваря также сего года, въ которомъ я писалъ Вамъ подробно о похитительномъ изданіи рукописи моей подъ Заглавіемъ: «Жизнь и подвиги Князя Милоша Обреновича». О семъ прибавляю Вамъ еще слѣдующее: Прошлаго лѣта въ Землинѣ я извѣстился отъ ближайшихъ чиновниковъ Князя Милоша, что Германъ изъ Санктпетербурга послалъ Князю Милошу рукопись помянутую, и просилъ, что бы Князь Милошъ послалъ ему свой портретъ и деньги для напечатанія оной въ С. Петербургѣ на Россійскомъ языкѣ, доказывая, что это принесетъ Князю Милошу особенную честь въ Россіи. По таковому представленію Германову Князь Милошъ послалъ ему рукопись назадъ вмѣстѣ съ своимъ портретомъ и съ деньгами для напечатанія оной (Укралъ ли Германъ рукопись мою у Министерства Россійскаго, или Министерство вручило ему оную на разсмотрѣніе, то для меня все равно: я ни въ одномъ случаѣ не виноватъ; ибо я рукописи моей не повѣрилъ ни Герману, ни Князю Милошу, но Министерству Россійскому). (...)

У меня есть *целая* Сербская Исторія на Нѣмецкомъ языкѣ, которую бы желалъ прежде печатанія подвергнуть разсмотрѣнію Министерства Россійскаго, но теперь боюсь дать ее изъ рукъ моихъ, что би не случилось съ нею какъ и съ Жизнію Князя Милоша. О сей Исторіи я писалъ подробнѣ Петру Ивановичу, который, безъ сумнѣнія, сообщитъ Вамъ письмо мое...

Поручая себя Вашей милостивой благосклонности съ глубочайшимъ високопочтеніемъ и равноюже преданостію честь имѣю быть,

Вѣна 6. Октября 1826. года.

Милостивый Государь,
Вашего Превосходительства
покорнѣйшимъ слугою
Вукъ Стеф. Караджичъ

(ВУК, ПРЕПИСКА III: бр. 144, стр. 282–285)

ВУК КАРАЦИЋ – ФРИДРИХУ ПАВЛОВИЧУ АДЕЛУНГУ
Темишвар, 21. новембар 1822.

У Темишвару 9/21. Ноемвр. 822.

Ваше высокородіе,
Милостивый Государь!

Ваше дражайшее и высокопочитаемое письмо отъ 28. Септ. я получилъ съ величайшею радостію. Паче всего меня порадовало, что Ваша и ихъ сіятельства, Графа Румянцова, благосклонность еще не отвращена отъ меня. И съ такоюже радостію спѣшу Вамъ не медлѣно отвѣтствовать на толь преважное для меня письмо:

1). Прежде всего я бы желалъ теперь издать большое собраніе народныхъ Сербскихъ пѣсней, которое бы изнесло около 60. печатанныхъ листовъ (*gedruckte Bögen*); для того покорнѣйше прошу ихъ Сіятельство, что бы милостиво своею помощію послали меня на единъ годъ, или по крайней мѣрѣ на 3/4 года, въ Лейпцигъ, да бы могъ издать сіе собраніе драгоцѣнностей Сербскаго духа и сердца.

Правда, что Сербскія народныя пѣсни очень мало касаются до Русской Исторіи, но я думаю, что онѣ достойны изданія Русскаго Мецената. При семь случаѣ, есть ли угодно, могъ бы я печат[ат]ь⁹ въ Лейпцигѣ и этой опытъ описанія Сербскихъ монастырей, который до пришествія Вашего письма постараюсь я здѣсь умножить разными Сербскими древностями.

2). По окончаніи печатанія сихъ народныхъ Сербскихъ пѣсней, я желаю неотложно предпринять по условленію и общанію моему, путешествіе чрезъ Далмацію, Рагузу, и Боку Которскую, Черную Гору, Герцеговину, южную часть Сербіи, и (есть ли возможно будетъ) Аѳонскую Гору и Болгарію. Во всѣхъ тѣхъ странахъ я бы желалъ: а) описать всѣ монастыри, подобно тому малому опыту, присланному Вамъ мною прежде; б) искать, какъ въ монастырскихъ и церковныхъ, такъ и въ прочихъ библіотекахъ, необрѣтаются ли гдѣнибудъ каковыя древныя рукописи, интересныя для Славенской Литературы или Руской Исторіи; и таковыя рукописи (якоже равно и давно – печатныя и рѣдкія книги) покупать по условленію; в) замѣчать о Географіи и Статистикѣ тѣхъ странъ, а особливо о различіи Славенскихъ нарѣчій и о народныхъ обычаяхъ. Теперь я не могу сказать, будетъли какова корысть отъ сего путешествія для Руской Исторіи, но вообще для Славянской Исторіи будетъ неперемѣнно.

3). По совершеніи же сего путешествія, аще бы я и дальше имѣлъ честь и щастіе быть участникомъ благодѣянія Рускаго Мецената, тогда бы желалъ жить въ Вѣнѣ, и извѣщать Его о издаваемыхъ книгахъ на Сербскомъ и Бемскомъ языкахъ, и готовить къ изданію собранные въ путешествіи семь матеріалы.

Это мои литературныя планы и литературныя дѣла, которыя бы желалъ предпринять и совершить за ихъ сіять. Грофа Румянцова; а касательно времени[!] я готовъ завтра предпринять 1^{ое}, а потомъ неотложно 2^{ое}.

⁹ Било, *немедлѣно*, па прецртано *медлѣно*.

Гдинь Кеппенъ писалъ мнѣ, какъ Вы за меня говорили Б. О.; за которое Васъ покорнѣйше благодарю. Я подлинно получилъ 2000 р.; я думаю, что и они давно ужъ получили переводъ. Дай Богъ, что бы я и слѣдующіа[!] мнѣ еще 2000 р. скоро получилъ, а ихъ да умудрить необходимая сила духа святаго! –

Вручая себя милости и благосклонности В. В: съ величайшимъ высокопочитаніемъ честь имѣю быть

В. В. покорнѣйшимъ

Концепт. АСАНУ, 2795.

Вукова преписка III, 433–435.

(Вук, ПРЕПИСКА II: бр. 66, стр. 126–127)

ВУК КАРАЦИЋ – КАРЛУ ВАСИЉЕВИЧУ НЕСЕЉРОДЕУ

Беч, 14. март 1823.

Копія

(Его Сіятельству Графу Несельродъ.)

Ваше Сіятельство,

Милостивый Государь!

Особенная любовь къ изученію Славянскихъ языковъ побудила меня къ сочиненію перваго Словаря и Грамматики Сербскаго языка, къ собранію народныхъ Сербскихъ пѣсней, и къ сочиненію додатка къ Санктпетербургскимъ Сравнительнымъ Словарямъ всѣхъ языковъ и нарѣчій вмѣстѣ съ опытамъ о Болгарскомъ языкѣ. Желаніе, продолжать сіи упражненія до конца жизни моея, побудило меня отправится въ Россію. Тамъ я надѣялся получить средства, которыя, обезпечивая остатокъ дней моихъ и семейство мое отъ нужныхъ потребъ, поставили бы меня въ состояніе прилѣжно продолжать мои упражненія. – Но, къ сожалѣнію, сладчайшія мои надежды, какъ извѣстно Вашему Сіятельству, тогда остались неисполнены; теперь же угнѣтаемъ будучи нуждою я долженъ оставить ученыя упражненія.

Въ таковомъ положеніи еще одинъ разъ осмѣливаюсь, чрезъ посредство Вашего Сіятельства, прибѣгнуть къ великодушію Его Императорскаго Величества, какъ Царя величайшаго изъ Славянскихъ народовъ, испрашивая средства, которыя, обезпечивая домашнія потребности мои, возвратили бы меня опять моимъ литературнымъ упражненіямъ.

Сколько изъ моихъ одноземцевъ обязаны продолженіемъ существованія своего милости императора Александра, пользуясь ежегоднымъ пособіемъ! И я не осмѣлился бы просить Ваше Сіятельство о вспоможеніи сего рода, есть ли бы меня надежда не оживляла, что мои донынѣшнія занятія въ Россіи удостоились благосклоннаго вниманія.

Могу ли я послужить Россіи какъ чиновникъ при какой нибудь миссіи въ нашихъ краяхъ, то я почту величайшимъ щастіемъ, есть ли Вашему Сіятельству угодно будетъ располагать мною по Вашему произволенію; есть

ли же я въ семь отношеніи не могу быть полезенъ, то всепокорнѣйше прошу о милостивомъ годовомъ вспоможеніи, чѣмъ Ваше Сіятельство меня и мое семейство на вѣки обяжете.

Представляя у сего копій съ имѣющихся у меня аттестатовъ, съ глубочайшимъ высокопочтеніемъ имѣю честь быть

Въ Вѣнѣ 2^{го} Марта 823.

Милостивый Государь
Вашего Сіятельства
всепокорнѣйшимъ слугою
Волкъ Степановичъ Караджичъ

(ВУК, ПРЕПИСКА II: стр. 173–174)

АЛЕКСАНДАР СЕМЈОНОВИЧ ШИШКОВ – ВУКУ КАРАЦИЋУ
Петроград, 30. октября 1820.

Государь мой господинъ Вукъ Стефановичъ.

„Я получилъ письмо ваше и присланныя при ономъ книги, также и нѣсколько листковъ сербскихъ вѣдомостей, гдѣ видѣлъ переводъ изъ нашихъ Академическихъ сочиненій. Весьма вамъ за оное благодаренъ. Я представилъ книги ваши въ Академію. Она въ знакъ благодарности своей назначила послать къ вамъ серебряную медаль и триста рублей денегъ: сіи послѣднія для того, дабы вы и впредь присылали въ нее, что за нужное разсудите. – Не достанете ли хорошаго чехскаго словаря съ нѣмецкимъ или инымъ какимъ языкомъ.

Прошу васъ чистосердечно увѣдомить меня какого мнѣнія господа ученые Славяны, Копитары, и проч. о *статіяхъ російской Академіи* и довольно ли они знаютъ руской языкъ, что бы разумѣть безъ перевода? соглашаются ли или противурѣчить? Я бы желалъ знать судъ ихъ объ этомъ. Напередъ скажу, что естли они къ какому нибудь языку болѣе пристрастны нежели къ другому, то и судъ ихъ будетъ несправедливъ.

Я прилагаю присемъ письмо къ Добровскому, пожалуйста отдайте ему оное, естли онъ въ Вѣнѣ, а буде нѣтъ, то перешлите въ Прагу.

Желаю что бы вы съ успѣхомъ продолжали занатія ваши и къ намъ бы писали. Пребываю навсегда вашъ покорный слуга

С. Петербургъ
18 октября
1820 года.

Александръ Шишковъ.

(ВУК, ПРЕПИСКА I: бр. 385, стр. 828–829)
ВУК КАРАЦИЋ – АЛЕКСАНДРУ СЕМЈОНОВИЧУ ШИШКОВУ
Беч, 3. октобар 1827.

Воизъявленіебезпредѣльнойблагодарностикъвысокимъблагодѣяніямъ,

я желалъ бы посвятить В[ашему] В[ысокопревосходительству] издаваемую мною Даницу за 1828 годъ. Но какъ по здѣшнимъ законамъ не можетъ быть напечатано сіе посвященіе безъ письменнаго согласія отъ той особы, которой, посвящается: по сему В. В. покорнѣйше прошу ошастливить меня согласіемъ на таковое мое намѣреніе, и собственноручно засвидѣтельствовать объ ономъ на прилагаемомъ при семъ посвятительномъ письмѣ.

Вѣна 21. Сентября 827.

Вашего Высокопревосходительства
Милостиваго Государя
покорнѣйшій слуга

(Вук, ПРЕПИСКА III: бр. 293, стр. 537–538)

Посебно је значајан однос који је према Вуку гајио Исмаил Иванович Срезњевски, угледни професор Харковског и Петроградског университета, Вуков ученик и пријатељ. Срезњевски је 1846. године објавио Вукову биографију, коју је написао у Бечу, за време интензивних дружења са Вуком, и према Вуковом казивању. Срезњевски је своју биографију завршио ласкавом оценом да је Вук „један од малог броја словенских писаца којим се Словени могу поносити пред странцима“.

У реферату Руској академији наука, Срезњевски је посебно истакао значај и вредност Вуковог *Српског рјечника* из 1852. године, као дела, јединственог у својој врсти у словенској и уопште новијој европској лексикографији (в. ВУЛЕТИЋ 1964: 83–96). Срезњевски је истакао и огромне Вукове заслуге у сакупљању и објављивању српских народних песама, сав његов таленат, труд, знање и укус, који су, удружени са стваралачким генијем српског народа, дали творевине непролазне лепоте и вредности.

Руски слависта Платон Кулаковски је 1882. године написао прву научну монографију о Вуку Караџићу (Платон Кулаковский, *Вук Караџич – его деятельность и значение в сербской литературе*, Москва 1882), у којој је посебно истакао значај Вуковог рада, али и његов утицај на, како је навео, слабење руско-српских језичких и културних веза. Ово је више пута оповргнуто у науци. Посебно је истицан значај Вуковог календара *Даница* за неговање и интензивирање руско-српских духовних веза (в. ЛАЛИЋ 1964: 229–230).

О смрти Копитара и о његовој библиотеци пише Михаил Петрович Погодин Вуку Караџићу:

МИХАИЛ ПЕТРОВИЧ ПОГОДИН – ВУКУ КАРАЦИЋУ
Москва, 18. септембар 1844.

Милостивый Государь!

Я уже до получения вашего письма объявилъ въ своемъ журналѣ объ изданіи вашихъ пѣсенъ, и буду стараться, сколько возможно, объ успѣхѣ. Профессора Словенскихъ нарѣчій должны содѣйствовать. Между тѣмъ замѣчу вамъ, что Общество Исторіи не получило своихъ экземпляровъ 1 части, и потому нельзя относиться къ нему о пособіи.

Прошу васъ покорно увѣдомить меня обстоятельно о вашемъ положеніи: какъ вы поживаете, ваши дѣти, князь Милошъ, князь Михайль, и всѣ Сербы.

Мнѣ очень жаль Копытаря, хотя о немъ говорили много дурнаго, о его зложелательствѣ Словенамъ, но я не вѣрилъ этому вполне. Онъ имѣлъ можетъ быть другой образъ мыслей, другой взглядъ на вещи, но къ этому должно быть tolerant. Онъ любилъ Словенъ потому что занимался Словенскимъ языкомъ.

Прошу васъ покорнѣйше не упускать его библіотеки. Я готовъ купить ее. Если она будетъ продаваться съ аукціона, то я беру на себя всѣ Словенскія рукописи и старопечатныя книги. Научите, какъ я долженъ поступить. Если же библіотека будетъ продаваться сполна, то увѣдомьте съ первою почтою о цѣнѣ. Я буду, если нужно, просить Господина нашего посланника о содѣйствіи и полагаюсь на васъ какъ на каменную стѣну. Боюсь только потерять время. Вы хоть займите денегъ, но не упускайте Сербскихъ, Болгарск[ихъ] и Словенск[ихъ] рукописей и книгъ.

Свидѣтельствуя вамъ свое почтеніе остаюсь

Вашимъ покорнѣй[шимъ] слугою
М Погодинъ.

Я собирался въ Маѣ ѣхать въ Мариенбадъ на воды какъ упалъ съ дрожекъ и переломилъ себѣ ногу. Лежалъ 8 недѣль безъ движенія, а теперь 3 мѣсяца хожу на костыляхъ.

О библіотекѣ я пишу и къ Шафарику: не можетъ ли и онъ мнѣ содѣйствовать. Впрочемъ ему едва ли по отдаленности можно. Вы, только вы, можете оказать мнѣ это одолженіе.

(ВУК, ПРЕПИСКА VII: бр. 123, стр. 229 –230)

Вук је био носилац златне медаље са ловоровим венцем Његовог императорског величанства. Било је то одликовање којим се неизмерно поносио, и које му је широм отворило врата у русофилским круговима у Србији и Бечу. Био је носилац и Ордена св. Ане II степена с круном.

Последње Вуково писмо, упућено Алексадру Васиљевичу Головину, пре 7. фебруара 1864. године, у коме Вук, у сенци смрти, преко високог великодостојника, моли руског монарха за помоћ његовој жени и ћерки, потресно је сведочанство о Вуковој привржености Русији и руском народу:

Ваше високопревасходство,
 милостиви господине Александре Васиљевичу,

Током педесет година своје делатности на пољу српске и, уопште, славенске књижевности, увек и стално имао сам пред очима руску државу, људе исте вере и истог племена, као једно и јединствено светилиште славенско, престо коме сам, с одговарајућим дубоким поштовањем, приносио и приносим плодове мога педесетогодишњег труда као живу, топлу жртву моје природне, неугасиве љубави према благословеном престолу Романових, и зато био награђен многим царским добротинствима, између осталог и пензијом, у знак „... уважавања препоруке господина министра народног просвећивања, адмирала Александра Семјоновича Шишкова, о користи коју Вук Карацић доноси славјанској књижевности“. Био сам, такође, почашћен да postanем члан Руске академије и свих научних универзитетских и других друштава у Русији, као и да будем кавалир Ордена св. Ане II степена с царском круном. С наступајућом 1864-ом годином ја сам, под кровом мојих домаћих пената, смирено почео прослављати своју педесетогодишњицу као славенског писца; у најсвечанијем тренутку овог мог празника, али већ умирући, с пијететом устремљујем дух свој према руском престолу, том блиставом Светилу које својим благодатним сјајем обасјава цео славенски хоризонт и које ме је током педесет година мог књижевног служења њему стално загревало и одушевљавало, уливајући ми снагу за нове радове и за ново служење!!! И тако, Ваше високопревасходство, Ви као високи достојанственик велике руске државе, вођени племенитим осећањима истинског руског великодостојника, дозволићете ми, пред вратима гроба, у овај свечани тренутак мог увелико старог живота, који се гаси, да станем под окриље Вашег превасходства, како бих издејствовао, ако не за себе, већ мртваца, онда за моју жену и кћер моју, која је такође већ удовица с малолетним сином, монархову благонаклоност да их згреје његово величанство добротинствима за даље служење Славјанству, ком је на челу и чија је нада он, руски цар. Ослањајући се управо на просвећену великодушност Вашег високопревасходства, најпокорније Вас молим да издејствујете за моју жену и кћер монархову благонаклоност, да његово величанство удостоји научни празник моје педесетогодишњице својом царском благонаклоном пажњом, односно, да његово свемилостиво величанство, цар император Александар Николајевич, благоизволи да ми укаже своју милост: „1. Да продужи мојој жени и мојој кћери годишњу пензију од 100 златника, које добијам добротом монарховом од 1826. године; 2. да дарује мојој жени и кћери мојој монархијску помоћ за издавање моје нове књиге, за чије штампање, захваљујући мом садашњем тешком стању, ја немам, а немају ни оне, довољно средстава и помоћи.“ Имам још једну врло велику молбу, Ваше високопревасходство. Дозволите ми да Вам пред своју смрт, у знак моје велике захвалности што

сте ми издејствовали да добијем Орден св. Ане II степена с круном, поклоним плодове мога педесетогодишњег рада – које имам код себе. (...)

Високо ценећи Ваше звање и Ваше име, имам част бити, Ваше високопревасходство, Ваш захвалан поштовалац и после смрти.

Славјански писац, доктор философије, члан Петроградске, Бечке и Берлинске академије наука, члан свих руских универзитетских _____ и других научних друштава, члан свих славенских друштава у Европи и члан многих научних немачких друштава,

Вук Стефановић Караџић (Он је преминуо).

NB. ову молбу је писао професор руске књижевности Василиј Матвејевич Кашкадамов, према речима Вука Стефановића Караџића, нашег чувеног сарадника на пољу Славенства, који због напрасне смрти није могао лично да потпише ову своју молбу.

Беч, Професор руске књижевности,
17/29. март 1864. Василиј М. Кашкадамов

Потврђује: П. Никитин

(ВУК, ПРЕПИСКА XIII: бр. 135, стр. 276–279)

И, за крај, можда је најбоље цитатом уваженог професора Гудкова, илустровати чињеницу да спомен на име и значај Вука Караџића у Русији још није избледео:

Серб Вук Стефанович Караџич принадежит к плеяде всемирно признанных пионеров, творцов, креаторов национальных культур. Прославленный сербский филолог и литератор, фольклорист, этнограф, историк Вук Караџич, по словам классика югославянских литератур Иво Андрича, является членом „великой, не числом великой, семьи людей, которые своим разумом и прозорливостью, энергией и смелостью раздвигали горизонты и прокладывали пути, высказывали новые идеи и устанавливали законы, борясь бесстрашно и самоотверженно за их воплощение и применение“ (ГУДКОВ 2014).

Цитирана литература

БАНАШЕВИЋ, Никола. „Како је Вук постао књижевник“. *Ковчежић, Прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, књ. Прва. Београд: Вуков и Доситејев музеј, 1958, стр. 44–56.

БАНАШЕВИЋ, Никола. „Ранија и новија наука и Вукови погледи на народну епику“. У: *Народна књижевност*, приредио Владан Недић. *Српска књижевност у књижевној критици*, 2. издање, Београд: НОЛИТ, 1972.

БЕЛИЋ, Александар. *Вук и Даничић, чланци и огледи*. Београд: Просвета, 1947.

БОДЯНСКИЙ, Осип Максимович. *О народной поэзии славянских племен*. М, 1837.

- ВУК, ПЈЕСНАРИЦА 1814-1815: Вук Стеф. Карацић, *Пјеснарица 1814–1815, Сабрана дела Вука Карацића*, књ. 1, прир. Владан Недић, Београд: Просвета, 1965.
- ВУК, ПРЕПИСКА I: Вук Стеф. Карацић, *Преписка I: 1811–1821*, Сабрана дела Вука Карацића, књ. 20, приредио Голуб Добрашиновић са сарадницима, Београд: Просвета, 1987.
- ВУК, ПРЕПИСКА II: Вук Стеф. Карацић, *Преписка II: 1822–1825*, Сабрана дела Вука Карацића, књ. 21, приредио Голуб Добрашиновић са сарадницима, Београд: Просвета, 1988.
- ВУК, ПРЕПИСКА III: Вук Стеф. Карацић, *Преписка III: 1826–1828*, Сабрана дела Вука Карацића, књ. 22, приредио Голуб Добрашиновић са сарадницима, Београд: Просвета, 1989.
- ВУК, ПРЕПИСКА VI: Вук Стеф. Карацић, *Преписка VI: 1837–1842*, Сабрана дела Вука Карацића, књ. 25, приредио Голуб Добрашиновић са сарадницима, Београд: Просвета, 1987–1993.
- ВУК, ПРЕПИСКА VII: Вук Стеф. Карацић, *Преписка VII: 1843–1847*, Сабрана дела Вука Карацића, књ. 26, приредио Голуб Добрашиновић са сарадницима, Београд: Просвета, 1993.
- ВУК, ПРЕПИСКА XIII: Вук Стеф. Карацић, *Преписка XIII: 1863–1864*, Сабрана дела Вука Карацића, књ. 32, приредио Голуб Добрашиновић, сарадник Љубица Наранчић, уредили Миодраг Матицки и Бошко Сувајцић, Београд: Вукова задужбина, Просвета, 2014.
- ВУЈЕТИЋ, Витомир. „Срезњевски и Вук“. *Вуков зборник I*. Анали Филолошког факултета Београдског универзитета, књ. 4, 1964, стр. 83–96.
- ГАЦАК, Виктор Михайлович. „Сербский эпос“ – 1933: заметки об аналитической содержательности работы Н. И. Кравцова“. У: *Российская славистическая фольклористика: пути развития и исследовательские перспективы*. Материалы Международной научной конференции к 100-летию со дня рождения проф. Н. И. Кравцова (Москва, 9–10 ноября 2006 г.). Москва: Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. Филологически факультет, 2007, стр. 43–50.
- ГРЕЧ, Николай Иванович. *Известия о новой книге*. – Сын отечества. № 26. Ч. 94. СПб., С. 1824, 241–249.
- ГУДКОВ, Виктор Пантелеймонович. *Вук Караџић 1787–1864, Дань памяти*, Сборник статей. Москва: Макс Пресс, 2014.
- ГУЦЬ, Михайло Васильович. *Сербохорватська народна пісня на Україні*. Академія наук Української РСР: Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського – „Наукова думка“ Київ, 1966.
- ДЕРЕТИЋ, Јован. *Историја српске књижевности*, 3. проширено издање. Београд: Просвета, 2002.
- ДМИТРИЕВ, Петр Андреевич и Сафронов. Герман Иванович. *Сербия и Россия (страницы истории культурных и научных взаимосвязей)*. Санкт-Петербург, 1997.

- ДОБРАШИНОВИЋ, Голуб. „Вук и Руси”. У: *Ковчежић, прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, уредник Ђуро Гавела, књига шеста. Београд: Вуков и Доситејев музеј, 1964, стр. 36–50.
- ЖИВКОВИЋ, Драгиша. *Европски оквири српске књижевности III*. Београд: Просвета, 1982.
- ЈАКУШКИНА, Екатерина Ивановна. „Рецепција Вуковог дела у руској славистици XIX века”. У: *Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014)*, Српска академија наука и уметности, Научни скупови, Књига CLVI, Одељење језика и књижевности, Књига 27. Уредник академик Нада Милошевић-Ђорђевић. Београд, 2015, стр. 65–70.
- JÄHNICHEN, Manfred. *Slawische Volkspoesie-Überetzungen in der deutschen Spätromantik*. У: *О двестагодишњици Јакоба Грима*, Научни скупови, књ. XL, Одељење језика и књижевности, књ. 8, Зборник радова са научног скупа одржаног од 12. до 14. новембра 1985. Уредник академик Павле Ивић. Београд: САНУ, 1988, стр. 49–56.
- КЛЕУТ, Марија. *Из Вукове сенке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012.
- ЛАЛИЋ, Радован. „Вук и Руси”. *Вуков зборник I, Анали Филолошког факултета*, књига IV. Београд: Филолошки факултет, 1964, стр. 229–241.
- МАРИНКОВИЋ, Боривоје. „Прва Вукова интересовања за српске народне песме”. У: *Прелиставање заборава (Вук и други)*. Београд: Службени гласник, 2011.
- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. *Казивати редом. Прилози проучавању Вукове поетике усменог стварања*. Београд: Рад – КПЗ Србије, 2002.
- МОЈАШЕВИЋ, Миљан. *Јакоб Грим и српска народна књижевност*. Београд: САНУ, Посебна издања, књ. DLIII, 1983.
- ПЕШИЋ, Радмила. *Преводи и прераде наших народних песама на стране језике*. У: *Енциклопедија Југославије*. Загреб: I здање и наклада Југославенског лексикографског завода, 1965, књ. 6, стр. 208–210.
- ПЕШИЋ, Р. *Утицај на суседне народне књижевности*. У: *Енциклопедија Југославије*. Загреб: Издање и наклада Југославенског лексикографског завода, 1965, књ. 6, стр. 208.
- ПОПОВИЋ, Миодраг. *Памтљивек, Српски рјечник Вука Ст. Караџића*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1983.
- ПРЕЙС, Пётр Иванович. *О эпической народной поэзии сербов*. – Прибавления к журналу министерства народного просвещения на 1845 г. Отделение литературное. СПб., С. 1945, 81–100.
- СЕЛИМОВИЋ, Меша. *За и против Вука*. „Сабрана дела у десет књига”, књ. 5. Београд: БИГЗ, 1983.
- СПЕРАНСКИЙ, Михаил Несторович. [Доклад о В. Караджиче]. Рукопись. Российский государственный архив литературы и искусства. Ф. 439, оп. 1. № 512, 1897.

Boško Suvajdžić

VUK AND THE RUSSIANS

Summary

To speak about the relation of Russia to Vuk Karadžić is to initiate an entire encyclopaedic sequence of names and titles in Russian Slavic studies, from the 19th century until today. To speak about the relation of Vuk Karadžić to Russia, and Russia to Vuk Karadžić, is to speak about an extremely prolific correspondence with the most prominent figures and institutions in Russian cultural and scientific circles of the time.

Keywords: Vuk, Russia, Serbian dictionary (*Srpski rječnik*), language reform, correspondence

СОБИРАТЕЛЬ ФОЛЬКЛОРА ХОПЁРСКИХ КАЗАКОВ КРАЕВЕД В. А. АПРАКСИН

Вениамина Александровича Апраксина можно считать представителем сразу двух культур — книжной и устной: всю жизнь он занимается самообразованием, много читает, но при этом остается носителем фольклорной традиции. В течение многих лет он не только записывал фольклорные произведения различных жанров от старожилых Захоперья, но и по-своему исследовал их. В его богатейшем собрании рукописей различных жанров выделяется книга „Легенды и предания о разбойниках, кладах и кладоискателях При- и Захоперского края“. В ней краевед предпринял попытку связать устную историю родной земли с историей официальной. Сбором материала для этой рукописи автор занимался целенаправленно. Помимо опросов местных жителей и бесед со знакомыми исследователями он изучал научную и справочную литературу, вел активную переписку со специалистами, с разного рода архивами, что стало для него обычной практикой. В это своеобразное исследование вошло множество сведений, полученных устным путем. Большинство этих текстов можно отнести к фольклорным. Это и топонимические предания, и предания о разбойниках и кладах, и былички о встречах с зачарованными кладами, и многое другое. Все они в данном случае послужили одним из источников информации для исторических изысканий автора.

Ключевые слова: краеведение, устная история, рассказы о кладах, рукописный архив

В собирании и сохранении памятников фольклора огромную роль сыграли люди, которые занимались этой деятельностью по зову сердца. В современной России среди носителей фольклорной традиции или их родственников всегда находятся люди, которые стремятся ее зафиксировать, осознавая ценность этой быстро изменяющейся во времени культуры или просто желая сохранить память о прошлом, своих родных и близких. „Со второй половины XX в. Тетради с записями текстов (репертуарные сборники), семейные записи на магнитофон (позднее на видео) и т. д. приобрели характер массового явления“ (ВЛАСОВ, АХМЕТОВА 2010: 13). Но помимо этого фольклористы в экспедициях постоянно сталкиваются и с другими

¹ tusjakot@yandex.ru

видами собраний фольклорного материала, в числе которых рукописные архивы, составленные местными любителями старины, считающими необходимым передать доступное пока еще знание об истории и традициях родного края будущим поколениям.² Одним из таких энтузиастов, собирателей и исследователей является Вениамин Александрович Апраксин.

„При встречах с ним удивляешься тому, как этот представитель 'деревенской богемы' (по выражению Б. М. Соколова) использовал свой природный дар: неиссякаемое стремление к знаниям и страсть к первооткрывательству и коллекционированию. Имея семь классов образования, он один осуществляет функции вполне успешного научного отдела какого-либо краеведческого музея“ (ДИАНОВА 2004: 97).

В. А. Апраксин — житель хутора Ольховка, расположенного недалеко от станицы Кумылженской (Волгоградская область). Эти места давно пользовались вниманием фольклористов. В 1970—1980-е годы там работали музыковеды, их материалы хранятся, например, в Кабинете народной музыки Московской государственной консерватории. В 2001—2002 годах в Кумылженском районе Волгоградской области побывала экспедиция Кафедры русского устного народного творчества Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Ее руководитель, Т. Б. Дианова, познакомившись с Вениамином Александровичем, заинтересовалась его устным репертуаром и богатейшей рукописной коллекцией. Татьяна Борисовна „...попросила его написать о том, как он начал собирать свои материалы и дать им краткую характеристику“ (ДИАНОВА 2004: 97). В. А. Апраксин выполнил ее просьбу, взяв за основу уже имеющиеся заметки, в том числе автобиографический материал, который был написан в 1998 году. Появившийся таким образом текст под названием „Жизнь, отданная краеведению“ был опубликован (ДИАНОВА 2004: 98—105). Красочно и эмоционально В. А. Апраксин рассказал о красоте и богатстве родной земли, о трудной жизни простой семьи, о тяге крестьянского мальчика к «научным» знаниям и невозможности получить даже полное среднее образования, о родных и близких, поддерживающих его на пути к осуществлению мечтаний. Первым увлечением юного Вениамина была палеонтология, затем — археология и история. Он всю жизнь занимался самообразованием, много читал, сотрудничал с профессиональными археологами и другими специалистами, официально проводил раскопки, опубликовал несколько статей в научных журналах. Одним из источников сведений, помимо научной литературы и архивных материалов, для него была устная традиция. Сам В. А. Апраксин называет 11 рукописей, которые посвящены истории его родных мест. Написаны они в разных жанрах. Например, «На земле наших предков» автор определяет как очерк, «Загадка красных плит» — как повесть, есть

² Различные типы создателей рукописных коллекций фольклорных текстов — носителей традиции выявила и рассмотрела Т. Б. Дианова (2004: 95).

еще рассказ, обобщающие материалы и статья (ДИАНОВА 2004: 101, 102).

К мысли о необходимости фиксации элементов традиционной культуры казаков В. А. Апраксина, по его собственным словам, во многом подтолкнуло следующее:

„Но, к сожалению, я стал замечать: по мере ухода в мир иной старожилов, информационный поток рассказов про старину стал скудеть, а вместе с ним стали исчезать последние казачьи традиции, обычаи и нравы. <...> И так история нашего края не блещет правдой, а тут получается, что в сведениях о советском периоде нашего края — пробел, любой будущий писатель или ученый могут записать про него все, что им заблагорассудится. Нет, этого допустить нельзя. Во что бы то ни стало надо сохранить реальность: как говорится, 'горькую, но правду, чем сладкую, но ложь'“.

Другими словами, как это часто бывало в истории фольклористики, уход из бытования какого-либо явления послужил толчком для того, чтобы его заметили и начали записывать.

Среди своих фольклорных собраний В. А. Апраксин выделяет следующие: „Казачья старина“. Часть первая (Быт и занятия захоперского населения до 1930 г.). Часть вторая (Казачий уклад жизни, праздники, игры и обычаи Федосеевского и Зотовского Захоперья до 1930 г.); Казачьи песни Захоперья (6 тетрадей, 266 песен); Пословицы, поговорки, выражения, бытующие в Захоперье (3 тетради по 48 стр. каждая); Старинные казачьи заговоры и наговоры Захоперского края (более 80); Частушки Захоперского края с 1930 г. до современности (390 куплетов); Народные приеты (256 примет); В народе говорят (непечатные казачьи выражения); Дореволюционный казачий юмор; „Предоставляется слово очевидцам“. Три части. (Коллективизация, раскулачивание, лагеря по рассказам очевидцев и современников); Судьбы захоперских хуторов. История 25 хуторов и станицы Федосеевская; Гражданская война в нашем крае (45 глав) (ДИАНОВА 2004: 101—104).

В. А. Апраксин провел очень большую собирательскую работу. Он беседовал, по его словам, с сотнями исполнителей. Важно, что он успел заставить настоящих знатоков традиции, хороших рассказчиков и песельников. Не меньше усилий затратил краевед и на то, чтобы его записи могли служить источником для дальнейших исследований. Он „...классифицирует записанный от руки материал по жанрам, переписывая или перепечатывая его в тетради формата А4, указывает под каждым текстом имена исполнителей, год их рождения, время и место записи, иногда приводит контекстную информацию, содержащую его собственный комментарий или пояснения информанта“ (ПОСОХА 2012: 7).

Вернувшись в Москву из экспедиции в Кумылженский район Волгоградской области, Т. Б. Дианова обратилась к сотрудникам Государственного республиканского центра русского фольклора с предложением о сотрудничестве с В. А. Апраксиным и размещении копий его рукописной

коллекции в Фольклорном архиве ГРЦРФ. В 2005 г. были сделаны цифровые копии некоторых рукописных и машинописных материалов краеведа, которые теперь хранятся в архиве Центра. Часть этих материалов было решено опубликовать. И в 2012 г. вышла в свет книга „Фольклор захоперских казаков: материалы краеведа Апраксина“, в которую вошли материалы по песням, частушкам, заговорам и паремиям, а также автобиография, написанная в 1998 году.

Помимо коллекций фольклорных текстов, в издание была включена рукопись „Легенды и предания о разбойниках, кладах и кладоискателях при- и Захоперского края“, которую сам автор перечислил в ряду работ, ставших итогом его увлечения историей и археологией, а вовсе не фольклористическими изысканиями. Во вступлении к рукописи В. А. Апраксин перечисляет возможные источники исторических сведений. Помимо того, что хранит в себе земля, к ним относятся топонимы и слова из казачьего лексикона. Автор также пишет о фольклоре как источнике исторических знаний, по-своему разрабатывает такую постоянно обсуждаемую фольклористикой проблему, как историзм фольклора.

„Помимо зримых доказательств старины у истории есть еще, выражаясь образным языком, и великая память. К чему я веду разговор? Да к тому, что к богатому историческому наследию При- и Захоперского края следует отнести и такой незаметный на первый взгляд раздел, как фольклор. <...> Я, конечно, понимаю, что фольклор подобного рода далек от исторической хроники, действительности, но в то же время надо признать, что легенды и предания как бы аккумулируют в себе память о каких-то исторических событиях. И пусть невероятными они кажутся на первый взгляд, пусть человеческая фантазия не знает границ, но все равно в каждой из фантазий есть зерно истины“ (ПОСОХА 2012: 213).

Далее В. А. Апраксин говорит о том, как складывалось его произведение:

„Мой первоначальный замысел данной рукописи сводился к простому перечислению легенд и преданий о разбойниках, кладах и кладоискателях и грабительских раскопках курганов в таком виде, в каком я услышал их из уст стариков, чтобы предоставить читателю самому все прочитанное принять за чистую монету, подвергнуть сомнению или просто-напросто посчитать за очередные байки казачьей “страны”. Но потом я решил, что без привлечения исторического, литературного и архивного материала нельзя осветить всю глубину затронутой темы“ (ПОСОХА 2012: 214).

И действительно, Вениамин Александрович привлекает научную и справочную литературу, списывается с архивами, консультируется со специалистами и на основе полученных сведений выстраивает внутри большой официальной истории локальную историю своей родной земли, оживляет окружающий ландшафт, воспроизводя зримую картину жизни людей

на протяжении веков. При этом он предоставляет нам возможность взглянуть на проблему глазами человека, находящегося внутри. Ход своих мыслей и этапы работы он подробно раскрывает в своей книге, показательна в этом отношении глава „Свидетельствуют ученые и архивы“. К нему смело можно отнести слова О. Р. Николаева:

„Если не теоретически, то правктически многие краеведы-любители используют в своих изысканиях методы чуть ли не самых современных научных направлений — ‘микроистории’, истории повседневности, истории ландшафта, социальной истории локального сообщества и т. д.“ (НИКОЛАЕВ 2010: 4).

Для публикации использовалась хранящаяся в ГРЦРФ копия машинописной рукописи „Легенды и предания о разбойниках, кладах и кладоискателях при- и Захоперского края“, которая состоит из 161 листа А4, датирована 1996 годом. Сам автор жанр своей работы не определяет ни на титуле, ни в своих автобиографических материалах. В издании Центра она была названа очерком.

С фольклористических позиций эту рукопись можно рассматривать как источник, состоящий из многих пластов. Прежде всего, это повествование, созданное носителем традиции, существующим внутри нее. Другой пласт — зафиксированные автором рассказы местных жителей, имеющие традиционные сюжеты и жанровые формы. Это небольшое число песен и фольклорная проза.

В исследование Апраксина включены самые разные тексты. Например, семейное предание. По словам рассказчика, происхождение его рода связано с украденной турчанкой.

„Такое предание я слышал от своего дяди — Ульянова Антона Федоровича, примерно 1914 года рождения, когда он жил на восточной окраине х. Попова; умер года 4-5 назад у дочери Валентины, в г. Харькове. Дядя рассказывал это предание про своего прапрадеда, который слышал его от своего прапрадеда — так что это было давно, лет 200-300 назад, когда казаки несли дозоры, заслоны на южных границах Донской области. Ко всему прочему казаки тогда занимались разбоем: лошадей, скот угоняли один у одного (кавказцы — у нас, мы — у кавказцев), жен воровали. Того первого прапрадеда звали вроде бы Федор Ульянов, родом он был с нынешней Ольховки, жил примерно на поместье Черкесова Ивана Тихоновича.

Так вот, когда этот прапрадед ехал с нарядом казаков по границе, то за границей (в районе Кавказа) шла в ауле турчанка с кувшином на голове. Федор — черкес схватил ее, посадил с собой на коня и привез в свою Ольховку. Турчанка была очень красивая, но русский язык не знала. Всем хутором ходили ее учить русскому языку и разговаривать — она быстро схватывала. Федор взял ее в жены, у них пошли дети, в хуторе он с ней и умер. С тех времен, от того брака и пошел весь род Ульяновых. Их много потом по хуторам Кузнецы, Попов, Ольховка жило — все трудолюбивые, поэтому и зажиточно жили“ (ПОСОХА 2012: 234).

Апраксин помещает текст в главе „’Аллахов’ народ — турка“, как он пишет „...после некоторых раздумий“, наряду с тремя старинными казачьими песнями. В этих песнях встречаются „турецкая земля“, „Туретчина“ и „султан“. Но сам краевед пишет:

„Приведенные старинные казачьи песни мне кажется, никакого отношения к разбойным турецким нападениям на наши края не имеют и своей родословной также обязаны временам Русско-Турецких батальей, в которых всегда участвовали и казаки“ (ПОСОХА 2012: 234).

В качестве источников для своего исследования В. А. Апраксин использует также топонимические тексты, отражающие мотивировку местных названий, в основном курганов и дорог. Среди них встречаются и редкие в настоящее время развернутые сюжетные повествования, построенные по традиционным и жизнеспособным текстообразовательным моделям. Например, известный сюжет, в котором народная этимология объясняет происхождение местного топонима созвучием с высказыванием исторического лица. В нашем случае это Петр Первый. Происхождение названия хутора Дундуков объясняется тем, что у Петра Первого во время ночевки в этих местах украли трубку. „Обнаружив пропажу царь сказал страже: ’Не будем отсюда отплывать, будем тут ’дундукать’ до тех пор, пока не сыщется моя молька...“ (ПОСОХА 2012: 237)

Созданный по той же модели более краткий рассказ о происхождении названия города Вытегра находим на другом конце страны, в Карелии:

„У Петра украли камзол в другом случае фуражку. <...> он сказал:
— Вы тигры!

Вот и переименовали ее: Вытегра стала на месте Вянгги“
(КРИНИЧНАЯ 1991: 55)

Из всех использованных В. А. Апраксиным фольклорных текстов наиболее богато представлена сказочная проза о кладах. Тексты рассказов о скрытых сокровищах очень разнообразны. Они представляют собой: 1) краткие свидетельства о наличии где-либо кладов; 2) реалистические рассказы о попытках найти клад и находках сокровищ (чаще всего случайных); 3) тексты, включающие в себя характерные для русской сказочной прозы о кладах традиционные компоненты и имеющие развернутые сюжеты.

Несмотря на то, что Вениамин Александрович записывал все вручную, он старался передать текст максимально точно, сохраняя стиль рассказчика и всевозможные дополнительные детали. Судя по всему он обладает замечательным и таким важным для собирателя даром, как умение слышать исполнителя, фиксировать услышанное вне зависимости от того, соответствует ли оно его ожиданиям. Перед нами предстают удивительные сведения, бытовавшие в народе. Например, в конце длинного подробного рассказа о том как житель станицы Федосеевской служил где-то на Кавка-

зе, узнал от черкеса, что недалеко от его родной станицы закопан клад, и, вернувшись домой, попытался найти черкесское золото, но не сумел, читаем: „Возможно, к бочонку браты и подошли ночью, а днем кто-нибудь из тамошних пахарей откопал и унес его. А еще другие люди говорили, что когда черкесы жили тут, в России золота не было — были будто бы кожаные деньги“ (ПОСОХА 2012: 261).

В рассказах о кладах, вошедших в рукопись, присутствуют многие стабильные повествовательные компоненты, характерные для русской фольклорной традиции³.

Прежде всего, это места расположения кладов: в лесу, в брошенной разбойниками землянке, в погребке, в кузнице, под каменной плитой или большим камнем и т. д.

Не менее интересно содержание кладов и виды тары, в которой они хранятся.

„Недалеко от х. Помалинского (находящегося км в шести от центра — т.е. ст. Алексеевской — среди так наз. 'подгорских' хуторов) есть гора 'Золотая'. Население рассказывает про нее легенду, что там закопан золотой конь Батыя или Мамая“ (ПОСОХА 2012: 314).

В рукописи представлены не только такие экзотические виды кладов, как золотой конь, золотая коляска, но и весьма приближенные к реальности, при этом запоминающиеся, например чайники с золотом.

„Дед наш — Саломатин Николай — был уроженцем Зотовской станицы, а впоследствии перешел на жительство в х. Кузнецы, а потом в х. Попов (Фед. ст.). По его словам, к акишевским старикам попала опись про клад. Там говорилось, что 'в Зотовском земельном юрту за хх. Рябовым и Политовым, находится балка, зарощенная кустарником. Возле этой балки была когда-то кузница — ее местонахождение можно обнаружить по кузнечной изгари. Против кузницы был колодец, в нем спрятан бочонок с серебром. Между кузницей и колодцем — на равном расстоянии зарыто два чайника с золотом; на возвышенности была канава, а в конце ее глубиной на десять, лопаток без черенка зарыто десять чайников с золотом'“ (ПОСОХА 2012: 312).

Клады хранятся в виде золота, завернутого в шкуру лошади или быка, а также в такой обычной для них таре, как лады, бочонки, кувшины, горшки и т. д.

Происхождение кладов связывается чаще всего с разбойниками, народами, в какое-либо время жившими на этой земле и историческими лицами и событиями.

Благодаря тому, что В. А. Апраксин успел поработать с пожилыми исполнителями, в основном мужчинами, он сумел записать тексты на сюжеты,

³ Подробнее о стабильных повествовательных компонентах русской фольклорной прозы о кладах см. (КОТЕЛЬНИКОВА 1998).

которые со второй половины XX века уже практически не фиксировались. Например, несколько вариантов сюжета о том, как казак, оказавшийся за границей, встречает бывшего разбойника (черкеса и т. д.), который рассказывает о кладе, оставленном в родных местах казака. Возвратившись домой, казак пытается найти клад, но по различным причинам не находит. Рассказчиками выступили люди разных поколений, и их тексты отсылают казака в разные места и времена: в Турцию после разгрома деникинской армии, в 1906—1907 годы в Польшу, в XIX век в Грузию, на Кавказ.

Варианты представляют собой развернутые повествования, что является большой редкостью для записей рассказов о кладах последних десятилетий. Они содержат много традиционных мотивов и интересных дополнительных деталей, сохраняют развернутые диалоги, уточняющие сведения о действующих лицах и другие традиционные приемы фольклорных нарративов. Но присутствуют в них и индивидуальные черты. Рассказы, записанные от учителей, тяготеют к литературному изложению. Один из них начинается так:

„После разгрома деникинской армии казак х. Глухова ... жил с краю от х. Попова (по словам глуховского жителя Сысоева Николая 'в гражданскую войну эмигрировал за границу житель х. Глухова Пономарев Василий Иванович' — А. В.), вместе с эмигрантами попал в Турцию. Однажды на одном из базаров встретил нищего старика, который просил милостыню. Обличье и разговор выдавали в нем русского. Казак дал ему что мог и тот поинтересовался 'откуда он родом'. Казак ответил, что 'он с Хоперского округа, ст. Федосеевской, х. Глухова'. Старик спросил: 'Ты, сынок, наверное, знаешь Лохматый курган?' Получив утвердительный ответ, нищий сказал: 'За твоё доброе ко мне отношение я осчастливорю тебя на всю жизнь. Слушай, сынок, внимательно', — и он поведал ему следующую историю.

'Я помню места, про которые ты говоришь. Не знаю как сейчас, но в мое время это был лесистый край. В первой половине XIX-го в. в р-не 'Лохматого' кургана, располагалась ватага разбойных людей, вместе с ними был и я'" (ПОСОХА 2012: 226, 227).

Мотив связи исторических лиц или народов с кладами в преданиях служит одним из средств создания образов данных лиц или народов. Например, в рассказе черкесам приписывается почитание божества в виде золотого коня.

„От этого дуба, на растяжку человека с руками, должна сохраниться впадина — это забитый нами подземный ход. В нем мы спрятали золотые слитки, завернутые в лошадиную шкуру и золотого коня в натуральную величину — у нас он считался божеством и почитался. При Петре I нас потеснили из тех мест, вот почему нам пришлось все это спрятать. Надеялись вернуться во второй раз, но это нам не удалось и все наши ценности так и остались в том бугре" (ПОСОХА 2012: 239, 240)⁴.

⁴ В другом варианте рассказа о кладе в Лохматом кургане, о котором идет речь в представленном выше примере, золото набито в бычью шкуру и оставлено кочевниками (ПОСОХА 2012: 226).

Золотой конь также может связываться в рассказах о кладях с Мамаем или Батыем и разбойниками.

„Я слышала, что на Лохматом кургане, у Зотова и других курганах жили разбойники и один одному знать давали. В Лохматом кургане, говорят, золотой конь, золотые прииски есть. Копали курган много раз — по слухам не нашли ничего, а если и знать, кому и когда копать и как взять — клад абы кому не дается“ (ПОСОХА 2012: 225).

Большинство приведенных в рукописи рассказов содержат традиционные кладовые мотивы. Например, мотив заклятых кладов.

„Выше хут. Пустовского, в Хомином байраке зарыт клад: золотая ладья, полная драгоценностей. Но взять их не просто: клад наговоренный так, что кто найдет его — этот человек, не зная заклинания — умрет. Но, во-первых, надо знать это заклинание. Некоторые люди находили этот клад, но тут же забывали“ (ПОСОХА 2012: 310).

Для того, чтобы добыть сокровище, необходимо выполнить определенные условия.

„Старые люди говорили, что в р-не хут. Косова, посередине Хопра лежит огромный камень, скрытый водой. И будто бы под этим камнем лежат сокровища. Когда камень покажется полностью, тогда сокровища обнаружат и кто найдет их - на берегу Хопра должен построить церковь. Говорят, что камень уже показывается из воды“ (ПОСОХА 2012: 310).

Одним из стимулов поисков клада часто становится некий документ.

„Акишевским старикам местность была незнакома да и далеко. Они предложили Зотовским старикам купить находящуюся у них опись. За два ведра самогона сделка была завершена.

Были дожди, когда зотовские старики поехали искать это место. С ними семнадцатилетним подростком увязался и мой отец — Капитон“ (ПОСОХА 2012: 310).

Сам поиск кладов считался делом опасным и мог привести к серьезным неприятностям.

„По указанным приметам в описи нашли предполагаемые местонахождения кладов. Один из них стали откапывать. После некоторого времени сели отдохнуть. К величайшему ужасу один из участников раскопок не смог подняться и онемел. Остальные сочли это божьим наказанием и прекратив всякие раскопки, уехали с этого места домой“ (ПОСОХА 2012: 310).

В поле зрения В. А. Апраксина практически не попали рассказы, в которых клад выступает в качестве самостоятельного мифологического персонажа и является людям в виде животного, человека или предмета. Этот мотив распространен в русской и украинской традициях. Возможно, это произошло потому, что автор интересовался кладами в связи с вопросами

истории. Приведен только один текст, в котором на месте расположения клада показывался петух (ПОСОХА 2012: 319).

Историческая направленность всей рукописи не помешала, однако, автору включить в нее замечательную подборку рассказов о волшебных средствах добывания клада. Он приводит подробный рассказ о том, как изготовить и затем использовать кость-невидимку.

„Ходит легенда будто бы в Кошке есть какие-то кости-невидимки. Чтобы раскопать их, федосеевские знахари-суеверы поступали следующим образом. В кипящий котел бросали живьем черную кошку. Вываривали ее в кипятке (тогда говорили 'вар') до тех пор, что бы она разваривалась. Тогда брали поочередно ее кости, зажимали их зубами и глядели в зеркало или в подобие его. Как ни, видать себя, значит это и есть “кость-невидимка”. Человек с этой косточкой делался невидимый. Ее надо хранить где-нибудь с собой: она, якобы, помогала остаться живым на войне, проникнуть в чужие тайны, можно красть с ней, искать клады“ (ПОСОХА 2012: 319).

Это редкий текст, в более кратком виде подобный рассказ был зафиксирован в Нижегородской области (КОРЕПОВА 2007: 283). В уникальной работе В. А. Апраксина, в отличие от фольклорных сборников, мы можем не только прочитать текст, но и увидеть его место в традиции: он возникает у автора не сам по себе, а как объяснение неофициального „прозвища“ станицы Федосеевской — Кошки. Такой механизм консервации повествований, связанных с топонимом, характерен для фольклорной традиции (КОТЕЛЬНИКОВА 2008: 504—505).

Не смог Вениамин Александрович обойти стороной и рассказы о чудесном цветке папоротника, цветущем на Ивана Купалу.

„Моя прабабушка — Кондрашова Ефросинья Максимовна (ранее упомянутая мною) рассказывала такую быль-небыль. Будто в ночь на Ивана Травного (Иван-Купала, бывает летом, в числе — 7 июля) надо найти папоротник и дожидаться, когда он зацветет в полночь. Для этого надо очертить у папоротника круг и сесть с вечера в этот круг. В кругу надо молиться, причем молитву надо знать особую, говорить особые заклинания. Огненные шары летают и катаются, разная нечисть до полуночи рычать будут, могут звери выскакивать и стараться разодрать. Человек от страха может умереть страшно, но все равно сидеть надо, молиться и твердить заклинание. Так будет продолжаться до 12 часов — в это время папоротник зацветет и все — шары, нечисть, звери — куда чего денется. Сорвать цветок, разрезать и заложить в рану — рана тут же затянется. Тогда у человека появляется способность открыть любой замок, взять или украсть нужную вещь, и на тебя не подумают. Но самое главное — тогда можно искать и обнаружить любой клад. Ходить надо с вытянутой рукой (ладонью вниз) и, где появится свечение, там и искать клад“ (ПОСОХА 2012: 321).

Но автор не может оставить тексты такого рода без объяснений и старается вписать изложенное в народных рассказах в рамки естественнонаучной картины мира.

„Как видим, все вышеприведенные сведения ночных светящихся огней народ связывает с кладами. Но — увы! Нахождение каких бы то ни было кладов в светящихся курганах, светящихся местах, там более с применением чудодейственного папоротника и кошачьих косточек в нашем крае пока нигде неизвестны и никем не отмечены. И если отбросить версию о кладах и сосредоточить внимание на ночном свечении, то должны признать, что такое странное явление — пусть не удивляется читатель — бывает. Виной тому — фосфор, тот самый что заставляет светиться ночью гнилушки, гнилые корни, стрелки часов, глаза кошек и некоторых жучков“ (ПОСОХА 2012: 321).

И приводит далее пространный фрагмент из книги, разоблачающей суеверия о болотных и других огоньках.

В последней главе рукописи В. А. Апраксин возвращается к проблеме интерпретации легенд и преданий и соотношения их с исторической действительностью. Заканчивает свою книгу он такими прекрасными словами:

„Как бы то ни было, красивые легенды про разбойников и клады, курганы и загадочное свечение пришли к нам из старинной жизни, они ходят в народе ныне и, думаю, что еще и наши внуки и правнуки с трепетом, будут слушать и, переиначивая на свой лад, передавать их дальше. Это, выходит, вечная тема и вечно она будет волновать сердца, будоражить воображение, а предприимчивые умы толкать на авантюрные дела и поступки, достойные сюжета хорошего приключенческого романа“ (ПОСОХА 2012: 323).

Рассмотренное исследование В. А. Апраксина многое говорит о своем авторе. С огромным уважением относится краевед к старожилам, записи бесед с которыми и легли в основу всей рукописи, и к тому, что они рассказали. Это особое отношение к традиционному знанию отражается даже на уровне речи. Атрибутируя какую-либо информацию, Вениамин Александрович часто употребляет выражение „сведения *дал* имярек“. Действительно, это некая ценность, которую ему дали, а он принял и должен не дать ей пропасть втуне.

В стиле В. А. Апраксина неразрывно переплелись элементы, принадлежащие ему как носителю устной повествовательной традиции, с элементами, сложившимися в книжной речи. Эффект разговорности, беседы с читателем часто создается им целенаправленно. Например, большое количество риторических вопросов, подача от первого лица, модальные выражения, обращение к читателю, объединение себя с ним: „А ну-ка, заглянем в словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона...“ (ПОСОХА 2012: 245).

С другой стороны, любимый знак препинания В. А. Апраксина — скобки. Возможно, потому, что устная природа манеры изложения заставляет его все время контролировать свой текст с точки зрения коммуникативной ситуации. Ведя последовательный рассказ, Вениамин Александрович как будто все время прикидывает: поймет читатель, о чем идет речь или нет, и, когда считает нужным, дает необходимые уточнения, поясняет детали, не-

обходимые для восприятия информации людьми, незнакомыми с местным бытом и традициями. Многие вещи, касающиеся местоположения описываемых объектов повторяются по ходу повествования, но читателю, никогда не бывавшему в тех местах, действительно трудно сразу запомнить их расположение. Другими словами, текст ориентирован на «внешнего пользователя».

Такое построение характерно для произведений фольклорной несказочной прозы, создаваемой для собирателей. С этим даже связана серьезная методическая проблема расшифровки и публикации текстов, когда информация, объясняющая, например, сложные родственные отношения действующих лиц, естественно, неизвестные собирателю, занимает в повествовании объем больший, нежели изложение основного сюжета.

Автор использует элементы различных стилей: и художественного, и публицистического, и научного. В результате возникает самобытная манера рассказа, под обаяние которой, не смотря на некоторые издержки, невольно попадает читатель.

Самые разнообразные источники служат вдохновению Вениамина Александровича: так, например, один эпиграф взят из произведения современного писателя и журналиста В. Поволяева, а другой — из Ф. М. Достоевского, и т. п.

В. А. Апраксин, не в пример многим современным авторам, очень четко отделяет свои собственные знания и рассуждения от чужих. Ощущается почти трепетное отношение его к интеллектуальной собственности. Он указывает от кого, а иногда и когда и как, он получил те или иные сведения.

„Пересказ этой легенды я услышал, 30 мая 1996 г. от работника районного ДК — Фудько Юрия Ильича, 1958 г. р., он слышал ее от другого работника районного ДК — Никитиной Екатерины Григорьевны, а та — от своей матери, жительницы ст. Скуришенской... а в свою очередь последней рассказал какой-то дед (неизвестно, жив он сейчас или нет)“ (ПОСОХА 2012: 310).

Это касается как бесед с местными жителями или специалистами, так и самого разного рода письменных источников.

Многое в рукописи В. А. Апраксина делает ее очень значимым человеческим документом, документом времени. С каким искренним чувством он рассказывает о людях, с которыми сводила его судьба. Например, об археологе С. Г. Краснобаеве, с которым проводил раскопки курганов. Прекрасно срабатывает прием включения в повествование дневниковых записей, составивших главу „Авантюристы“.

Рукопись „Легенды и предания о разбойниках, кладах и кладоискателях при- и Захоперского края“ составляет лишь малую часть творчества В. А. Апраксина. Его огромное рукописное собрание — плод многолетней подвижнической деятельности на ниве местного краеведения, изучения и сохранения традиционной культуры. Многие материалы представляют бо-

льшую ценность для специалистов различных направлений гуманитарной науки и ждут своих исследователей и публикаторов.

Цитируемая литература

- ВЛАСОВ, Андрей Николаевич и АХМЕТОВА, Мария Вячеславовна. „Тимофей Васильевич Ажгибков: портрет локального бытописателя“. Живая старина. 2010. № 1: стр. 13—16.
- ДИАНОВА, Татьяна Борисовна. „Рукописные коллекции фольклорных текстов как составляющая фольклорной традиции“. Актуальные проблемы полевой фольклористики. Москва: Издательство Московского университета, 2004. Вып. 3: стр. 94—105.
- КОРЕПОВА, Клара Евгентовна, Храмова, Наталия Борисовна, Шеваренкова, Юлия Михайловна (составители). Мифологические рассказы и поверья Нижегородского Поволжья Санкт-Петербург: Издательство „Тропа Троянова“, 2007.
- КОТЕЛЬНИКОВА, Наталия Евгеньевна. „Стабильные повествовательные компоненты в сказочной прозе о кладах“. Русский фольклор. Материалы и исследования. Санкт-Петербург, 1999. Вып. 30: стр. 215—229.
- КОТЕЛЬНИКОВА, Наталия Евгеньевна. „Историческая проза“. Традиционная культура Муромского края. Экспедиционные, архивные, аналитические материалы: в 2 т. Москва, Государственный республиканский центр русского фольклора, 2008: стр. 501—515.
- КРИНИЧНАЯ, Неонила Артемовна. Предания русского Севера. Санкт-Петербург: Наука, 1991.
- НИКОЛАЕВ, Олег Рудольфович. „Наивная фольклористика: типы, формы, функции“. Живая старина. 2010. № 1: стр. 2—5.
- ПОСОХА, Ирина Евгеньевна, Котельникова Наталия Евгеньевна, Кляус В л а д имир Леонидович (редакторы-составители). Фольклор хопёрских казаков: материалы краеведа В. А. Апраксина. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2012.

Наталија Котельникова

САКУПЉАЧ ФОЛКЛОРА ХОПЕРСКИХ КОЗАКА, ЕТНОГРАФ В. А. АПРАКСИН Сажетак

Вењамин Александрович Апраксин може се сматрати представником двеју култура истовремено – усмене и писане: читавог живота се образовао, много

читао, али је притом остао носилац фолклорне традиције. Не само да је током многих година записивао фолклорно стваралаштво од старијег становништва Захоперја, већ је тај материјал, на свој начин, истраживао. У богатом корпусу његових рукописа различитих жанрова издваја се књига „Легенде и предања о разбојницима, закопаном благу и ловцима на закопано благо При- и Захоперског краја“. У њој је настојао да повеже усмену историју домовине са официјелном историјом. Избор материјала био је условљен одређеним циљевима које је аутор имао. Поред испитивања мештана и разговора са познатим истраживачима, проучавао је научну и приручну литературу, дописивао се са специјалистима, разним архивима, и то је постала уобичајена пракса. Таква истраживања донела су мноштво података добијених усменим путем. Велики број тих текстова (предања, предања о закопаном благу, културноисторијска предања итд.) били су значајни извори Апраксину за истраживања историје.

Кључне речи: етнографија, усмена историја, приче о благу, рукописни архив

ЗАЧЕЦИ ФОЛКЛОРИСТИКЕ У ЈАПАНУ: ЈАНАГИТА КУНИО – ЈАПАНСКИ ВУК КАРАЦИЋ

И српски и јапански народ могу се подичити ентузијастима који су важан део свог живота и рада посветили прикупљању и проучавању фолклора. Вук Карацић (1787–1864) се истакао као реформатор српског језика и правописа, али је подједнако важан и његов рад на прикупљању народних умотворина, и то у време историјских превирања и пробуђене националне свести у Србији. Јанагита Кунио (1875–1962) је зачетник фолклористике у Јапану. Испрва је био службеник у Министарству пољопривреде, што му је омогућило честа путовања широм земље и открило богатство народне традиције. Истовремено се заинтересовао за европске студије фолклора, настојећи да на тим основама успостави оквир за проучавање фолклора у Јапану. Успоставио је методолошке смернице, обучио младе фолклористе и посветио се сакупљању и проучавању усмене грађе, обичаја и веровања. Његова опсежна истраживања резултирала су опусом од преко стотину књига и преко две хиљаде чланака. Јанагита Кунио је заслужан и за оснивање Института за проучавање фолклора у Јапану.

Иако Вук Карацић и Јанагита Кунио нису делали у исто време, одликују их једнаке идеје о непроцењивости народног блага и важности успостављања народног језика као књижевног. И један и други су у својим срединама и канонизавани и оспоравани, али им и највећи противници морају признати изузетну посвећеност у том пионирском послу.

Кључне речи: Јанагита Кунио, *Тона моногатари*, Вук Стефановић Карацић, народна књижевност, фолклористика, народне приповетке

И српски и јапански народ могу се подичити ентузијастима који су важан део свог живота и рада посветили прикупљању и проучавању фолклора. Вук Стефановић Карацић (1787–1864) се истакао као реформатор српског језика и правописа, али је подједнако важан и његов рад на прикупљању народних умотворина, и то у време историјских превирања и пробуђене националне свести у Србији. Европи је открио лепоту српске народне књижевности, превасходно поезије, која је уједно служила као потврда Хердерових и Гримових ставова о усменој традицији.

¹ vasic.danijela@fil.bg.ac.rs

Јанагита Кунио (1875–1962) је зачетник фолклористике у Јапану, али и много више од тога. Настојао је да на основама европских наука о фолклору успостави оквир за проучавања у Јапану, којима ће истаћи националну свест и Јапанцима вратити занимање за традицију у временима некритичког прихватања свега што је долазило са Запада. Јанагита је заслужан и за оснивање Института за проучавање фолклора у Јапану, а његова опсежна истраживања резултирала су опусом од преко стотину књига и преко две хиљаде чланака. Јанагита је свакако један од највећих јапанских мислилаца 20. века. Често је поистовећиван са сопственим радом, који су његови следбеници једном речју називали *јанагитагаку* (јанагитологија).

Иако Вук Караџић и Јанагита Кунио нису делали у исто време, повезују их подједнаке идеје о непроцењивости народног блага и важности успостављања народног/говорног језика као књижевног. И један и други су у својим срединама и канонизовани и оспоравани, али им и највећи противници признају изузетну посвећеност у том пионирском послу.²

Почеци сакупљања народног блага у Јапану

Усмено народно благо сакупљано је у Јапану још од 8. века, када је царица Генмеи наредила да се прикупе подаци о појединачним провинцијама, и то у циљу бољег опорезивања и чвршће централизације државе. Тако настају етнографски записи *фудоки*, у којима значајно место заузима усмена књижевност. Наиме, наредба је била да се, између осталог, „забележе старе приче и необични догађаји, онако како су их запамтили стари мудраци“ (AKIMOTO 1956: 56).

Прва збирка *setsuwa* (усмено преношених прича), *Нихон рјоуки* (*Записи о чудима у Јапану*), појавила се почетком 8. века, док је у 12. веку настала најважнија таква збирка – *Конђаку моногатари* (*Приче из давнина*, в. YAMADA 1963). Ове приче имале су пре свега дидактичку и просветитељску функцију, будући да је сврха већине била да се будизам представи на једноставан начин како би га могли разумети људи свих слојева. Зато су добро познатим народним приповеткама додавани финални сегменти у виду поуке, са циљем да се објасни будистичко учење и његов значај за Јапанце.

Тек у 18. веку народно благо постаје предмет проучавања јапанских научника, додуше оно већ забележено у старим службеним записима, етнографским списима, путописима или историјским хроникама попут најстарије, *Кођики*³ (*Записи о догађајима из старина*, 712).

² Због ограниченог обима текста, у могућности смо да дамо само основне информације о развоју фолклористике у Јапану, пре свега о њеном оснивачу, Јанагити Кунију, док обимније истраживање остављамо за монографију о јапанској народној књижевности.

³ Оо но Јасумаро (ур.). *Кођики: записи о догађајима из старина*. Са старојапанског превели Х. Јамасаки-Вукелић, Д. Васић, Д. Кличковић и Д. Глумац. Београд: Рад, 2008.

Са почецима Меиђи периода (1868–1912), који је Јапан отворио према Западу и донео убрзану модернизацију у свим аспектима друштва, јапански научници постају свесни своје народне културе као објекта вредног проучавања (в. OKAMURA 1998). Јапанци борава на студијама у иностранству и по повратку покрећу нове научне дисциплине, између осталог и антропологију. Енглески термин *фолклор* у Јапан је увео проучавалац енглеске књижевности, Уеда Бин (1874–1916). У Таишо периоду (1912–1926), Јапанци осећају последице утицаја урбанизације и индустријализације на традиционално друштво. Зато отпочињу истраживања заснована на традиционалним студијама народне религије, народне медицине и усмене прозне традиције.

Фолклористичке студије у Јапану

Тридесетих година 20. века у Јапану су оформљене фолклористичке студије (*минзокугаку*). Њихова осамдесетогодишња историја може се поделити на три главна периода:

Први период временски се поклапа са каријером Јанагите Кунија, који је са својим следбеницима имао непроцењиву улогу у оснивању и популаризацији ове научне гране у Јапану, пре свега у дефинисању поступака рада на терену и начина прикупљања грађе. Упркос бројним критикама, Јанагитина обимна истраживања успоставила су оквир за будућа проучавања фолклора у Јапану.

Други период је уследио убрзо по Јанагиотиној смрти. Током овог периода његов приступ је био подвргнут критичком преиспитивању, а основни проблем био је на који начин диференцирати теоријска фолклористичка истраживања од личности њиховог утемељитеља. Млађи фолклористи су заговарали удаљавање од Јанагиотиног јапаноцентричног приступа и планирали су свеобухватније студије о сеоском животу. Користећи методе сродних дисциплина, они су проучавали психолошке и социолошке аспекте фолклора, који су до тада били запостављени. Најважнији међу њима, блиски Јанагитин сарадник Секи Кеиго (1899–1990), инсистира на универзалном значењу приповедака, а нарочито је значајан његов рад на њиховој категоризацији. Оснивач аналитичке психологије у Јапану, Каваи Хајао, покушава да „у приповеткама сагледа фазе кроз које људи пролазе током свог унутрашњег процеса сазревања“. Комацу Казухико је спровео структуралистичко проучавање јапанских народних приповедака, са становишта културне антропологије. Номура Ђун’ићи је био први који се заинтересовао за казиваче и дао је изузетан допринос истраживању процеса транспозиције народних приповедака итд.

Седамдесетих година прошлог века, локалне власти су ангажовале фолклористе у жељи да уобличе корпусе локалне историје и саграде музеје.

Истовремено, водећи универзитети су оснивали катедре за фолклористику, настојећи да учврсте ову дисциплину. Ипак, за све то време фолклористи су остали ограничени искључиво на Јапан, без жеље да се поставе у интернационални контекст, па су чак избегавали да узимају примере из других традиција, осим евентуално оних из Кине и Кореје, који су били у директној вези са Јапаном.

У трећем периоду јапански фолклористи почињу постепено да препознају стагнацију своје дисциплине и да преиспитују своју интелектуалну историју и постојеће студије. Они то врше у светлу скорашњих теоријских достигнућа у другим дисциплинама и оних ван Јапана.

Јанагита Кунио

Јанагини радови пружају увид у готово сваки аспект јапанског руралног друштва и културе из прве половине 20. века и покривају широк спектар тема (народну религију и веровања, ритуале, прославе, култ предака, структуру аграрне заједнице, али и образовање деце и много тога другог). Многи његови закључци касније су оспоравани, али се његови радови и данас налазе у центру научних дебата о јапанском фолклору.

Рођен у породици сиромашног интелектуалца из унутрашњости, млади Јанагита је био сведок ефеката сеоске немаштине. Након што је дипломирао аграрну политику на царском Токијском универзитету, готово две деценије ради у Министарству пољопривреде, а окушао се и као новинар. Путовања широм Јапана, у својству владиног службеника, побудила су у њему занимање за усмену традицију, а и касније је наставио неуморно трагање за благом које је нестајало.

Од нарочитог значаја је Јанагин боравак у Женеви у својству делегата у Лиги народа. Из Женеви је путовао у друге европске земље настојећи да се обавести о глобалним фолклористичким кретањима, како онима на Западу, тако о достигнућима у Финској и Русији. Радови британских научника, попут Фрејзера, дали су подстрек Јанагиним истраживањима, а из његових ставова јасно је да је био обавештен о делању браће Грим, с којима га често пореде.

Јанагита је у свом раду показивао мисионарску ревност. Испрва је био заинтересован искључиво за народна веровања (*minkandensho*; ми бисмо у тој грађи препознали углавном митове и предања – *shinwa/densetsu*), да би се крајем двадестих година његова пажња усмерила ка народним приповеткама (*mukashibanashi*, жанру који више одговара народној бајци). Објављивање збирке *Тоно моногатари (Приче из Тоноа)* 1910. године, означава почетак Јанагиновог плодног педесетогодишњег рада.

С тим у вези је једна важна подударност у Јанагиним и Вуковим ставовима. Реч је о њиховом чврстом убеђењу у важност успостављања на-

родног језика као књижевног. Ове тежње су природна последица прилика у Јапану и Србији, где су се језици књижевности и науке увелико разликовали од језика којима је говорила велика већина становништва. У Србији 19. века одвијала се бурна научна полемика „око књижевног језика, коју је пре свих иницирао Вук Стефановић Караџић полемичком борбом против славеносрпског језика“ (МИЛАНОВИЋ 2013: 11). У Јапану 19. века кинески језик (заправо *канбун* стил⁴) и даље је предњачио у научним круговима и у администрацији, а од Меиџи рестаурације (1868) лингвисти су тешко одолевали утицајима са Запада. Јанагита је критиковао централизоване реформе језика, опредељујући се рађе за говорни језик, што је касније еволуирало у његова зрела научна интересовања за дијалекте (уп. ORTABASI 2014: 145–148). Аргументи Вука и Јанагита у корист простонародног/говорног језика увелико се поклапају. Кад је реч о српском језику, Милановић примећује да ти аргументи почивају „на његовој јасноћи и традицији више него богатог усменог и фолклорног стваралаштва“ (2013: 12). Према Јанагити, језик је неодвојиви део културне традиције и не сме се одвојити од човекове свакодневнице.

Међутим, у жељи да прикупљена грађа буде најбољи пример народног језика, и Јанагита и Вук, као људи вични поетској речи, огрешили су се о основни постулат савремене фолклористике – свесно су вршили корекције текстова које су записивали. Док Вук „пјесме, загонетке и приповијести“ сматра „готовом“ народном књижевношћу коју треба „вјерно, чисто и непокварено скупити“, он инсистира да „у писању приповиједака већ треба мислити и ријечи намјештати (али не по своме укусу, него по својству Српског језика), да не би ни с једне стране било претјерано, него да би могао учен читати и прост слушати...“ (цитирано према МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2002: 139). Међутим, и када је реч о народним песмама, Вук „има потребу да на свет изнесе само оне примере који представљају савршенство језика и мисли“, строго води рачуна о метрици и логици усмене традиције и „зато себи даје за право да неке делове песама незнатно редигује“, јер оне морају бити огледало „стардандизованог језика“ (МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2002: 45).

Вуков редакторски и стилизаторски рад још је уочљивији на народним приповеткама. И у првом издању српских народних приповедака (1821), које је записао по сећању, и у стилизацијама приповедака из 1853. године, Вук је избацивао туђице, локализме, славеносербске речи итд. и изостављао је и „мењао много од онога што представља продор градског у сеоско“ (КЛЕУТ 2012: 104). Укратко, како то закључује Мојашевић, Вук је настојао да створи што лепшу и уједно што народскију, а самим тим што јаснију и течнију

⁴ *Канбун* (*хентаиканбун*) представља јапанску књижевност писану на кинеском језику, тј. кинески текст са ознакама за читање, које омогућавају да се кинеска реченица реконструише у складу са јапанском граматиком.

реченицу (уп. према СТОЈАНОВИЋ 1924: 651). Друга Вукова тежња била је да записане приповетке „буду огледало свеукупног живота (и обичаја) народа српског“ (цитирано према МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2002: 70). Његове корекције су управо у том духу и зато, према Мојашевићу, не стоје оптужбе да се народна приповетка у Вуковој стилизацији не може сматрати усменом творевином (уп. према МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2002: 69–70).

Ипак, то се не може рећи за збирку *Тоно моногатари* – симбол Јанагитиног рада, која већ више од једног века привлачи пажњу у Јапану и ван њега (в. TYKS и YKZ, као и студије: ISHUICHI 1996; ISHII 2005; YANAGITA 2008; ORTABASI 2014 итд.). Као и Вук, Јанагита је осетио потребу да „побољша“ приче које је чуо од двадесетпетогодишњег студента и писца, Сасаки Кизена (1886–1933), родом из градића Тоно у префектури Ивата. Задивљен оним што је чуо, Јанагита је одмах препознао књижевну вредност тих прича. Одлучио је да и сам отпутује у Тоно (августа 1909), а по повратку је самостално објавио збирку састављену од 119 прича и невеликог броја песама, и то у 350 примерака, које је углавном поделио својим пријатељима и рођацима. Дао је и предговор, као и кратак индекс мотива, а приче су нумерисане и неке од њих имају и кратке коментаре. Двадесетих година 20. века Јанагита је штампао и прво комерцијално издање збирке, а 1935. и проширено издање (*Tonomonogatari: Zohoban*; в. YANAGITA 1935).

Иако се *Тоно моногатари* сматра класиком јапанске фолклористике, упоредном анализом три Јанагитина рукописа збирке, јасно се може утврдити његов редакторски и стилизаторски рад на тексту (уп. ISHII 2005) и закључити да је збирка заправо резултат Јанагитиног пажљивог књижевног рада. У предговору Јанагита каже да Кизен Сасаки „није добар казивач, али је поштен и искрен“. Исто тако, Јанагита за себе тврди да је приче записао онако како их је осетио и разумео, „не додајући ниједну реч нити фразу“.⁵ И сасвим у „вуковском духу“ закључује да збирка стоји насупрот „данашњој књижевној моди“ (YANAGITA 1910: 155). Поредиши приче из Тоноа са девет стотина година старим причама из збирке *Конђаку моногатари*, сугерише да је њихова вредност превасходно у томе што „постоје пред нашим очима“, што носе „чињенице из садашњости“ (у њима нема иницијалних формула попут „некада давно“) и управо је то њихов *raison d'être* (уп. YANAGITA 1910: 156). Био је уверен да је успео да забележи „трајне, по некима културно универзалније квалитете сеоског живота у Тоноу“ (YANAGITA 2008: XXIII). Јер, за Јанагиту, географија и историја Тоноа идеалне су за испитивање емоција, психологије и веровања локалног становништва. За њега су важна два света која је описао у збирци *Тоно моногатари*. Један је опажајни свет, сачињен од слика пејсажа (планина, река, кућа и топонима), а други је скривени свет духова и бого-

⁵ Ова његова реченица се често тумачи као одјек натуралистичког схватања да ствари увек треба описивати онаквим какве заиста јесу (уп. нпр. ОРТАБАСИ 2014: 27; ISHII 2005: 34).

ва, тако да се пред читаоцима Тоно открива као станиште бројних природних али и натприродних бића (уп. нпр. ISHII 2005).

Занимљиво је анализирати и језик прича у збирци *Тоно моногатари*. Јанагита се одлучио за неокласични књижевни стил (*bungo-tai*), који се разликује од дијалекта казивача Сасакија, али и од језика који је у то време углавном коришћен за писање прозе. То и није тако необично јер су писци тога времена старински стил користили како би се тексту додала патина и призвук „историјског“.⁶ Међутим, чудно је то што је Јанагита употребио неокласични стил упркос сопственом инсистирању на „истинитости текста који говори о реалности садашњице“, па би самим тим говорни стил „више одговарао стварању наративног реализма“ у причама (уп. ORTABASI 2014: 21–24). Вероватно из тог разлога, проширено издање из 1935. године, Јанагита – тада већ освешћени фолклориста, пише говорним језиком, и то опет уз Сасакијеву помоћ.

Пишући *Тоно моногатари*, Јанагита је поставио основе своје фолклористичке методологије (уп. ORTABASI 2014: 38–39), које се састоје од следећих захтева: пажљиво слушај (усмена традиција); посети локацију (визуелна и опипљива опсервација локалне културе); провери чињенице код локалних стручњака; запиши резултате тако да их просечни човек може схватити и разумети њихову вредност; и употреби свој књижевни таленат. У последњем захтеву опет препознајемо Јанагитину потребу, као и код Вука, да текст „побољша“, како би се добила варијанта која ће лепше дочарати локални дух и сензибилитет и уједно служити као идеални пример локалног дијалекта.

Морамо додати и то да је Јанагитин приступ фолклору био национално обојен. Већ пишући *Тоно моногатари*, покушао је да открије оно што је касније назвао „суштином јапанског националног бића“ (YANAGITA 2008: XXIX) – значај локалних варијетета у оквиру друштва које је сматрао хомогеним. По Јанагитином мишљењу, фолклористичким проучавањима требало је разјаснити историју целокупног јапанског народа. Вођен идејама класицистичке *Кокугаку* (*Наука о Јапану*) школе, трагао је за свим оним што би се могло сматрати чисто јапанским, очишћеним од кинеских и будистичких утицаја. Његове студије су биле ограничене искључиво на фолклорне феномене изражене на јапанском језику. Чак су и друштво и култура Аину народа били искључени.⁷ Окинављанима (некадашње Краљевству Рјукју) био је оспорен индивидуалитет, с образложењем да је њихов језик само дијалекат

⁶ Највећи писац јапанске модерне и један од најзначајнијих јапанских књижевника, Мори Огаи, овим стилем је написао своје прво дело, *Маихиме* (*Плесачица*, 1890). Иначе, на српском језику могу се прочитати његова најзначајнија дела: *Дивља гуска* и *Породица Абе и друге приче* (превод Д. Васић, Танеси, 2014/2015).

⁷ Иначе, после вишевековног угњетавања, јапанска влада је тек 2008. год. признала Аину као староседелачки народ.

јапанског, а њихова култура у Јанагитиним очима није била ништа друго до најстарији облик јапанске културе.

Грађу је требало прикупити и поредити на националном нивоу. Јанагита није одобравао поређења у оквиру одређених области, а није био склон ни поређењу грађе са оном ван Јапана. Упркос томе, већ средином тридесетих година енергично је инсистирао на потреби да се створи „светска фолклористика“ (*sekaiminzokugaku*). И ако је Јанагита ову идеју касније одбацио, његова замисао о светској фолклористици проистиче из „искрене жеље да се исправи неравнотежа моћи у структури знања о народима и културама широм света“ (KUWAYAMA2014: 660).

Полазећи од претпоставке да је Јапан хомогена целина, регионалне разлике у обичајима Јанагита није сматрао квалитативним, већ је дошао до закључка да се историја Јапана може открити поређењем фолклорне грађе из различитих области и слагањем по хронолошком редоследу. То је била срж Јанагитиног компаративног проучавања, које је он неуморно образлагао у многим својим чланцима, а које је укључивало два метода: поређење народних израза и поређење самих фолклорних феномена. Теренски фолклористи су транскрибовали речи у форми која ће значење учинити разумљивим (притом треба имати на уму јапанско писмо, настало од кинеског, које се временом мењало). Предмет компаративног проучавања биле су само варијанте у значењу, док се варијанте у изговору нису записивале. Тамо где су за одређене појаве у различитим областима коришћени различити изрази, циљ је био пронаћи најстарији израз и редослед трансформација које су уследиле. Тамо где су за различите појаве у различитим областима коришћени исти изрази, циљ је био открити њихово оригинално значење (уп. OKAMURA 1998: 56–59). Мала пажња је била поклањана литерарној вредности старих текстова.

Како би сакупио и систематизовао велику количину доступне грађе, Јанагита је обучио младе фолклористе и слао их у села широм земље. У ту сврху је 1934. године штампао тзв. *Приручник о фолклору* (у сто тачака). *Приручник* је почињао брошуром с напоменом о историји „јединственог Јапанског духовног живота“, коју је требало разјаснити кроз компаративне студије на терену. Прва тачка *Приручника* гласила је: „запиши пуно име, године, пол и занимање говорника“; тачка три: „кад год је то могуће, разговарај са староседеоцима из те области“; тачка четири: „ако постоји алтернативно објашњење, запиши и њега и немој додавати своју интерпретацију“ итд. (в. YANAGITA 1936, као и YKK и YK3). Казивачи су били тзв. „чувари традиције“, обично старији људи, рођени и одрасли у тој заједници, док су с друге стране, учитељи или државни чиновници сматрани непожељнима. Јанагита је сматрао да се проучавање не сме ослонити ни на писане изворе, иако су јапански сељаци били писмени још у средњем веку, зато што су писани документи били малобројни и пристрасни.

Немогуће је овде не препознати паралелу са Гримовим циркуларним писмом, надахнутим Хердеровим идејама, који је 1815. године Копитар послао Вуку како би га подстакао на сакупљачки рад. У писму се захтева „да се записује верно и истинито, без улепшавања и без додатака [...] где је могуће оним истим речима [...] могу бити важна сва одступања, понављања и варијанте једне исте легенде [...] код извесних слојева као пастира, рибара, рудара и првенствено треба испитати њих и уопште старе људе, жене и децу код којих је она у свежем сећању“ (цитирано према МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2002: 20–21). И Вуков *Предговор* из 1821. године открива подударности са концепцијом овог писма јер Вук захтева да се све скупи верно, чисто и непокварено, оно „што је народ Српски већ измислио [...] Оваке народности треба купити док се нијесу новим модама загушиле и искоријениле“ (цитирано према МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2002: 74).⁸

Да би охрабрио локално сакупљање приповедне грађе, Јанагита и Секи Кеиго су 1936. године осмислили *Приручник за сакупљање народних приповедака* (*Mukashibanashisaishutecho*, в. YANAGITA, SEKI 1936). Јанагита је одабрао стотину репрезентативних типова јапанских приповедака и уредио их према систему који је сам осмислио. На једној страни је био одштампан кратак сиже сваке приповетке, док је супротна страна остављана празна, како би ту била забележена локална варијанта. *Приручник* су потом поштом слали у различите крајеве Јапана.

У наредним деценијама, интерес за народну књижевност стално је растао. Развој и ширење фолклористичких студија огледа се и у великом броју речника и часописа посвећених фолклору. Фолклористи обучени у то време чинили су језгро Института за фолклор у Јапану (1947–1957). Објављиване су читаве серије збирки народних приповедака. Можемо издвојити прву, састављену 1948. године под Јанагитиним надзором: *Збирка јапанских народних приповедака* (*Nihonmukashibanashimeii*, в. YANAGITA 1948), где су приповетке разврстане према типовима, а дате су и напомене о изворима. У периоду од 1950. до 1958, Секи Кеиго је објавио шест томова *Прерађеног издања јапанских народних приповедака* (*Nihonmukashibanashishusei*, в. SEKI 1950–1958). Употребљивао је сопствени начин класификовања, по угледу на Арне-Томпсонов индекс, и у последњем тому дао је каталог типова јапанских приповедака, који користе и савремени јапански фолклористи. Арне-Томпсонову класификацију следи и Хироко Икеда, који је 1971. саставио *Индекс типова и мотива јапанских народних приповедака* (*A Type and Motif Index of Japanese Folk-literature*, в. IKEDA 1971) итд.

⁸ Иначе, као што је то често случај са Вуковим књижевно-теоријским питањима, за њих сазнајемо из предговора и поговора збирки поезије и прозе, рецензија, полемика или из успутних бележака и „узгредних и лаконских опаски“ (КЛЕУТ 2012: 126). С друге стране, Јанагита је за собом оставио завидан број књига, студија, чланака, предавања итд., у којима је исцрпно образлагао своје ставове.

Студије фолклористике после Јанагита Кунија

Две деценије после смрти, Јанагита прелази у легенду. Ученици га сматрају својим недостижним ментором, конзервативни националисти хвале његово проучавање народне религије. Они напреднији, привучени Јанагитионом љубављу према обичном човеку, приказују га као бунтовника и анархисту. Писци и песници у његовом стилу проналазе инспирацију за сопствену креативност. „Обичан човек, суочен са друштвеним и еколошким поремећајима, инспирисан је Јанагитиним виђењем природе и породице“ (KAWAMORI 2003: 249). Теренски рад спроведен на његову иницијативу, резултирао је огромном количином података, што је постало камен темељац каснијих студија фолклора.⁹

Јапанска фолклористика данас инсистира на сопственој способности да се позабави важним питањима попут стратегија за одржавање националног идентитета, права староседелачког становништва (посебно Аину народа и Окинављана), заступљености мањинских етничких група и другог. Исто тако, јапански научници инсистирају на томе да је Јапан, према ономе што нуди, идеално место за фолклористичка истраживања, а то су у првом реду: богатство етнографских и историјских података, историјско искуство и културна традиција, која се увелико разликује западњачке.

Међутим, оно што јапанским фолклористима данас недостаје, јесте активније укључивање у међународну научну заједницу. Опредељујући се за самоизолацију (најчешће узроковану језичком баријером), јапански фолклористи не само да ризикују сопствену маргинализацију, већ остатак света лишавају драгоцених достигнућа, знања и теоријског доприноса. Јер, док глобализација доприноси ширењу „западних“ идеја, од све је веће важности да фолклористи попут српских и јапанских пруже примере алтернативних ставова и начина живота. Историја је показала да најбоље идеје нису увек оне које су постале доминантне, иако се управо оне, у недостатку алтернатива, намећу као „природне“ и „неизбежне“. Очување фолклора осигурава да алтернативни приступи не буду заборављени и пружа основу за критику садашњег стања. Познавање прошлости важно је не само у смислу разумевања онога шта се догодило и зашто, већ и у препознавању тога на које се начине нашим виђењем прошлости манипулише за садашње потребе. Све то фолклористичке податке чини стално живим и битним.

⁹ А можда највећи допринос фолклористике управо лежи у њеној дескриптивној моћи и богатству података које пружа. Теорије настају и излазе из моде, али ће увек бити тражен детаљан, поуздан етнографски опис, који пружа добру основу за ваљане теорије. Стављајући нагласак на теренски рад и усмену традицију, фолклористи су у стању да примете оно што се често превиђа или игнорише – ставове и искуства оних који не чине елиту, а то је велика већина становништва.

Цитирана литература

- ВУКИЋЕВИЋ, Драгана. *Писмо и прича: српска реалистичка приповетка и фолклорна традиција*. Београд: ДСЈКС, 2006.
- КАРАЦИЋ, Вук Стеф. *О српској народној поезији*. Маринковић Боривоје (ед.). Београд: Просвета, 1964.
- КЛЕУТ, Марија. *Из Вукове сенке: огледи о народном песништву*. Београд: ДСЈКС, 2012.
- МИЛАНОВИЋ, Александар. *Језик весма полезан*. Београд: ДСЈКС, 2013.
- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. *Казивати редом: Прилози проучавању Вукове поетике усменог стварања*. Београд: Рад, КПЗС, 2002.
- МОЈАШЕВИЋ, Миљан. *Јакоб Грим и српска народна књижевност: књижевноисторијске и поетолошке основе*. Београд: САНУ, Посебна издања, књ. DLIII 1983.
- СДВК: *Сабрана дела Вука Стефановића Караџића*. Приредио М. Пантић. Београд, 1988.
- СТОЈАНОВИЋ, Љубомир. *Живот и рад Вука Стеф. Караџића*. Београд, 1924.
- AKIMOTO, Yoshiro (ed.). *Nihonkotenbungakutaikei (Избор из јапанске древне књижевности)*, vol. 2. *Fudoki*. Tokyo: Iwanamishoten, 1956.
- FUKUTA, Azio. „Fieldwork in Folklore Studies“. *Current Anthropology*, Vol. 28, No. 4, Supplement: An Anthropological Profile of Japan (Aug. – Oct., 1987), The University of Chicago Press, pp. S91–S94.
- IKEDA, Hiroko. *A Type and Motif Index of Japanese Folk-literature*. FF communications, 209. Helsinki :Suomalainen tiedeakatemia, 1971.
- ISHII, Masami. *Tomonogotari no tan'jo (Nastanak Tomomonogotari)*. Tokyo: ChikumaShobo, 2005.
- ISHUICHI, Toru. „*Tomonogotari kenkyushoshi*“ („Кратка историја истраживања дела Тономоногатари“). In *Yanagita Kunio Tomomonogatarisa kuhinronshusei*, Vol. 1. Tokyo: Ozorasha, 1996.
- KAWAMORI, Hiroshi. „Folktale Research after Yanagita: Development and Related Issues“. *Asian Folklore Studies*, Vol. 62, No. 2, Topics in Japanese Folklore Studies (2003), pp. 237–256, Nanzan University.
- KUWAYAMA, Takami. „On Kunio Yanagita's 1934 'World Folkloristics' Project: A Precursor to World Anthropology“. *American Anthropologist*, Volume 116, Issue 3, (September 2014): pp. 658–662.
- OKAMURA, Ryoji. *Yanagita Kunio no Meiji jidai: Bungaku to minzokugaku to (Међупериод Јанагита Кунџа: књижевност и фолклористика)*. Tokyo: Akashi shoten, 1998.

- ORTABASI, Melek. *The Undiscovered Country: Text, Translation, and Modernity in the Work of Yanagita Kunio*. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Asia Center, 2014.
- SEKI, Keigo. *Nihon mukashibana shishusei* (Прерађено издање јапанских народних приповедака). Tokyo: Kadokawa Shoten, 1950–1958.
- TYKS: *Teihon Yanagita Kunioshu* (Сабрана дела Јанагите Кунија, стандардно издање), 31 volumes, 5 suppl. Tokyo: Chikuma Shobo, 1962–1975. (Текстови су груписани тематски.)
- YAMADA Yoshio, Minamoto Takakuni et al. (ed.). *Nihon kotenbunga kutaiki* (Избор из јапанске древне књижевности), vol. 26: *Kon'jakumonogatari* (*Zbirka priča iz davnina*). Tokyo: Iwanami shoten, 1963.
- YANAGITA, Kunio and Seki Keigo. *Mukashi banashi saishutecho* (Приручник за сакупљање народних приповедака). Tokyo: Minkan Densho no Kai, 1936.
- YANAGITA, Kunio (ed.). *Nihon mukashibanashimeii* (Збирка јапанских народних приповедака). Tokyo: Nihon HosoShuppanKyokai, 1948.
- YANAGITA, Kunio. „Genbunnokuyori“ („Разлика између говорне и писане речи“). In *Bunshosekai* 4, No. 14 (November 1909): pp. 167–172.
- YANAGITA, Kunio. *The Legends of Tono (Tonomonogatari): 100th Anniversary Edition*. Transl. by Ronald A. Morse. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2008.
- YANAGITA, Kunio. *Tonomonogatari*. Self-published, 1910.
- YANAGITA, Kunio. *Tonomonogatari: Zohoban* (Тономоногатари: проширено издање). Tokyo: Kyodo kenkyusha, 1935.
- YKK: Yanagita Kunio Kenkyukai (ed.). *Yanagita Kunioden* (Биографија Јанагите Кунија). Tokyo: Sanichi Shobo, 1996.
- YKZ: *Yanagita Kuniozenshu* (Сабрана дела Јанагите Кунија), 34 volumes to date. Tokyo: Chikuma Shobo, 1997–. (Текстови су груписани хронолошки.)

Danijela Vasić

THE ORIGINS OF FOLKLORE STUDIES IN JAPAN: JANAGITA KUNIO AS JAPANESE VUK KARADZIC

Summary

Both Serbian and Japanese people gave birth to enthusiasts who dedicated the important parts of their life and work to collecting and studying folklore. Vuk Karadzic (1787–1864) distinguished himself as a reformer of Serbian language and or-

thography, but equally important is also his work of collecting folk literature at the time of historical turmoil and awakening of the national consciousness in Serbia. Janagita Kunio (1875–1962) was a pioneer in folklore studies in Japan. At first, he was a clerk in the Ministry of Agriculture, which enabled him to travel around the country and to discover the abundance of folk tradition. At the same time, he became interested in European folklore studies, trying on that basis to establish a framework for the study of folklore in Japan. He established methodological guidelines, trained young folklorists and dedicated himself to collecting and studying of oral literature, customs and beliefs. His extensive researches resulted in the oeuvre of over hundred books and two thousand articles. Janagita Kunio is responsible for the establishment of the Institute for the Study of Folklore in Japan.

While Vuk Karadzic and Janagita Kunio were not contemporaries, they had similar ideas about priceless national treasure and the importance of establishing the vernacular as the modern literary language. Both of them were canonized and confused as well, but even their biggest rivals must acknowledge their exceptional dedication to this pioneering work.

Keywords: Janagita Kunio, *Тономонogatari*, Vuk Stefanovic Karadzic, folklore studies, folk literature, folk tales

ГЕРХАРД ГЕЗЕМАН И БАЛКАНСКИ ИНСТИТУТ

У раду се, на основу архивског материјала, осветљава сарадња Балканског института у Београду (1934–1941) и великог проучаваоца балканског фолклора, слависте Герхарда Геземана. Временски контекст представљају специфичне предратне околности, које су утицале на квалитет и интензитет веза грађених на релацији Праг–Београд. Геземаново ангажовање и залагање за препоруке Балканског института великим европским универзитетима и помоћ при финансирању путем претплата на издања института учинили су га вредним сарадником, чему посебно доприносе његове студије за часопис *Revue internationale des Etudes balkaniques*. Идеја о оснивању велике међубалканске библиографије потврђује заједничке циљеве и мисију Геземана и Балканског института: ширење осећања балканског духа и што тешња сарадња балканских народа.

Кључне речи: Герхард Геземан, Балкански институт, балканологија, Ратко Парезанин, *Revue internationale des etudes balkaniques*

Балкански институт (1934–1941) је међуратна југословенска научна институција, основана са циљем проучавања Балкана као целине и ширења идеје заједништва балканских народа. Историјски контекст настанка и рада овог института на читавом Балкану чиниле су тежње ка стварању свеопште балканске заједнице. Настојања да се балкански народи уједине, или бар приближе и боље упознају, резултирала су настанком бројних пројеката и институција које су као основни задатак пред себе поставиле „проучавање Балкана и као феномена и као простора“ (ОБРАДОВИЋ 2010: 44). Доминантну улогу у остварењу овог задатка у Југославији је тридесетих година имао управо Балкански институт, на чијем се челу налазио књижевник, новинар и публициста Ратко Парезанин. Потпредседник Института био је Светозар Спанаћевић, а главни секретар Гојко Круљ.³

¹ jasminka.katinski@gmail.com

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

³ (АЈ 101-1-1)

„Ових дана основали смо на бази приватне иницијативе Балкански институт, установу која је себи истакла за циљ с једне стране међусобно упознавање балканских држава и народа, а са друге објективно информисање страног света о материјалној и духовној култури балканских народа и Балкана уопште“, наводи се у оснивачком документу Института.⁴ У ту сврху планирана је и остварена издавачка делатност, отпочета покретањем међународног часописа *Revue internationale des etudes balkaniques*. Издавачка делатност била је у складу са назначеним програмом и подразумевала је друштвени активизам у смислу едукације широке јавности о питањима Балкана у прошлости и садашњости и балканским повезаностима на различитим пољима. Немачки научници који су сарађивали са овим часописом били су његови „најбројнији и најквалитетнији сарадници“ (GAŠIĆ 2005: 207). Међу њима су били неки који су, пре или касније, живели у Београду, као Јозеф Мерц из Берлина, Едмунд Шневајс и Герхард Геземан из Прага, али и други познати немачки научници, стручњаци из различитих области за балканске просторе (GAŠIĆ 2005: 207). Овај амбициозни пројекат трајао је до 1938. године, и до тада је објављено укупно шест томова овог гласила. Као најзначајнији посао за прву годину рада Института одређено је формирање *Међубалканске библиотеке* и уз њу једне картотеке, а постављен је циљ и да се направи једна општа балканска библиографија (ОБРАДОВИЋ 2010: 46–47). Најамбициознији подухват института свакако је била *Књига о Балкану*, општа енциклопедија Балкана. Нешто популарнијим језиком писана и широј читалачкој публици намењена била је серија *Балкан и Балканци*. Декларисан као самостална и независна установа, Институт се финансирао путем продаје својих издања министарствима владе Краљевине Југославије, бановинама, градским управама, иностраним универзитетима и другим научним и културним институцијама. Рад на популаризацији Института био је од изузетне важности за његов опстанак, нарочито након 1934. године, тј. након убиства краља Александра у Марсељу. Институт је свој рад препоручивао и врло успешно ширио вести о свом раду на два начина – усмено и путем штампе.

Герхард Геземан (1888–1948) један је од најзначајнијих немачких слависта, чији је рад у највећој мери био заснован на проучавању српске народне књижевности и културе. Желећи да „на живом извору упозна културу српског народа, 1914. долази у Србију, тј. у Београд, где постаје професор језика у Првој мушкој гимназији“ (БЕКИЋ 2002: 224). Његово професионално ангажовање у почетку било је условљено позитивним утиском који је на њега оставила научна и културна атмосфера у Србији. Након што је био сведок страдањима и патњи српског народа током Првог светског рата, пише и објављује сведочанство о повлачењу српске војске кроз Албанију у зиму 1915/16. Посебан допринос српској фолклористици дао је студиозним

⁴ (AJ, 101-1-1, концепт циркуларног писма)

бављењем *Ерлангенским рукописом*, које је резултирало радом *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама* (1925). Двадесете и тридесете године двадесетог века провео је радећи као професор славистике у Прагу (1923–1943). „Окосницу Геземановог славистичког рада чине јужнословенске књижевности и културе, а у том склопу наше народно стваралаштво и наша патријархална култура“ (БЕКИЋ 2002: 226). Године 1926. објављује такође значајно дело за проучавање фолкора – *Студије о јужнословенској народној епизи*. Проучавање наше народне поезије представља важан део Геземановог научног рада, нарочито његов „прелаз са филолошко-тематског, формалистичког проучавања народне поезије на савременије културно-историјско проучавање, које народну поезију везује за социолошко-карактеролошке студије“ (ВУЈИЋ 1934: V). Посебан допринос пружио је на нивоу проучавања фолклора у контексту. Још један важан допринос Геземанов српској науци о књижевности свакако представља чланак *Поглед на новију српскохрватску књижевност са гледишта светске књижевности*, у зборнику у част Богдана Поповића (1930). Посебну пажњу посветио је проучавању карактерологије словенских и балканских народа.

У склопу припрема за рат Велика Британија и Трећи Рајх појачавали су своје присуство на простору Балкана (GAŠIĆ 2005: 6). У исто време, српско друштво показује све већу отвореност према упознавању и утицајима страних култура, у односу на претходни период. Немачке активности у правцу културне пропаганде на југоистоку вођене су под управом Немачке академије у Минхену (*Akademie zur wissenschaftliche Erforschung und zur Pflege des Deutschtums*, скраћено: *Deutsche Akademie*) (GAŠIĆ 2005: 17). Геземан је био оснивач и члан Немачко-југословенског друштва у Франкфурту на Мајни, чији је извештај приказан у специјалном броју часописа *Slavistische Rundschau* из Прага, у чијем је издавању Геземан такође и сам учествовао. Под његовим председништвом 1940. године оснива се *Немачки научни институт*, а секретар овог института био је Алојз Шмаус, лектор на Филолошком факултету у Београду, и истакнут проучавалац српске фолклористике. Тежња Балканског института да са његовим радом буду што боље упознати угледни људи из европских земаља које су показивале јаче интересовање за Балкан и његове народе и државе сасвим природно је резултирала сарадњом Института са Герхардом Геземаном.

Преписка између Геземана и Балканског института налази се у Архиву Југославије у Београду, у фонду Балканског института. Фонд Института чини осам фасцикала и чува се под сигнатуром 101, а преписка је део шесте фасцикле, чија је сигнатура 101-6-14. Сва писма су машинописи и сва су, осим једног на немачком, писана на српском језику.

У писму које 27. јуна 1934. уредништво алманаха *Les Balkans* упућује Геземану, познати слависта добија обавештење о циљевима делања Института: „Балкански институт организује проучавање Балкана као целине и по-

маже свакој иницијативи која иде за што бољим међусобним упознавањима и што тешњом сарадњом балканских народа”⁵. Овом приликом се истиче потреба да преглед „живота, стварања и историје Балкана од најстаријих времена па до данас“ дају „познати и признати ауторитети“⁶, чиме би се, претпостављамо, дао легитимитет овим истраживањима и уклонила свака сумња у политичке и идеолошке намере Балкана као самоиницијативно и неосновано проглашене заједнице, те у исто време истакло јединство историје, живота и цивилизације. Геземану се редакција обраћа с молбом за сарадњу – тачније, захтевом за чланком који би говорио о општим карактеристикама балканске народне књижевности („три стране по приложеном формату“) на француском или на његовом матерњем језику. Такође подноси захтев за научну литературу, која ће бити Геземанов допринос за општу библиографију Балкана, велики пројекат Балканског института.

Преписка између Геземана и Института вођена је пријатељским, интимним, тоном. „Она хајка против Вас и Балканског института, коју је подигао онај Варниер у централној Европи отворила се сада и против мене у чешкој штампи. А баш ја и нико други, сам крив за смањење експорта из Чехословачке републике и за велики транспорт Немачке у Југославију. Моје су књиге о Југославији нелојална пропаганда за Немачку. Тражи се чак и од прашког министарства да убудуће ми не да одсуство за путовање у Југославију, јер ја злоупотребљавам то одсуство за научне радове на штету чешке политике. Ако се та потеря продужи, не знам да ли ћу моћи остварити мој план да дођем ове зиме на рад у Београд“⁷. Очигледно је да се већ у овом периоду осећао снажан спољнополитички утицај на активности немачких интелектуалаца у Југославији. Ратрзан између Немачке и Чехословачке, односно њихових предратних политичких тежњи и планова, Геземан је сарадњу са институтом ипак наставио. Међуратна атмосфера и балканске идеје које је Институт заједно са Геземаном пропагирао донеле су, очигледно, бурне реакције на више фронтова. То је кулминирало представљањем књиге *Београд*, након кога је Балкански институт означен као изузетно антинемачка институција, те је 27. августа 1941. године, по наредби Гестапоа, затворен. Сва имовина Балканског института заплена је и, као и сва преостала издања, поверена на чување Немачком научном институту у Београду.

„Моје путовање је било дивно – много сам видео и научио, много сам пажње доживео са свих страна, највише из Црне Горе. Био сам четири недеље срећан, и то је већ нешто у људском животу“⁸. Геземан је са Институтом, како се види из тона ове преписке, гајио више него послован однос.

⁵ (AJ, 101-6-14)

⁶ (AJ, 101-6-14)

⁷ (AJ, 101-6-14)

⁸ (AJ, 101-6-14)

Његова наклоност и подршка били су од великог значаја за Институт, а из преписке издвајамо забелешку о Геземановом залагању и препорукама Института Академији наука у Минхену. У писму из 1936. председник Института обавештава Геземана да је на адресу Академије пре десетак дана послат *RIBED*. Проблеми који су искрсли у вези са новцем уплаћеним за часопис, који до Института није стигао, као и одбијање Академије да откупи нови број *Ревује*, представљали су значајан материјални губитак за Балкански институт, који се финансирао путем претплате и који се од смрти краља Александра налазио у константно незавидном положају када је реч о финансијама. Ипак, као мотив за продужетак сарадње Парезанин не наводи материјалну добит, напротив, већ важност да се издања Балканског института нађу и цитирају у различитим академским срединама. Стога се обраћа Геземану речима: „Како сте Ви личност која нас је најтоплије препоручила и први пут, молим Вас да и овог пута учините исто. Интерес није новац, већ да буде читан и у немачким круговима“.⁹ Геземан је и сам куповао ревију, те су рачунали и на његов прилог. Из овог писма се види и да, упркос најбољој вољи, Геземан није много писао за издања Балканског института, како сам наводи, због мањка слободног времена. У свом одговору 23. октобра 1936. Геземан најављује велику студију о Балканском институту, али и чланак намењен посебно за ревију и своју посету Београду у децембру текуће године.¹⁰

Још један вид сарадње Герхарда Геземана са Балканским институтом односио се на његов допринос у виду поклањања својих дела и сепарата библиотеци Института. У исто време, из Института су редовно обавештавали Геземана о својим новим издањима и уредно му их слали, што је једним делом био пријатељски гест, а с друге стране и пропагирање рада самог Института у немачким и чехословачким културним круговима. Од самог Геземана су из уредништва тражили савете, повратне информације и примедбе, које су од њега примали као од „пријатеља и балканолога, брзо и отворено“.¹¹

Геземанова сарадња с Балканским институтом темељ је имала пре свега у заједничким циљевима – побољшање угледа балканских народа пред остатком Еворпе и истицање њиховог јединства. „Циљ Института је да покаже колико су балкански народи задужили европску цивилизацију, те да евентуална нова свебалканска творевина може и мора да буде равноправни партнер свим европским друштвима и државама“ (ОБРАДОВИЋ 2010: 46). Балкански институт је преузео на себе један пионирски посао истраживања Балкана, са изузетно амбициозним циљевима, али осим тога, важан део њи-

⁹ (AJ, 101-6-14)

¹⁰ (AJ, 101-6-14)

¹¹ (AJ, 101-6-14)

хових активности био је усмерен ка пропаганди балканских идеја како у Југославији тако и ван ње (ОБРАДОВИЋ 2010: 46).

Заједнички циљеви резултирали су и заједничким идејама, па у писмима из 1936. видимо да је Геземан осмислио и предложио оснивање и формирање велике Балканске библиографије. Ова библиографија би требало да садржи литературу о главним областима балканологије – не само уопштени садржај, већ појединачне теме попут статуса Јевреја, Цинцара, Цигана на балкану; затим најважнију литературу на језику балканских народа, али и осталим европским језицима о народној традицији и књижевности балканских земаља; балканску литературу као својеврстан водич за приручнике, уметничке студије, чак и приказе. Ова библиографија садржала би, предлаже Геземан, кратке примедбе које би уско специјализованим стручњацима биле од користи. Полазиште би био општи преглед балканских књижевности као целине, а затим би се представиле појединачне земље и народи путем фолклора, историје, географије, економије, администрације, и слично. Као опасност Геземан истиче могућност да се ова библиографија превише рашири на подгрупе, те тиме можда постане преобимна и непрегледна. Оквир који он предлаже је да сваки балкански народ буде затупљен са око 500 одредница, што даје књигу од 3000 одредница, односно стотинак страница. Посао израде ове библиографије би се поделио стручњацима појединих земаља, посебно за сваку област. Геземан посебно води рачуна о одјецима које би оваква библиографија имала. Стога би требало да садржи и радове на немачком, француском, италијанском и енглеском језику. Ово би проширило и ојачало име Балканског института јер би свака европска библиотека имала ову књигу. На овај предлог, Ратко Парезанин послао је само кратак одговор да на тој библиографији Институт већ ради „пуном паром“, уз учтиву захвалност на сугестијама.¹²

Ширина тема које су из уредништва предлагане Геземану, као и велика толеранција према квантитету и обиму, као и кашњењу његових радова, говори нам да је само име Геземаново било значајно за Балкански институт и да је потреба да се оно нађе на корицама или у садржају његових издања била велика.

„Најбоље би можда било да нам напишете краћи реферат о најновијим важнијим публикацијама на немачком језику, које се односе на домен балканистике. Ако ни то не можете стићи да нам учините, онда у сваком случају треба да нам напишете једну или две странице текста о било ком балканистичком питању или публикацији“.¹³

У писму из 1937. године Парезанин отворено предлаже Геземану да за новоосновану библиотеку *Балкан и Балканци* напише једно дело, „најбоље из народне поезије балканских народа (главне карактеристике, типови, хе-

¹² (AJ, 101-6-14)

¹³ (AJ, 101-6-14)

роизам, сродности међубалканске, балканске народне поезије и Европа, итд. итд.)“¹⁴. „То што је он познавалац наше књижевности а ипак Немац и Европљанин, што је морао дати синтезу у крупним потезима, што је материјал давао за европску публику – то и чини вредност овог делца уопште, а и његову вредност за нас, напосе“ уочава Вујић, а чини се да је ових чињеница било свесно и руководство Балканског института. (ВУЈИЋ 1934: IX).

Научни резултати балканолога виђени су као продукти који су имали употребну вредност за јасно постављен циљ и дефинисан пут заједничке мисије: ширење осећања балканског духа. Неповољне историјске околности учиниле су сарадњу Герхарда Геземана и Балканског института још необичнијом, специфичном. Геземанов научни рад, професионално и приватно ангажовање према Балканском институту суштински нису били плодни – већина радова и намера остала је необјављена. Посматрање српске књижевности, нарочито народне књижевности – у балканском контексту – „омогућило би још јаснију и бољу визију нашег стваралаштва као израза културе“ (ВУЈИЋ 1934: XII). Ово оцртавање ширих историјских, географских и социолошких позадина у проучавању књижевности било је главна препорука Геземановог рада Балканском институту, те је сарадња, пре свега заснована на заједничким идејама и визијама, представљала тада нови поглед и модеран дух у сагледавању српског фолклора.

Цитирана литература

- БЕКИЋ, Томислав. „Герхард Геземан и његов допринос изучавању наше књижевности и културе“. *Студије о јужнословенској народној епизи*. Геземан, Герхард. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства: Вукова задужбина: Матица српска, 2002, 224–231.
- ВУЈИЋ, Владимир. „Уводна реч преводиоца“. *Српскохрватска књижевност*. Геземан, Герхард. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1934, III–XVI.
- БОРЂЕВИЋ-БОГДАНОВИЋ, Биљана. „25 година Балканолошког института САНУ 60 година од оснивања Балканског Института“. *Гласник Српског археолошког друштва II* (1996): 312–318.
- МЕДЕНИЦА, Радосав. „Рад и живот Герхарда Геземана“. *Чојство и јунаштво старих Црногораца*. Геземан, Герхард. Цетиње, 1968.
- МОЈАШЕВИЋ, Миљан. „Геземаново посредништво између своје земље и српске књижевности“. Научни састанак слависта у Вукове дане. бр. 13/2. Београд: Међународни славистички центар, 1984, 235–246.
- ОБРАДОВИЋ, Иван. „Балкански институт (1934–1941)“. *Годишњак за друштвену историју*, 3, 2010.

¹⁴ (АЈ, 101-6-14)

СУБОТИЋ, Драган. „Наша предратна балканистика о традицији, религији и нацији на Балкану“. *Теме, часопис за друштвене науке 1-2* (1997): 163–185.

GAŠIĆ, Ranka. *Beograd u hodu ka Evropi. Kulturni uticaji Britanije i Nemačke na beogradsku elitu 1918–1941*. Beograd: Institut za savremenu istoriju, 2005.

Извори

Архив Југославије, Балкански институт, 101-1-1

Архив Југославије, Балкански институт, 101-16-4

Jasmina Katinski

GERHARD GESEMANN AND BALKAN INSTITUTE

Summary

The article is based on archival materials, lighting the cooperation of the Balkan Institute in Belgrade (1934-1941) and a great Slavist Gerhard Gesemann. Specific context of the pre-war circumstances influenced the quality and intensity of the relationship built between Prague and Belgrade. Gezeman's engagement and commitment to the recommendations of the Balkan Institute to large European universities and help with financing through a subscription to institute's editions have made him a valuable collaborator, specifically through his studies for the Journal. The idea of establishing large transbalcanic bibliography confirms the common objectives and mission of Gesemann and Balkan Institute: expanding the Balkan spirit and feelings of closer cooperation between the Balkan peoples.

Keywords: Gerhard Gesemann, Balkanology Institute, balkanology, Ratko Parezanin, *Revue internationale des etudes balkaniques*

II

ТРАДИЦИЈА И МОДЕРНОСТ У НОВОМ ФОЛКЛОРУ СРБА ИЗ ДРЕЖНИЦЕ

У раду је реч о фолклору Срба из Дрежнице, на тремеђи Горског котара, Лике и Хрватског приморја. У овом фолклору се данас могу препознати три слоја. Један од њих, најстарији, живи само у сећању старијих становника. Ту спадају *ојкани*, *бећарци*, неке дуже песме и кола: *коло* (шетано коло са повратком), *кукуњешће*, *крушке*, *јабуке*, *шљиве*, *опшај дири*, *козарачко коло* и друга кола. Ова врста фолклора је постепено угашена шездесетих година XX века. Другом, млађем слоју припадају песме, кола и плесови који су се постепено појавили после Другог светског рата: *рашна* и *плеши*, *секо*, *џумба*, *џумба*, које сада нису у употреби, и *ужичко коло*, *двокорак*, *вестерн полка*, *балканка*, *воз* и *рок*, које се и данас играју на свадбама и другим весељима. Трећем слоју припадају песме и игре које су се појавиле у периоду од 1993. године до данас, у оквиру СКУДД „Ђурђевдан“. Ради се о 19 кореографија, од чега се 15 односи на Србију а по једна на Лику, Црну Гору, Македонију и Бугарску. Показало се да у новом, данашњем фолклору, који је постављен на сцену СКУДД „Ђурђевдан“, живе и неки старији облици фолклора. То се односи на *Ђурђевдански уранак* и на *кукуњешће*, које је део кореографије *Игре из Лике*. Тако су делови старе традиције осавремењени (модернизовани) и наставили да живе у новом, данашњем фолклору Срба у Дрежници.

Кључне речи: фолклор, традиција, модерност, плесне зоне, кореографија, теренска истраживања, Срби из Дрежнице

I Увод

У периоду између два светска рата и петнаестак година после тога српско становништво Дрежнице, на тремеђи Горског котара, чијем јужном делу припада, Лике и Хрватског приморја, играло је и певало више врста народних кола и парних плесова. У свести становништва је, више од осталих, остало упамћено 15 народних кола: *коло* (*обично коло*, шетано коло са повратком), *коло* (*крижано коло*, *ланчано коло*, варијанта шетаног кола са повратком), *коло* (*брже коло*, *обично брже коло*, *немо коло*), *коло* (са праћикањем-забацивањем десне ноге, *немо коло*), *паун*, *коло игра на двадесет и два*, *кукуњешће*, *сељанчица*, *крушке*, *јабуке*, *шљиве* (које народ некад зове и *крушке*, *јабуке*, *грожђе*), *ајд на лево*, *кад се Циго зажели*, *дрмеш*, *тарабан*,

¹ bcupurdi@f.bg.ac.rs

опишај дири и козарачко коло. У истом периоду играно је и 7 парних плесова: бећарац, полка, дамен полка, дрмеи (Три корака сим), валцер, танго и свинг (ЋУПУРДИЈА 2015: 183–184). Уз ојкане и бећарце од старијих саговорника су се могле чути и неке дуже песме које се данас не певају, као: *Зрачак вири кроз гранчице, Дрина шуми, валови јој пјене, Сунце жеже, запара је љута, Полети соко с ниска на високо, Ко ти скину са груди ћердане* и друге песме.² Задатак ових истраживања је да сагледају стање дрежничког фолклора у последњих шест деценија, од средине педесетих година прошлог века, када је постепено почео замирати постојећи фолклорни код, и када се постепено почео стварати нови фолклорни код, до данашњих дана, односно да покажу како у процесу настанка новог фолклора живи и нешто од старог фолклора.

II О теренским истраживањима

Теренска истраживања су вршена у току јула и августа 2015. године у Дрежници и у Бајмоку, Суботици и Београду, где се знатан број становника Дрежнице настанио после Другог светског рата. Обављени су разговори са више од 30 саговорника с намером да се стекне општија слика о стању фолклора у овом крају, али су за потребе овог рада коришћени искази 14 саговорника, који се најдиректније односе на тренутни предмет истраживања. Најстарији казивачи су рођени средином двадесетих година, а најмлађи на прелому осмдесетих и деведесетих година XX века. Међу саговорницима се по пореклу и сталности боравка у Дрежници могу препознати четири групе људи. Једно су они који су рођени и стално настањени у Дрежници. У другој групи су они који су се одеселили из Дрежнице у друга места, али имају куће у Дрежници и често бораве у њој, поготово у топлијем делу године. У трећој групи су они који су са стране дошли у Дрежницу, у потрази за послом, склапајући брак или по некој другој основи, и ту се стално настанили.³ И, напokon, у четвртој групи су фолклористи, Спаса Мутавски и Томић Андрија-Јанко, који по потреби долазе из Ријеке, радећи у Српском културноуметничком и духовном друштву (СКУДД) „Ђурђевдан“, које воде Бранка Радуловић, као председница, и Милош Орел, свештеник у Дрежници.

² Свих пет песама је забележено у Дрежници, прве четири од Бранка Радуловића у Лукићима, а пета од Петра Радојчића у Булићима, у центру Дрежнице, 30. јула 2015. године.

³ У овој групи су и поједине девојке које су са стране, удајом, дошле у Дрежницу и у њој живе скоро пет деценија. Оне су са собом донеле и део фолклора свог старог краја, под чијим су утицајем настале неке најлепше песме о дрежничким момцима. Тако се у једној од њих каже: „Нема цвјећа што су јорговани / ни момака што су Дрежничани“. Осим тога, оне су нас у песми обавестиле и о понашању неких дрежничких девојака које су се из Зрнића и других села удале у њихов стари крај, у село Вагани у Босни, где су им тамошње девојке, због успешног освајања момачких срца, певале: „Цуре личке поженише момке / што ћеј сада босанске дјевојке“ (Саговорница: Радојка Радуловић, Лукићи, 26. август 2015. године).

III Место и прилике за игру

После Другог светског рата је у југословенским оквирима формиран нови идеолошки систем који је умногоме одредио и начин играња и певања као и прилике у којима се певало и играло. У Дрежници, као и у другим крајевима Хрватске, државни празници су били прилика за песму и игру. Прослављани су: 1. јануар Нова година, 8. март Дан жена, 1. мај Празник рада, 4. јул Дан борца, 27. јул Дан устанка у Хрватској, 29. новембар Дан републике. У овом периоду црква, оштећена у току Другог светског рата, није радила. Њена обнова почела је 28. јула 1990. године и траје до данас. Зборови и приредбе, праћени народним колима и плесовима, одржавани су на мостовима, између Врујца и Трбовића, и у Дому у центру Дрежнице. На породичном плану су углавном прослављани: Божић (закључно са Малим божићем), Ускрс и слава,⁴ а значајне прилике за песму и игру била су и прела и свадбе. Играло се и певало у кућама, на крижопићима (раскршћима), на гувнима, код штерњи, код школа, поред моста у Кракару, код пилане у Јагетићима, у гостионама и на другим пригодним местима. Тако су седамдесетих година прошлога века, у летњем делу године, штерње у Томићима, Лукићима и код Чорта биле привлачна места за вечерња окупљања омладине и песму, који су трајали до дубоко у ноћ или до зоре. „То је био као излазак – на штерње“. Дешавало се да је у овим изласцима учествовала и, сада већ позната, хармоникашица Љиљана Степић из Београда, када је долазила да посети рођаке у Дрежници. У току зиме омладина се окупљала у Дому. Тако је у јануару 1975. године, на ђачком распусту, у Дому радио диско-клуб у коме су одржаване плесне вечери. Клуб је радио под утицајем појединих ђака из Дрежнице, који су гимназију и плесну школу похађали у Ријеци. Играло се и певало уз песме са грамофонских плоча. Превладавале су народне песме и кола (ужичко, чачак, моравац), док је забавна музика била слабије заступљена. У овим просторијама је диско-клуб радио и почетком деведесетих година прошлог века.⁵ Тиме су у основним назнакама исцрпљена сва важнија места и прилике за игру у овом периоду, који је у друштвеном и идеолошком погледу трајао све до почетка деведесетих година прошлог века, до рата у Хрватској.

⁴ Становништво Дрежнице слави четири славе. Припадници презимена Радуловић и Боснић славе Св. Њатију (Св. Игњатије Богоносац, 2. јануар), припадници презимена Таталовић славе Св. Јована (Сабор Св. Јована Крститеља, 20. јануар), припадници презимена Батинић, Боца, Вукелић, Зрнић, Ивошевић, Радојчић, Томић, Трбовић и Ђупурдија славе Св. Ђурђа, Ђурђову (Св. великомученик Георгије, 6. мај) а припадници презимена Маравић и Косановић славе Св. Никулу (Св. Николај-Никољдан, 19. децембар) (ЂУПУРДИЈА 2014: 113). Мушкарци из села Томићи су на Ђурђевдан ујутро излазили на Вршак, где би свирали и певали, а девојке и жене би касније доносиле пиће. По неким мишљењима, у овом селу, које је имало свој музички оркестар, играчке су одржаване свако вече, а „свирка и песма“ су се могле чути и по дану. (Саговорник: Марко Брозовић, Суботица, 25. јул 2015. године).

⁵ Саговорница: Бранка Радуловић, центар Дрежнице (Лукићи), 29. јул 2015. године.

Почетак промена у фолклору Дрежнице означио је један скуп одржан 28. јула 1990. године, а стварна прекретница у животу фолклора догодила се три године касније. Поменутог дана је одржан својеврстан скуп народа овога краја, коме су, осим локалног становништва, присуствовали и Дрежничани и други људи из Ријеке, Загреба, Београда, Бајмока и других места у Југославији. Он је означио почетак обнове цркве Рођења Пресвете Богородице. Том приликом је освећен камен темељац и црква. Истовремено је обележено 300 година од сеобе српског народа под Арсенијем Чарнојевићем (1690) и 390 година од насељавања српског народа у огулинско-гомирску област (1600). У верском, политичком и културном програму су учествовали многи свештеници Српске православне цркве, двојица владика, више лидера Српске демократске странке и више културноуметничких друштава. Поједина културноуметничка друштва су на сцени изводила народна кола *милица, кад се Циго зажели, буњевачку ступаницу, буњевачки тандрчак* и друга кола. Окупљени народ је, у паузама програма који су изводила културноуметничка друштва, у два наврата играо *ужичко коло*. Играна су, крећући се у десну страну, уз пратњу двеју хармоника (Степићеве, отац и кћи из Београда), а једном и уз пратњу тамбуре, и по три кола, од којих су нека била дупла. Био је то потпуни тријумф *ужичког кола*. Такву популарност су некада у народу имала кола: *коло* (шетана кола са повратком), *коло* (обично брже коло, немо коло), *коло* (са праћикањем, немо коло), *паун, коло игра на двадесет и два, кукуњешће, крушке, јабуке, шљиве, козарачко коло* и *опшај дири* (ЋУПУРДИЈА 2015: 211). Овај догађај је значајан бар због четири чињенице. Прво, означио је почетак друштвених промена, које су утицале и на промене у области културе, па и у области фолклора. Друго, поново је довео народна кола на простор испред цркве, где су играна пре 50 година; симболички, то је значило повратак старим вредностима. Другим речима, он је довео у везу старо место одржавања фолклора, простор испред цркве, где су до Другог светског рата играна сва кола, са новим колом, *ужичким колом*, које раније није играно на овом месту, јер још није било познато у Дрежници. Треће, указао је на смену народних кола, јер су на место оних која су се гасила крајем педесетих и шездесетих година прошлог века долазила нова кола, међу којима је *ужичко коло* најпопуларније. И, четврто, указао је на обнову народних кола односно на њихово постављање на сцену. У Дрежници је, на пример, некада играно и коло *кад се Циго зажели*, али је, са низом других кола, замрло крајем педесетих и шездесетих година прошлог века. А поједина културноуметничка друштва, која су наступила на поманутом скупу, су, као што смо видели, благовремено поставила на сцену ово коло и извела га у Дрежници. То је пут за очување старих облика фолклора.

После рата у Хрватској, почетком деведесетих година прошлог века, и осамостаљењем Хрватске, формиран је нови друштвени и идеолошки систем у коме су Срби од конститутивног народа постали национална мањина.

У таквим друштвеним условима је у Дрежници за Св. Николу 1993. године основано СКУДД „Ђурђевдан“. Оснивање овог друштва је прекретница у развоју фолклора у Дрежници. За српску заједницу у Дрежници, бар кад је у питању фолклор, то је, поред осталог, значило и повратак старим духовним и верским вредностима, из периода пре Другог светског рата, што значи да су наступи културног друштва добрим делом везани за верску традицију и православни календар. Омладина се у време проба и наступа окупљала у културном друштву, чије просторије се налазе у Дому у центру Дрежнице. Младићи су у топлијем делу године, у слободном времену, суботом или недељом после подне, играли фудбал на Доловима код Врујца или на игралишту иза Спомен дома у центру Дрежнице, после чега би са девојкама свирали и певали. Омладина се у вечерњим сатима окупљала, свирала и певала код штерње иза старе школе, и на игралишту иза Спомен дома у центру Дрежнице, што траје до данас. Највише певају народне песме Мирослава Илића, Предрага Гојковића, Сафета Исовића и других певача.⁶

IV Идентификација нових игара и песама

Око средине педесетих година прошлога века, поред већ постојећих, почеле су се појављивати и нове игре. У то време су у Дому највише играни: *коло* (шетано коло са повратком), *бећарац*, *свинг*, *валцер* и *кукуњешће*.⁷ У таквој ситуацији се најпре појавила *раиша*. Она је пореклом из средњоевропских простора. То је парни плес, као и *мазурка*, *валцер*, *полка*, *штајерши* и *фурлана*. Ти плесови су крајем 19. и првих деценија 20. века, под средњоевропским утицајем, постали део „хрватске плесне културе“ (MIKULIĆ, PRSKALO и др. 2007: 455–456). У Дрежницу је *раиша* стигла релативно касно и кратко се задржала. Играчи су држали руке као у *полки*, поскакујући и истовремено мењајући ноге у месту, напред, назад.⁸ Ипак, код једног дела омладине која је присуствовала игранкама у Дому, није била популарна. То се види по томе што су се неки посетиоци шалили на рачун оних који су је играли. Вероватно је то био разлог због кога се релативно брзо угасила.⁹

Крајем педесетих година прошлог века дрежнички ђаци који су учили средње школе или су студирали у Огулину, Ријечи, Карловцу, Загребу и другим местима, упознали су се са *рокенролом*.¹⁰ Значајан утицај на њих,

⁶ Саговорник: Јован Орељ, центар Дрежнице (Јасенак), 22. август 2015. године.

⁷ Саговорници: Марко Брозовић, Суботица, 25. јул 2015. године; Раде Лонлар, Бајмок 6. август 2015. године.

⁸ Саговорник: Марко Радуловић, Београд, 20. јул 2015. године.

⁹ Саговорник: Српко Радуловић, Радловићи, 22. август 2015. године.

¹⁰ Прве вести о рокенролу на српскохрватском језику појавиле су се у југословенској

поготово на оне који су боравили у Ријеци, оставили су поједини представници италијанског *рокенрола* на челу са Адрианом Ћелентаном и другим певачима.¹¹ Почетком шездесетих година дрежнички ђаци и студенти у поменутиим градовима упознали су се са *твистом*, који се брзо ширио и у Југославији.¹² У њиховом памћењу су, више од осталих, остале поједине песме Чабија Чекера и Пола Енке.¹³ Они су нешто од тих песама, које су се углавном шириле преко радија и грамофонских плоча, донели у Дрежницу.¹⁴ Али, нема потврде да су оне масовно слушане и да се уз њих играло у Дому, где су у то време, најчешће недељом, одлазили брачни парови и омладина, ради забаве. После приредби и на игранкама госте је углавном забављао музички оркестар из Томића, који се држао устаљеног репертоара. Тако је слушање *рокенрола* и *твиста* било препуштено појединцима у кућном простору.¹⁵

штампи крајем лета 1956. године. Писало се углавном о експанзији рокенрола у Сједињеним Америчким Државама, ширењу америчког рокенрола по свету, пионирима рокенрола, Билу Хејлију и Елвису Преслију и другим темама (РАКОВИЋ 2011: 200).

¹¹ Први италијански фестивал рокенрола је одржан 1957. године у Милану. На њему је учествовао и Адриано Ћелентано, најпознатији италијански рокер. У италијанске рокенрол урлаторе, како су тада називани певачи рокенрола, осим Адриана Ћелентана спадали су и Литл Тони и Пепино Ди Капри. У прву генерацију тамошњих рокера, мада више у области забавне музике, убраја се и Мина Мацини. Пионирска рокенрол песма Адриана Ћелентана из 1959. године зове се *Il tuo bacio è come un rock*. На фестивалу у Санрему 1961. године је са Литл Тонијем извео песму *24000 baci*. Почетком шездесетих година је Ћани Моранди комбиновао *рокенрол* и италијанску музику (РАКОВИЋ 2011: 47, 237–238). Саговорница: Софија Гердијан, Суботица, 21. јул 2015.

¹² Југословенска штампа је о *твисту*, као о „новој светској плесној манији“ која се после рокенрола ширила из Сједињених Америчких Држава, почела да обавештава од позне јесени 1961. године. За разлику од класичног *рокенрола*, који је Југославију стигао с малим закашњењем, *твист* је углавном стигао на време. „Врхунац твистоманије у свету догодио се 1961. када бележимо и његове почетке у Југославији“ (РАКОВИЋ 2011: 241).

¹³ Чаби Чекер је 1960. снимиио песму *The Twist*, а 1961. песму *Let's Twist Again*. (РАКОВИЋ 2011: 38). Песма *Oh, Carol* се везује за Неила Садаку (1959), али ју је изводио и Пол Енка. <<https://www.youtube.com/watch?v=G5VJ31s4FZo>> 22. 11. 2015; <<https://www.youtube.com/watch?v=4XHe6dSngt0>> 22. 11. 2015. Ову песму су 1961. године на српскохрватском језику снимила и двојица певача из Београда, Драган Токовић <<https://www.youtube.com/watch?v=XQsDcQAR8rg>> 23. 11. 2015. и Ђорђе Марјановић <<https://www.youtube.com/watch?v=vRbu9agzBdU>> 23. 11. 2015. Саговорник: Петар Радојчић, Булићи (центар Дрежнице), 30. јул 2015.

¹⁴ У мају 1958. године у Југославији је било око 600.000 радио-апарата, у просеку је на сваких 30 становника долазио по један радио-апарат. Због великог интересовања за ову и сличне врсте робе југословенска предузећа су средином 1959. године увезла 5.180 радио-апарата, 17.317 грамофона, 1.000 телевизора и 392 магнетофона. Тако је, у просеку, радио-апарат 1960. године ушао у сваку југословенску кућу (РАКОВИЋ 2011: 162–163).

¹⁵ Саговорници: Марко Радукловић, Београд, 20. јул 2015; Софија Гердијан, Суботица, 21. јул 2015; Петар Радојчић, Булићи (центар Дрежнице), 30. јул 2015.

Средином седамдесетих година прошлог века, у време када је у Дому интензивно радио диско-клуб и када су одржаване плесне вечери, спонтано се појавило једно локално коло, *плеши, секо, џумба, џумба*, које је играно једно кратко време. То је коло са песмом, у коме играчи држе једни другима руке на раменима, а игра се два корака десно, два у месту са избачајем леве и десне ноге, два корака лево и два у месту, са избачајима десне и леве ноге. Приликом игре се стално понавља исти текст, *Плеши, секо, џумба, џумба*.¹⁶ То је био последњи остатак некада омиљених колских песама. Раније је поменуто да су тада на репертоару плесних вечери били и *ужичко коло, чачак и моравца*. Прво од ових кола се у народу својски примило, док преостала два нису. По свему судећи *ужичко коло* од тада и борави у овом крају.

У последњих неколико деценија појавило се, на весељима после приредби и на свадбама, неколико нових игара. То су *двокорак, вестерн полка, балканка* и *воз*. Неки добри познаваоци игара у овом крају наводе да се *двокорак* може повезати са *роком* или са *бећарцом*, који се некада играо (уз двостихове у десетерцу) два корака лево и један десно, а данас се игра на нове песме. „Ми то у новије време зовемо двокораком“. Плеше се уз бржу, новокомпоновану народну музику, уз песме Мирослава Илића, Халида Бешлића, Синана Сакића и других певача, и то: два спора и два брза корака (слоу, слоу, квик, квик). О његовом настанку на свој начин говори прослава 8. марта 2014. године у Дому, где се окупило око 20 жена свих генерација. Том приликом су коло играли сви, док су *двокорак* играли само млађи. И то сведочи да је реч о новијој игри.¹⁷ Поједини познаваоци плеса истичу да га је лакше играти у леву страну и да може садржати и окрет играчице испод руке играча.¹⁸ По свему судећи ради се о кораку старог *бећарца* који је претекао и дочекао нове народне песме и рок, уз које се плеше. *Вестерн полка*, у којој играчи плешу испод спојених руку саиграча – пролазе кроз (каубојски) тунел – је највероватније путем филмова доспела из америчке плесне традиције. Лагано коло, *балканка*, као што му и само име каже, потиче са балканских простора. Игра се три корака у десну страну и два избачаја у месту, при чему играчи држе руке спојене и подигнуте у висини рамена. С обзиром да је лако за играње, често га играчи започињу да би у коло „повукли“ оне који још не играју. Може се играти уз било коју народну песму. Углавном је отвореног типа, у виду ланца или пужа.¹⁹ Последња која се појављује у низу игара је *воз*, у коме се играчи налазе једни другима иза леђа, у низу, а сваки учесник држи руке на раменима оног испред себе. Тако образована поворка се креће напред и вијуга

¹⁶ Саговорница: Бранка Радуловић, центар Дрежнице (Лукићи), 29. јул 2015. године.

¹⁷ Саговорница: Бранка Радуловић, центар Дрежнице (Лукићи), 29. јул 2015. године.

¹⁸ Саговорник: Јован Орељ, центар Дрежнице (Јасенак), 22. август 2015. године.

¹⁹ Саговорник: Данило Орељ, центар Дрежнице (Палице), 29. јул 2015. године.

по сали у складу са музиком. Игра се уз неку песму живљеог ритма, као на пример уз песму *Хајде да лудујемо ове ноћи* (Тајчи).²⁰

На свадбама свирају и певају појединци из Дрежнице, Мусулинског Потока, Ријеке, Вуковара и других места.²¹ Од музичких инструмената користе се хармоника, тамбура, бубањ, синтисајзер. Извођачи осим старијих певају и новије народне песме, турбо-фолк, забавне и рок песме. Тако су на једној дрежничкој свадби одржаној на Палицама и у центру Дрежнице 6. јуна 2013. године певане песме: *Ђурђевдан* („Бијело дугме“), *Сестра ми је поручила да се удаје*, *Иде Миле лајковачком пругом* (Предраг Живковић Тозовац), *Мој Милане кад у војску поћеш* (Василија Радојчић), *Одакле си селе* (Снежана Ђуришић), *У лијепом старом граду Вишеграду* (Химзо Половина), *Теби мајко мисли лете* (коју пева више певача), *Још и данас теку сузе једне жене* (Мишо Ковач), *Није мене душо убило* (Халид Муслимовић) и друге песме.²² На другој дрежничкој свадби, одржаној нешто више од месец дана после поменуте, певане су песме: *Вино точим а вино не пијем* (Мирослав Илић), *Трепетљика трепетала* (коју пева више певача), *Отишла је Данијела* (Боро Дрљача), *Изађи мала* (Ферид Авдић), која се пева кад изводе младу из куће, *Обраше се виногради* (коју пева више певача), *Поздрави је поздрави* (Мирослав Илић), *Није кућа на продају* (Снежана Бабић Снеки), *Пусти љубав нека крене* (Харис Џиновић), *Теби* (Мирослав Илић), *Мали мрав* (Томислав Чоловић), *Живела љубав* (Митар Мирић), *Остани ђубре до краја* и *Кад сам био млад* („Рибља чорба“), *Нисам те се нагледао* (Зоран Гајић), *Не спавај мала моја* („Бијело дугме“) и друге песме.²³ На овим свадбама је најчешће играно *ужичко коло*, *балканка*, *танго*, *валцер*, *двокорак*, *вестерн полка*, *воз* и *рок* (ђускање). Понекад се уз једну песму плешу и по четири игре. Тако су уз песму *Лепе Брене*, *Дуге ноге*, учесници свадбе играли *двокорак*, *вестерн полку*, *балканку* и *рок*. Судећи према властитим истраживањима *Кракарске вечери*, која се код једног дела дрежничког становништва у Бајмоку одржава више од четири деценије, где се користи иста плесна пракса, реч је о општијем процесу (Cf. ЋУПУРДИЈА 2012: 153–161).

²⁰ Аудио-визуелни запис свадбе одржане 13. јула 2013. године у Јасенку, Пражићима, центру Дрежнице и Јосип Долу. Саговорник: Милош Орељ, Спомен дом, центар Дрежнице, 25. август 2015. године.

²¹ Тамбурашки музички оркестар из дрежничког села Томићи, који је основан 1929. године, више не постоји. Из тог оркестра данас једино понекад свира на хармоници и пева Але Томић, најмлађи потомак оснивача некадашњег тамбурашког оркестра. О оснивању оркестра видети у: ТОМИЋ 1982: 537.

²² Аудио-визуелни запис свадбе одржане 6. јуна 2013. године на Палицама и у центру Дрежнице. Саговорник: Милош Орељ, Спомен дом, центар Дрежнице, 25. август 2015. године.

²³ Аудиовизуелни запис свадбе одржане 13. јула 2013. године у Јасенку, Пражићима, центру Дрежнице и Јосип Долу. Саговорник: Милош Орељ, Спомен дом, центар Дрежнице, 25. август 2015. године.

Највећи искорак у фолклору Дрежнице учињен је оснивањем СКУДД „Ђурђевдан“, 19. децембра 1993. године. У њему је Спаса Мутавски, кореограф из Ријеке, поставио 19 кореографија: *Игре из околине Неготина*, *Игре из Мачве*, *Игре из Лике*, *Буњевачке игре из околине Суботице*, *Игре из Баната*, *Игре из околине Београда*, *Игре из централне Србије*, *Игре из Црноречја*, *Игре из Понишавља*, *Игре из околине Ваљева*, *Влашке игре*, *Шопске игре из источне Србије*, *Шопске игре подно Витоше (Бугарска)*, *Игре са Старе планине*, *Игре из Лесковца*, *Игре из Босилеграда*, *Игре из Македоније*, *Игре из Црне Горе* и *Игре из Бујановца*.²⁴ Лако се може запазити да у овом репертоару превладавају игре из Србије, обogaћене са по једном игром из Црне Горе, Македоније, Бугарске и Лике. Са овим репертоаром СКУДД „Ђурђевдан“ је наступао више пута у Дрежници, Небљусима код Доњег лапца (за Св. Илију), Моравицама (на Духове), Гомирју (на Велику Госпојину (слава манастира и села), Мутилићу код Удбине (на Преображење), у Врелу код Коренице (на Велику Госпојину), у Кореници (на Петрову), на смотрама фолклора у Ријеци, у Истарском народном казалишту у Пули, где су имали девет наступа, од чега седам узастопно, у Београду на Дрежничким вечерима, Тополи, Приштини, Дечанима, Пећкој патријаршији, Грачаници, на Газиместану, Цетињу, у Котору, под Острогом (СР Југославија), у Требињу (Република Српска), Бечу и Клагенфурту (Аустрија) и у више места у Швајцарској (Münchwilten, Frauenfeld, Zürich, Lugano).²⁵

При истраживању старијих облика фолклора видели смо да је он доспевао у Дрежницу из динарске, моравске, панонске и алпске плесне зоне (ЂУПУРДИЈА, 2015: 211). Сада видимо да се једна од поменутих кореографија, које су постављене на сцену СКУДД „Ђурђевдан“, односи на игре из Македоније. На тај начин је фолклорни репертоар Дрежнице употпуњен са утицајима из вардарске плесне зоне. Уз то бисмо кореографију која потиче из западне Бугарске, по аналогiji са југословенским плесним зонама, могли означити као утицај из источне или балканске плесне зоне.²⁶ Осим тога, посматрањем савременог фолклорног репертоара СКУДД „Ђурђевдан“ види се да је реч о новим играма и песмама, које се раније углавном нису играле и певале у Дрежници. Од старе дрежничке традиције на сцени је постављен *Ђурђевдански уранак и кукуњешће*, у кореографији *Игре из Лике*.²⁷ Тако је

²⁴ Саговорник: Спаса Мутавски, центар Дрежнице, 26. август 2015. године.

²⁵ Саговорница: Бранка Радуловић, центар Дрежнице (Лукићи), 28. август 2015. године.

²⁶ Ј. Цвијић је својевремено у Источну или Балканску област сврстао и горњи слив Искра и предео од Софије до српске границе, који не припадају ни Доњодунавској плочи ни сливу Марице. То је област посебних географских особина, смештена између Балкана на северу, и Родопског масива на југу и западу. Ову област насељавају Шопи или Торлаци, који се издржавају тако што у великом броју иду у печалбу. Некада су ишли готово једино по Србији, посебно по ниској Шумадији, где су се многи и настанили (ЦВИЈИЋ 1966: 45–46).

²⁷ Саговорница: Бранка Радуловић, центар Дрежнице (Лукићи), 28. август 2015. године.

овај део старе дрежничке традиције наставио да живи у новом руху, у савременом или модерном фолклору, који се одвија на сцени.

V Закључак

У Дрежници се данас може препознати више слојева фолклора. Један од њих, најстарији, више није у употреби. Он живи само у сећању народа. Ради се о некој врсти пасивног фолклора. Ту спадају *ојкани*, *бећарци*, неке дуже песме и кола којих се старији становници још увек сећају: *коло* (шетано коло са повратком), *кукуњешће*, *крушке*, *јабуке*, *шљиве*, *опишај дири*, *козарачко коло* и друга кола. Ова врста фолклора је била у употреби до шездесетих година прошлог века.

Другом, млађем слоју фолклора припадају песме, кола и плесови који су се постепено појавили после Другог светског рата: *рашна*, *плеши*, *секо*, *џумба*, *џумба*, *ужичко коло*, *двокорак*, *вестерн полка*, *балканка*, *воз* и *рок*. С обзиром да су се неке од раније познате игре одржале, а да су неке новије пропале, на данашњим свадбама и другим весељима су се, од старијих игара, усталили *валцер* и *танго*, а од млађих *ужичко коло*, *балканка*, *двокорак*, *вестерн полка*, *воз* и *рок*. Тако појава *ужичког кола* сведочи да је настављена традиција преузимања кола из Србије, које овог пута долази са руба динарске плесне зоне. Оно се придружило колима: *кукуњешће*, *сељанчица* и *кад се Циго зажели*, која су раније стизала из моравске плесне зоне. Извођачи уз старије певају и новије народне песме, турбо-фолк, забавне и рок песме, међу којима су и песме „Јандриног јата“, „Бијелог дугмета“ и „Рибље чорбе“.

Трећем и најмлађем слоју припадају песме и игре које су се појавиле у периоду од 1993. године до данас, у оквиру СКУДД „Ђурђевдан“. Ради се о 19 кореографија, од чега се 15 односи на Србију а по једна на Лику, Црну Гору, Македонију и Бугарску. Томе треба додати и приређивање *Ђурђевданског уранка*, припремљеног на основу етнографског материјала из Дрежнице. Тако су старо дрежничко коло *кукуњешће*, које је уткано у *Игре из Лике* и *Ђурђевдански уранак*, као делови некадашње фолклорне традиције народа Дрежнице, наставили да живе у новом руху, на сцени СКУДД „Ђурђевдан“. Осим тога, са кореографијом која се односи на Македонију, фолклорна сцена Дрежнице је, уз раније познате утицаје из динарске, алпске, панонске и моравске плесне зоне, прихватила и утицаје из вардарске плесне зоне. Слично се може рећи и за кореографију из западне Бугарске, коју по аналогији са југословенским плесним зонама, можемо означити као утицај из источне или балканске плесне зоне.

Цитирана литература

- MIKULIĆ, Maja, Prskalo Ivan, Runjić Katarina. „Hrvatska plesna tradicija i predškolska dob djeteta“, у: Findak, Vladimir (уп.). *Antropološke, metodičke, metodološke i stručne pretpostavke rada u područjima edukacije, sporta, sportske rekreacije i kineziterapije* / 16. ljetnja škola kineziologa Republike Hrvatske, Poreč, Hrvatska, 19–23. 6. 2007. Poreč: Hrvatski kineziološki savez, 2007, 455–459.
- РАКОВИЋ, Александар. *Рокенрол у Југославији 1956–1968. : изазов социјалистичком друштву*. Београд: Архипелаг, 2011.
- ТОМИЋ, Simo. „Kulturno-prosvjetni razvoj Drežnice do 1941. godine“, у: ZATEZALO, Đuro (уп.). *Partizanska Drežnica*. Zbornik 12. Karlovac: Historijski arhiv u Karlovcu, 1982, 531–546.
- ЋУПУРДИЈА, Бранко. „Четири деценије Кракарске вечери: могућности хронике у етнологији и антропологији“. *Гласник Етнографског музеја*, 76 (2012), 153–161.
- ЋУПУРДИЈА, Бранко. „Славе у Дрежници и Бајмоку“. *Годишњак Матице дрежничке: часопис за науку, културу, књижевност и уметност*, 8 (2014), 113.
- ЋУПУРДИЈА, Бранко. „Колске песме Срба из Дрежнице у јужнословенском фолклорном контексту.“ *Љетопис Српског културног друштва „Просвјета“*, свезак XX (2015): 176–217.
- ЦВИЈИЋ, Јован. *Балканско полуострво и јужнословенске земље: основи антропологеографије*. Књига прва и друга, Београд: Завод за издавање уџбеника Социјалистичке Републике Србије, 1966.

Усмени извори

Саговорници из Бајмока: Лончар Раде, родом из Шкалића (Горњи брињски крај); из Београда: Радуловић Марко, родом из Радловића (Дрежница); из Дрежнице: Мутавски Спаса, центар Дрежнице (Ријека); Орел Данило и Нака девојачки Косановић, центар Дрежнице (Палице); Орел Јован, центар Дрежнице (Јасенак); Орел Милош, центар Дрежнице; Радојчић Петар, Булићи (центар Дрежнице); Радуловић Бранко, Лукићи; Радуловић Бранка, центар Дрежнице (Лукићи); Радуловић Радојка, девојачки Бибић, Лукићи; Радуловић Српко, Радловићи; из Суботице: Брозовић Марко родом из Томића (Дрежница) и Гердијан Софија девојачки Томић родом из Томића (Дрежница).

Аудио-визуелни извори

- Аудио-визуелни запис свадбе одржане 6. јуна 2013. године на Палицама и у центру Дрежнице.
- Аудио-визуелни запис свадбе одржане 13. јула 2013. године у Јасенку, Пражићима, центру Дрежнице и Јосип Долу.

Интернет извори

<<https://www.youtube.com/watch?v=G5VJ31s4FZo>> 22. 11. 2015.

<<https://www.youtube.com/watch?v=4XHe6dSngt0>> 22. 11. 2015.

<<https://www.youtube.com/watch?v=XQsDcQAR8rg>> 23. 11. 2015.

<<https://www.youtube.com/watch?v=vRbu9agzBdU>> 23. 11. 2015.

Branko D. Ćupurdija

TRADITION AND MODERNITY IN THE NEW FOLKLORE OF SERBS FROM DREŽNICA

Summary

The paper deals with folklore of Serbs from Drežnica, on the junction of borders between Gorski kotar, Lika and the Croatian coast. Today, three layers can be recognized in this folklore. One of them, the oldest one, still lives only in the memory of the older residents. Here we have *ojkani*, *bećaraci*, some longer songs and kolo dances: *kolo* (a walking kolo with a return), *kukunješće*, *pears*, *apples*, *plums*, *opšaj diri*, *the Kozara kolo* and other dances. This kind of folklore was gradually extinguished in the 1960s. Songs, kolo dances and dances that gradually appeared after World War II: *rašpa* and *pleši*, *seko*, *the cumba*, *cumba dance*, which are no longer in use, and *the Užice kolo*, *the two-step dance*, *Western Polka*, *balkanka dance*, *train* and *rock*, which are still danced at weddings and other kinds of celebrations, belong to the second and younger layer. The third layer contains songs and dances that have appeared in the period from 1993 until today within the SKUDD „Djurdjevdan“. There are 19 choreographies, 15 of them are appertained to Serbia, and one each to Lika, Montenegro, Macedonia and Bulgaria. As it appears, some older forms of folklore are still present in this new, contemporary folklore performed on stage by the SKUDD „Djurdjevdan“. This refers to the organising of the *Djurdjevdan early rising* event and *kukunješće*, which is a part of the *Dances from Lika* choreography. In this way, parts of the old tradition are modernised and are continuing to live in the new, contemporary folklore of Serbs in Drežnica.

Keywords: Serbs from Dreznica, folklore, tradition, modernity, dance zones, choreography, field research

ДОДОЛСКЕ ПЕСМЕ: ТРАДИЦИЈА И МОДЕРНОСТ

Додолски обред, као контекстуално специфична, кодирана форма, чији је ток јасно уређен и установљен традицијом у времену сушних дана календарске године, уључивао је и вокални израз, који је великим делом био у складу са музичким дијалектима српских области. Ове, по функцији молитве за кишу, подразумевале су одређено понашање и радње, које би требало да потпомогну извршењу самог циља. У фокусу рада је извођење додолских песама у традиционалном контексту са извесним локалним специфичностима, а потом и реинтерпретације ових песама у деконтекстуализованим оквирима, а у духу популарне музичке културе (кључно, world music fusion стила). Мас-медијске презентације у модерном времену укључиле су промене у у перцепцији, доживљавању и економији музике, а значајно допринеле устоличењу универзалног, глобалног, музичко-поетског (обредног) изрази.

Кључне речи: додолски обред, додолске песме, традиција, модерност, локално, глобално

Традиционални контекст

Додолски обред, који је извођен у сушном, пролећно-летњем периоду, имао је важно место у српској народној аграрној години.³ Циљ ових „ритуалних молитава“ за кишу био је да се обезбеде повољни климатски услови у тренутку када су они неопходни за опстанак вегетације и пресудни за судбину друштвене заједнице.

Додолску поворку (*додоле, додолке, додолице, папаруге, не(р)перуге, неперуге...*) чиниле су девојке или девојчице, чији број као ни старосна

¹ mira.zakic@gmail.com

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

³ Према старијим записима, како истиче Слободан Зечевић, овај обред практикован је у одређеном временском периоду – од Ђурђевдана до Петровдана или Спасовдана (ZEČEVIĆ 1973: 127–133).

граница нису били јасно одређени. Мушке поворке ретко су бележене,⁴ а учешће Ромкиња, односно ромске деце, у неким крајевима Србије прати се од средине 19. века⁵ (КАРАЦИЋ [1852] 1972: 128).

Поред тога што је морала да буде „ритуално чиста“ (чедна), главна личност – *додола* – требало је да испуни одређене услове (да буде најмлађе дете; особа без родитеља или рођена након смрти свога оца, девојка лепог изгледа.; КУЛИШИЋ – ПЕТРОВИЋ – ПАНТЕЛИЋ 1970: 108–109; ZEČEVIĆ 1973: 133–135; НЕДЕЉКОВИЋ 1990: 69–70; ВАСИЋ 2004: 108).

Учеснице овог обреда биле су босоноге, обучене углавном у дуже кошуље прекривене зеленилом (травмама, лишћем, цвећем), а главу додоле уоквиривао је венчић исплетен од гранчица и разног цвећа.⁶ Њихов опход подразумевао је обилазак сеоских домаћинстава: пред сваком кућом додола је играла, док су њене пратиље изводиле песме. Овај чин се завршавао поливањем додоле или свих учесница водом, потом, даривањем од стране укућана (што је, сагласно начелу реципрочности, знак оствареног контакта).

Етнолошка тумачења обредних радњи углавном се свODE на повезивање три формално-религијска концепта: магије, култа и жртве (KOVAČEVIĆ 1985: 80–83).

Поступак поливања водом и прекривање додола зеленилом указује на суштину обредног специфичног десигнатума,⁷ представљеног идејом призивања кише која треба да помогне расту вегетације. Обредно „маскирање“ зеленилом (симболом природе и вегетације) успоставља значење путем аналогije, односно тиме што визуелно сугерише објект на који се односи.

Игра додоле је солистичког, импровизационог карактера, а чине је брзи окрети, скокови и ситни покрети ногу са наглашеним „набијањем земље“. Функција окрета се тумачи у контексту привлачења ветра који ће донети кишне облаке, док се покретима ногу приписује својство рађања плодова

⁴ Вук Стефановић Караџић наводи *прпоруше*, групу нежењених момака са старешином (под називом *прпац*), који у сушном времену у Далмацији, Котару, обилазе куће, певају и играју са зеленим гранама и цвећем, како би призвали кишу (КАРАЦИЋ [1852] 1972: 616–617). О обреду под овим називом који је извођен у планинским областима, видети и: ZEČEVIĆ 1973: 133.

⁵ Ово се несумњиво односи на северније крајеве Србије, будући да су у јужнијим, нарочито југоисточним областима носиоци додолског обреда, све до његовог нестанка из народне праксе (до последњих деценија 20. века), биле доминантно или искључиво Српкиње (ВУКИЧЕВИЋ-ЗАКИЋ 2002: 101).

⁶ Етнографска грађа садржи и податке о некадашњем мотиву култне нагости код додола. Покривање наог тела зеленилом тумачи се на нивоу ефикаснијег достизања жељеног циља, а њихово касније одевање сматра се „уступком паганства хришћанском моралу“ (ZEČEVIĆ 1973: 135–136; видети и: НЕДЕЉКОВИЋ 1990: 69–70).

⁷ Под „специфичним десигнатумом“ подразумевам појам на који упућује конкретан обред, а под „универзалним десигнатумом“ – заједничку идеју свих обреда у народном годишњем циклусу (идеју плодности). Шире о томе, видети у: ЗАКИЋ 2009: 54.

из земље и молбе упућене прецима да и они допринесу призивању кише (ВАСИЋ 2004: 108).

Иконишка и индексна знаковна обележја ритуалних чинова⁸ (изливање воде, играчки покрети), као и симболичко значење биљака којима се обавија тело (првенствено врбе) или којим се прскају укућани (босиљак) упућују на посредничку улогу додола између људског света, с једне, и света тајанствених бића или света мртвих, с друге стране (РАДЕНКОВИЋ 1996: 224–231). Улогу додоле као медијатора између „овог“ и „оног“ света потцртавају одласци учесника на гробље у неким крајевима источне Србије и привезивање крста са незнаног гроба за ногу додоле, те потапање крста по завршетку опхода (ZEČEVIĆ 1973: 139–140; МИЉКОВИЋ 1978: 152; ВАСИЋ 2004: 76–77).

Чин изливања воде на додолу тумачен је од стране појединих истраживача и као остатак некадашњег стварног жртвовања људи, у циљу постизања доброг односа са духовним силама (ZEČEVIĆ 1973: 173–140). „Потапањем“ додоле у реци завршавао се овај обред у селима Азбуковице (ВАСИЋ 2004: 74). У контексту сличних бројних примера, и чишћење цркве након опхода у неким селима Косова, те остављање кеса са смећем изнад реке или потока, интерпретира се као предавање жртве води у циљу изазивања кише (ZEČEVIĆ 1973: 142).

Очуваност локалних специфичности у извођењу додолског ритуала све до времена његовог нестанка из праксе (током друге половине 20. века), базирана је на „начелу посредности (са читавим системом знакова као носиоцима симболичких порука и жеља)“ и „начелу понављања“, који се иначе сматрају кључним за ток комплетне „обредне стварности“ (KRNJEVIĆ 1986: 9–10, 288–289). Имајући у виду суштину обредног синкретизма као јединствене целине у интеракцији текстова који припадају различитим системима: темпоралном, локативном, персоналном, акционалном, предметном, музичком, поетском, играчком (ЛИЋ 1983: 5–15; ТОЛСТОЈ 1995: 141), јасно је да се знаковно својство свих текстова „ишчитава“ у њиховом међусобном деловању (кроз интертекстуалну размену, односно, „дијалогске релације“ текстова),⁹ у циљу образовања јединствене обредне поруке.

Поред трагова дохришћанске традиције у додолском обреду, изразитост елемената хришћанског садржаја у овим опходима регистрована је у појединим крајевима централне и западне Србије – Таково и Азбуковица (ВАСИЋ 2004: 74). Елементи као што су: одлазак учесника у цркву и

⁸ Иконички знак остварује значење на основу аналогije или квалитативне сличности са објектом на који се односи. Индексички знак успоставља значење на основу узрочног односа са референтним објектом, те директно упућује на њега. Симболички знак је произвољан, конвенционалан... О применљивости ових семиотичких појмова, видети: ЗАКИЋ 2009: 34–35.

⁹ Сагласно Бахтиновој (М. Бахтин) терминологији; према: D. K. DANOW, BAKHTIN and LOTMAN: 1988: 243.

причест; обилазак светог дрвета; образовање поворке од мештана села са свештеником и црквеним барјацима упућују на настанак христијанизоване варијанте опхода за кишу – крстоноша.

Спој двеју традиција – предхришћанске (паганске) и хришћанске – сагледава се и на нивоу поетског система. Реч „додо(ле)“, веома често се комбинује са лексемом „Бог“, како у основном поетском тексту (нпр.: „Додола се Богу моли“), тако и у припевном рефрену (нпр.: „Ој, додоле, мили Боже“). Реч „пиперуда“ јесте део текста у истој комбинацији (нпр.: „Пиперуда Бога моли“) у песмама са претходно поменутих припевним рефреном или његовом верзијом („Дај, Боже, дај“). Етимологија лексема „додо“ и „пиперуде“ нема јединствено научно објашњење; по виђењу неких научника, у називима ових обреда називу се трагови култова словенских божанстава, првенствено Перуна – божанства грома и кише, и Дода – божанства влаге и растиња.¹⁰

За разлику од широко распрострањеног назива „додоле“ у Србији, назив „пиперуде“ забележен је у пракси појединих источних српских области, нарочито оних које се граниче са Бугарском (Висок, Заглавак). Таква терминолошка специфичност наведеног ареала чини се логичном последицом утицаја бугарске народне праксе, у којој је овај обред познат под називом „пеперуда“ (видети, на пример: СТОИН: 1975: 279–280). У прилог оваквом утицају говори и музичка мера 7/8 у примерима из наведених српских крајева, која је, попут и других асиметричних мера, веома карактеристична за бугарски музички фолклор.¹¹

Универзална текстуална основа додолских песама садржана је у молби да падне киша и да роде усеви. У том смислу, цео поетски текст јесте жанровски, односно функционално детерминисан. Специфичност појединих примера из југоисточне Србије јесте присуство жанровски детерминисаног оквирног стиха („Ој, додоле, мили Боже“) или стиха који се среће и у другим обредним песмама, такође у својству поетског оквира („Ој, убава, мала мома“).¹²

Стереотипност додолских текстова упућује на „естетику истоветности“, која представља основу усмене књижевности. „Естетика истоветности“, сагласно тумачењу Јурија Лотмана (Ю. Лотман), базирана је на „потпуном поистовећењу сликаних животних појава с аудиторијуму већ познатим моделима – клишеима који су ушли у систем правила“ (LOTMAN 1970: 245).

Конструкциону поетску основу ових песама чини основни стих у симетричном осмерцу и припевни рефрен у: најчешће симетричном осмер-

¹⁰ О разним тумачењима ових назива видети: ZEČEVIĆ 1973: 127–133; ФИЛИПОВИЋ 1986: 90–95, БОСИЋ 1996: 344; ГОЛЕМОВИЋ 2006: 530.

¹¹ Другачији је став Димитрија Големовића, који сматра да је обред додола настао „на основи обреда пеперуде, кога је временом постепено мењао“ (ГОЛЕМОВИЋ 2006: 534).

¹² О оквирном стиху видети шире: РАДИНОВИЋ 2002.

цу, потом, седмерцу и ређе – алтернативним краћим или дужим метричким формама. У највећем броју примера, мелострофа је образована од два мелостиха, од којих је први у функцији основног стиха, а други – у својству рефрена.¹³

Опште карактеристике музичко (поетског) система су: јасна артикулација слогова, што значи да средства гласовне мимикрије нису (толико) изражена; антифоно извођење (као универзални начин интерпретирања обредних песама).

Анализа великог броја забележених додолских песама у Србији указује на доминацију мелодијско-ритмичког модела, чија обележја су: једногласна интерпретација; силабичан ток; квартално-квинтни тонски обим; дводелно-таласасто мелодијско обликовање са карактеристичним иницијалним терцним или кварталним покретом навише; склоност ка темперованом систему; ритмички образац представљен изохроним пулсом осмина у оквиру основног стиха и комбинацијом дужих и краћих нотних вредности на нивоу рефрена – припева (ZAKIĆ 2009).

Структурално другачији музички модел, заиста редак и својствен пракси планинских области југоисточне Србије, одликује се: једногласном или двогласном – бордунском фактуром; узаним, нетемперованим, тонским амбитусом – трикордалним или бикордалним низом; мелизматичним елементима; осцилаторном мелодиком са пратећим квоцајућим призвуком; сменом краћих и дужих ритмичких вредности у слободнијем ритмичком систему. Овај музички спецификум додолског обредног жанра забележен је у изолованијим крајевима југоисточне Србије – углавном у областима централно-балканског Шоплука (DOKMANOVIĆ 1990: 134–161), које су познате по неговању бордунског стила и очувању древних културних слојева. По фактури бордунског двогласа показују сродност са двогласним додолским мелодијама из суседних, североисточних области Македоније (ВЕЛИЧКО-ВСКА 2006: 41–42), средњезападне и југозападне Бугарске (СТОИН 1975: 279–280).

Изложене карактеристике ових примера јасно их диференцирају од једногласних додолских песама из осталих крајева Србије и у исто време их повезују са другим музичко-обредним жанровима. Имајући у виду да такве одлике претпостављају припадност старијем музичком слоју, поставља се питање дијахронијског следа регистрованих додолских музичких модела. Под претпоставком да је овај вокални жанр у свом архаичнијем облику познавао такође и двогласну интерпретацију, раритетно присуство оваквог музичког израза на територији Србије могло би се тумачити као последица одумирања старе вокалне праксе и преузимања додолских песама од стране Рома и/или искључиво деце. Овоме у прилог иде и чињеница да се двогласна музичка фактура у рудимен-

¹³ О другим, ређим, могућностима мелострофичне конструкције, као и метричке структуре стиха, видети шире: ТОДОРОВИЋ 2000.

тарнијим облицима очувала у изолованим планинским пределима српског дела централно-балканског Шоплука, док у равничарским пределима ове области егзистирају једногласне додолске песме које се срећу и на широј територији Србије (DOKMANOVIĆ 1990: 134–155). С једне стране, несумњиво је да су етно-генетски, антропогеографски и општи музичко-дијалекатски фактори утицали на формирање одређеног начина музичког изражавања у додолском обреду. С друге стране, могуће је да су у контексту слабљења некадашње обредне функције (што је најпре задесило комуникацијски приступачније крајеве) и промена персоналног система (на етничком и старосном плану), додолске мелодије и саме подлегале трансформацијама у правцу губљења (значајнијих) музичко-дијалекатских обележја. Такав ниво универзалнијег музичког моделовања био би, дакле, у вези са редукованијим контекстуалним оквиром и променама од стране учесника најмлађег узраста, а посебно ромских изођача, чије интерпретације такође лазаричких песама одликује једнообразност на ширем простору Србије (ВУКИЧЕВИЋ-ЗАКИЋ 2002: 101; GOLEMOVIĆ 2006: 113–16). Очуваност (појединих) елемената у таквој процесуалности реферира на „двостраност концепта традиције“, односно на њено и есенцијалистичко поимање – као објекта са скупом есенцијалних елемената који обезбеђују препознавање традиције од стране њених носилаца – и на конструктивистичко тумачење – као континуираног историјског процеса са променама које одговарају околностима у датом времену (ÅKESSON 2006: 5).¹⁴

Модерни контекст

Након прекида обредног додолског континуитета у народној пракси Србије, песме овог жанра постале су део репертоара музичких група током последње деценије овог века. За разлику од неотрадиционалних певачких састава који негују и реконструишу аутентичан музичко-фолкорни израз, али ипак ретко изводе додолске мелодије, популарност додолских песама је изразита у презентацијама савремених група другачијег стилског усмерења. Реч је о вокалним или вокално-инструменталним саставима који се на веб-сајтовима приказују као презентери „оригиналног споја традиционалног српског певања и новијих музичких праваца – панк, рок, реге, даб, техно...“, односно, „алтернативног етно звука“ или „world music fusion“ стила (група „Врело“ из Руме, која је основана 1999. године);¹⁵ „world music, етно и традиционалне

¹⁴ Оразличитим интерпретацијама традиције, од есенцијалистичког до конструктивистичког поимања, видети: ATKENSON 2004: 149; GLASSIE 1995: 408–409. У савременом научном дискурсу доминира став о нужности примене обе истраживачке перспективе; видети нпр. LUNDBERG – MALM – RONSTRÖM 2003: 8; ÅKESSON 2006: 5.

¹⁵ Доступно на: <http://www.vrelomusic.com/>; <http://www.vrelomusic.com/english/biography.html>, 5. 3. 2016.

музике“ (група „Чипкице“ из Загреба, основана 2008. године¹⁶ и група „Афион“ из Загреба, формирана 2003);¹⁷ „обраде домаћих и страних поп-рок бендова, те револуционарних и народних песама у новим ангажманима“ (група „Ле Збор“ из Загреба, основана 2005);¹⁸ „промовисања и одржавања народне песме... са модернијим аранжманима“ (певачка група „Прело“ из Београда, која делује од 2009. године)¹⁹. Као певани фолклорни узорак свим групама (иако то нигде није децидно наведено) послужила је, судећи по музичко-поетским карактеристикама, највероватније додолска песма из Брзе (Југоисточна Србије), која иначе припада поменутом доминантном музичком обликовању овог жанра, а доступна је широј јавности захваљујући нотном запису Димитрија Големовића и звучном снимку (Големовић 2000: 226 и пример на пропратном ЦД-у бр. 47; ГОЛЕМОВИЋ 2006: 533, пример на ЦД-у бр. 16).

Текст забележене песме остао је неизмењен у интерпретацијама модерних (женских вокалних) група, и гласи:

Ој, додоле, мили Боже,
ој, додо, додоле.
 Ој, додоле, мили Боже,
ој, додо, додоле.
 Ој, додоле, мили Боже.
 Наша дода Бога моли
 ситна киша да зароси,
 наша поља да потопи, додо (ој, додоле)
Додо, додо, додо, додо!
 И да роди нам пшеница (додо),
 и кукуруз са два класа (додо).
Додо, додо, додо, додо!
 Што молила умолила (додо),
 ситна киша заросила (додо),
 наша поља потопила (додо),
 и родила нам пшеница (додо),
 и кукуруз са два класа (додо, додо... додоле).
 Наша дода Бога моли,
 ој, додоле, мили Боже, ој додоле.

Одступања од иконичке цитатности у вези су једино са чешћим понављањем рефрена (на местима која су маркирана у поетском тексту) и њего-

¹⁶ Доступно на: <http://www.tradinetno.com/hr/cipkice/>, 5. 3. 2016.

¹⁷ Доступно на: <http://www.nenadkovacic.com/groups/detail/6>, 5. 3. 2016.

¹⁸ Доступно на: https://sr.wikipedia.org/sr/Le_Zbor, 5. 3. 2016.

¹⁹ Доступно на: <http://prelo.org/sr/o-nama.htm>, 5. 3. 2016.

вим алтернативним појавностима у реинтерпретацијама поменутих група (које су постављене у заградама).

У погледу музичког израза, једноставна мелодијска линија фолклорног узорка надограђена је вишегласном (хорском) фактуром, којој се прикључује и инструментална звучност. Вокални аранжмани су (готово) идентични, прожети динамичким нијансирањем са кулминацијом на рефренским местима између појединих мелострофа. Фаворизовање ових рефрена путем високо интонираних и динамички истакнутих усклика праћено је високим гестовима рукама или њиховим постављањем у циљу „ехо“ ефеката. Динамизацији тока на сцени доприносе и играчки покрети у наступима појединих група, попут „Чипкица“ – са мање упадљивим и једнообразним покретима,²⁰ или „Врела“ – са изразитим, ефектним и разноликим телесним гестовима.²¹

Иновација у односу на вокални фолклорни узорак садржана је и увођењем пратећег инструментаријума, најпре егзотичније звучности на инструментима, као што су: дицериду (традиционални аборигинијски дувачки инструмент) и кахон (перуански ударачки инструмент) уз звечке у извођењу „Чипкица“;²² ђембе (западно-афрички ударачки инструмент) у комбинацији са чинелима, виолином и гитарама у извођењу „Афиона“;²³ ђембе и кахон у саставу са даирама и гитаром у интерпретацији „Ле Збора“;²⁴ ђембе, тарабука уз даире и гитару у извођењу „Врела“;²⁵ тарабука, тапан и даире у извођењу „Прела“.²⁶ Примена егзотичног инструменталног звука специфичног тембра одражава тежњу ка умрежавању различитих музичких светова и култура, што и јесте један од основних циљева представљања савремених група у оквиру world music сцене. Алтернативни вид изражавања групе „Врело“ уз електричну бас гитару и бубњеве, пропраћену енергичним телесним покретима певачица, манифестује потребу за спојем различитих музичких праваца (кроз синергију традиционалног са првенствено rock звуком).²⁷

Модернизација традиције одвија се, дакле, у духу транскултуралног и мултикултуралног позиционирања музике, кроз садејство са звучним изразом

²⁰ Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=FB0fPwp9X6I>, 5. 3. 2016.

²¹ Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=qbfkTDIGhOs>, 5. 3. 2016. Видети и пример бр. 13 са видео издања групе „Врело“: *VRELO: Погледај ме како певам (Hear My Song)*, LIVE. Снимљено у Културном центру Рума, 2012, СОКОЈ. „Погледај ме како певам, ко да нике бриге немам“, Рума, 2012.

²² Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=FB0fPwp9X6I>, 5. 3. 2016.

²³ Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=NR6FQOrgGCM>, 5. 3. 2016.

²⁴ Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=ofHLcLdOa2E>, 5. 3. 2016.

²⁵ Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=sg8WlQTi6I0>, 5. 3. 2016.

²⁶ Доступно на <https://www.youtube.com/watch?v=5lumwdRrQKg>, 5. 3. 2016.

²⁷ Видети пример бр. 13 са њиховог видео издања: *VRELO: Погледај ме како певам (Hear My Song)*, LIVE. Снимљено у Културном центру Рума, 2012, СОКОЈ.

егзотичних заједница и Западне културне сфере (мерила модерности), као основним одредницама „world music fusion“ стила. Конкретни примери преобликовања традиције базирани су на концептима рекреирања (очувања основне мелодије и поетског текста), трансформације (свесним променама фактуре и форме у аранжираним реализацијама) и иновације (жанровског прожимања, односно, миксом традиционалног и других, различитих музичких идиома).²⁸

У условима потпуне измештености из обредног контекста свакако да додолске – музичке, поетске и играчке компоненте – добијају аутономна својства и истакнуту естетску функцију. Другим речима, утилитарно својство музике – где су њени ефекти „споредни на учинак друштвене ситуације“ уступило је место артистичкој функцији – „где је сама музика кључни чинилац доживљаја“ (BLEKING 1992: 59–60). Креирана у складу са естетским нормама у савременим социокултурним околностима, које и сама креира, обредно неутрална и деконтекстуализована музика постаје вредна сама по себи, а не по ономе што је означавала.²⁹ Промена музичког кода, која прати све веће друштвено-историјске преломе, по виђењу Жака Аталија (Jacques Attali), јесте и промена начина слушања, као и економије музике (ATALI 1983: 61). У контексту њене савремене егзистенције популарна музика се вреднује као спектакл, као напредни, али и тржишно исплатив аудио-визуелни материјал. У односу на усмене текстове из аутентичне ситуације, са својствима отворене, вишеваријантне форме која комуницира са затвореним контекстом, нови, стилизовани вокално-инструментални облици добијају супротна обележја: фиксирану форму и комуникацију са отвореним контекстом. Веза са широким аудиторијумом омогућена је простором деловања савремених група у „живим аренама“ (концертне сале, фестивали...) и „медијским аренама“ (радио, ТВ, аудио и видео издања, Интернет...) (LUNDBERG – MALM – RONSTRÖM 2003: 335). Фиксирана форма додолских песама, односно, њена универзалност у извођењу различитих модерних састава – која се испољава на нивоу једнообразног поетског текста, (готово) идентичног вишегласног аранжмана, примене одређених инструмената – несумњиво је резултат представљања ових група на дигиталним просторима (кључно на интернет порталима, где су њихове презентације додолских песама објављиване у периоду од 2010. до 2013. године). Потврда тога је и интерпретација

²⁸ Концепти су преузети из студије Ингрид Акесон о савременим процесима ревитализације шведске вокалне фолкорне музике (ÅKESSON 2006). Овај модел је очигледно применљив за сагледавање начина преобликовања традиције у одговарајућим друштвено-историјским процесима различитих култура.

²⁹ С тим у вези и не чуди готово потпуни изостанак потребе ових група да присутни аудиторијум на својим наступима информише о значењу додолског обреда у народној пракси и песама које су биле његов саставни део (кратку информацију о томе даје чаница састава „Ле Збор“: доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=ofHLcLdOa2E>, 5. 3. 2016. Не изненађује ни то да костимографска обележја, која су униформна на нивоу појединачних вокалних ансамбала, а свакако представљају важан део визуелне иконографије, ни на који начин не алудирају на костимографске елементе у вршењу додолског чина.

додолских песама од стране женског камерног састава „Mokosh“ из Торонта (постављена на порталу 2014. године),³⁰ са истим поетским садржајем и мелодијском линијом, коју прате ђембе, тарабука, даире и звечке. Дакле, с обзиром на чињеницу да ове групе делују независно, ефекти нарочито „медијских арена“ са подразумевајућом дифузионистичком мрежом су очигледни. Несумњиво је, такође, да су мас-медијски простори убрзали процес детериторијализације и ретериторијализације, а тиме значајно допринели поништавању локалних специфичности и успостављању глобалног музичког језика.

Цитирана литература

- ÅKESSON, Ingrid. „Recreation, Reshaping, and Renewal among Contemporary Swedish Folk Singers (Attitudes toward Tradition in Vocal Folk Music Revitalization)“, 2006. Доступно на: http://www.musik.uu.se/ssm/stmonline/vol_9/akesson/index.html, 5. 2. 2010.
- ATALI, Žak. *Buka (ogledi o ekonomiji muzike)*. Beograd: Vuk Karadžić, 1983.
- ATKENSון, David. „Revival, Genuine or Spurious?“. *Folk Song: Tradition, Revival, and Re-Creation*. Eds: Ian Russell & David Atkinson. Aberdeen University of Aberdeen – Elphinstone Institute, 2004, str. 144–162.
- BLEKING, Džon. *Pojam muzikalnosti*. Beograd: Nolit, 1992.
- БОСИЋ, Мила. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*. Нови Сад: Музеј Војводине, 1996.
- ВАСИЋ, Оливера. „Игре у обредним поворкама зимског и сушног периода године“. *Етнокорелологија: трагови*. Београд, 2004, 106–110.
- ВАСИЋ, Оливера. „Лепота чаролије на примеру три начина извођења додолског обреда у Србији“. *Етнокорелологија: трагови*. Београд, 2004, стр. 73–80.
- ВЕЛИЧКОВСКА, Родна. *Музички дијалекти у македонском традиционалном народном певању* (докторски рад, одбрањен на ФМУ у Београду), 2006. Рукопис.
- ВУКИЧЕВИЋ-ЗАКИЋ Мирјана. „Трансформација обредних песама“. *Јосиф Маринковић (1851-1931), Музика на раскрићу два века*. Нови Бечеј: Раднички дом „Јован Веселинов Жарко“, 2002, стр. 97–109.
- GLASSIE, Henry. „Tradition“. *Journal of American Folklore* 108 (1995), str. 408–409.
- GOLEMOVIĆ, Dimitrije O. „Romi i srpska obredna praksa“. *Čovek kao muzičko biće*. Ur. Ivan Čolović. Beograd: Biblioteka XX vek, 2006, str. 109–121.
- ГОЛЕМОВИЋ, Димитрије О. *Рефрен у народном певању (од обреда до забаве)*. Београд: Реноме – Бијељина, Академија уметности – Бања Лука, 2000.
- ГОЛЕМОВИЋ, Димитрије О. „О рефрену, опет, али, скоро сигурно, не и последњи пут“. *Историја и мистерија музике (у част Роксанде Пејовић)*. Београд: ФМУ, 2006, стр. 521–535.
- DANOW D. K., Bakhtin and Lotman. „Novel and culture“ *Semiotics of Culture*. Eds: Henri Broms and Rebecca Kaufmann. Helsinki: ARATOR INC, 1988: str. 233–244.

³⁰ Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=-TdqtXSl4jM>, 5. 3. 2016.

- DOKMANOVIĆ, Jasminka. *Ženske obredne pesme za plodnost u srpskom delu centralnobalkanskog Šoplika (Oblasti planinske Gornje Pčinje, Krajišta i Vlasine)* (magistarski rad, odbranjen na FMU u Beogradu), 1990. Rukopis.
- ZAKIĆ, Mirjana. „Rainmaking songs (dodole songs) in Serbia“, *Македонски фолклор*, год. XXXV, бр. 67. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 2009, стр. 249–271.
- ЗАКИЋ, Мирјана. *Обредне песме зимског полугођа – системи звучних знакова у традицији југоисточне Србије* Етномузиколошке студије – дисертације, свеска 1. Београд: ФМУ, 2009.
- ZEČEVIĆ, Slobodan. *Elementi naše mitologije u narodnim obredima uz igru*, Izdanja muzeja grada Zenice, Radovi V, Zenica, 1973.
- КАРАЦИЋ, Вук Стеф. *Српски рјечник* (Беч, 1852). Београд: Нолит, 1972.
- KOVAČEVIĆ, Ivan. *Semiologija rituala*. Beograd: Prosveta, 1985.
- KRNJEVIĆ, Hatidža. *Lirski istočnici (iz istorije i poetike lirske narodne poezije)*. Beograd: BIGZ – Jedinstvo, 1986.
- КУЛИШИЋ, Шпиро – Петровић, Петар Ж. – Пантелић, Никола. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 1970.
- LIČ, Edmund. *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta, 1983.
- LOTMAN, J. M. *Predavanja iz strukturalne poetike (uvod, teorija stiha)*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika, 1970.
- LUNDBERG, Dan – Malm, Krister – Ronström, Owe. *Music, Media, Multiculture: Changing Musicscapes*, Svenskt Visarkiv, 2003.
- МИЉКОВИЋ, Љубинко. *Бања (рукописни зборник) – Етномузиколошке одлике и записи архаичке и новије вокалне и инструменталне музичке традиције сокобањског краја*. Књажевац: Нота, 1978.
- НЕДЕЉКОВИЋ, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић, 1990.
- РАДЕНКОВИЋ, Љубинко. *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Посебна издања, књ. 67, Балканолошки институт САНУ у Београду. Ниш: Просвета, 1996.
- РАДИНОВИЋ, Сања. „Оквирни стих у српском вокалном наслеђу“. *Музика кроз мисао*. Београд: ФМУ, 2002, стр. 115–132.
- СТОИН, Васил. *Народни песни от Самоков и Самоковско*. София: БАН, 1975.
- ТОДОРОВИЋ, Јелена. *Додолске песме у Србији* (семинарски рад са ФМУ у Београду), 2000. Рукопис.
- ТОЛСТОЈ, Никита И. *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета, 1995.
- ФИЛИПОВИЋ, Миленко. „Трагови Перунова култа код Јужних Словена“. *Трачки коњаник*. Београд: Просвета, 1986.

Дискографија

- Видео издање групе „Врело“: *VRELO: Погледај ме како певам (Hear My Song)*, LIVE. Снимљено у Културном центру Рума, 2012, СОКОЈ.

Интернет извори

<http://www.vrelomusic.com/>; <http://www.vrelomusic.com/english/biography.html>
<http://www.tradinetno.com/hr/cipkice/>
<http://www.nenadkovacic.com/groups/detail/6>
https://sr.wikipedia.org/sr/Le_Zbor
<http://prelo.org/sr/o-nama.htm>
<https://www.youtube.com/watch?v=FB0fPwp9X6I>
<https://www.youtube.com/watch?v=qbfkTDlGhOs>
<https://www.youtube.com/watch?v=FB0fPwp9X6I>
<https://www.youtube.com/watch?v=NR6FQOrgGCM>
<https://www.youtube.com/watch?v=ofHLcLdOa2E>
<https://www.youtube.com/watch?v=sg8WlQTi6I0>
<https://www.youtube.com/watch?v=5lumwdRrQKg>
<https://www.youtube.com/watch?v=-TdqtXSl4jM>

Mirjana Zakić

THE *DODOLA* SONGS: TRADITION AND MODERNITY

Summary

The *dodola* ritual, which has been traditionally performed annually during the drought periods, included vocal expression which largely corresponded to the musical dialects of various Serbian regions. The ritual functioned as an invocation for rain and consisted of ritual and symbolic behavior such as, for instance, ‘dressing-up’ of its female participants which served as a syncretic action for achieving the given goals. The paper focuses on performance of *dodola* songs firstly in their traditional context and then on the contemporary music scene and in digital forms based on transformations of mentioned ritual music forms. The characteristics of *dodola* music texts in contemporary interpretations (choir, multi-voice arrangements, accompanying instrumental sounds) and the ways of their staging correspond to the spirit of popular music culture. Given that both vocal and vocal-instrumental bands in contemporary context manifest almost identical music idioms, the paper considers the interrelations along the lines of traditional/local and contemporary/global with changes in perception, reception and the economy of music.

Key words: *dodola* ritual, *dodola* songs, tradition, modernity, local, global

ОБРЕДНОСТ И ОБРЕДНИ ПЕСНИ ЗА ГЕРГЬОВДЕН (ДЖУРДЖЕВДЕН, ГЮРГЕВДЕН) В ОБЛАСТТА ГОРА

Текстът представя Гюргевден/Джурджевден в областта Гора (разположена между Албания, Сърбия и Македония) като един от най-важните празници за гораните. Това е времето, в което печалбарите се връщат у дома – за гораните е типична сезонната трудова мобилност като овчари, а по-късно и с други занаяти – например сладкарство.

Празнуването на Гергьовден в Гора трае няколко дни с вариантност в различните селища – например в Брод (Призренска Гора) се празнува 7 дни, а в Борье и в Шишавец (Кукьска Гора) – съответно 4 и 2 дни, всеки от които е обозначаван със собствено наименование. Текстът разглежда локалните варианти на обредността в тези дни. Представени са и гергьовденските песни, в които главни персонажи са *Курто будала* и *Зейнепа* и които тематично са свързани с гурбета. Структурирането на песенните строфи има импровизационен характер – певиците разполагат с един фонд от стихове/строфи, които при всяко изпълнение съчетават по различен начин. Анализирано е двугласното горанско пеене на Гергьовден и в музикално отношение.

Ключови думи: Гора, горани, Гергьовден, обредност, обредни песни, Курто будала, Зейнепа.

В този текст ще представя Гюргевден / Джурджевден в областта *Гора* (9 селища в *Кукьска Гора (Албания)* – Борье, Орешек, Църнелево, Оргоста, Кошарище (Кошарища), Запод (Запот), Пакиша (Пакища), Шишавец, Очикле; 19 селища в днешната *Призренска Гора (Сърбия)* – Горна Рапча, Долна Рапча, Горни Кръстец (Крстац), Долни Кръстец (Крстац), Драгаш, Орчуша, Любовища, Радеша, Лещане, Кукаляне, Вранище, Млике, Диканце, Глобочица, Бачка, Брод, Зли поток, Крушево, Рестелица; 2 селища в днешната *Република Македония* – Урвич и Йеловяне) като един от най-важните календарни празници за гораните с опит за обща характеристика на обредността и обредните песни. Теренните ми наблюдения са осъществени основно в Кукьска Гора, а цитираната литература е свързана в по-голяма степен с Призренския дял на областта. Представянето на гергьовденската обредност и

¹ vestonch@gmail.com

обредните песни в този текст е на синхронно ниво – те функционират и днес в цялата описана пълнота на ритуалния и празничен комплекс.

Обредността

Локалните наименования на Гергьовден (Ђурђевдан) в Гора са Джури-ен, Джурен, Джурджевден, Гургевден (Вж. и ЛУТОВАЦ 1955: 271; СОБОЛЕВ 2010: 295). Това е най-важният празник в Гора, празнува се от изцяло мюсюлманското местно население, свързан е с поредица от ритуални действия: „травиче“, „кршипотке“, люлки, хора и др. (ЛУТОВАЦ 1955: 272). Джогович също споменава, че най-любимият празник за гораните е Джурен (Ђурен), тъй като печалбарите се връщат у дома (ЦОГОВИЋ 1996: 35). Тези констатации се отнасят за цялата област Гора – Антониевич например описва празнуването на Джурджевдан (Ђурђевдан) през 1993 г. в Призренска Гора – на поляната Влашка между Млика (Млике) и Вранище (Вранища) (АНТОНИЈЕВИЋ 1995: 84–5). На това място и днес се прави масово празнуване на гораните от Призренска Гора.

Както почти навсякъде на Балканите, с Гергьовден се поставя началото на земеделската година, която се дели от празниците Гергьовден и Димитровден. За мюсюлманите от албанската част на Гора Св. Георги като светец не е познат, но представата за края на зимата и началото на пролетта е устойчива. Подготовката за празника съдържа някои константни елементи, сред които е задължителното чистене, пране, изхвърляне на ненужни вещи от дома и варосване на къщите и плодните дръвчета, извършвано веднъж в годината.

Празнуването на Гергьовден в Гора и днес трае няколко дни с вариантност в различните селища – например в Брод (Призренска Гора) се празнува 7 дни (ЛУТОВАЦ 1955: 272), а в Борье и в Шищавец (Куќска Гора) – съответно 4 и 2 дни, всеки от които е обозначаван със собствено наименование. В Борье те са следните: 4 май е наричан „свѣчина“ – младите момичета и невести² берат преди изгрев слънце „свѣча“ (цветя), които се поставят във водата, с която на 5 май се къпят; на 5 май – „трáвке“ – също преди изгрев млади момичета и невести берат треви и билки, предназначени за животните; през нощта срещу 6 май – „пóтке“ („кършипóтке“) – младежите кършат върбови клонки, с които украсяват портите на всички къщи и особено тези на девойките – техни избраници, както се поставят и на нивите за плодородие; и „ѓураник“ – събиране на „беќари“ (млади мъже) и по-възрастни мъже в нощта срещу празника; 6 май – *Джурджевден* – играят се хора цял ден;

² В последно време се включват и младежи, но традиционната представа е за участие само на жени в тази обредност. Младите невести, които задължително са облечени в невестинска носия, са придружавани от съпрузите си.

на 7 май – „тѣферич“ се излиза извън селото (на пикник), където масово се празнува с трапези и хора (Вж. и МАНГАЛАКОВА 2008: 131).

В село Шищавец 5 май се нарича „пóткe“ – преди изгрев слънце се събират дърва (за топлене на водата, с която се къпят) и цветя (които се слагат във водата за къпане). Вечерта на 5 май се ходи „на вода“ (на чешмата Виган) и се кършат върбови клонки – „потки“ за следващия ден. Шести май е същинският *Гургевден*, на който сутринта „потките“ се поставят на нивите и се кичат вратите на къщите, обора и пр., през деня се играят хора, а вечерта се ходи на реката за „сечене на косме“ – ритуално отрязване на косите на девойките, за да растат. Върху материал от Призренска Гора С. Станкович съобщава също, че празнуването на Гургевден/Джурджевден (Гурђевден) е няколко дни – 5 май се нарича „потке“, а 6 май – „трафке“, като тогава се боядисват яйца, берат се треви, с които се къпят малките деца, а вратите се китят с върба (СТАНКОВИЋ 1993: 18).

Според Т. Колева един от особено важните моменти в гургевденския комплекс у южните славяни е „обредното събиране на билки“ и захранване на овцете и добитъка. Всички растения и треви, които служат за храна и увеличават млеконадоя, са били добре познати на овцевъдите и те са ги използвали рационално. Авторката допуска, че събирането на тези треви срещу Гургевден първоначално се е извършвало само от овчарите, но постепенно в тази практика започват да участват и жени и тя се превръща в обредна поради приписването на магически свойства на събраните предварително растения, или казано с други думи – поради внасянето на магическо значение в утилитарната практика (КОЛЕВА 1981: 42).

Сред южните славяни брането на цветя и билки се извършва най-често вечерта срещу празника, както и предимно с участието на девойки и млади невести рано преди изгрев на самия ден. Не са редки случаите, в които девойките и момците излизат още през нощта срещу Гургевден в гората или в полето, където пеят и играят хора край огньовете и едва на разсъмване започват да берат билки. Т. Колева отбелязва също, че понякога брането се съпровожда с песни, посветени на Св. Георги, който идва и донася зеленината (КОЛЕВА 1981: 43). А. Джогович смята, че излизането „на травке“ за бране на билки и цветя има езически произход (ДЖОГОВИЋ 1996: 35).

Д. Антониевич също споменава култ към растителността, обредното люлеене и гадаене чрез наричане, и то у всички етнически групи в Призрен: сърби, цинцари, шиптари/албанци, турци и цигани. Информацията, която той привежда, е, че млади девойки и младежи излизат рано преди изгрев и ходят в гората, за да берат билки и треви. Пеят се обредни песни, в които се споменава и самото бране. С билките се китят домовете, но се поставят също и в съд с вода (АНТОНИЈЕВИЋ 1974: 196–198). В албанската част на Гора водата с билките и цветята се използва за къпане, като в с. Шищавец съществува обредна фраза при поливане: „Водата надолу, аз нагоре“, както

и се обтрива символично тялото със сурово яйце в черупката, което след това се сварява и изяжда от всеки индивидуално.

За Призренска Гора Антониевич пише, че във водата се слага червено яйце, а мюсюлманите получават червени яйца от християните. С тази вода се къпят всички на Гергьовден (Гурѓевдан) преди изгрев слънце, търкат лицата си със счупеното яйце, а майките удрят децата си с орехови листа. Жените и девойките решат косите си и режат ноктите си, като отрязаното се слага на розово дърво или се хвърля в огън или вода (АНТОНИЈЕВИЋ 1974: 196–198). Като сравнение може да се посочи ритуалният момент, свързан с рязането на косите в с. Шишавец (Кукъска Гора) вечерта на самия Гергьовден и хвърлянето им в реката, съпроводено с обредна фраза: *Кóлько óди réка, тóлько да ми ráстет кóсми!*

По отношение на практиките за бране на цветя и билки могат да се направят конкретни сравнения с обредни действия, описани в България и Република Македония. Д. Маринов съобщава, че „приготовленията за Гергьовден се състоят в това да се наберат цветя из гората или полето“. Според автора за цветя ходят моми, момци, дори и деца – „събрани на куп един ден преди Гергьовден тръгват из селото и отиват в гората или полето да берат цветя. Додето берат тия цветя, момите пеят песни, които някога са били обредни“ (МАРИНОВ 1981: 593). В българските традиционна гергьовденска обредност, в един от регионалните варианти на обреда, набраните китки се слагат в котела или ведрото, с което ще се донесе т. нар. „цветна“ вода за замесване на обредните гергьовски хлябове. С тази вода и китка най-старата жена ръси всички жени и деца, гумното, обора, кошарата, къщата (МАРИНОВ 1981: 594).

В България цветята или билките (например *гергьовка* или *бабина душица*) са необходими за венеца на агнето, което ще се коли (МАРИНОВ 1984: 138). В Северозападна България брането на цветя започва вечерта срещу Гергьовден, а от цветята се правят венци съответно за овцата, която най-напред се е обягвила, за първото агне и за ведрото, в което ще се осъществи първото ритуално доене (МАРИНОВ 1984: 141). За първото ритуално доене споменава и Трифуновски за горанските села Урвич и Йеловяне (днес в Република Македония), както и за сходни ритуални действия (Вж. ТРИФУНОВСКИ 1952: 415–418).

В Източна Македония билките, които се берат за Гергьовден (Гурѓовден), без оглед на това, дали се берат в петък, събота, деня преди празника или на самия празник, обикновено също трябва да бъдат набрани преди изгрев слънце. З. Малинов описва практики с някои от билките – връзване около кръста със „здравина“ за здраве, лепене на билката „лепеш“, за да ти се лепят ергените или момите и др. (МАЛИНОВ 2006: 168). В Кукъска Гора билките, които се берат са: *змиин крómид* (див лук), *змиин лук* (див чесън), *засékница*, *бътля*, *мóра*, *коприва* и др. С тях се извърша обредното

захранване на животните на самия Гергьовден сутринта – накълцват се на ситно и с малко сол и брашно се дават на домашните животни за здраве и плодовитост.

По подобен начин в Източна Македония преди да се изведе на паша стоката се захранва освен с трици, вода и сол³, също така и с накълцани на ситно билки. Те според З. Малинов имат и определена магическа роля – например в храната се слага: „дебелика“ – за да са дебели, „силаина“ – за да бъдат силни, „млечка“ – за да имат повече мляко, „вратика“ – за да се връщат у дома и т.н. И според Антониевич изборът на билките има имитативен характер – дебелец да са дебели, здравец да са здрави, задължителна билка е стражник, предпазваща от уплах, но и от градушка (АНТОНИЈЕВИЋ 1974: 196–198).

З. Малинов конкретизира, че разновидностите на билките и листата от някои дървета, които се слагат при захранването на животните, в отделните региони се различават, но устойчивият модел е брането преди изгрев слънце и магическото им значение за здравето и млечността на домашните животни (МАЛИНОВ 2006: 173).

В албанската част на Гора действието „запотнуѐње“ (китене с „потки“) се извършва вечерта срещу Гергьовден (Борѐ) или сутринта рано на самия ден (Шищавец) и има важно ритуално значение – означава поставяне на върбови клонки на външната врата на къщата и на вратата на обора около „бѹтинот“ (съдът за биене на масло) и на нивите. Действието има апотропейно значение и е осигуряващо плодородие и благополучие. Интересно е, че в Борѐ „запотнуенето“ се извършва от млади момчета (бекари) и особено в случаите на „гледаник“ и „гледаница“ (състоянието преди годеж) това именно е начин за изразяването на чувствата и интереса към съответното момиче (освен върба се оставя и „нишан“). В с. Шищавец рано сутринта на Гергьовден поставянето на „потки“ първо на нивите, а след това на портите на домовете и при животните, се прави и от „дейки“ (девойки), и от „бекари“ (ергени). Важно е да се постави „потка“ и на „гюбрето“, с което точно по това време се наторяват нивите.

В изследването си на славянското население в Албания М. А. Селищев установява, че думата *potke* в албанския език има славянски произход и означава пограничен камък на земен участък, но авторът смята, че българското съответствие допълва битовото значение на това отграничаване и смисълът му е заклинание, магическо действие против нещастие (СЕЛИЩЕВ 1931: 182). В с. Шищавец „потка“ има още едно значение – откопана малка част от ливада, обърната надолу с тревата, с цел означаване (например межда или др.). Този смисъл е в пряка връзка с написаното от Селищев

³ В Източна Македония солта, която се слага в храната, обикновено се осветява от свещеник, дори в някои региони тя е позната като „попова сол“, т.е. „светена сол“ (МАЛИНОВ 2006: 173).

чев – означаването в случая е преосмислено в символичното апотропейно отграничаване или отгонване, каквато е функцията на върбовите клонки, дрянвите пъпки и т.н. в гергьовденската обредност.

Кършенето на върбови клонки и „запотнуенето“ в нощта срещу Гергьовден в с. Борье е последвано от изцяло мъжко събиране на маса и изпълнение на местни песни, което продължава до сутринта на празничния ден. Локалното назоваване на този момент от празнуването на Гергьовден е „ураник“. Т. Колева посочва наименованията „на уранак“, „джурджевски уранак“ като означаващи ходенето за билки в Шумадия, Централна Сърбия, което се прави срещу празника.

На самия ден *Гургевден/Джурджевден* (6 май) рано сутринта се извършва ритуално вземане на вода от една от селските чешми, във водата се поставят билки и с нея се измива съдът за биене на маслото преди първото ритуално „мътенене“ на млякото. С тази вода се пръскат къщата и всички в нея. Коленето на агне в празничния ден става по домовете и не е свързано с масовото общоселско празнуване. В Гора, както и в българските варианти на ритуала, в близкото минало се е колело първото мъжко и/или първото обягнено агне. Г. Благоев допуска, че то в някои случаи се възприема като курбан, в други – не. Според автора поради влиянието на исляма, типичният за християнската традиция⁴ жертвен обред е с неясни параметри в този регион и курбанът на Гергьовден е изместен от жертвения обред на Курбан Байрам (БЛАГОЕВ 1999: 106–107). Освен жертвено животно за Гергьовден, в Кукъска Гора задължително се правят *мáзници*, *губяник* и *пригáнице на тепция*⁵. На самия Гергьовден през целия ден се играят хора под звуците на зурни и тъпани като устойчивото съчетание в областта е две зурни и два тъпана.

Обредни песни

Песенният компонент в гергьовденската обредност днес е представен от все още съхранената местна обредна песен, изпълнявана само от жени (моми, невести) в точно определени моменти. Половото разделение на песните е определящо за музикалните им белези. Мъжките и женските песни маркират различен тип и това според датчанаката Б. Треруп, която осъществява едни от първите записи на горански песни, се дължи на мобилност-

⁴ Г. Благоев прави тези наблюдения за областта Голо Бърдо, в която живеят както мюсюлмани, така и християни, докато в Гора населението е изцяло мюсюлманско, но е налице силна памет за християнското минало.

⁵ За Гергьовден в Шищавец се правят „пригáници на тепция“ (подобно на голяма многопластова палачинка) за разлика от „пригáници на тиган“ (подобни на мекици), които се правят в редица други обредни ситуации – при раждане на дете, при смърт и др.

та на мъжете, които са печалбари и гурбетчии и техният репертоар е значително „по-отворен“, докато жените са съхранили „чисто женско пеене“ (TRAERUP 1974: 212).

Проучванията на Б. Треруп са осъществени в началото на 60-те години, но публикациите ѝ са едва от началото на 70-те на XX век. Затова в края на 60-те години авторът от Република Македония (СФРЮ) Б. Ристовски обръща внимание, че до този момент са публикувани едва 46 горански песни от Миодраг Васильевич (ВАСИЛЪЕВИЋ 1950; ВАСИЛЪЕВИЋ 2013), като те са разхвърляни сред други песни в неговата поредица „Югословенски музикален фолклор“ (Југословенски музички фолклор). За съжаление, никъде специално не са разглеждани нито „горанските песни“, нито „горанската поезия“ (Ристоски 1969: 138). Тъкмо по това време (в периода 1967–1970 г.) Институтът за фолклор в Скопие извършва целенасочена теренна работа в горанските села, които са на територията на тогавашна Югославия. В тези проучвания участват и външни сътрудници – Ф. Каваев от Битола, който през 1968 г. пише първата в Република Македония статия за езика и фолклора на гораните, и Ф. Ходжа от с. Крушево – самият той горанин. Всички записани материали се намират в архива на института, а голям процент от песните са нотирани (РИСТОСКИ 1969: 141–142). Ристовски установява, че затвореността на Гора създава условия за изграждане на собствени „поетически структури“ със свои изразни възможности, но тя същевременно е и фактор за консервиране на някои стари мотиви и форми (РИСТОСКИ 1969: 152).

Малко по-късно Т. Бицевски прави наблюдения върху наличието или липсата на влияние в горанския музикален фолклор – според него гораните, бивши гурбетчии и печалбари, пренасят в своя край богат песенен материал от други региони, който под влияние на тяхната песенна традиция по-бързо или по-бавно трансформира своята същина и добива нов облик, като тези процеси имат и локален селищен характер. Все пак авторът прави уточнението, че тази констатация е относително частична, тъй като в Гора съществува двуглас, който по редица свои белези се различава от другите двугласни области в (тогавашна) Югославия (БИЦЕВСКИ 1973: 103).

Друг автор, събирал текстовете на горанските песни, е Харун Хасани, произхождащ също от Призренския дял на Гора. По професия той е хуманитарен лекар, който с помощта на местни учители успява да запише песните от 17 села в тази част на Гора (ХАСАНИ 1987). Самият той е роден в с. Бачка, община Драгаш. Този негов труд е конкретен принос към „изваждането от анонимност“ на този „оазис“ на Балканите (Хасани 1987: 10). По-късно систематично етномузиколожко изследване, посветено на музикалния фолклор на гораните, отново от посочения сръбски дял на областта, е дипломната работа на Саня Станкович, защитена в Музикалната академия в Белград (сега Факултет за музикални изкуства към Университета по из-

куствата в Белград) (Вж. СТАНКОВИЋ 1993). От този текст тя публикува отделни статии (СТАНКОВИЋ 1995; СТАНКОВИЋ 1996), а през 2013 г. издава и компакт диск с горански песни „Врбице, врбо зелена – традиционално музичко наслеђе призренске Горе“ (РАНКОВИЋ 2013).

Що се отнася до груповото или индивидуалното пеене, в цяла Гора по-популярно е груповото пеене. Това важи и за мъжете (унисонно), а за жените в обредния контекст на пеене е задължително. Солово пеене Б. Тре-руп намира единично при жени, изпълняващи приспивни песни, или при индивидуална домашна работа (TRAERUP 1972: 345). При груповото обредно женско пеене изпълнителките се позиционират една до друга с леко наведени глави, за да могат гласовете им да се сливат, резултат от което е трудното различаване на всяка от партиите (Вж. и TRAERUP 1972: 345). Обикновено първият водещ глас се изпълнява от една певица, а вторият – от две и повече. Пространственото ситуиране на изпълнителките е подчинено на двугласа – тази конфигурация е определяща за взаимното им вслушване и за създаването на единен звуков комплекс. Прави впечатление окачествяването на тази звучност като „едноглас“ – тя се възприема като слято, единно звучене, за чието постигане има значение и разположението на певиците. Важно е обаче да се отбележи, че антифонният начин на пеене в Гора не е познат и вероятно това се дължи на импровизационния характер, който има обредната песен по отношение на текста, за което ще стане дума по-нататък.

И така, при ритуалното ходене преди изгрев „на свечиня“ и „на травке“ се изпълняват „нашенски“ песни – по време на събирането на цветя и билки, както и в същите дни, но вечер, след залез слънце до полунощ. Идентична е обредната ситуация при ходене „на потке“, както и при ходене „на вода“ в същия ден, но вечерта. Тези песни имат специфично звучене и нямат аналог в друг песенен жанр от репертоара на гораните. Според Н. Кауфман в България „някои от песните, съпровождат примерно брането на китките в една област, група селища или отделно село, се пеят на мелодия, която не се повтаря в друг песенен цикъл“. Това ги отличава от хороводните гергьовденски песни, които често се пеят на мелодии, на които са и великденските хороводни песни, както и други местни хороводни песни от пролетния обредно-празничен цикъл (КАУФМАН 1992: 42). Хороводната практика в албанската част на Гора обаче днес протича под звуците на зурни и тъпани, изместили хорото на песен.

Анализирайки 170 песни, записани от сътрудници на Института за фолклор в Скопие (в периода 1967–1970), Т. Бицевски се опитва да изведе най-характерните им белези. Разделя ги условно на три групи: 1. Най-стари – двугласни песни; 2. Преходни – от двугласни към едногласни песни; 3. Най-нови – едногласни песни. (БИЦЕВСКИ 1973: 103). Тази класификация е валидна и за горанските обредни гергьовденски песни – двугласните песни са от първия тип, а при втория тип преходни песни от двугласни към

едногласни първият глас обикновено има мелодическа линия, която спада към едногласната традиция, а вторият глас (с известна условност го наричам така) изпълнява около 80% от музикалната строфа унисонно с първия и само на моменти, особено при подготвяне на каденцата в края на строфата, се явява на секунда под или над първия, за да може веднага след това да каденцира с първия в унисон на финалиса.

Б. Треруп дефинира женския песнен репертоар по следния начин: Много прости двугласни песни с обем от терца до квинта, основните вертикални интервали са прима и секунда, понякога и терца, но само при ненатоварени проходящи тонове. Секундовите съзвучия са в паралелно движение или при движение в една посока от прима в секунда или от секунда в прима. Песните се изпълняват в група от 2 до 4 жени – една „води“, а друга „следи“ и индивидуален вариант не е възможен (TRAERUP 1974: 212–213).

Вторият глас обикновено е носител на семпло мелодическо движение, но първият глас също има скромна орнаментация – преди всичко с проходящи тонове и постъпенност. Във вертикал най-честите съзвучия, до които достигат двата гласа, са секунда и унисон, докато терцата е по-рядка. С. Станкович дефинира това състояние като „хетерофония с паралелно движение в секунди“ (СТАНКОВИЋ 1993: 41).

По своята структура диафонията от с. Борье има сходство с шопския тип двуглас в България, поради тесния тонов обем и звученето на образувашите се във вертикал секундови съчетания. Тази структура вероятно е свързана със „съобщителния характер“, който имат тези песни. Според Н. Кауфман в някои от българските варианти на практиката за бране на билки и цветя певиците запяват песните още при тръгване („по тъмно поем, та да не ни е страх“), следва пеене по време на бране на билките, а особено активно се пее при връщане към селото с провикване („да ни чуе целото село“). „Това предназначение вероятно оказва влияние на мелодиката – мелодиите са напрегнати, често първи глас задържа мелодията във висок, силен регистър“ (КАУФМАН 1992: 49). В горанските села Борье и Шищавец съобщителна функция има специфичното „провикване“, което се изпълнява както в процеса на „събиране“ на отделните групички от двете махали на селото сутринта преди изгрев слънце при отиване „на свечиня“, „на травке“ или „на потке“, така и при връщане.

Особено типично за мелодическата структура на двугласните песни, както обаче и за междинния тип песни (между едноглас и двуглас), е извикването в края на строфата. С. Станкович пише за извикване, което се явява с глисандо най-често с рефрена „а хай“ в края на първия стих и в края на цялата мелодия. Това тя наблюдава в с. Рестелица, Призренска Гора (СТАНКОВИЋ 1993: 42).

В албанската част на Гора извикването е с рефрена „а хой“ и е най-често на малка септима над основния тон. Както и Ристовски споменава,

обикновено стихът завършва с продължаване на крайния вокал. Характерно е, че в тези песни всички крайни срички са отворени – завършват на вокал (Вж. и РИСТОСКИ 1969: 154–155).

Обредните гергьовденски песни имат още една типична черта – всяко село има свой „глас“ за съответния обред – един мелодико-ритмически модел, за който певиците нямат съзнание, че го „използват“ в повече обредни песни. В горанската вокална традиция не са познати термини, които се срещат в други краища на Сърбия, както и в България или на територията на Република Македония – „сватовски глас“, „жетварски глас“, „сватбарски глас“, които маркират функцията на песента. В Гора функционалността се задава най-вече от текста или от специфичния рефрен (ако има такъв) (Вж. и СТАНКОВИЋ 1996: 117). С. Станкович дава пример със с. Радеша (Призренска Гора), където на Гергьовден (Ђурђевдан) всички песни са на един „глас“, а на сватба – на друг. Наблюдението на авторката е, че певиците не осъзнават факта, че пеят на един „глас“ всички песни в обряда, правят го спонтанно (СТАНКОВИЋ 1993: 42). В албанската част на Гора също във всяко село гергьовденски песни се изпълняват върху един-два мелодико-ритмически модела и устойчива структура.

Особено интересни са текстовете на гергьовденските песни. Те според Н. Докле имат локален характер (ДОКЛЕ 2000: viii). Главни персонажи в песенните текстове са *Курто будала* и *Зейнепа*⁶, които са обобщени образи на „бекяр“ (ерген) и „дейка“ (девойка) и са основният разпознаваем текстов белег на тези песни. С. Станкович отбелязва, че тези песни са типични това, че често започват с Курто будала или „бойодала“ – дума, чието значение според нея не е известно. „Бойодала“ често се използва като синоним на Гергьовден, на пеене, дори на двуглас. Според някои нейни информатори „бойодала“ е своеобразен тип „обявяване“, че девойките ще излизат и ще берат цветя за Гергьовден. Този термин се използва в селищата, които са в по-ниския дял на Гора, докато Курто будала е специфичен за планинското население (СТАНКОВИЋ 1993: 25; СТАНКОВИЋ 1996: 116).

Текстовете на този тип песни тематично са свързани с гурбета, който е един от основните начини за препитание на гораните (ДОКЛЕ 2000: xxxiii). Една от съществените отлики при пеенето на тези обредни песни е импровизацията на текста, т.е. неговото измисляне в момента (СТАНКОВИЋ 1993: 25). Практически процесът не представлява буквално „измисляне“, а импровизиран подбор от вече съществуващи строфи, изрази, словесни модели. Б. Ристовски дори твърди, че горанските девойки са в състояние да изпеят във всеки момент нова песен – нови текстове на стара мелодия, за всяко събитие, за всяко лице, което според него е знак, че те могат да „говорят“ в стихове (Ристоски 1969: 154). Важно е да се изтъкне, че за разлика от обредните песни, чийто текст е импровизационен, песните „на игра“ имат

⁶ В записите и анализите на Н. Докле имената на героите са Курто будала и Зейнепа.

строго утвърден текст, независимо че те също се вписват в обредния контекст (СТАНКОВИЋ 1996: 116).

Най-характерните особености на гергьовденските песни са темите за бране на трева, за къпане на деца, мотивът за промяната, както и личните имена Зейнепа и Курто будала (СТАНКОВИЋ 1993: 25). Устойчиви словесни формули са свързани с „раззеленяване“ и „развиване на природата“:

и Курто будала за овя летен ден Джурджевден
и за овя летен Джурждев – ой
и Курто будала година сме дочеколе
и година сме дочеко – ой
и Курто будала да видиш що пристално йе
и да видиш що пристал – ой
и Курто будала зелено и развейено
и зелено и развейе – ой
и зелено Курто будала како кадифе зелено
и како кадифе зелено – ой
и Курто будала каде ке напроменете
каде ке напромене – ой
и Курто будала за руха Джурджевденово
и за руха Джурджевдено – ой.⁷

Отделна група текстове с близки варианти са на песента „Върбице, върбо зелена“ (Вж. и БИЦЕВСКИ 2001: 9). В с. Шишавец, Кукьска Гора, тя е позната със следния устойчив текст:

Върбице, върбо зелена, раззеленьета, раззеленьета,
ка шо си ги гранкои ширнала.
Ка шо си ги гранкои ширнала, върбо зелена, раззеленьета,
дали йено гайле си немала.
Дали йено гайле си немала, върбо зелена, Гюргевденова,
матере сум га имала.
Я матере сум га имала, върбо зелена, Гюргевденова,
мати ми го гайле тегнала.
Мати ми го гайле тегнала, върбо зелена, Гюргевденова,
за тия съм бела и цървена,
За тия сум бела и цървена, върбо зелена, раззеленьета
за тия сум тенка и висока.⁸

Според Н. Докле формата, поетическата структура на гергьовденските песни се движат между монолога и диалога (ДОКЛЕ 2000: xxxiii) и това може да се наблюдава в песенните текстове, които се изпълняват и днес:

⁷ Изпълнение на група момичета сутринта преди изгрев слънце при ходене „на травке“, с. Шишавец, 5 май 2010, зап. В. Тончева.

⁸ Флотра Драга, р. 1962 г. в с. Шишавец, обр. основно, земеделие; Лия Драга, р. 1943 г. в с. Шишавец, обр. основно, земеделие; с. Шишавец, май 2012 г., зап. В. Тончева.

- Ай море Курто будала,
слушай що вели Зейнепа,
Зейнепа сама не спие,
во дремке се уплашуе,
на чардак ти ночеуе
и месечина прашуе:
- Кеде си бре, Курто будала,
кеде те върнет дожои
кеде те дуе ветрои,
вамо се запролечило,
пилича се запуале,
дейчича се занушале.
На свакой ридче – ластойче,
на свакой забор – дейчича,
дейчича – коприварчича.⁹

В заключение, и в Кукъска, и в Призренска Гора и днес реализирането на целия гергьовденски обредно-празничен комплекс е било и продължава да е особено важно за общността – прииждат и живеещите в градовете или чужбина, жените обличат традиционните си костюми, във всеки дом се приготвят задължителните обредни ястия, във всеки от дните се извършват конкретните ритуални действия и се празнува традиционно, устойчиво се изпълняват обредните песни или се играят хора на инструментална музика. Гергьовден се оказва опорна точка в календара на гораните и масово се празнува и днес.

Цитирана литература

- АНТОНИЈЕВИЋ, Драгослав. „Етнички идентитет Горанаца.“ *Шарпланинске жупе, Гора, Ополе и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*, ред. Драгослав Антонијевић, Милован Радовановић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић“ – САНУ, књ. 40/2, Посебна издања, 1995: стр. 76–88.
- АНТОНИЈЕВИЋ, Драгослав. „Ђурђевдански фолклор као обележје специфичности и заједнице етничких група Призрена.“ *Рад XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Призрену 1967*. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974: стр. 193–202.
- БИЦЕВСКИ, Трпко. „Кон музичките карактеристики в горанското пеење.“ *Македонски фолклор*, бр. 11, год. VI, 1973: стр. 103–108.
- БИЦЕВСКИ, Трпко. *Народната песма на гораните*. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“; Македонско народно творештво: Народни песни – Книга 15, 2001.

⁹ Невруз Мехмети, р. 1969 г. в с. Борье, образование – висше, учител по англиски и литература в училището в с. Борье (училището е до 9-ти клас); с. Борье, май 2010, зап. В. Тончева.

- БЛАГОЕВ, Горан. „Традиционни празници и обичаи на българите мюсюлмани от Голо бърдо (Източна Албания).“ *Българска етнология*, кн. 3–4, 1999: стр. 100–114.
- ВАСИЉЕВИЋ, Миодраг. *Југословенски музички фолклор I* – Космет, Београд: Просвета, 1950.
- ВАСИЉЕВИЋ, Миодраг А. *Народне мелодије с Косова и Метохије*. Приредила Зорислава М. Васиљевић, Београд: Београдска књига, 2003.
- ДОКЛЕ, Назиф. *Горански народни песни*. Скопје: Патрија, 2000.
- КАУФМАН, Николай. „Народни песни на Гергьовден.“ *Български фолклор*, кн. 4, 1992: стр. 41–57.
- КОЛЕВА, Татяна. *Гергьовден у южните славяни*. София: БАН, 1981.
- ЛУТОВАЦ, Милисав. „Гора и Ополе – антропогеографска проучавања.“ *Населба и порекло становиштва*, књига 35, 1955: стр. 232–339.
- МАЛИНОВ, Зоранчо. *Традицискиот народен календар на Шопско-Брегалничката етнографска целина*, књига 68, Посебни изданија. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков, 2006.
- МАНГАЛАКОВА, Таня. *Нашенци в Косово и Албаниа*. София: НИБА консулт, 2008.
- МАРИНОВ, Димитър. *Избрани произведения*, Т. 1, София: Наука и изкуство, 1981.
- МАРИНОВ, Димитър. *Избрани произведения*, Т. 2, София: Наука и изкуство, 1984.
- РАНКОВИЋ Сања (прир.) *Врбице, врбо зелена – традиционално музичко наслеђе при-зренске Горе*, CD, Београд: Етнолошко-антрополошко друштво Србије, 2013.
- РИСТОВСКИ, Блаже. „Кон проучавањето на народната поезија на Гораните.“ *Македонски фолклор*, број 3-4, 1969: стр. 137–157.
- СЕЛИЩЕВ, Афанасий М. *Славянское население в Албании*. София: изд. Македонского научного института, 1931.
- СОБОЛЕВ, Андрей Н. „О говоре горанов Албании в общебалканской перспективе.“ *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима*, књига 1 – Језик и народна традиција, Меѓународни тематски зборник, Косовска Митровица: Универзитета у Приштини, 2010: стр. 291–299.
- СТАНКОВИЋ, Сања. *Индивидуално и колективно у орско и вокално традиции жена у Гори*, дипломна работа, ръкопис, Београд: Факултет музичке уметности: Катедра за историју музике и музички фолклор: Одсек за етномузикологију, 1993.
- СТАНКОВИЋ, Сања. *Основне музичко-игралке карактеристике Горе (На примеру женских игара уз пратњу певања из села Враништа). Шарпланинске жупе, Гора, Ополе и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*, ред. Драгослав Антонијевић, Милован Радовановић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић – САНУ, књ. 40/2, Посебна издања, 1995: стр. 202–213.

- СТАНКОВИЋ, Сања. „Орско и вокално стваралаштво жена у Призренској Гори.“ *Народне игре Србије*, св. 9 – Народне игре у Призрену, Метохији, Подгору, Гори и Рашкој, Београд: Центар за проучавање народних игара Србије, 1996: стр. 111–126.
- TRAERUP, Birthe. „Dvoglasno pjevane u Prizrenskoj Gori.“ *Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970*, Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1972: стр. 345–349.
- TRAERUP, Birthe. „Народна музика Призренске Горе.“ *Рад XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Призрену 1967*. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974: стр. 211–223.
- ТРИФУНОВСКИ, Јован Ф. „Урвич и Јеловјане.“ *Гласник Етнографског института САН*, I, св. 1-2, 1952: стр. 409–419.
- ХАСАНИ, Харун. *Горанске народне песме*. Приштина: Библиотека Народна књижевност: изд. Јединство, 1987.
- ЦОГОВИЋ, Алија. „Ономастика Горе.“ *Ономатолошки прилози*, XII, Београд: САНУ: Одељење језика и књижевности: Одбор за ономастику, 1996: стр. 33–366.

Веселка Тончева

ЂУРЂЕВДАНСКИ ОБРЕД И ПЕСМЕ И ОБЛАСТИ ГОРА

Резиме

Рад представља Ђурђевдан у подручјима Горе (на граници Србије, Македоније и Албаније) као један од најважнијих празника Горанаца. То је време у које се печалбари враћају кући (за Горанце су карактеристични сезонски послови, али и други занати, посластичарски на пример). Празновање Ђурђевдана траје неколико дана – у различитим селима уочљиве су варијације: у Броду се празнује седам дана, а у Борју и Шишавцу четири и два, од којих сваки има посебно именовање. У раду су размотрене варијације обредности у тим данима. Представљене су и ђурђевске песме у којима су главни ликови Курто будала и Зејнепа. Структурирање строфа одликује се импровизацијом. Двогласно горанско певање на Ђурђевдан анализирано је и са музичког аспекта.

Кључне речи: Гора, Горанци, Ђурђевдан, обред, обредне песме, Курто будала, Зејнепа

„СТАРА ВЕРА“ И ХРИШЋАНСКИ СИМБОЛИ У УСМЕНОЈ ЛИРИЦИ СА КОСОВА И МЕТОХИЈЕ

У раду се бавимо анализом хришћанских симбола у народним умотворинама са Косова и Метохије. Имајући у виду да је у овој етнопсихолошкој заједници процес християнизације у обредно-обичајној пракси ишао веома споро, показаћемо како су пагански симболи усменим преношењем замењени хришћанским. Присутност хришћанских симбола у песмама о космичкој свадби, лазаричким, божићним, велигданским, сватовским и другим лирским врстама на територији под јаким утицајем цркве показује дубоку верску утемељеност Срба са Косова и Метохије чију је јаку (вишебожачку) веру предака заменила хришћанска (једнобожачка) која је рефлектована готово у свим облицима усменог казивања.

Кључне речи: хришћанство, обред, лирске песме, светитељи, Бог, Богородица, обичај

Када је реч о хришћанским симболима у народним умотворинама са Косова и Метохије, имамо на уму чињеницу да оне чине нераздвојиви део целокупног стваралаштва српског језичког простора. Традиционална веровања и ритуали који могу бити означени као народна религија, били су предмет интересовања историчара, археолога, психолога, ентолога, фолклориста, који су дошли до извесних резултата и створили посебну методологију интердисциплинарног истраживања. И поред бављења овим проблемом истраживача попут Натка Нодила, Веселина Чајкановића, Шпире Кулишића, Миленка Филиповића, Слободана Зечевића, Миодрага Павловића, како наводи Душан Бандић „није изграђен, наиме, један концепт народне религије, који би могао да послужи и као релевантан оквир за анализу њених дубљих значења и функција“ (БАНДИЋ 1997: 55). Специфичност усменог наслеђа Срба на Косову и Метохији резултат је друштвено-историјских прилика и богате обредно-обичајне праксе коју су Срби донели из старе словенске постојбине, а која је била најмање изложена променама. Под утицајем цркве

¹ valentina.pitulic@pr.ac.rs

² Рад је рађен у оквиру пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Србије.

настајала је блага християнизација паганског наслеђа „које се“, како наводи Владимир Бован, „народна песма није никада била знатно ослободила“ (БОВАН 1977: 12).

Палимпсестност песама са Косова и Метохије отвара могућност за дешифровање како паганских, тако и хришћанских симбола који су се у неким жанровима усмене књижевности нашли на истом месту и преко њих се може пратити постепен процес християнизације. У колективној свести свих народа лежи наталожено вековно искуство где је, како наводи Ерих Нојман, видљива једна траса „која олакшава оријентисање у дубинскопсихолошкој теорији и пракси“ (НОЈМАН 1994: 8).

У народним умотворинама, као наталоженом искуству векова, можемо наћи симболе који упућују на најдубље слојеве колективног памћења, али и на низ промена које су настале кроз дужи временски период. У овом раду користили смо записе песама Ивана Степановича Јастребова³, Владимира Бована⁴ и Дене Дебељковића.⁵ На богатој усменој грађи Срба са Косова и Метохије могуће је извршити реконструкцију старог, паганског и новог, хришћанског слоја који говоре о променама у свести народа које су свој одраз нашле најпре у усменом казивању. Приликом реконструкције песама уочили смо три слоја: пагански, старозаветни и новозаветни, који је уочио Веселин Чајкановић и констатовао да у свести нашег народа није настала потпуна християнизација већ да су „Наши погребни и свадбени обичаји (су), непромењени и недирнути, још из бронзаног доба“. (ЧАЈКАНОВИЋ 1994: 71). Преношењем народних умотворина с колена на колено дошло је до њихове промене чији је процес текао управо заменом старих, паганских симбола, новим, а који су битан чинилац *духовног и религијског идентитета малих локалних заједница*. (ЈОВАНОВИЋ 2000: 16). У Наслеђу Срба са Косова и Метохије наилазимо на остатке старе ритуално магијске праксе и једнобожачке религије, који садрже у себи паганске, старозаветне и новозаветне слојеве свести (ЈЕРОТИЋ 2002: 195).

Реконструкција текста захтева подробну филолошку анализу, за коју Александар Лома каже да се *износе на видело фрагменте из разних време-*

³ *Обичаји и пјесни турецкихъ сербовъ*, Иванъ Степановичъ Јастребовъ С. Петербургъ, 1886.

⁴ Владимир Бован. *Српске народне песме са Косова и Метохије*. Приштина: Јединство, 1977. Владимир Бован. *Књижевност Срба на Косову*. Приштина: Јединство, 1989.

Владимир Бован. *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића, књига прва, лирске и епске народне песме, приредио Владимир Бован*. Приштина: Академија наука и уметности Косова, 1984.

Владимир Бован. *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији, први том*. Приштина: Јединство, 1989.

⁵ Дена Дебељковић, *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића, књига прва, лирске и епске народне песме*. Академија наука и уметности Косова. Посебна издања, књига Х. Одељење језичких и књижевних наука и уметности, књига 6. Приштина: 1986.

на, каткада много старије од целине песничког здања. (ЛОМА 2002: 12). Оно што је типично за песме са Косова и Метохије, чини се, много више него у другим крајевима је присуство хришћанских симбола. То је било и за очекивати због присуства цркава и манастира и јаке религиозности која се рефлектовала и у свести колектива. У песмама о уређењу космоса подједнако учествују и паганска и хришћанска божанства, с тим што у стварању годишњег циклуса и календара учествују хришћански светитељи; Свети Никола, Свети Јован, Свети Петар, Свети Илија, али је необична улога додељена Светом Илији (*Да ми стреља по кршу ђавола*, (БОВАН 1989: 109). У овој песми као да је старо божанство грома, Перун замењено Светим Илијом громовником, хришћанским светитељем који је по народном веровању и *бог олује и времена уопште, који бије градом, доноси кишу или изазива сушу* (КУЛИШИЋ, ПЕТРОВИЋ, ПАНТЕЛИЋ 1970: 261).

У песмама са Косова и Метохије важно место заузимају светитељи који ходају земљом, учествују у свакодневном животу, кроз епифанију искушавају човека и носе Богу глас о духовном стању народа. Светитељи у усменом казивању представљају активни принцип. Они учествују у важним догађајима и прате дешавања у личном и колективном животу. Занимљива је слика небеског простора где светитељи разговарају, одмарају се, спавају, буде се и чекају време да се активно укључе у дешавања на земљи. Они славе славу, утичу на дешавања на земљи и покушавају да врате човека на прави пут. Ту су Свети Петар, Свети Сава, Богородица, Свети Димитрије који лежи под рајским дрветом пред софром позлаћеном на којој је чаша, а у њој *вино трогодишњо*. Да су у нашим народним умотворинама изражена јака верска осећања уочио је још Јаша Продановић, који је писао да се светитељи понашају као смртни људи који „пију вино, жене се, учествују као сватовски часници при венчању унебеских тела“ (ПРОДАНОВИЋ 1932: 117).

У песмама о вилином зидању града певало се *уз ударање темеља, заснивање новог дома, или за време његовог посвећења и предаје онима који ће га настањивати* (ПАВЛОВИЋ 1993: 34). У песми са Косова и Метохије налазимо извесну промену у односу на Вукову песму Вила зида град у чијем је средишту *бела црква* (БОВАН 1984: 47), или се црква гради сама од себе *ни на гору ни на воду*, а на трећим вратима су *врата Христосова*.⁶ (БОВАН 1984: 48) Процес христијанизације прво је захватао крај песме и он је био врло значајан јер су на тај начин песме пратиле лагану христијанизацију под јаким утицајем Византије. Промену митолошке песме о зидању града *ни на небо ни на земљу* управо показује процес христијанизације који је био дуготрајан и који је ишао у правцу поступне замене старих симбола новим. Два најзначајнија симбола хришћанства, црква и Исус Христос, нашла су се у палимсесту који указује на дубоку верску укорењеност Срба са Косова и Метохије. Само древно митолошко језгро и јака вера предака могла је

⁶ Српске народне умотворине са Косова и Метохије из рукописа Дене Дебељковића, стр. 48.

да се трансформише у хришћанско поимање света. Тако ће народни певач транспоновати јеванђелску причу о рођењу Исуса Христа (СВЕТО ПИСМО 2010: 1221), с тим што је изразио своја осећања и чудесност догађаја личним спокојством у стиху. *Лепо спати, бога звати* да би насликао небеса која се растварају и анђела који их размичу, да би објавили вест да Марија *роди сина крститеља* (ДЕБЕЉКОВИЋ 1984: 49).

Како је у обредним песмама дошло је до християнизације старих слојева, наилазимо често на процес замене паганских симбола хришћанским. У једној божићној песми, као християнизованој коледарској, пева се: *Да пијемо рујно вино/ да молимо нашег Бога/ нашег Бога и Божића/ Божић пева све по земље/ брада му је до појаса/слава му је до небеса/ Родил му се мушка деца/ И те женске јеганчиће*. (БОВАН 1984: 9) Необична је слика Божића са брадом, који као да је нека врста епифаније митског претка, или неког старог паганског божанства. Божићне песме о рођењу Исуса Христа, као християнизоване коледарске песме, у свечаном тону исказују радост великог догађаја. У песми је свечана атмосфера молитвеног тона где укућани пију рујно вино и моле се не само Богу, већ и Божићу, односно Младом Богу који *пева по све земље*. У божићним песмама оучавамо изразиту радост због рођења Исуса Христа и она се изражава непосредно, уз молитву која је одраз радости колектива. Исус Христос, тек рођени, пева, а радост је иманентно својство хришћана и одраз духа колектива који је на територији Старе Србије, где је утемељено хришћанство код Срба, имало одјек не само у материјалној већ и у духовној култури. Ово потврђује став Луиз ван Јакоб, која је једном америчком листу објавила 1836. године приказ четврте књиге Вукове збирке са констатацијом да је „основни елемент српске поезије – ведрина јасна и прозрачна као што је плаветнило јужњачког неба.“⁷ Као што је у песмама о рођењу Исуса Христа изражена радост рођења, тако ће и у песмама о васкрсењу Исуса Христа бити изражена радост васкресења, посебно у велигданским песмама, где се слави буђење пролећа и радост васкрсања (БОВАН 1977: 62–71). О велигданским песмама, којих је било доста у збирци Ивана Степановича Јастребова писао је Димитрије Николски у свом приказу Јастребовљеве књиге која је скренула пажњу на народне умотворине са Косова и Метохије (НИКОЛСКИЙ 1886).

Оне су слика радосног доживљаја живота, као што је то случај и у ђурђевданским, водичарским, а посебно троичинским песмама у којима се пева о Светој Тројици која буди Светог Николу да погледа доле да види богато лето *сас ону бели пченицу / сас оне беле јеганце / сас ону мушку дечицу* (БОВАН 1984: 21) У једној песми свети Петар буди Свету Недељу да види цркву Грачаницу у којој се народ причешћује. У варијанти ове песме Свети Петар буди Свету Тројицу да погледа

⁷ Тереза Албертина Лујза фон Јакоб (Талвј, Талфи), *Вук Стефановић Караџић, Народне српске пјесме*, IV (1836), у Светозар Кољевић, *Ка поетици народног песништва*, Просвета, Београд, 1982, стр. 190-213. (Therese Albertine Luise von Jakob, „Art. IV.1. Narodne srpske pjesme, izdao Wuk Stef. Karadjic..., Vol. IV. Vienna, 1833“, *The North American Review*, XLVIII (1836)).

душу која не може да уђе у рај и наводи разлоге: *ниси гола преобукла / ниси боса преобукла / ниси гладна заранила / ниси жедног запоила* (БОВАН 1984: 22). Спој материјалне и духовне културе налазимо и у песми где се приликом градње цркве на небу певају *књишке песме* што говори о јаком утицају цркве и литургијског појања. Утицај цркве и везивање за Свету Гору и Византију најбоље се одражава у верским песмама у којима се повија *света гора зелена* као *света црква Софија*.

Симбол крста, анђела, вина, пшенице (као симбола евхаристије), симбол златне боје, књишких песама, светитеља, указују на дубоку укорененост хришћанства који је дугим процесом заменио старе паганске симболе, а изразита духовност ових песама потврђује став Леополда Ранкеа да ова поезија једног сиромашног сељачког народа, који је успео да скрене пажњу Европе на себе, јесте управо слика његовог живота, духовна репродукција његових прилика; песма која се не може разумети без познавања ових прилика објашњава нам опет те прилике са своје стране.⁸

Промене које настају у бићу једног етноса, како наводи Бојан Јовановић, зависе од читавог низа фактора, истраживање карактеролошких особина је и могуће само у оном најширем природном, антрополошком, историјском, економском, културном и социјалном контексту (ЈОВАНОВИЋ 1991: 12). Те промене најадекватније је пратити у песмама које су током времена християнизоване. Како је човек временом комуницирао преко знакова и сигнала (ЛИЧ 1972: 64) управо у народним умотворинама са Косова и Метохије, у оквиру специфичног варијетета централног типа (ЦВИЈИЋ 1991: 405–415) налазимо богату грађу која говори о посебности овог етноса. Како се народи међу собом разликују по етнопсихолошким особинама (ГЛУШЋЕВИЋ 1991: 19) то ће се реконструкцијом обредно-обичајне праксе Срба на Косову и Метохији указати читав хришћански слој попут обрета и обичаја о којима је говорио Иван Степанович Јастребов, а то су: слава, преслава, Свети Игњат, коледа, Бадње вече, Божић, Мали Божић и Василица, Богојављење, Св. Јован, Бела недеља, велики пост, лазарице, Велика недеља, Ускрс, Ђурђевдан, Јеремијин дан, Бела среда, додоле, Видовдан.

У једној коледарској песми колеђани се обраћају коледи (*слава и час 'коledo*) док ће се на крају песме појавити хришћански симболи. То видимо у стиховима *ми у кућу, коledo/Бог на кућу, коledo* (БОВАН 1989: 29). Успостављањем односа доле (*коledo*) и горе (*Бог*) јасно је позиционирано старо, паганско, и ново, хришћанско божанство. Колико је на овом простору био јак и доминантан утицај цркве види се и у једној божићној песми у којој се девојка, која мете цркву моли Богу: *Дај ми, боже, свекра попа/а свекрву попадију/млада момче самоуче/а девера калуђера/а јетрву калуђерку/што молила, домолила* (БОВАН 1989: 34). Средина која је била под јаким утицајем цркве оставила је трага на усмено наслеђе и управо је тај слој певања најбоља слика хришћанске укоренености ове етнопсихолошке заједнице. Занимљиво је и то што су

⁸ Леополд Ранке. „Национални начин мишљења и национална поезија (1829). у *Ка поетици народног песништва*. Светозар Кољевић, Просвета, Београд, 1982, стр. 183.

Срби са Косова и Метохије неговали обредно-обичајну праксу уз песме које су се певале на важне хришћанске празнике. Песма је била саставни део живота, а лирика је била богата хришћанским симболима. Дубљом реконструкцијом ових песама дошло би се до оних слојева на којима се види да су често древна божанства замењена хришћанским, а та трансформација била је прво спољашња, а тек после тога текао је процес унутрашње трансформације вишебожачког у једнобожачко поимање света. У песми која се певала на Јовањдан, види се процес християнизације старог заштитника породице (митски предак) који је добио обележје хришћанског, али се у песми уочава „спуштање“ светитеља у свакодневни живот. Сама његова појава је више од овога света, преко синтагми *свилени џепови, капа самурлија, велика китица на капи (Еј, убави сам свети Јоване / на Јована зелена долама / на долама од свиле џепови / а на глави капа самурлија / а на капи свилена китица / а на кити два жути дуката* (БОВАН 1989: 35). У лирским народним песмама са Косова и Метохије налазимо биљке које имају функцију апотропојана, попут босиљка, који *игра изванредно важну улогу у магији, религији и култу* (ЧАЈКАНОВИЋ 1994: 36) а преко обредно-обичајне праксе припрема се за употребу: *(Има мајка босиљак / позива га, развива / у свилене пелене / у сребрне коленке* (БОВАН 1989: 39)).

Потпуна християнизација једне лазаричке песме показује колико је било јако хришћанско утемељење и утицај цркве. У овој обредној песми није остало ништа од древног слоја, већ је процес християнизације захватио целу песму (*Мори, лепа Марија / си навезла мараме? / Везла сам ги, превезла / још ги несама ни китила / да ги носим у цркву / да покријем икону / и светога Николу / При Николе детенце / на детенце сребренце / у сребренце челенце / у челенце цвећенце / у цвећенце босиљче*) (БОВАН 1989: 40). Колико је у усменом наслеђу Срба на Косову и Метохији доминантан хришћански моменат видимо и у велигданским песмама у којима се ређају хришћански празници којима пчела, која је долетела од Бога, најављује богато лето, али се берићет везује за хришћанске празнике: *Долете ћелка од Бога / казује лето богат / Велигдан белом променом / Ђурђевдан белом јаганцом / Никољдан травом зеленом / Спасовдан житом класаном / Петровдан српом и косом / крстовдан гувно справљено / Митровдан поље* (БОВАН 1989: 46).

У песмама овога типа јасно се уочава древна обредно-обичајна пракса, култ земље као и нека врста аграрног календара. Биће да је у најстаријем слоју песме уместо Бога неко божанство плодности (могуће божанство пролећа, јер се песма певала у пролеће) доносило берићет, али је у процесу християнизације остала аграрна семантика, само што је добила хришћанско обележје. Занимљива је и једна необична синтагма у велигданским песмама да на *шарено дућанче лежи момче крстато*. Необична синтагма *момче крстато* указује на хришћанске симболе који су врло често инкорпорирани у текст обредно-обичајних песама. И додоске песме доживеле су християнизацију где се летњи опход додола замењује крстоношама (*Станте крсти да станемо / господи помилуј*). Крстоноше се об-

раћају Богу: *крстоноше бога моле / „Дај нам, божје, ситну росу да ороси редом поље“* (БОВАН 1989: 54). Срби са Косова и Метохије верују да је вода захваћена на почетку Нове године лековита, као и да се на Богојављење Богу упућују жеље *чије се испуњење очекује у Новој години* (ЈАСТРЕБОВ 1886: 82).

Усмено наслеђе ове етнопсихолошке заједнице захтева подробнију анализу, посебно што се њима бавио мали број истраживача. Сусрет старе и нове вере догађао се и у усменом наслеђу и он је најбољи показатељ како су стари, пагански симболи, замењени новим, хришћанским. Дубље понирање у дешифровању загонетних кључева у тумачењу сложеног палимсеста захтевало би интердисциплинарно проучавање, што превазилази оквири овог рада. Богата усмена грађа којом располажемо драгоцен је материјал преко кога се могу открити процеси замене паганских симбола хришћанским, а они су најбољи показатељи дуге усмене традиције Срба са Косова и Метохије.

Цитирана литература

- БОВАН, Владимир. *Српске народне песме са Косова и Метохије*. Приштина: Јединство, 1977.
- БОВАН, Владимир. *Књижевност Срба на Косову*. Приштина: Јединство, 1989.
- БОВАН, Владимир. *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића, књига прва, лирске и епске народне песме, приредио Владимир Бован*. Приштина: Академија наука и уметности Косова, 1984.
- БОВАН, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији, први том*. Приштина: Јединство, 1989.
- БАНДИЋ, Душан. *Царство земаљско и царство небеско, огледи о народној религији*. Београд: 1997.
- БОВАН, Владимир. *Српске народне песме са Косова и Метохије*. Приштина: Јединство, 1977.
- Етнопсихологија данас*. приредио Бојан Јовановић, Београд: Дом културе, Студентски град, 1991.
- ЈАКОБ, Тереза Албертина Лујза (Талвј, Талфи). *Вук Стефановић Караџић, Народне српске пјесме*, IV (1836), у: Светозар Кољевић, *Ка поетици народног песништва*. Београд: Просвета, 1982. (Therese Albertine Luise von Jakob, „Art. IV. 1. *Narodne srpske pjesme*, izdao Wuk Stef. Karadjic..., Vol. IV. Vienna, 1833“, *The North American Review*, XLVIII (1836).)
- ЈАСТРЕБОВ, И. С. *Обичаи и песни турецкиъ Сербовъ*. С. Петербург, 1886.
- ЈЕРОТИЋ, Владета. *Дарови наших рођака 3*. Ars Libri: Београд, 2002.
- ЈОВАНОВИЋ, Бојан. *Дух паганског наслеђа, у српској традиционалној култури*. Нови Сад: Светови, 2000.
- ЛИЧ, Едмунд. *Клод Леви Строс*. Београд: Новинско издавачко предузеће Дуга, 1972.

- ЛОМА, Александар. *Пракосово и словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- КУЛИШИЋ, ПЕТРОВИЋ и др. *Митолошки речник* 1970. Београд: Нолит, 1970.
- НИКОЛСКИЈ, Димитриј. *Обичаи и пјесни турецкихъ сербовъ*. Извјестия 1886.
- NOJMAN, Erih. *Istorijsko poreklo svesti*. Beograd: Prosveta 1994.
- ПАВЛОВИЋ, Миодраг. *Огледи о народној и старој српској поезији*. Београд: СКЗ, 1993.
- ПРОДАНОВИЋ, Јаша. *Наша народна књижевност*. Београд: Књижевне задруге, 1932.
- РАНКЕ, Леополд. „Национални начин мишљења и национална поезија (1829)“. У: С. Кољевић (прир.). *Ка поетици народног песничтва*. Београд: Просвета, 1982.
- Свето писмостарога и новог завјета*, Београд: Свети архијерејски синод српске православне цркве, 2010. ЦВИЈИЋ, Јован. Београд, САНУ, Завод за уџбенике и наставна средства, Новинско-издавачка радна организација „Књижевне новине“, 1991.
- ЦВИЈИЋ, Јован. Београд: САНУ, Завод за уџбенике и наставна средства, Новинско-издавачка радна организација „Књижевне новине“, 1991.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора*. Београд: СКЗ, БИГЗ, ПРОСВЕТА, ПАНТЕНОН, М.А.М, 1994.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: СКЗ, БИГЗ, ПРОСВЕТА, ПАНТЕНОН, М.А.М, 1994.

Валентина Питулич

„СТАРАЯ ВЕРА“ И ХРИСТИАНСКАЯ СИМВОЛИКА В УСТНОЙ ЛИРИКЕ С КОСОВА И МЕТОХИИ

В нашей работе мы анализируем, каким способом языческая символика в некоторых формах народных песен заменяется новой христианской. Если иметь в виду длительный процесс передачи фольклорных текстов из поколения в поколение, становится очевидно, что эта замена стала важной особенностью многих фольклорных жанров.

В ходе анализа ряда фольклорных жанров, преимущественно лирики, удалось выяснить не только тот факт, что в поэзии сербов с Косова и Метохии шёл процесс замены древних (языческих) символов новыми (преимущественно христианскими), но и то, что христианская символика, возникшая под большим влиянием церкви, представлена в значительно большей степени, чем в других регионах распространения сербской фольклорной традиции.

Ключевые слова: христианство, обряды, лирика, святые, Бог, Богородица, обычаи

ПЕСМЕ ОКО РОЂЕЊА ДЕТЕТА: ОСВРТ НА ИСТРАЖИВАЊА

У раду се даје дијахронијски преглед проучавања песама око рођења детета у српској фолклористици XX и XXI века и сагледавају се теоријски ставови о овим песмама имплицитно или експлицитно присутни у антологијским изборима лирске усмене поезије публикованим од почетка XX века до данас. Скреће се пажња на неуједначеност приликом класификације и одређивања песама око рођења детета, као и на чињеницу да нису сви жанрови били једнако заступљени у литератури и антологијским изборима. Указано је на значајне доприносе у поетичком истраживању и анализи обредног порекла и подтекста појединих жанрова.

Кључне речи: песме око рођења, фолклор за децу, дечји фолклор, преглед, класификација

Називом „песме око рођења детета“³ обухваћени су различити жанрови песама које су изводили одрасли чланови заједнице окупљени око новорођенчета/детета у обредима везаним непосредно за рођење и краћи или дужи период након рођења, као и песме које су у овом периоду певане деци (приликом успављивања, игре с дететом итд.).⁴ Примери ових песама бележени су и објављивани још од првих публикација грађе усмене књижевности, и већ тада јавиле су се недоумице око класификације и

¹ tatjanavujnovic@gmail.com

² Истраживање на којем је заснован овај рад спроведено је у оквиру пројекта *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (број 178005), који се реализује на Одсеку за српску књижевност Филозофског факултета у Новом Саду и који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја.

³ У раду се користи термин „песме око рођења“ зато што садржи конотације обредног порекла и значења ових песама и упућује на припадање кругу лирике која прати најзначајније догађаје у људском животу.

⁴ Песме извођене у ритуалима око рођења детета и песме намењени деци припадају фолклору одраслих, док дечјем фолклору припада стваралаштво саме деце и творевине које су у њихов репертоар ушле из репертоара одраслих (Виноградов, према БЕЛОУСОВ, ГОЛОВИН и др. 2005: 216).

одређења. Друго Бечко издање⁵ садржи „Пјесме, које се пјевају дјеци, кад се успављују“ (из горњег приморја) међу којима је Вук због садржине и контекста извођења издвојио песму која се певала „Кад се дјеца цуцајући на кољену забављају“ за коју је сматрао да „не иде са свијем међу ове горње“, али му се тада чинило да „јој је уза њих најприличније место“ (КАРАЦИЋ 1841: бр. 284). Сличан став имао је о још две песме из ове групе које почињу стиховима „Шикала се барка“ и „Цуцу, миле, кобиле“ (КАРАЦИЋ 1841: бр. 282, 283). У најбројнију групу „Љубавне и друге различне женске пјесме“ Вук је уврстио једну песму извођену у обреду поводом рођења, што је насловом и нагласио „Пјева се на бабинама“ (КАРАЦИЋ 1841: бр. 679). Ова песма с почетним стиховима „Ој на делу на голему боб се зелени“ први пут је објављена у „Рјечнику“ из 1818. године уз одредницу „Бабине“ са још три стиха на крају и описом пригодне обредно-обичајне праксе. Уз ову реч Вук оставља белешку да се „на бабинама пјевају свакојаке пјесме, а неке имају које се само тада пјевају“, која, поред осталог, сведочи о њиховом обредном карактеру (КАРАЦИЋ 1818: 15). Песме извођене око рођења присутне су и у петој књизи Државног издања из 1898. године која је замишљена као допуна прве књиге Бечког издања с истим распоредом песама (СТАНОЈЕВИЋ 1898: XXI). То, међутим, није доследно спроведено⁶, па су као посебна врста заступљене „Пјесме које се пјевају на бабинама“⁷ (КАРАЦИЋ 1898: бр. 270–273) и „Пјесме дјетиње тј. оне које се пјевају дјеци уз колијевку, кад се успављују“ (КАРАЦИЋ 1898: бр. 274–278), како их је Вук Врчевић именовао у подели према садржини женских песама из Херцеговине (према СТАНОЈЕВИЋ 1898: XXIV). Он, такође, оставља напомену забележену од казивачице да „обично женскиње пјевају дјеци, кад их успављују, ма какву пјесму која им се допадне“, као и запажање да „овијех пјесама мало има у народу Српском“ (према КАРАЦИЋ 1898: 213).

Приређивачи антологијских избора усмене лирске поезије у XX и XXI веку различито су се односили према Вуковој класификацији и углавном

⁵ У другом Бечком издању, које представља Вукову последњу реч кад је у питању приређивање песама, песме су подељене на: сватовске, паштровски припјевни узгајници, перашке почаснице, паштровско нарицање за мртвима, свечарске, краљичке, додолске, од колада, божићне, пјесме које се пјевају уз часни пост, пјесме онако побожне, сљепачке, пјесме особито митологичке, пјесме које се пјевају на прелу, жетелачке, играчке, пјесме које су се у Будви пјевале на Спасовдан, пјесме које се пјевају дјеци, кад се успављују, љубавне и друге различне женске пјесме и пјесме бачванске нашега времена (КАРАЦИЋ 1841).

⁶ У петој књизи Државног издања заступљене су следеће врсте: пјесме сватовске, почашница, нарицање за мртвима, пјесма прпорушка, пјесме од колада, пјесме Божићне, пјесме побожне, пјесме особито митологичке, пјесма која се пјева на прелу, пјесме играчке, пјесма која се у Будви пјевала на Спасов дан, пјесме које се пјевају на бабинама, пјесме дјетиње и љубавне и друге различне женске пјесме (КАРАЦИЋ 1898).

⁷ Ове песме су прештампане из „Живота и обичаја“, али је изостављен опис самог обрда (КАРАЦИЋ 1867: 91–93).

нису следили све критеријуме поделе, што се, наравно, рефлектовало и на статус песама око рођења детета.⁸ Јаша Продановић користи Вуков термин при одређивању опсега збирке „Женске народне песме: антологија“ (1925), али, кад је у питању подела, у предговору наводи: „У Вуковој I књ. оне су распоређене у двадесет група, у V књ. у четрнаест. Ја сам их поделио у шест: I љубавне, II свадбене и породичне, III обредне и обичајне, IV верске и побожне, V радне и VI шаљиве“ (1925: XXII). Одлучујући се за садржину као примарни критеријум поделе, односно оно што у песмама „преовлађује“, он успаванке убраја у породичне песме (1925: XXII, бр. 215–218). Касније, настављајући антологичарски рад збирком „Антологија народне поезије“ из 1938. године, Продановић дели лирске (женске) песме на обредне, љубавне, породичне, побожне и моралне, песме о раду, шаљиве и разне песме. У овом избору мења однос према успаванкама и сврстава их у обредне (и обичајне) песме, којима, поред осталих, припадају песме које се изводе „поводом каквих породичних радосних и жалосних догађаја: о рођењу детета, крштењу, слави, просидби, свадби, тужбалице о погребу, успаванке“ (ПРОДАНОВИЋ 1938: 7, 26, 27).

У породичне песме успаванке сврстава и Илија Мамузић у антологији „Народне лирске песме“ из 1953. године, и то у циклус насловљен „Мајке и деца“ (бр. 1–5, 89, 90). Говорећи о садржају успаванки, у предговору антологије, аутор напомиње да ове песме садрже фрагменте „старог народног живота и тежњи“ (МАМУЗИЋ 1953: 14).⁹

Успаванке, и уз њих песме извођене на бабинама, у групу породичних песама убраја и Видо Латковић узимајући, по узору на Вука, као основно мерило за класификацију намену песама, односно „везаност за одређену прилику у животу“ (1975: 150). У оквиру поделе народне лирске поезије на обредне и обичајне песме, посленичке и песме о раду, религиозне, породичне и љубавне песме, Латковић под породичним песмама подразумева „краће песме у којима се пева о животу у породици и задрузи“, али и „оне које се певају искључиво у породичном кругу, као што су успаванке, песме на бабинама и сл.“ (1975: 186). На основу Вукове грађе износи запажања о формалним својствима ових песама, и закључује, не слажући се до краја с Врчевићевом белешком да укус извођачице диктира репертоар песмама за успављивање, да постоје песме које се само тада певају (ЛАТКОВИЋ 1975:

⁸ Полазећи од претпоставке да класификације песама посредно показују и теоријске ставове, у раду се разматрају антологички избори усмене лирике XX и XXI века који садрже песме извођене око рођења. Разматрањем песама извођених у ритуалима око рођења и песама намењених деци бавили су се и историчари и теоретичари деље књижевности, као и аутори који су приређивали различите изборе из народне књижевности за децу, али, због ограниченог обима овог рада, овом приликом се нећемо бавити поменутим прилозима изучавању песама око рођења.

⁹ У овој антологији песме су подељене на: митолошке, обичајне, моралне, породичне, љубавне, радничке, шаљиве и подругљиве, родољубиве и народноослободилачке (МАМУЗИЋ 1953).

195). У разматрањима о старости лирског народног песништва Латковић истиче да је успаванка древног порекла, али да се у забележеним текстовима сачувало знатно мање архаичних елемената него у обредним песмама (1975: 146). Латковићеву поделу лирских народних песама следио је Владан Недић, како сам истиче у предговору првог издања „Антологије југословенске народне лирике“ (1962: 5). Овај избор не садржи примере песама које се певају око рођења детета, тек се у другом издању („Антологија народних лирских песама“, 1977) међу породичним песмама нашла једна успаванка (бр. 292).¹⁰ У тексту „Југословенска народна лирика“, који прати антологију, Недић, говорећи о породичним песмама, наводи неколико важних запажања о успаванкама. Он, наиме, указује на родну обележеност овог жанра, тј. да успаванке певају жене искључиво мушком чеду, истиче специфичне околности извођења које подразумева јединствен однос мајке и детета, као и магијску функцију успаванке као „песме-бајалице“ (НЕДИЋ 1977: 25).

Неслагање с оваквим поделама лирике изражава у предговору антологије „Народне лирске песме“ из 1947. године Војислав Ђурић. Истичући како је нарочито против тога да се успаванке, свадбене песме и тужбалице сврставају међу породичне, Ђурић сматра да то што се оне изводе у кругу породице „не умањује њихов обредни карактер у далекој прошлости“ и „не искључује их из групе песама које су везане за разне обичаје и веровања“. Свадбене песме, успаванке и тужбалице, како Ђурић тврди, „нису ни мање обредне ни мање старе“ од краљичких, божићних или коледарских песама. Сматрајући да је „Вук свакако више у праву него они који су радили после њега“, песме је поделио на љубавне и све остале песме, а у другој групи нашле су се успаванке и песме на бабинама (ЂУРИЋ 1947: 334, 335). Сличан принцип поделе Ђурић примењује и у „Антологији народних лирских песама“ публикованој у оквиру едиције „Српска књижевност у сто књига“ (1958). При томе је, у оквиру поделе на љубавне и различне песме, песму на бабинама уврстио у прву групу, у циклус посвећен љубави између различитих чланова породице, а успаванке међу различне, тако да за њима следе сватовске песме и тужбалице (1958: 134, 177–179). У тексту посвећеном успаванкама на крају антологије указује на архаичност ове врсте, истиче да је генеза мотива у успаванкама условљена друштвено-историјским условима у којима је заједница живела, као и да су изражајност језика, ритам, мелодија и садржина последица особитог контекста извођења (1958: 280–281).

Следећи Вука, тачније његове настављаче који су извели поделу лирике у петој књизи Државног издања, али и уносећи извесне измене, песме је класификовао у антологији Бранко Магарашевић. У избор „Народне лирске пјесме“ из 1951. године уз митолошке, вјерске и побожне, обичајне, сватовске, почашнице, тужбалице, пјесме које се пјевају на прелу, жетелачке,

¹⁰ У овој антологији песме су подељене на: обредне и обичајне, посленичке, верске, љубавне и породичне (НЕДИЋ 1977).

играчке, пјесме подругливе и шаливе, легенде, романсе и баладе и љубавне песме Магарашевић уноси „Пјесме које се пјевају на бабинама“ (1951: 165–168) и „Пјесме дјетиње – успаванке“ (1951: 169–172).

Недоследност приликом класификације песама око рођења детета пренела се и на лексикографске приручнике из области књижевности који су публиковани осамдесетих година XX века. У „Rečniku književnih termina“ у тексту уз одредницу „Narodna pjesma“, који потписује Владан Недић, наводи се да су успаванке најстарије међу породичним песмама, док свадбене песме и тужбалице припадају обредним (1986: 466–467). Радмила Пешић, такође, успаванке, као и песме на бабинама, сврстава међу породичне песме, имајући у виду садржину и околности извођења (1986: 582). Хатица Крњевић, с друге стране, пише о два велика круга обредних песама: календарско-обредним и породично-обредним. Песме другог круга прате „najznačajnije događaje u ljudskom životu, који ponavljaju prigodni kružni put“, а то су: рођење (успаванке и песме на бабинама), женидба и удаја (свадбене песме) и смрт (тужбалице) (1986: 498–500). У засебном раду, који тематизује поезију обрета, Хатица Крњевић у породично-обредни круг песама везан за рођење детета убраја: песме на бабинама, успаванке, басме против урока и благослове (1986а: 303). Иста ауторка у одредници „Uspavanka“ у оквиру Речника наводи значајне податке о стилу, ритму, садржини и намени ових песама, указујући и на везу усмене успаванке с ауторском (1986: 856).

У лексикону „Narodna književnost“ Радмила Пешић, следећи дефиницију Вида Латковића, међу породичне песме убраја и оне које се „prevaju isključivo u porodičnom krugu“ – успаванке и песме на бабинама (1984: 208). Овом кругу песама блиске су и кравајске песме које су дефинисане као „nekalendarske obredne, porodične pesme“ извођене на свадби или приликом посете породилји (MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ 1984: 128). У одредници посвећеној успаванкама Нада Милошевић Ђорђевић наводи да су то „veoma stare lirske obredne pesme“, а у вези са садржајем запажа да су малобројне успаванке у архаичном облику које говоре о чудесном рођењу или користе речи басме, а „češće kao porodične pesme“ садрже пројекције жељене будућности (1984: 257). У лексикону успаванке су, уз ташунаљке и цупаљке, молитве, зарицалице, разбрајалице, ређалице, ругалице и лагарије, убројане у дечје песме.¹¹ Према приложеној дефиницији, ова група обухвата народне песме одраслих намењене деци, традиционална остварења саме деце и мешовите традиционалне творевине (MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ 1984: 58). У антологији Наде Милошевић Ђорђевић „Лирске народне песме“ успаванке су заступљене као самостална врста. У предговору ауторка уочава да су успаванке, првобитно у улози заштите душе детета, временом постале

¹¹ У Лексикону одреднице имају бројанице (разбрајалице) које су дефинисане као кратки стиховани текстови, углавном лишени смисла, којима се разбрајају учесници игре, и цупаљке – шаливе песмице певане деци уз ритам цупкања (MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ 1984: 40, 268).

„песме благослови и бајања мајке над заспалим дететом“, као и да су се, задржавши веровање у магијску моћ речи, тематски прошириле (2003: XXI, бр. 237–246).

Песме које одрасли певају деци, ташунаљке, цупаљке, успаванке, као и молитве пре спавања, „зарицалице“, чобанске „егалице“ у облике дечје народне књижевности убраја Миливоје Кнежевић у студији посвећеној дечјем фолклору. Он негира поетску вредност ових „дечјих песмица“, сматрајући да су у питању дидактичка средства помоћу којих деца усвајају говор кроз „забаву и поуку“ (КНЕЖЕВИЋ 1958: 41, 42).¹² Осврћући се и на питање термина, Кнежевић казује да је назив одређен аспектом намене и функције дела, односно, да се ова књижевност назива дечјом не зато што је деца стварају, већ зато што је њима намењена (1958: 52).

Питање постојања „дечјег“ у фолклору поставља и Ненад Љубинковић у раду „Усмено дечје народно стваралаштво“ (1976), сматрајући да се о дечјем народном стваралаштву може говорити једино ако се схвати као „интервенција деце у стваралаштву одраслих“. Дечји фолклор дели у три групе: 1) народно стваралаштво едукативног карактера намењено деци (успаванке, цуцалице, ташалице, елипсе, брзалице, песмице за учење бројања итд.); 2) народно стваралаштво одраслих којим се деца користе ради личне забаве, ради вежбања духа и тела (народне игре за децу, бројалице, разбрајалице, загонетке, питалице итд.); 3) дечје народно стваралаштво за које аутор мисли да у пуној мери не постоји, већ да су песме и приче, које деца „измишљају“, најчешће подражавање фолклора одраслих (1976: 53–58). Штампавши овај текст готово четири деценије касније у склопу књиге „Наши далеки преци“ (2014), Љубинковић потцртава дистанцу према именовању и одређивању фолклора као дечјег, стављајући у наслову овај термин под наводнике. У делу текста посвећеном народном стваралаштву намењеном деци додаје да цуцалице и ташалице заправо имају дубљи смисао, који је данас заборављен, а који се огледа у њиховој апотропејској функцији и улози у иницијацијским ритуалима (ЉУБИНКОВИЋ 2014: 171–180).

Биљана Сикимић, с друге стране, сматра да постоји део дечјег фолклора који изводе и преносе искључиво деца, без утицаја одраслих, и, сходно томе, залаже се за употребу термина „аутономни дечји фолклор“. Ауторка разликује фолклор намењен деци у који спадају успаванке, различити текстови намењени забављању детета који прате и прве игре, кумулативни текстови, док су брзалице, загонетке, разбрајалице и молитвице на граници ова два типа фолклора (СИКИМИЋ 2013: 269–274; 2015: 107–132). Сикимић даје кратак преглед досадашњих научних истраживања у области

¹² Миливоје Кнежевић све „фолклорне манифестације у вези с дететом“ дели на: оне које старији изводе на детету као објекту, оне које старији врше у сарадњи с дететом и оне које дете само врши, „примајући кроз говор и песмице, забаве и игре“. Грађу дечјег фолклора систематизује у групе: говор, књижевност, игре, рукотворине, вештине и глума (1958: 39).

дечјег фолклора у Србији и предлог класификације овог типа фолклора из етнолингвистичког угла (2013: 269–274; 2015: 109–113). На грађи текстова дечјег фолклора и фолклора намењеног деци и примењујући методолошке поступке етнолингвистике, Биљана Сикимић посвећује бројна истраживања осветљавању заборављених слојева словенске духовне културе (СИКИМИЋ 1996, 1997, 1997а, 1997б, 1998, 1999, 1999а, 2001, 2001а). Неопходно је нагласити да се у низу радова ауторка бави испитивањима интригантних и у нашој науци донекле запостављених питања која се односе на мотиве еротског, опсценог, насиља и смрти у текстовима дечјег фолклора (нпр. СИКИМИЋ 1997, 1998, 1999а; СИКИМИЋ, ОТАШЕВИЋ 2000).

Назив „дечје“ код нас се употребљава за песме извођене на бабинама и стрижиби, за песме певане приликом успављивања и проходавања детета, као и молитвице и разбрајалице, примећује Зоја Карановић у тексту „Архајски корени српске лирске усмене поезије“, који прати „Антологију српске лирске усмене поезије“ (1996). Ауторка пак наведене врсте убраја у песме које се певају око рођења, које, као и друге песме које прате преломне тренутке у животном циклусу човека, припадају обичајним песмама. Истиче, такође, да све песме које се певају око рођења на различите начине имају функцију у агрегацији детета у култ и заједницу (КАРАНОВИЋ 1996: 251–309). У антологијски избор усмене лирике Зоја Карановић уноси успаванке, песме на бабинама и по једну стрижбарску песму и песму извођену приликом проходавања детета (КАРАНОВИЋ 1996: 133–137). У раду посвећеном анализи песме о изједеном овчару, за коју је забележено да су је мајке певале деци уз колевку, а у Бугарској да је извођена на крштењу, Зоја Карановић открива заборављена обредна и митска исходишта мотива сакаћења, убиства и канибализма чији су актери жртвине најближе сроднице (2010: 59–70).

О дилеми приликом именовања и одређивања песама на бабинама, успаванки, песама о крштењу и стрижбарских песму као дечјих, односно песама певаних око рођења детета, пише и Јасмина Јокић. Истражујући симболику и функцију даровне кошуље у текстовима поменутих песама, ауторка закључује да су ови жанрови некада били део обреда, али да о томе најочигледније сведоче записи и текстови стрижбарских песама (ЈОКИЋ 2003: 473–487). До сличних резултата ауторка долази у раду који за предмет истраживања има песму „Умре, умре Рајоле“ која је у више варијаната забележена као текст који је пратио истоимену дечју игру. Анализирајући варијанте и начин извођења ове игре у ширем контексту словенске традиционалне културе и доводећи је у везу с календарским ритуалима, ауторка изналази доказе о њеном обредном пореклу које је процесом деритуализације и десакрализације заборављено (ЈОКИЋ 2010: 103–111).

На обредни подтекст песма извођених поводом рођења детета и песама намењених деци указује и Љиљана Пешикан Љуштановић (2011: 13–22; 2011а: 131–148; 2013: 317–329). Овај се слој, како ауторка уочава, открива

и у темпоралном коду поменутих жанрова кроз својеврсно сажимање времена прошлости, садашњости и будућности које се повремено среће у овим песмама и које има магијску и обредну функцију (2013: 317–329). Посебну пажњу ауторка посвећује историји и поетици успаванке, дајући и кратак преглед досадашњих класификација и одређивања овог жанра. Указује, такође, на својеврстан жанровски синкретизам који се огледа у чињеници да су као успаванке бележене песме које по садржини могу припадати и другим лирским жанровима, па чак и другим родовима. Цупаљке и њихалице, на пример, које су од првих записа сврставане у песме којима се дете успављује, могле би се, сматра ауторка, уз разбрајалице и песме које прате развијеније игре са задатим правилима, уврстити у играчке песме, па и издвојити у подгрупу игара заноса *ilinx*-а (ПЕШИКАН-ЉУШТАНОВИЋ 2007: 73; 2011: 13, 14). Као успаванке су записане и варијанте приповедне епске песме о детету претенденту на престо, које ауторка тумачи доводећи у везу с архаичном причом о светом прапретку и пореклу крсног имена (2011а: 136–143). Љиљана Пешикан Љуштановић посебно наглашава „снажну емотивну ангажованост“ као једну од главних одлика успаванке. Ова „неритуална топлина“ један је фактора који, како у предговору антологије „Лирске народне песме“ ауторка примећује, приближава успаванку модерној српској поезији за децу. Зачетак ове поезије ауторка види и у остатку народне поезије намењене деци, затим у песмама које су пратиле дечју игру, шаљивим песмама и разбрајалицама¹³ (2012: 32). У антологији је сплет ових песама уврштен у одељак под насловом „Виђех чудо, и нагледах га се“, који „обухвата углавном шаљиве песме, али и оне песме које су, условно речено, најближе песмама за децу“, док се успаванке уз по једну песму на бабинама и стрижиби, налазе у циклусу животно-обредних песама чији се распоред заснива на логици животног тока (ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ 2012: 108–112, 299).

У оквиру исте едиције, „Десет векова српске књижевности“, публикован је и избор Марије Клеут „Једноставни облици народне књижевности“ (2010) где су се уз басме, благослове, заклетве, клетве, загонетке и пословице нашле и говорне игре, односно текстови намењени деци и они које деца сама изводе. Брзалице, разбрајалице, ређалице, као и игре прстима, игре руком, ташунаљке, цупаљке и пузаљке (лазаљке) припадају „усменој педагогији“ и поседују, како ауторка у предговору истиче, обредну симболику, која се ишчитава како из језика ових текстова тако и из поступака за које су везани (КЛЕУТ 2010: 18, 19).

Изучавању народне педагогије, обреда, обичаја и веровања везаних за рођење и одгајање деце у српској традиционалној култури посвећене су четири монографије настале у распону од готово једног века (последња на

¹³ У посебном раду Љиљана Пешикан Љуштановић испитује утицај лирског усменог песништва на стварање и развој српског песништва за децу, уз нарочит осврт на песме извођене у ритуалима око рођења детета и песме певане деци (2014: 193–203).

пољском језику): МИОДРАГОВИЋ 1914, ЂОРЂЕВИЋ 1941, ТРЕБЈЕШАНИН 1991, РЕКАС 2010. До тада необјављену грађу и шири избор жанрова извођених око рођења садржи једино књига Јована Миодраговића „Народна педагогија у Срба, или како наш народ подиже пород свој“. У осталим студијама помињу се успаванке као вербалне магијске формуле против урока и несанице (ЂОРЂЕВИЋ 1941: 201, 202; ТРЕБЈЕШАНИН 1991: 167, 187, 188; РЕКАС 2010: 214, 215), а у књизи Јоане Ренкас, где се обреди око рођења детета сагледавају у склопу идеалтипске конструкције, укључен је и вербални аспект бабина и стриже, и наведени примери песмама које су у тим приликама извођене (РЕКАС 2010: 117, 118, 180). Настојећи да што целовитије и веродостојније представи традиционални одгој код Срба, Миодраговић је уврстио и „ређалице, бројанице, песме“ које су се у те сврхе користиле. Сходно примарној интенцији, песме наводи и систематизује према етапама развоја детета и функцијама које оне имају (најчешће уз одговарајуће поступке и игре): период прве неге, проходавање и проговарања и даљи развитак након проговарања. Периоду прве неге припадају песме чија је улога да успавају дете (1914: 104–123).¹⁴ За другу фазу везане су „много песмице, бројанице, игре и забаве“ чија је функција да дете забаве или умире, а реализују се док се дете држи на крилу или у наручју.¹⁵ Приликом проходавања изводе се песме кад дете почне да се усправља и кад тек самостално прохода (1914: 161, 162). Како би се деца учила говору користе се разне песмице и бројанице: песме ватри, кад стављају хлеб у ватру, кад се дими, кад кокају кокице, кад киша пада, да престане киша итд. (1914: 166–176). У периоду даљег развоја јављају се песме које су имале функцију у телесном развоју детета – бројанице које претходе игри и песме које прате игре (1914: 229–263). Интелектуалном развоју служиле су бројанице и брзалице чији је „циљ ломљење језика и вежбање у говорењу“ и бројанице које служе као вежба размишљања и памћења (1914: 274–283). За морално очвршћавање и јачање постојале су задорице – бројанице које задиркују, а за буђење религијских осећања различите молитве (1914: 340–346, 380, 381). Класификацију ових жанрова пружа и једна од ретких целовитих збирки народних песама за децу и дејчјих песама које је у Пиротском крају сакупио Драгољуб Златковић (2003). Објединивши их термином „дејчи фолклор“, Златковић у песме намењене деци убраја успаванке, купаљке, голицаљке, нишаљке, лазаке, дубаљке, цупаљке, залагаљке, ређалице и брзалице, а у

¹⁴ Уз опис обреда стриже Миодраговић наводи и једну песму која је том приликом извођена (1914: 124).

¹⁵ Овој групи припадају песме које се изводе док се дете на колелу „труска“ и песме које се певају „ако мало дете неће никако да ућути“. У наручју се певају различите песме које прате игре са мачком (уз голицање), са прстима, „сеје була брашно“, „гусе“, „ташити“, а старијој деци, која могу боље да разумеју и запамте текст, певају се и „повеће песмице или ређају бројанице, које после и деца броје“. Кад се дете носи у наручју и успављује певају се и друге песме, особито „јуначке“ (МИОДРАГОВИЋ 1914: 135–157).

дечје – разбрајалице, метеоролошке басме, пригоднице, гатаљке, ругалице, зарицаљке, подражавање животињских гласова, песме уз игру са животињама, песме уз игру, песме уз обичаје и вербалне игре.

Као што је овим делимичним прегледом указано, XX и XXI век обележиле су неуједначене класификације песама око рођења детета. Песме извођене у обредима око рођења и песме намењене деци сматране су за породичне, обредне и обичајне (песме животног циклуса), или самосталну врсту; третиране су као творевине које припадају лирици и тзв. једноставним облицима; сврставане су дечји фолклор и фолклор одраслих. Потребно је нагласити да нису сви жанрови били равномерно заступљени у антологијским изборима и литератури, свакако је навише интересовања побуђивала успаванка, док су песме на бабинама, стрижи, код проходавања, цупаљке, ташунаљке и др. помињане тек спорадично. Последњих деценија аутори су махом усаглашени око обредног порекла и/или подтекста песама извођених око рођења, чији текстови су се показали као инспиративна грађа за реконструкцију словенске духовне културе. Песме око рођења, међутим, махом су остале расуте по публикацијама усмене књижевности, етнографској литератури, различитој периодици и сл. Увид у шири корпус грађе отворио би могућност за систематско сагледавање ових песама у контексту обреда, обичаја и веровања око рођења, што остаје тема за нека наредна истраживања.

Цитирана литература

- БЕЛОУСОВ, А. Ф. и В. В., Головин, Е. В. Кулешов, М. Л. Лурье. „Детский фольклор: итоги и перспективы изучения.“ *Первый Всероссийский конгресс фольклористов*. Т. 1, Москва: ГРЦРФ, 2005, 215–242.
- ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Деца у веровањима и обичајима нашега народа*. Београд: Идеа, Ниш: Просвета, 1990.
- ЂУРИЋ, Војислав. *Народне лирске песме*. Београд: Просвета, 1947.
- ЂУРИЋ, Војислав. *Антологија народних лирских песама*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Српска књижевна задруга, 1958.
- ЗЛАТКОВИЋ, Драгољуб. *Дечји фолклор у Пиротском крају*. Софија: ДИОС, 2003.
- ЈОКИЋ, Јасмина. „Даровна кошуља у песмама које се певају око рођења детета“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. LI, св. 3, (2003): 473–487.
- ЈОКИЋ, Јасмина. „Обредна позадина једне дечије песме (Умре, умре Рајоле)“. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, књ. 39/2, 2010, 103–111.
- КАРАНОВИЋ, Зоја. *Антологија српске лирске усмене поезије*. Нови Сад: Светови, 1996.
- КАРАНОВИЋ, Зоја. „Песма о овчару чије су срце изјеле вештице, текст и обред-

- но-митски контекст“. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010, 59–70.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Српски рјечник: истолкован њемачким и латинским ријечма*. У Бечу: gedruckt bei den p.p. Armeniern, 1818.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књига прва, у којој су различне женске пјесме*. У Бечу: у штампарији Јерменскога манастира, 1841.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Живот и обичаји народа српскога*. У Бечу: у наклади Ане удове В. С. Карацића, 1867.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књига пета у којој су различне женске пјесме*. Београд: Државно издање, 1898.
- КЛЕУТ, Марија. *Једноставни облици народне књижевности*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 2010.
- КНЕЖЕВИЋ, Миливоје. „О нашем дјечјем фолклору“. *Рад III конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Цетиње: Обод, (1958): 37–54.
- KRNJEVIĆ, Hatidža. „Obredne pesme“, „Uspavanke“. *Rečnik književnih termina*. Glavni i dogovorni urednik Dragiša Živković. Београд: Nolit (1986): 498–500; 856.
- KRNJEVIĆ, Hatidža. „Poezija obreda“. *Lirski istočnici: iz istorije i poetike lirske narodne poezije*. Београд: Bigz; Priština: Jedinstvo (1986a): 280–304.
- ЛАТКОВИЋ, Видо. *Народна књижевност I*. Београд: Научна књига, 1975.
- ЉУБИНКОВИЋ, Ненад. „Усмено дечје народно стваралаштво“. *Неговање изворног фолклора у раду са децом*. Београд: Савет за васпитање и бригу о деци СР Србије, (1976): 53–59.
- ЉУБИНКОВИЋ, Ненад. „Усмено 'дечје' народно стваралаштво“. *Наши далеки преци: етномитолошке студије*. Београд: Српска књижевна задруга (2014): 169–180.
- МАГАРАШЕВИЋ, Бранко. *Народне лирске пјесме*. Загреб: Просвјета, 1951.
- МАМУЗИЋ, Илија. *Народне лирске песме*. Београд: Знање, 1953.
- MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ, Nada. „Brojanice“, „Dečje pesme“, „Kravajске pesme“, „Uspavanke“, „Cupaljke“. *Narodna književnost*. Radmila Pešić, Nada Milošević-Đorđević. Београд: „Vuk Karadžić“ (1984): 40, 58, 128, 257, 268.
- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. *Лирске народне песме*. Београд: Лирика, 2003.
- МИОДРАГОВИЋ, Јован. *Народна педагогија у Срба, или како наш народ подиже пород свој*. Београд: Задужбина Илије Коларца, 1914.
- НЕДИЋ, Владан. *Антологија југословенске народне лирике*. Београд: Народна књига, 1962.
- НЕДИЋ, Владан. *Антологија народних лирских песама*. Београд: Српска књижевна задруга, 1977.
- NEDIĆ, Vladan. „Narodna pesma“. *Rečnik književnih termina*. Glavni i dogovorni urednik Dragiša Živković. Београд: Nolit (1986): 466–467.

- ПЕШИКАН-ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана. „Играчке песме.“ *Станаја село запали*. Нови Сад: Дневник, 2007.
- ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана. „Дете у усменој успаванци – узрасни или обредни статус?“. *Детињство*, XXXVII/1, (2011): 13–22.
- ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана. „Усмена успаванка – условност жанра“. *Годишњак катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* IV, Посвећено успомени на проф. др Радмилу Пешић, Београд: Филолошки факултет, (2011a): 131–148.
- ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана. *Лирске народне песме*. Нови Сад: Издавачки центар Матице српске, 2012.
- ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана. „Време као благослов – усмена успаванка и жанрови намењени деци између прошлости и будућности“. *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору*. Ур. Лидија Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност (2013): 317–329.
- ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана. „Усмена лирика и генеза српског песништва за децу“. *Компетенције васпитача за друштво знања. Тематски зборник*. Методички дани 2013. Кикинда: Висока школа струковних студија за образовање васпитача (2014): 193–203.
- PEŠIĆ, Radmila. „Porodične pesme“. *Narodna književnost*. Radmila Pešić, Nada Milošević-Đorđević. Beograd: „Vuk Karadžić“ (1984): 208.
- PEŠIĆ, Radmila. „Porodične pesme“. *Rečnik književnih termina*. Glavni i dogovorni urednik prof. dr Dragiša Živković. Beograd: Nolit (1986): 582.
- ПРОДАНОВИЋ, М. Јаша. *Женске народне песме: антологија*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1925.
- ПРОДАНОВИЋ, М. Јаша. *Антологија народне поезије*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1938.
- REKAS, Joanna. *Narodziny: rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2010.
- СИКИМИЋ, Биљана. „Митска бића дечијег фолклора: киша са сунцем“. *Од мита до фолка*. Крагујевац: Центар за научна истраживања Српске академије наука и уметности и Универзитета (1996): 90–102.
- СИКИМИЧ, Биљана. „Что же на самом деле случилось с мышью?“. *Живая старина*. Москва. Бр. 2, (1997): 30–32.
- СИКИМИЋ, Биљана. „Појела маца.“ *Кодови словенских култура*. Књ. 2. Београд: Clio. 19976, 129–137.
- СИКИМИЧ, Биљана. „Детские дразнилки.“ *Живая старина*. Москва. Бр. 1. (1998): 21–24.
- СИКИМИЋ, Биљана. „Ђаво и јалова жена.“ *Славянские этюды*, Сборник к юбилею С. М. Толстой. Москва: Издательство „Индрик“ (1999): 416–475.
- СИКИМИЋ, Биљана. „Птица богомољица.“ *Наш језик*, XXXIII, Београд: Лингвистичко друштво у Београду, (1999b): 72–85.
- СИКИМИЋ, Биљана. „Вербална магија уз дим и ватру“. *Расковник*. Бр. 100. (2001): 60–72.

- СИКИМИЋ, Биљана. „Бели Русман“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* LXV–LXVI/1–4, Београд, (2001a): 145–154.
- СИКИМИЋ, Биљана. „Савремена истраживања дечијег фолклора“. *Савремена српска фолклористика I*. Ур. Зоја Карановић, Јасмина Јокић. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет (2013): 269–281.
- СИКИМИЧ, Биљана. „Вербални дискурс детског фолклора у сербов и других јужнословјанских народа: возможности анализа“. *The Serbian Language as viewed by the East and West: Synchrony, Diachrony and Typology* (Lj. Popović, M. Nomachi, eds.). Sapporo: Hokkaido University (2015): 107–132.
- SIKIMIĆ, Biljana. „Jedna srpsko-rumunska folklorna izoglosa“. *Radovi simpozijuma jugoslovenski Banat, kulturna i istorijska prošlost I*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva. (1997a): 160–176.
- SIKIMIC, Biljana. „Violent death in South Slavic children’s folklore“. *Etnolog*. Бр. 9. (1999a): 27–37.
- SIKIMIĆ, Biljana, Otašević, Đorđe. „Erotske narodne brzalice“. *Erotsko u folkloru Slovena*. Beograd: Stubovi kulture (2000): 262–286.
- СТАНОЈЕВИЋ, Љубомир. „Предговор“. *Српске народне пјесме. Књига пета у којој су различне женске пјесме*. Скупио их Вук Стеф. Караџић. Београд: Државно издање (1898): XXI–XXIV.
- ТРЕБЈЕШАНИН, Жарко. *Представа о детету у српској култури*. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.

Tatjana Vujnović

FOLK SONGS PERFORMED AROUND CHILDBIRTH: REVIEW OF STUDIES

Summary

This paper provides a diachronic review of studies of songs performed around the childbirth in Serbian folklore studies in twentieth and twenty-first centuries. The paper also focuses on the theoretical views on these poems implicitly or explicitly present in anthologies of Serbian oral lyrical poetry published since the beginning of the 20th century. It is pointed out the inconsistency in classification and determination of songs performed around the birth of a child, and the fact that not all genres were equally represented in the literature and anthologies. Highlighted in this article are significant contributions regarding poetic research and analyzes of ritual origin and subtext of certain genres.

Keywords: folk songs performed around childbirth, folklore for children, children’s folklore, review, classification

КОЛЕДАРСКЕ ПЕСМЕ НАМЕЋЕНЕ УКУЋАНИМА

Предмет истраживања у раду су коледарске песме које се својом садржином односе на чланове домаћинства (домаћина, домаћицу, невесту, девојку, момка, дете) пред којима коледари изводе своју обредну игру. Циљ рада је да истакне смисао и сврху коледарског обредног опхода – призивање плодности и берићета, заштита дома и његових укућана од негативних утицаја (нарочито у време некрштених дана), али и иницијација младих, на шта се, приликом анализе песама, посебно указује.

Кључне речи: обред, коледари, коледарске песме, некрштени дани, иницијација

Рани помени обреда *коледа* код Срба су ретки, а јављају се почетком XIII века.² *Коледарски обреди* се, затим, спомињу тек у XVIII веку, што би се могло протумачити црквеним забранама које су се односиле на паганске обичаје, у које се убраја и *коледовање*.³ Коледарске песме први је објавио Вук Стефановић Караџић у првој књизи *Српских народних пјесама* 1841. године (четири коледарске песме), а опис коледарског обреда дао је у одредници *коледа* у првом издању *Српског рјечника* (1818). Настојећи да што потпуније представе обредне акције и поезију, у времену у ком су се бавили датим проблемом, поједини сакупљачи (почевши од Вука Караџића) и истраживачи, констатују да су у нестајању. На овај начин се, између осталог, имплицитно показује како процес изумирања једног значајног сегмента културе траје дуго, опирајући се различитим притисцима, да би у оквиру теренских истраживања у XXI веку констатовано његово скоро потпуно ишчезавање.⁴

¹ tzetza@sbb.rs

² Реч истог етимона (календе) први пут се јавља у *Номоканону* Св. Саве, у коме се налази превод садржаја 62. правила Трулског сабора (с краја VII века), којим се осуђују празници и обичаји, именовани као *јелински*. Да је празновање јануарских *календи* или *коледа* било у тесној вези с предсказивањем будућности, види се и из коледника у *Зборнику попа Драгоља* (БОЈАНИН 2005: 184, 195).

³ Из тог времена, сведочанство о извођењу *коледа* на територији Србије налази се у делу *Совјети здраваго разума* (1784) Доситеја Обрадовића, који наводи да су се *игре коледа* у Банату обичавале *по Божићу чрез све месојеђе*. *Млади момци чудно би се некако поизоблачили и вооружали, ишли би од куће до куће и певали играјући и скачући* (ОБРАДОВИЋ 1784: 112).

⁴ Зоја Карановић и Весна Катић спровеле су теренска истраживања у шајкашким селима

Успостављање паралела између најстаријих и најновијих записа постиже се применом концепта *етнографског презента*.⁵ У етнографским описима и етнологској литератури приказан је садржај различитих локалних варијанти коледарских обреда и стога је било потребно сачинити конструкцију *идеал-типске дескрипције*⁶ која би објединила српску обредно-обичајну праксу.

Време извођења коледарских обреда везује се за период од Св. Игњата до Божића.⁷ Ипак, у највећем броју етнографских описа наводи се да се коледарски обред изводио на Бадње вече, изрицањем благослова за здравље и опште благостање у наступајућој години.

Коледарска група, у неким случајевима, почињала је опход села зором, а походила је куће и током дана, увече и ноћу.

Куда ће *коледари* ићи, у која села, ником нису казивали (ЂОРЂЕВИЋ 1958: 327). Приликом опхода, водили су рачуна о томе да не пропусте ниједну кућу, што би било схваћено као увреда и представљало би негативно знамење (VELIN 1979: 81). Нису коледовали у кућама у којима је током године неко умро (MILČETIĆ 1917: 12).

Према времену и месту извођења, песме које су коледари изводили могу се поделити на оне које се певају пред полазак у опход селом, док пролазе селом, пред кућом и у кући.

У песмама које се изводе у кући, коледари се прво обраћају укућанима, затим следе песме које изводе када их укућани дарују и песме које певају приликом напуштања дома. Постоје још и песме које изводе када одлазе у друго село, као и оне које певају приликом сусрета са другом обредном групом.

Кад су им домаћини отворили капију, део учесника коледарске поворке остајао је у дворишту, док су други улазили у кућу.

у интервалу од 1987. до 1990. године и у Тимочној Крајини 1997. и 1998. године, у селима око Белог Тимока. Према речима З. Карановић, показало се да све што су информатори казивали или певали постоји, најчешће, само у њиховом сећању, у фрагментима, и није више део животне стварности. Рукописна грађа, у којој се налазе и коледарске песме, у поседу је истраживача.

Тим Балканолошког института САНУ, предвођен Биљаном Сикимић, започео је свеобухватна теренска истраживања области Пчиње 1999. године, која су настављена у јулу 2013. године. Аудио-снимци, направљени у поменутој области, представљају важну етнографску грађу у вези са многим обредима и сведочанство о томе да у овом делу југоисточне Србије, на дан Св. Василија Великог и данас иду опходне поворке.

⁵ О етнографском презенту в. ПЛОТНИКОВА 2004: 15, 18, 62.

⁶ Полазиште за израду овакве дескрипције представља метод који је применила Људмила Николаевна Виноградова приликом описа коледарског обреда код Западних и Источних Словена у монографији *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян* (в. ВИНОГРАДОВА 1982).

⁷ Одступања су забележена, углавном, на Косову и Метохији где се за коледовање припремало од Николдана (БОВАН 1980: 10), а у Лесковачкој Морави коледари су ишли пре Св. Игњата (ЂОРЂЕВИЋ 1958: 325).

Кад су улазили у кућу, коледари су певали:

Слава и час' коледо,
Да је на час' коледо,
Домаћину, коледо,
И домаћице, коледо.
Ми у кућу, коледо,
Бог на кућу, коледо.

(ДЕБЕЉКОВИЋ 1907: 311)

После уводног обраћања и благосиљања домаћина и домаћице, у песми се описује епифанија божанства (*Бог на кућу*), чији се долазак ишчекивао на Божић. Такође, из наведених стихова уочава се да се епифанија поклапа са доласком коледара и њиховим уласком у кућу, што упућује на могућност да они представљају душе предака.

У својим песмама *коледари* су се, дакле, обраћали пре свега домаћину, затим домаћици, а потом и осталим укућанима, желећи им срећу и напредак, на шта ће се приликом анализе појединачних примера посебно указивати. У тим песмама рефлектује се идеал патријархалног живота, подела социјалних улога, хијерархијска слика света. На основу тога може се закључити да су се ове песме изводиле с циљем терања злих сила које би могле да наруше хармонизацију тих односа.

Песме домаћину

Коледари су започињали извођење песама укућанима тако што би прво отпевали поздравну песму у којој су се обраћали домаћину:

Пловка шета, коледо,
По кућама, коледо,
По појате, коледо,
Па ми буди, коледо,
Домаћина, коледо,
Хајд устани, коледо,
Домаћине, коледо
(ГРБИЋ 1909: 96, а)

После уводних стихова, којима су огласили свој долазак и поздравили домаћина, *коледари* га питају:

Мож' ли Бога да дочекаш,
Младог Бога и Божића?
(ЂОРЂЕВИЋ 1958: 330–331, бр.1)

На такво питање домаћин даје позитиван одговор, наводећи шта све има да понуди:

Могу, могу, заш` не могу? –
Имам вино трогодишње,
А ракију петгодишњу,
Могу Бога да дочекам,
Младог Бога и Божића.
(ЂОРЂЕВИЋ 1958: 330–331, бр.1)

Вино (или ракија) представља пиће којим се обавезно наздравља и које указује на обредни карактер гошћења за трпезом (ЧАЈКАНОВИЋ 1994в: 155).

У песми се, дакле, ради о ритуалној гозби, на којој домаћин угошћава бића повишене моћи, која су демистификована – *Младог Бога и Божића*, од којих зависи плодност летине у наредној години па им се мора принети жртва у храни и пићу.

Коледари су домаћину намењивали и *благосиљање за трпезом*:

Грличица гргутала
Уз трпезу, низ трпезу.
Домаћину до'одила.
Домаћину беседила:
„Домаћине, господине,
Козе ти се покозиле,
Све козлићи виторози;
Овце ти се појагњиле,
Све јагањци златоруни;
Краве ти се потелиле,
Све теоци сиворози“.
(КАРАНОВИЋ 1990. бр. 1: 41)

Основни мотив песме (*благослов стоке*) уобичајен је у коледарским, али и у божићним песмама. Наведени благослови имају изразит сточарски карактер, а на основу бројности ових песама и из њихових текстова, произилази да је коледовање, осим земљораднички, и сточарски обред.⁸ То потврђује и маскирање учесника опходних поворки у животиње и облачење у овчије коже, што упућује на то да су они представљали олицетворене претке, односно хтонска божанства.

Будући да су наведени стихови садржински веома блиски варијанти једног записа с припевом *коледи* (КАРАЦИЋ 1898: бр.165), сврстана је у припадајући јој комплекс, што потврђује да су границе које деле коледарску обредну поезију од божићних песама заиста флуидне.

Вук Караџић је забележио песму коју су *коледари* певали *домаћину од боље руке*:

⁸ Такве благослове, који се наводе у овим стиховима и који представљају својеврсно уздарје за указано гостопримство, изричу и чланови других ритуалних опхода (в. АГАПКИНА и ВИНОГРАДОВА 1994: 178–180, 182–184), што указује на њихову везу са аграрним култом и култом плодности опште.

Војевао бели Виде, коledo!
Три године с клети Турци,
А четири с црни Угри.
Каде Виде с војске дође,
Седе Виде да вечера.
Стаде громот, стаде тропот,
Око двора Видојева.
Ал' говори бели Виде:
„Изиђ', љубо, те погледај,
Шта је громот, шта је тропот
Око двора Видојева“.
Кад изиђе верна љуба,
Коњи му се копитају,
Радују се господару,
Да је скоро с војске дош'о;
И голуби с крил'ма бију,
Радују се господару,
Да је скоро с војске дош'о.
(КАРАЦИЋ 1898, бр.164: 111)

Постоји мишљење да је Вид, који је у песми атрибуиран као *бели* – бог Сунца, на шта упућује и коњ, који је његов главни атрибут (ТОЛСТОЈ I 1995: 207). У мотиву повратка белог Вида с војне и радовању његових коња, уочава се аналогија са Световидом и његовим повратком с ноћне војне храму у Аркони (ЈАНКОВИЋ 1951: 72). Повратку свог господара радују се и *голуби који крил'ма бију*, а голуб се сматра светом и благословеном птицом (ЂОРЂЕВИЋ 1958б: 36–39), која је оваплоћење доброте и кроткости (ГУРА 2005: 458). Такође, голуб симболизује плодност, јер се сматра да његово кликтање означава почетак сетве (ГУРА: 2005: 460), што све указује на позитивну атрибуцију *белог бога*.

Црна војска, коју у песми чине *Турци*, *Угри*, представља силе мрака против којих се бог Сунца борио у време зиме, враћајући се као победник на Божић (ЈАНКОВИЋ 1951: 72). Наведени антагонизам између *белог* и *црног* бога у вези је са аналогијом бинарних опозиција *срећа* – *несрећа*, *дан* – *ноћ*, *светло* – *тамно* (ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1965: 66–67). То потврђују и фразеологизми у вези са белим богом: у Сврљигу се за несташно дете каже: *од њега нема бели бог*, а бугарски израз: *видиш бела бога* значи: добро живети (ТОЛСТОЈ I 1995: 151), што указује на то да он има афирмативну атрибуцију. Сходно томе, коледари су песму о војевању белог Вида певали домаћину, призивајући њему и његовом дому срећу, плодност и богатство сваке врсте.

Песме орачу

Певајући мушким члановима домаћинства, *коледари* су се обраћали и орачу који је у словенској митологији сматран културним јунаком (ТОЛСТОЈ III 2004: 650). У песмама које су му коледари намењивали, доминантан је *мотив магијског орања*. У њима се набрајају делови плуга, који се сматра сакралним предметом (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ 2001: 410).

Једна од песама коју *коледари* певају орачу гласи:

Орач оре равно поље,
Волови му два јелена,
Два јелена, два сокола.
Рало му је чудно дрво,
Чудно дрво јаворово.
Ост'н му је струк босиљак,
Жегле су му страторове,
Привоји му ситна мрежа,
Радник му је сиви голуб,
Семе му је ситан бисер.
(ЈОЦИЋ 1979: бр.75)

У већини преосталих примера набрајају се делови плуга: од *остана* који се пореди са струком босиљка (НИКОЛИЋ 1966, бр.6: 12) или су *палице* од жутог цвећа или босиљка (ВАСИЉЕВИЋ 1960, бр.15(а): 22). Јарам је од калопера или струк босиљка (ВАСИЉЕВИЋ 1960, бр.15(а): 22). Рало је чудно дрво јаворово (ЈОЦИЋ 1979: бр.75) које симболизује плодност будуће летине, али има и функцију заштите, пошто је јаворово дрво, према веровањима, јак апотропајон (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ 2001: 204–205). Притом је уочљиво да чудно дрво у словенској традицији има функцију космичког дрвета (АЈДАЧИЋ 1996: 69).

Посебно поштовање волова као светих животиња изражава се у песми поређењем са јеленима (ВАСИЉЕВИЋ 1960, бр.15(а): 22; НИКОЛИЋ 1966, бр.6: 12). Јелен је везан за небеску, сунчану симболику (ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1965: 130), а приписивала му се и заштитна моћ, пошто се веровало да његови рогови одбијају нечисту силу (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ 2001: 247–248). А и рогови који су заједнички атрибут ових двеју животиња, у српској традицији сматрају се знамењем плодности, обиља и богатства (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ: 381–382).

У наведеној песми семе се пореди са бисером, коме се приписује плодност у аграрним обредима, па и жетви (ЕЛИЈАДЕ 1999: 149–157).

На основу свега што је речено, уочава се да је извођење песама са мотивом магијског орања требало да обезбеди добру летину у наредној години.

Песме пчелару

Коледари су, такође, певали пчелару, пошто је пчеларство преимућство мушких чланова домаћинства.

Пчела се свуда код Словена сматра чистим, *божјим створом* (ГУРА 2005: 335), што се одражава и у начину на који се она атрибуира у коледарској песми:

Летела је, коледо,
медна буба, коледо;
летела је, коледо,
уз Дунаво, коледо,
летела је, коледо,
низ Дунаво, коледо!
Тражила је, коледо,
младог бога, коледо!
(ЗЛАТАНОВИЋ 1982, бр.1: 19)⁹

Да би се пчеле што боље ројиле, *коледари* су се обраћали пчелару стиховима благослова:

Челе ми се изројиле,
Црни облак направиле.
Све је пуно и препуно,
(ВАСИЉЕВИЋ 1960, бр.6: 17)

С истим циљем су од празника Св. Варваре до Божића обављане магичке радње у вези са пчелама. На Вариндан се *варица просипала на кошнице* (ГРБИЋ 1896: 163), на Бадњи дан укућани су хватали зрна пшенице којим је домаћица посипала бадњакчију, јер се веровало да ће онај ко највише ухвати, више пчела имати (МИЈАТОВИЋ 1907: 284), а на Божић се биљни венац стављао на кошнице да се пчеле, приликом ројења, не би плашиле и одлетеле (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ 1998: 86).

На божанску природу пчеле указује и коледарска песме са Косова и Метохије:

Долете челка од Бога,
кажује зима сирота,
кажује лето богато.
(БОВАН 2000: 33, бр.29)

Пчела, иначе, симболише и женски принцип и Богородицу (ТОЛСТОЈ IV 2009: 366), чиме се потврђује припадност пчеле култу плодности, што је у наведеним стиховима илустровано и њеном способношћу да обезбеди *лето богато*.

⁹ Варијанта: ГРБИЋ 1909: 94 бр.1.

Песме домаћици

Пошто би се поздравили са домаћином и отпевали му песму, *коледари* су се обраћали његовој жени, прво је поздрављајући:

Dobar večē gazdarice,
Prid kućom ti fioalice.
Prid kućom ti zelen bor,
Za njeg svezan konjic tvoj,
Na njem jaši [Milan] tvoj,
Na glavi mu krunica,
U ruci mu grančica,
Na grančici tičica.
Tičica je popivala,
Mlado lito dozivala.
Fiole, fiole,
Svakom budi fiole!
(GAVAZZI 1939: 68)

Зелен бор, који се јавља у овим стиховима, припада зимзеленом дрвећу које код Словена има функцију медијатора између неба и земље (ТОЛСТОЈ V 2014: 135), што наводи на претпоставку да наведена песма представља и својеврсну митску реконструкцију стварања на којој почива прастаро веровање у цикличко умирање и оживљавање природе. Зимзелено дрвеће могло је бити и оса света и спона са богом и само божанство (САМАРЦИЈА 2014: 16). То се у песми потврђује и сликом ношења обредног дрвета, односно његове симболичке замене (ТОЛСТОЈ V 2014: 136) коју носи мушкарац на коњу (*u ruci mu grančica*), што сугерише да је тај обред обављен у моделованом центру света, чиме се понављао чин стварања и обнављања космоса (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ 2001: 163–165). У песми се, даље, наводи да је на *grančici tičica*, а у систему народних представа о свету, птицама се приписује функција медијатора између светова (ГУРА 2005: 395), што је у песми илустровано њеним певањем којим се призива *mlado lito*, односно плодност уопште.

Такође, коледари су се домаћици обраћали похвалом њој, њеној одећи и појасу:

Домаћице госпођице, коледо!
Лепо си се опасала,
Чистом свилом по кошуљи,
Ибришимом по аздији;
Ако оћеш и боље ћеш.
Слава и час да је на час
Госпођици.
(КАРАЦИЋ 1898, бр.166: 112)

Ословљавање домаћице у етимолошкој је вези с прастаром речју госпођа/госпођица, која означава *ону који има власт над гостима*, тј. *надлежну за гостопримство* (ЛОМА 2002: 179).

Хвалећи како се опасала, коледари, заправо, износе апотеозу на њено узорно извршавање брачних односа и обавеза, јер појас на одећи има брачну симболику и упућује на способност рађања деце (ТОЛСТОЈ 1995: 184–186). Такође, свилена кошуља и ибришим сматрају се знаком господства, што све ствара слику узорне домаћице коју коледари својом песмом прослављају, ритуално је уздижући.

Песме невести

Коледари су се посебно обраћали и удатој жени коју у својим песмама, називају невеста, млада, снашица, нова снаша. На тај начин истиче се њена агрегација, као завршна фаза невестиног везивања за нову породицу, постављања у нови социјално-друштвени стадијум и преузимања нове друштвене улоге.

Снаји је, судећи према садржини, певана песма:

Бубањ бије у потоку, коледо!
Бубањ није у потоку,
Већ снашица соли туче.
Да посоли силно стадо.
Слава и час да је на час
Милој снаји.
(КАРАЦИЋ 1898, бр.169: 113)

У песми се наводи један од послова које је тек доведена млада морала обављати током прве године брака. Међутим, наведени стихови нису само благослов *коледара милој снаји*, већ се она, као носилац плодности, обредно активира сољењем стоке, које је о Божићу, заиста, обављала (МИЛИЋЕВИЋ 1894: 159; PETROVIĆ 1926: 144).

На основу садржине песме, коју су коледари певали на Косову и Метохији, може се претпоставити да је, такође, била намењена снаји:

И ти Стано, коледо, мала Стано, коледо!
Мала Стано, коледо, наша снахо, коледо!
Од како те, коледо, доведосмо, коледо,
Ми на тебе, коледо, не видосмо, коледо,
Не видесмо, коледо, ситно руво, коледо,
Ни на глави, коледо, злат поткосник, коледо.
Зазор дође, коледо, мала Стане, коледо,
Па отиде, коледо, у клетове, коледо,
Па отвори, коледо, шарен ковчег, коледо.

Накити се, коледо, мала Стана, коледо,
Па искочи, коледо, да се шета, коледо,
Да се шета, коледо, по авлији, коледо,
Тури руке, коледо, у цепове, коледо.
Те извади, коледо, жути дукат, коледо,
Па дарова, коледо, Русалије, коледо,
Куд да иду, коледо, да ју фалу, коледо.
(БОВАН 1980, бр. 11: 54–55)¹⁰

На то упућују стихови: *Мала Стано, коледо, наша снахо, коледо / од како те, коледо, доведосмо, коледо*. Такође, на то да су наведени стихови певани новопридошлој невести, указује и мотив *рува*, односно девојачке спреме коју је млада носила са собом кад је напуштала родитељску кућу (ВУКМАНОВИЋ 1976: 273).

Песма је, иначе, похвала младој снаји, њеној лепоти и одећи, а затим и дарежљивости.

Наведене песме које су коледари певали невести, описују њено увођење у нову кућу које је започињало извршавањем ритуалне радње агрегације, које означавају завршни део процеса иницијације, односно пријема у нову породицу. Магијском снагом речи, коледари су, изводећи ове песме, невести желели успешно постављање у нови стадијум у коме је преузимала нове друштвене улоге, пре свега жене и мајке.

Песме момку

Ако је у кући био момак, *коледари* су му изводили песме у којима се описује његова спремност за женидбу. Сходно томе, у овим песмама доминирају мотиви који асоцирају мушку иницијацију, као у песми:

Пође Ива лов да лови,
Лов да лови на језера,
На језера у планине.
Трже пушку на кошту,
Кошута га лепо моли:
„Немој, Иво, брат да си ми,
С перо кућу ћу ти метем,
С чашу воду ћу те служим!“
То не била кошутица,
Него била девојчица.
Ој убаве, мале моме!
(ВАСИЉЕВИЋ 1960, бр.4: 16)¹¹

¹⁰ Варијанта: ЯСТРЕБОВ 1886: 26–27.

¹¹ Варијанте: ВАСИЉЕВИЋ 1960, бр.4(а): 16; МИЉКОВИЋ 1986. бр. 228: 262.

Песма се састоји из две ситуације, које се међусобно условљавају: једна која се везује за актуелни тренутак (лов), друга која је пројектована у будућност (женидба).

Процес мушке иницијације приказан је на сличан начин као и у епској поезији или бајкама: момак се представља као ратник/ловац, који поседује потребне атрибуте – коње, оружје и сл. (ЈОКИЋ 2012 а: 215). Лов је, иначе, метафора за брак и у коледарским песмама Источних и Западних Словена у којима је момак увек приказан као ловац, а девојка као плен који је он уловио уместо срне или кошуте (ВИНОГРАДОВА 1982: 71). Притом, лов је привилегија највиших друштвених слојева (ПРОП 2012: 81), па су коледари, песмама са мотивом лова, ритуално уздизали момка.

У песми се ритуално чишћење ставља у задатак *кошутници/девојчици*, што је, као и у лазаричким песмама, повезује са невестом као језгром плодности. Дакле, у песми је реч о две међусобно условљене иницијације, мушкој и женској.

Иначе, припев: *Ој убаве мале моме*, који се среће у коледарским, чест је и у другим обредним песмама – *лазаричким*, *краљичким* и *додолским*¹² (PRVULOVIĆ 1982: 16), што упућује на могућност да су се такве песме могле певати у различитим тренуцима календарских обреда.

И. С. Јастребов је забележио песму која се на Косову и Метохији певала момку:

Има мајка, коледо, мушко чедо, коледо.
 Писано му, коледо, краљ да буде, коледо.
 Па су дошли, коледо, Русалије, коледо,
 Русалије, коледо, из Русије, коледо,
 Па говору, коледо, Русалије, коледо,
 Па се шалу, коледо, старом мајком, коледо:
 Дај нам мајко, коледо, мушко чедо, коледо!
 Писано му, коледо, краљ да буде, коледо.
 Говори им, коледо, стара мајка, коледо:
 „Ајд одатле, коледо, Русалије, коледо!
 Дете ми је, коледо, аџамија, коледо.
 Он не може, коледо, краљ да буде, коледо,
 Он не може, коледо, војску редит, коледо,
 Он не може, коледо, спенце бројит, коледо“.
 – Ми ћемо му, коледо, војску редит, коледо,
 Ми ћемо му, коледо, спенце бројит, коледо.
 Дај нам мајко, коледо, мушко чедо, коледо!
 (ЈАСТРЕБОВ 1886: 29)¹³

Атрибутом *аџамија*, којим се означава онај ко је неискусан, невешт, неупућен (ŠKALJIĆ 1985: 70), као и то што га коледари бирају за свог краља,

¹² Видети: КИЋА II 1926: 49–50.

¹³ Варијанта: БОВАН 1972: 48, бр.3.

сигнификује се његов лиминални статус. Углавном су такви момци и биграни за учеснике коледарске поворке, чиме се сугерисало да су доспели за женидбу и да су спремни за прелазак у нови социјални статус.

Коледари су, такође, певали *mladom momku* и овако:

Oj junače, koledo, perjanice, koledo,

Ne krši se, ne lomi se,

Niz divojke gledajući,

Divojke su znaorice,

Koga hoće ljubiti će ga,

Koga neće varati će ga,

Izgubiti ćeš dan oranja,

Dan oranja dva kopanja,

Nećeš znati grmlje li je,

Svila li je, pamuk li je,

Duša li je, koledo,

Divojačka, koledo!

(VLAŠIĆ 1928: 42–43, br. 8)

И овде је присутна веза с иницијацијом, јер се момак у песми назива јунаком, али и *перјаницом*, што асоцира на опремање и кићење младожење у сватовском обреду. Перјанице су гушчја пера (ПОПОВ 1983: 39), којима је украшаван младожења. Такође, уочи венчања, младожења је приређивао момачко вече *перјаницу* (ПОПОВ 1983: 39), па се и на тај начин потврђује веза наведених стихова са свадбеним обредима.

Песме које су коледари намењивали момку су, по садржини и мотивима који се у њима јављају, блиске сватовским, што указује на мушку иницијацију, као и да је примарна сврха извођења песама момку његово припремање за промену социјалног статуса и, у целини гледано, својеврсног оспособљавања за нови живот.

Песме девојци

У песмама које су коледари певали девојци, она се пореди са одређеним животињама (*кошутица*, *грлица*) или племенитим металима (*злато*), упућују се похвале девојачкој лепоти и вредноћи, а највише су заступљени мотиви иницијације и свадбени мотиви.

У песмама које коледари намењују девојци, истиче се њена вредноћа:

Има мајка

Кату, Злату,

– Дик се, Като,

Рано огањ,

Да наложиш;

Рано кућу
 Да пометеш,
 Рано воду
 Да донесеш
 Са извора
 Испред двора,
 С'г ће дођу
 Коледари
 (ВАСИЉЕВИЋ 1950, бр. 397 (б), 333)

У наведеним стиховима *коледари* певају о томе да добре госте треба достојно дочекати. Чишћење куће била је неопходна профилактичка радња, нарочито на такав празник, који је означавао почетак нове календарске године. Пошто Нова година представља реактуализацију космогоније, она подразумева понављање времена од његовог почетка, тј. успостављање првобитног чистог времена, какво је било у тренутку стварања (ЕЛИЈАДЕ 1998: 60). Отуда су се, уочи Божића, предузимала чишћења како би се отклонио утицај злих сила. Наведени стихови, којима се најављује и скори долазак *коледара*, реплицирају овај моменат ритуала.

У пожељан образац понашања младе домаћице спада и доношење воде са извора, које је мотив свадбене лирике па га у том контексту треба тумачити и у цитираној коледарској песми. Стихови овакве садржине извођени су, углавном, у току припрема за свадбу (КАРАНОВИЋ 1990: 46, бр. 12; КЛЕУТ, МАТИЦКИ и др. 2003: 31, бр. 24) што потврђују и мајчине речи да коледари долазе:

Да певау,
 Да играу
 Све за здравље
 И берићет,
 И за твоје
 Удавање!
 (ВАСИЉЕВИЋ 1950, бр. 397 (б), 333)

Међу коледарским песмама намењеним девојци, посебно место заузимају оне у којима доминира опис њене косе:

Девојчице каичице, коледо!
 Теб' се чини да т' не видим,
 Ја ти вид'о дуге косе,
 Дуге косе до појаса,
 Свилен гајтан до земљице.
 Слава и час да је на час
 Девојчици.
 (КАРАЦИЋ 1898, бр.168: 113)

Коса је, у народним представама, сматрана стециштем људске снаге па су, сходно томе, дужина и густина косе позитивна својства и због тога што коса (као и длака) симболише мноштво, богатство, обиље и срећу (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ 1998: 286). Осим тога, стасалост девојке за удају у песми приказана је мотивом појаса на одећи, који симболички означава ступање у брак и утврђивање брачних односа и обавеза, оплођавање, сексуалну снагу и способност рађања деце (ТОЛСТОЈ 1995: 184–186). На тај начин се и директно успоставља веза између наведене песме и свадбеног обреда.

На Косову и Метохији забележена је песма која се изводила *вѣ домѣ гдѣ естъ дѣвица* (ЯСТРЕБОВ 1886: 28):

Мома седи, коледо, под ружицу, коледо!
 Те си везе, коледо, свилно дарје, коледо!
 Отуд лети, коледо, сиви сокол, коледо,
 Те говори, коледо, мала мома, коледо:
 Ајд одатле, коледо, ништа пиле, коледо,
 Ништа пиле, коледо, сив соколе, коледо!
 Не руси ми, коледо, свилно руво, коледо,
 Свилно руво, коледо, свилно дарје, коледо.
 Ја са, море, коледо, запросена, коледо.
 Говори јој, коледо, сиви сокол, коледо:
 И ти момо, коледо, мала момо, коледо!
 Не чини ме, коледо, ништа пиле, коледо.
 Ја сам теби, коледо, ручан девер, коледо.
 Па сам доша, коледо, да те видим, коледо.
 Навези ми, коледо, напиши ми, коледо,
 Куд да летим, коледо, да се гледам, коледо,
 Куд да паднем, коледо, да се фалим, коледо.
 (ЯСТРЕБОВ 1886, бр.4: 28–29)¹⁴

У песми је описана девојка која седи испод *ружице* и везе *свилно руво*, што указује на то да напушта родитељску кућу (ПОПОВ 1983: 35) и упућује на скору свадбу.

Соко симболише мушко начело (ГУРА 2005: 511), односно девера који је у коледарској песми која се, такође, певала *mladoj djevojci*, приказан као *siv golub*:

Vezak vezla, koledo, divojčica, koledo,
 Na sunašce prid pendžerom,
 Tud proleti siv golube,
 Uzgovori siv golube:
 „Navez mene, divojčico,
 Navez mene, desno krilo,
 Ja ću biti ručni diver“.
 Uzgovori divojčica:

¹⁴ Варијанта: Бован 1972: 47, бр.1.

„Da bi znala da ćeš biti.
Da ćeš biti ručni diver,
Navezla bi i obadva
I na krilje i pod krilje
Da se viješ prid golubi,
Kano misec prid zvizdama
I danica, koledo, prid zorama, koledo!
(VLAŠIĆ 1928: 43, br. 8)

Аналогија између девера и *голуба* (ПЕТРОВИЋ 1948: 285) у вези је са *надевањем имена* укућанима и својти, једним у низу постсвадбених обичаја у току агрегационе фазе, којом млада потврђује свој нови социјално-друштвени статус (ЂОРЂЕВИЋ 1958: 484). У свадбеним песмама голуб и голуница често симболизују младенце (ГУРА 2005: 460), што, без сумње, указује на то да су наведене коледарске песме певане девојци са жељом да се ускоро уда.

Такође, у песмама девојка се пореди са *грлицом*:

Гракнула је, коledo,
Грличица, коledo!
Није била грличица,
Већ је била девојчица.
Подајте је коледару
Да гу води у планину!
(БОВАН 1972, бр.2: 47–48)

Иако записивач не наводи када је песма извођена, на основу њене садржине може се претпоставити да је певана девојци, приликом похођења њеног дома. На то, додатно, указује и аналогија између *девојчице* и *грлице*, која се у веровањима често доводи у везу са невестом (ГУРА 2005: 460), што, даље потврђује претпоставку да су наведену песму *коледари* намењивали девојци спремној за удају, коју ће коледар повести у планину, чиме ће започети њена сепарација из дотадашњег друштвено-социјалног статуса.

Наредну фазу женске иницијације - ритуално плетење косе, када су девојке чешљале косу (или су им то другарице радиле), да би се на крају глава покривала или забрађивала (АЈДАЧИЋ 1998: 223), приказује коледарска песма са Косова и Метохије:

Што се вијеш, што се кријеш,
Око куће, око мајке?
Видимо те, чисту капу,
Испод капе русе косе,
Испод косе бело лице.
Слава и част мале моме,
Мале моме, сестре наше.
(БОВАН 1980, бр.5: 52)

То што се од девојке очекује да се покаже коледарима, као и то што је очешљала *русе косе* испод *капе*, асоцира на свадбу и на промену девојчиног друштвеног статуса. Иако су коси приписивана позитивна магијска дејства, за непокривену женску косу веровало се да изазива *гнев небеса*, услед чега пада град и на тај начин штетно делује на летину, као и на плођење стоке и сл. Зато су удате жене обавезно носиле мараму на глави, а скривале косу испод ње и по томе су се разликовале од девојака (УСПЕНСКИЙ 1982: 169–170).

У наведеној песми *русе косе* и *бело лице*, које се у свадбеним песмама пореди са белином хартије: *лице јој је пребела хартија* (ГРБИЋ 1909: 165), атрибути су девојке стасале за удају. Белина лица упућује на ритуално умивање и купање, којим се окончавају припреме за свадбу (ПЕТРОВИЋ 1948: 276).

Анализа песама које су *коледари* намењивали девојци и у којима се уочавају свадбени мотиви, показује да су се изводиле преваходно с циљем поспешивања девојчине удаје. Такође, овим песмама својствена је перформативност, јер се карактеришу предсказивањем догађаја и њиховим обистинењем (ПРОП 2012: 9).

Песме детету

И неке песме су коледари певали деци, иако су забележене у малом броју, могу се довести у везу с иницијацијом. Те песме су, углавном, биле посвећене дечацима, као стихови које су *коледари* изводили кад уђу у кућу у којој је мушко дете:

U našega, koledo!
 Domaćina, koledo!
 Našlo se je, koledo!
 Ništa malo, koledo!
 Mlado čedo, koledo!
 Muška glava, koledo!
 Ne glave mu, koledo!
 Masna kapa, koledo!
 U ruke mu, koledo!
 Buzdovanju, koledo!
 Topolovo, koledo!
 Jagnjedovo, koledo!
 Dajte nama, koledo!
 Kablić masla, koledo!
 Čabar mleka, koledo!
 Da kupamo, koledo!

Mlado čedo, koledo!
 Mušku glavu, koledo!
 Na čast pesma, koledo!
 Mladom čedu, koledo!
 (VELIN 1979: 94)

Након што би се уобичајеном инвокацијом обратили домаћину, они су отпочињали опис детета, у овом случају с оружјем, буздованом сачињеним од тополе и јасика.

У песми *коледари* хоће да окупају дете, јер је купање сматрано главном лустративном радњом у периоду од рођења до крштења (ТРЕБЈЕШАНИН 1991: 118–119). Као што се из песме може уочити, уобичајена је била и употреба млека, којим се дете умивало да би *постало бело* (ЂОРЂЕВИЋ 2002: 69). Прво купање је не само ритуал очишћења, већ и обред иницијације којим се новорођенче уводи у круг породице (ЈОВАНОВИЋ 1995: 107–108).

Описаним понашањем *коледари* потврђују своју медијаторску улогу у вези са непотврђеним статусом новорођенчета између два света и да га из реалне опасности од актуализованих хтонских сила уведу у уобичајени живот (ЈОВАНОВИЋ 1995: 122).

Мушко *chedo* у *коледарским* песмама, исто као и у *лазаричким* и *краљичким* (ЈАНКОВИЋ 1957: 210–211), представља се као *голубенце* које пије воду наспред реке или језера:

Голубенце, коledo, воду пије, коledo!
 Воду пије, коledo, на језеро, коledo!
 На језеро, коledo, наспред село, коledo!
 Спазила га, коledo, стара мајка, коledo!
 Ој убаве, коledo, мале моме, коledo!
 (ВАСИЉЕВИЋ 1960, бр.5: 17)

Поређење детета са голубом у вези је са веровањем о голубу као светој и благословеној птици (ЂОРЂЕВИЋ 1958б: 36–39), која је оваплоћење доброте и кроткости (ГУРА 2005: 458). У овим песмама присутни су и свадбени мотиви. У том контексту птица (соко, врана) моли неожењеног момка да је не устрели, јер ће му помоћи око женидбе:

Голубенце, коledo, воду пије, коledo!
 Воду пије, коledo, на језеро, коledo!
 Отуд иде, коledo, младо момче, коledo!
 Диже пушку, коledo, да га гађа, коledo!
 Голуб му се, коledo, мило моли, коledo!
 „Немој мене, коledo, млад Иване, коledo!
 Мене мајка, коledo, једног има, коledo!“ ...
 (ВАСИЉЕВИЋ 1960, бр.5: 17)

Овај мотив чест је у коледарским песмама на источном и западном словенском простору, извођеним момку (ВИНОГРАДОВА 1982: 79), што упућује на претпоставку да су и аналогне српске песме, осим детету, *коледари* могли певати и момцима.

Тако су се коледарске песме намењене детету, у којима се описује његово стасавање, певале у циљу заштите од негативних утицаја. Такође, у овим стиховима јавља се и наговештај свадбе, као будуће етапе социјализације у дететовом животном циклусу.

Учесници коледарске групе, дакле, представљају извршиоце судбине, односно олицетворене претке који могу послати или изазвати богати род, благостање и обиље или обрнуто – сиромаштво, пропаст и смрт. За благосиљање укућана, по принципу реципроцитета, добијали би храну и новац као уздарје.

Сходно томе, сврха извођења коледарског обредног опхода било је, пре свега, призивање плодности и берићета, као и заштита дома и његових укућана од негативних утицаја, нарочито у време *некриштених дана*, што је у вези са веровањем да су у том периоду нарочито активне зле силе и демони па су неопходне посебне мере предострожности и заштите од њиховог деловања (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ 1998: 317). Стога су коледарски обреди имали и социјални карактер, јер су учесници обредно-опходних поворки призивали опште добро заједници.

У коледарским песмама могуће је пронаћи реликте мушких, али и женских *иницијација за брак*, што указује на њихову суштинску везу са *обредима прелаза* (в. КРАЕВ 2003: 37, 66–67). Дакле, учешће у коледарском обреду било је завршна припрема за следећи иницијацијски ритуал – свадбу, што потврђују и стихови коледарских песама, намењени девојкама и момцима.

Цитирана литература

- АГАПКИНА, Т. А. Агапкина и Л. Н. Виноградова. „Благопожелание: ритуал и текст“. *Славянский и балканский фольклор*. Москва: Наука, 1994, 168–208.
- АЈДАЧИЋ, Дејан. „Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена“. *Кодови словенских култура*, бр. 1 (Биљке). Београд: Clío, 1996, 69–84.
- БОЈАНИН, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији: од краја XII до краја XV века*. Посебна издања, књ. 49, Београд: Историјски институт САНУ, 2005.
- ВАН ГЕНЕП, Арнолд. *Обреди прелаза*. Превела Јелена Лома, приредио Александар Лома. Београд: СКЗ, 2005.
- ВИНОГРАДОВА, Людмила Николаевна. *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян*. Москва: Издательство „Наука“, 1982.
- БОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Природа у веровању и предању нашега народа*. књ. 1, Београд: Научно дело, 1958а.

- БОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Природа у веровању и предању нашега народа*. књ. 2, Београд: Научно дело, 19586.
- БОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Животни круг: рођење, свадба и смрт у веровањима и обичајима нашег народа*. Уредио Бојан Јовановић. Ниш: Просвета, 2002.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Свето и профано*. Превео Зоран Стојановић. Београд: Доситеј, 1998.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Слике и симболи*. Нови Сад, Ср. Карловци: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 1999.
- ИВАНОВ, В. и Топоров В. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва: Наука, 1965.
- ЈАНКОВИЋ, Љубица и Даница. *Прилог проучавању остатака орских обредних игара у Југославији*. Посебна издања, књ. 8, Београд: Етнографски институт САНУ 1957.
- ЈОВАНОВИЋ, Бојан Јовановић. *Магија српских обреда*. Нови Сад: Светови, 1995.
- ЈОКИЋ, Јасмина. *Краљичке песме: ритуал и поезија*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2012.
- КРАЕВ, Георг. *Маска и було: българските маскарadni игри*. София: Издателство Изток-Запад, 2003.
- ЛОМА, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Посебна издања, књ. 78, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- ОБРАДОВИЋ, Доситеј. *Совѣти здраваго разума*. У Типографіи Брайткопфовой, у Лайпсику, 1784.
- ПЛОТНИКОВА, Ана. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва: Индрик. 2004.
- ПРОП, Владимир Јаковљевич. *Руски аграрни празници (покушај историјско-етнографског истраживања)*. Превео Богдан Косановић. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2012.
- САМАРЦИЈА, Снежана. „Танковрха јела и зелен бор. Напомене уз зимзелено дрвеће у народној поезији“. *Биље у традиционалној култури Срба*. Приручник фолклорне ботанике, књ. II. Нови Сад: Филозофски факултет, 2014, 5–18.
- ТОЛСТОЈ, Н. И. *Славянские древности, этнолингвистический словарь под редакцией Н. И. Толстого*. Том I–V (А-Я). Москва: Российская академия наук, Институт славяноведения и балканистики, Международные отношения, 1994–2014.
- ТОДОРОВ, Делчо. „Народни песни от карнобатския край.“ *Сборник за народни умотворения и народопис*, књига LIX. София: Българска академия на науките, 1994, 8–75.
- ТОЛСТОЈ, Иљич Никита. *Језик словенске културе*. Избор и поговор Љубинко Раденковић, превела Људмила Јоксимовић. Ниш: Просвета, 1995.
- ТОЛСТОЈ, Светлана и Љубинко Раденковић. *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Београд: Zepher Book World, 2001.

- ТРЕБЈЕШАНИН, Жарко. *Представа о детету у српској култури*. Београд: Српска књижевна задруга, 1991.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*. Сабрана дела, књ. I. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994а.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *О врховном богу у старој српској религији*, Сабрана дела, књ. III. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, Београд, 1994в.
- ŠKALJIĆ, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, peto izdanje, Sarajevo: Svjetlost, 1985.

Извори

- БОВАН, Владимир. *Антологија српске народне лирике Косова и Метохије*. Приштина: Јединство, 1972.
- БОВАН, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову, лирске песме, књ. I*. Приштина: Јединство, 1980.
- БОВАН, Владимир. *Обредне народне песме : студентски записи српских народних умотворина на Косову и Метохији*. Институт за српску културу Бесједа, Дом културе „Свети Сава“, Приштина, Бања Лука, Исток. Београд: Народна библиотека Србије, 2000.
- ВАСИЉЕВИЋ, Миодраг. *Југословенски музички фолклор*. Књ. I. Београд: Просвета, 1950.
- ВАСИЉЕВИЋ, Миодраг. *Народне мелодије лесковачког краја*. Посебна издања. Београд: САНУ. Београд: Академија, 1960.
- ВУКМАНОВИЋ, Јован. „Свадбени обичаји у Горњем и Доњем Ораховцу“. *Гласник Етнографског музеја*, књ. XXXIX–XL. Београд: Етнографски музеј, 1976.
- ГРБИЋ, Саватије. „Живот и обичаји народни у срезу Бољевачком.“ *Српски етнографски зборник*, књ. VIII. Београд: Српска академија наука, 1909.
- ГРБИЋ, Бјелокосић Лука. *Из народа и о народу*. Приређивање и поговор Хатица Крњевић. Београд: Просвета (Библиотека „Баштина“), 1896.
- ГУРА, Александар. *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Превели Људмила Јоксимовић и др. Београд: Бримо, Логос, Глобосино – Александрија, 2005.
- ДЕБЕЉКОВИЋ, Дена. „Обичаји српског народа на Косову Пољу“. *Српски етнографски зборник*, књ. VII. Београд: Српска академија наука, 1907.
- ЂОРЂЕВИЋ, Драгутин. „Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави.“ *Српски етнографски зборник*, књ. LXX. Београд: Српска академија наука, (1958)
- ЗЛАТАНОВИЋ, Момчило. *Лирске народне песме из јужне и источне Србије*. Београд: Народна књига, 1982.
- ЈАНКОВИЋ, Ненад. „Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба“. *Српски етнографски зборник*, књ. LXIII. Београд: Српска академија наука, Београд, 1951.
- ЈАСТРЕБОВ, Иван Степанович. *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ (въ Призрѣн, Ипекѣ, Моравѣ и Дибрѣ)*. С. Петербургъ: без издавача, 1886.

- ЈОЦИЋ, Живота. *Бул девојче: лирске народне песме из белопаланачког краја*. Ниш, Градина, 1979.
- КАРАНОВИЋ, Зоја. *Народне песме у Даници*. Нови Сад, Београд: Матица српска, Институт за књижевност и уметност, 1990.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Скупио их Вук Стеф. Карацић, књ. V, у којој су различне женске пјесме. Држ. изд. Београд, 1898.
- КИЋА II – *Кићине песме*. Књ. II. Издање уредништва „Киће“. Београд, 1926.
- КЛЕУТ, Марија и Миодраг Матицки, Снежана Самарџија, Милорад Радевић. *Народне умотворине у Летопису Матице српске*. Нови Сад, Београд: Матица српска, Институт за књижевност и уметност, 2003.
- МИЈАТОВИЋ, Станоје. „Обичаји народа српског из Левча и Темнића“. *Српски етнографски зборник*, књ. VII. Београд: Српска академија наука, 1907.
- МИЛИЋЕВИЋ, Милан. „Живот Срба сељака.“ *Српски етнографски зборник*, књ. I. Београд: Српска академија наука, 1894.
- МИЉКОВИЋ, Љубинко. *Доња Јасеница*. Музичка традиција Србије III. Смедеревска Паланка. 1986.
- НИКОЛИЋ, Илија. *Горо ле, горо зелена – антологија народне лирике из источне Србије*. Зајечар: Развитак, 1966.
- ПЕТРОВИЋ, Петар. „Живот и обичаји народни у Грузи“. *Српски етнографски зборник*, књ. LVIII. Београд: Српска академија наука, 1948.
- ПОПОВ, Миливој. *Свадба у северном Банату*. Београд: Расковник, Просвета, 1983, 5–100.
- GAVAZZI, Milovan. *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, knj. II (oko Božića). Zagreb: Matica hrvatska, 1939.
- MILČETIĆ 1917 – Ivan Milčetić, „Koleda u južnih Slavena“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, XXII. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1917, 1–124.
- PETROVIĆ, Petar. „Božićni običaji (Aleksinačko Pomoravlje)“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, XXVI/1. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1926, 139–147.
- PRVULOVIĆ, Borislav. *Običaj i reč – prilozi proučavanju narodnih običaja i tekstova uz narodne običaje u istočnoj Srbiji*. Niš: Filozofski fakultet u Nišu, 1982.
- VELIN 1979 – Stjepan Velin, *Običaj koleda u Dušnoku*, Etnografija Južnih Slavena u Mađarskoj. Budimpešta: Poduzeće za izdavanje udžbenika, 1979, 73–129.
- VLAŠIĆ, Petar. *Hrvati u Rumunjskoj (putopisno-povijesne crtice s narodnim običajima)*. Београд: Drag. Gregorića 1928.

S. Tornjanski Brašnjović

KOLEDA SONGS DEVOTED TO HOUSEHOLD MEMBERS

Summary

Koleda songs are one of the oldest types of ritual lyric poetry. The largest group is consisted of the lyrics which are related to the household members in whose presence koledari perform their ritual. They are listed as follows: songs to the father of the household, the wife/mother, the bride, the boy, the girl, the child. Therefore, they provided a blessing song for each of these, because no prosperity was possible without prosperity in the family.

In koleda songs we can trace relics of both male and female *marriage initiations*, which indicates their essential correlation with *transition rituals*. Therefore, being involved in a koleda ritual presented final preparation for the next initiation rite – wedding feast, which is confirmed by koleda songs devoted to girls and young men.

The overlapping of agricultural and marital motifs in koleda songs is not accidental – binding by marriage was necessary for ensuring the fertility of the soil. That is the reason why koleda rituals were mainly a privilege of the unmarried.

The essence of koleda rituals was primarily invoking fertility and well-being, as well as protecting the home and family members from negative forces, especially during special days, but also during the initiation of the young.

Keywords: ritual, koledari, koleda songs, initiation

ЕПСКИ АНТИЈУНАК

Препознатљиве ознаке јунака епске поезије јесу подвижништво, супериорност у односу на противника, лидерство, смелост, динамичност, улога етичког и етничког представника колектива итд. Постоје, међутим, и нешто другачији носиоци епске акције, чији поступци одступају од високих херојских критеријума. Истраживање се усмерава управо на такве нијансе карактеризације, као што су кукавичлук, нејуначка борба, нечасно понашање, супарништво у оквиру истог табора и сл. Овакве црте епског јунака удаљавају од идеалног прототипа, превodeћи га постепено на пол антијунака. На проблематичан статус указује гравитирање јунака ка делокругу противника, а експлицитно маркирање антијунака постиже се негативним коментарима, упадљивим одсуством коментара или пародијском визуром певача.

Кључне речи: јунак, противник, антијунак, трикстер, коментар певача, одсуство коментара, пародијски приступ

Јунак епске поезије најбољи је појединац заједнице која га је изнедрила. Супериорнији у односу на противника и друге јунаке (BOWRA 1952: 91) по снази, храбрости или умешности, динамичан, покретљив, смели индивидуалац или лидер у чети, војсци, успешно окончава епску акцију. Идеолошка, вредносна тачка гледишта (USPENSKI 1979: 15) везана је за њега, он је и етички и етнички представник колектива. Оваква идеалтипска слика епског јунака ипак се не пресликава потпуно у конкретним примерима, па тако нису ретки и нешто другачији подвижници, који се поступцима удаљавају од херојског прототипа. Несавршен јунак није аутоматски антијунак. Од беспрекорног егземплара до његове супротности протеже се дуга линија нијансираних епских портрета. Ретки су јунаци који заузимају крајње тачке овог распона, а такав положај углавном догуђу суженом епском фонду и малом броју варијаната у којима се појављују. По правилу, најразвијеније и најблештавије јуначке биографије пуне су тамних мрља, насталих наслојавањем дихотомних црта из просторно и

¹ petkovic.danijela@yahoo.com

² Овај рад је настао на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

временски удаљених песама.³

Тако, нашем највећем националном јунаку није стран **кукавичлук**. Марко се препадне Љутице Богдана, а понегде зазире од страшног пресретања сватова када се, попут многих чувених јунака, нађе у улози плашљивог девера (СНП VI, 38; СНП VI, 39). Његово искрено признавање слабости побуђује наклоност рецепијената, али је пресуднији чинилац за одвајање јунака од антијунака Марков преображај и повратак противнику на биљегу.

За разлику од њега, Иво Сењанин не успева да превазиђе страх⁴, па је запамћен, између осталог, и као женик кукавица, који се крије у трави (СНП III, 27), или на пола пута оставља свог саборца Комнена барјактара, који потом сам оде по Ивину изабраницу у Удбину (СНП III, 26). У тренутку када сењски капетан напусти главну сцену и препусти је Комнену, мења и делокруг јунака делокругом владара, којем страшљивост није несвојствена.

Нов, герилски облик борбе, типичан за хајдуке, утицао је на промену јуначке парадигме. Хајдук, „кадар стићи и утећи / и на страшном мјесту постојати“, и када узмиче, не губи ореол јунака. Тек када се таква ситуација комички осветли, може се говорити о извесном преокретању херојског прототипа, али и тада условно. Груја, Татомир и Радивоје беже испред зеленог мача Грчића Манојла (СНП III, 6). Онај у чију се помоћ и сабљу староковку уздају не пролази ништа боље:

„Бјежи јадан Старина Новаче,
Бјежи Новак у гору зелену,
Нешто мало два пуна сахата...“

Духовити опис хајдучке бежаније није у потпуности детронизовао јунаке, јер је коначна победа ипак њихова, иако је остварена уз помоћ виле. Невитешки начин борбе оправдан је новим друштвено-историјским околностима.

Другачију конотоцију има бег Јакова Ненадовића из боја на Чокешини. Уплашен, чувени војсковођа би најпре да се сакрије у црквеној авлији, а када схвати да је српска одбрана разбијена, утекне „стрампутице, путем прекијем“. Интересантно је да свађа Ђурчије и Јакова, која је претходила овој борби, као и повлачење Ђурчије, а потом и Мијајла Ружичића са три хиљаде војника, нису пропраћени певачевим коментарима. Нема осуде, али ни похвале. Деградијски апелатив једино је „Ваљевца Јакова“ преобратио у „Чича Јашу“ и, према мишљењу М. Дрндарски, открио правог кривца за

³ Најбољи пример је амбивалентан лик Марка Краљевића, сачињен укрштањем различитих, често противречних слојева легенди, од којих га неки уздижу „као особени симбол властите националне и верске самобитности“, а други га оспоравају и унижавају „као херојски и етнички симбол националног и верског непријатеља“ (ЉУБИНКОВИЋ 2010: 252).

⁴ С. Самарџија сматра да је признање страха – приказивање јунакове људске димензије, а његова спремност да савлада сопствени страх – уздизање подвига и потврђивање јунаштва (2004: 44–45).

неуспех (ДРНДАРСКИ 2006: 100).

Међу јунацима руских биљина мало је плашљиваца. Страх Иље Муромца од Свјатогора, због којег скривен проводи неко време у његовом џепу, оправдан је смештањем овог догађаја на почетак епске биографије чувеног богатира, када још није добио снагу ни постао јунак (РЫБНИКОВ I, стр. 33–36; РЫБНИКОВ I, стр. 320–323; РЫБНИКОВ II, 138; МАРКОВ, 61). Такође, Свјатогор, чију тежину мајка земља не може да носи, припада свету гиганата, осуђеном на нестајање, а Иља наступајућем, млађем, поколењу, неупоредиво мање снаге, па је Иљина реакција очекивана. Досетљиви јунак млађе генерације, поучен злим усудом Свјатогора, прихвата само половину његовог умирућег даха, еквивалент горостасове снаге, и тако измиче сигурној смрти.

Смена херојских доба описана је и у неким бугарским варијантама о Марковој трансформацији. Силни јунак се преображава када покуша да подигне малену торбу нејаког старчића, заправо, прерушеног Бога, који му тиме одузима вишак снаге и налаже да убудуће користи и довитљивост (БНТ I, 48; БНТ I, 49). Лукавство постаје валидно оружје нових хероја. Препознатљива наднаравна, прекомерна снага старијих јунака узмиче пред трикстерским⁵ особинама наследника.

Када се овакав карактер потврди кроз **нејуначки начин борбе**, дискредитација епског подвижника је неминовна, мада праведан циљ и изразита негативна карактеризација противника донекле ублажавају лош утисак који јунаков поступак испрва изазива.⁶ Тако се многима толерише „гуја из по-таје“, скривени нож, а благонаклоно се гледа и на помоћ виле, односно жене, у одсудном, кризном тренутку надмоћи силног, демонског противника.

Сукоб Добриње Никитича и змаја опеван је у бројним сужејма. Њихов први сусрет окончава се примирјем и договором о узајамном ненападању. У већини варијаната змај прекрши завет, али има и обрнутих примера, када се Добриња оглушује о погодбу (ГИЛЬФЕРДИНГ, 79). Певачева осуда изостаје не само зато што је змај отео синовицу кнеза Владимира него и зато што Добриња упорно настоји да избегне нов сукоб са змајем и полази тек када му се кнез обрати за помоћ. Бирајући између националне дужности и сопствене части, руски јунак се одлучује за прво, чиме, парадоксално, по-

⁵ Тип трикстера, јунака варалице, широко је распрострањен у митолошким представама и епском стваралаштву разних народа. За њега се везује широк распон амбивалентних црта, он је божански варалица, културни херој, јунак наглашене сексуалности или демонских, анималних особина, врач, ковач, јунак под маском, кукавица, „обрнути јунак“, зликовац, луда, комична фигура (MILER: 242–295; ESTHER: 472–480; RADIN: 1956: 132–169; KERÉNYI 1956:186–188).

⁶ Н. Милошевић објашњава парадокс негативног јунака који задобија читаочеве симпатије оног тренутка када и сам постане угрожен или жртва (1965: 181). Нарочито му се прашта када се испостави да је жртва још већи кривац (MILOŠEVIĆ 1965: 6–7).

ново задобија част и потиरे негативни предзнак. Избор јунака који ће спасти Путетову Забаву, кнежеву рођаку, није насумичан. Кнезу га је сугерисао Аљоша (ГИЉФЕРДИНГ, 79; ГУЛЯЕВ, 3), најамбивалентнији јунак руских биљина.

Он и Добриња приближили су се полу антијунака у песми о спасавању Ане, Владимирове синовике, од невољне удаје за Василија Турецког (АСТАХОВА 1961, 83). Његовом слуги, заточнику, који је девојку повео, Идојлу Идоловичу, чувени руски богатири се не супротстављају оружјем, него неепски – отрованим вином.

У једном другом сижеу, о женидби отмицом, управо је Аљоша младожења који невесту задобија атипично (ГРИГОРЬЕВ I, 82). Када браћа Петрович открију заједничке планове њихове сестре и Аљоше, одлучују да сестру убију. Аљоша сазнаје и наговара девојку да предложи браћи сурову сопствену казну – закопавање у пољу. Очекивана отмица ипак изостаје.⁷ Чим девојку браћа изведу у поље, лукави јунак сачека да се удаље, а потом је откопа и пожуре на венчање. Обмана је успела, невеста је уграбљена, али начин на који је женик то извео деградира јунаштво.

Младожење које посегну за женом јунака из истог табора показују још већи отклон од епског прототипа јер **нечасно поступају**. Тоша капетан краде сестру Витковића тако што на превару убија српске капетане, а злочин приписује Турцима с којима сарађује (СНП VII, 9).

Начин на који се оженио краља Вукашина/Петрушина (СНП II, 25; БНТ I, 2; БНТ I, 3) сврстава међу антијунаке. Уговорена отмица је успешно спроведена, али је размимоилажење етичког става певача и колектива, на једној страни, и краља, на другој, најпре инвертовало позиције јунака и противника – Вукашина/Петрушина и Момчила. Схема женидбе отмицом у Вуковој варијанти нарушена је претежном фокализацијом на Момчилов лик, и позном променом на устаљени образац тек у завршници, када Вукашин недвосмислено постаје протагониста.⁸ Сенку ублажава и краљево покајање на крају песме. Бугарска варијанта БНТ I, 3 садржи додатни сигнал за разлучивање јунака и његовог противника. Наиме, од тројице јунака који дочекају Момчила након пада с куле, једино Вукашин успева да га савлада. Македонска иначица о Момчули војводи и цару Костадину (МИЛАДИНОВЦИ, 105) сигурније поларизује делокруге протагонисте и противника. У њој

⁷ „Чисто поље“, хтонски простор сукоба, неутралан у односу на јунака и противника (НЕКЛЮДОВ 1972: 34), овде је изгубио своју јачину, обезвређен је.

⁸ Л. Делић примећује да је Вукашин покретљивији од Момчила. Догађаји настају просторним и социјалним померањем Вукашина, а потом и Момчилове сестре. „Нема сумње да би се у ратничко-херојском кључу војвода Момчило морао посматрати као заступник одговарајућег – јуначког – погледа на свет, међутим, на неким дубљим, па и сложенијим структурним плановима краљ Вукашин је, несумњиво, носилац и епске радње и одговарајућих симболичких значења“ (ДЕЛИЋ 2006: 297–298).

је Момчуло прељубник, љубавник сестре цара Костадина, а цар – бранилац сестрине части и уједно успешан женик (у епилогу се ожени Момчуловом сестром).

Негативне црте већ помињаног руског богатира Аљоше Поповича везују се за бројне и широко распрострањене варијанте о његовом сукобу с Добрињом Никитичем око Добрињине жене⁹. Аљоша је издајник, неостварени младожења, који упркос упозорењу посеже за побратимовом женом¹⁰ у мужевљевом одсуству, користећи се лажима и сплеткама, али у свом науму не успева, а неретко бива посрамљен, бежи или гине. Важно је уочити да се Аљоша у овом примеру налази на позицији противника. Антијунак није исто што и противник. Противника такође могу одликовати херојске особине, једино што најчешће припада туђем, супротстављеном табору. Проблем настаје када се сукобе јунаци из истог табора, као што је овде случај, јер тада није лако утврдити ко је протагониста. Понекад је сигнал победа или пораз у епилогу, а поузданији маркери су везивање угла нарације певача за једног од актера и ангажовани коментари. Иако се се у поменутих обрадама не може говорити о Аљоши као антијунаку, снажна инерција негативних особина осетила се и у другим сижеима, па јунака из Ростова прати епитет женског подругљивца, заводника (СМИРНОВ, СМОЛИЦКИЙ 1974: 74), поповског сина са завидљивим очима (ГИЛЬФЕРДИНГ, 85), потказивача (ГИЛЬФЕРДИНГ, 79; ГУЛЯЕВ, 3). Тако амбивалентност постаје једна од препознатљивих црта његове епске биографије, а нејуначко држање, иако условно, ситуационо, а никако системско, структурно, будући да је везано за делокруг противника и један круг песама, прераста оквира епизоде и шири се на цео епски фонд.

Ако и нема дилеме око расподеле делокруга јунака и лажног јунака у песми о женидби Максима Црнојевића, колебање је неизбежно при етичком просуђивању тежине хибриса двојице земљака. Тврдоглавост и похлепа Милоша Обренбеговића и Максимова плаховитост и стављање невестиног захтева испред очеве заклетве и једног и другог су негативно окараактерисали.

Женици који свесно покушавају да остваре инцестуозни брак такође су негативни протагонисти (СНП II, 27; СНП II, 28; СНП IIр, 19) јер је митска подлога божанске свадбе (MELETINSKI 1983: 203, КАРАНОВИЋ 2010: 21–32) потиснута узусима новог доба.

Нечасно поступање среће се и изван женидбених сижеа. Пресретач разбојника који су oplенили манастир, у неким варијантама именован као

⁹ Биљине о сукобу Добриње и Аљоше веома су бројне – сачувано је преко 300 записа (види индекс варијаната у: СМІРНОВ, СМОЛИЦКИЙ 1974: 413–414 и СМІРНОВ 2010: 161–172).

¹⁰ Корени и извесна мотивација Аљошиног избора налазе се у заборављеној архаичној норми левирата, по којој брат/побратим наслеђује поседе и жену свог умрлог брата (СМІРНОВ, СМОЛИЦКИЙ 1974: 416).

Арсјонко/Аксјонко, похарано благо задржи или чак пропије мада зна његово порекло (КИРЕЕВСКИЙ VI, стр. 194; МАРКОВ, 86; МИЛЛЕР, ЕЛЕОНСКАЯ и др., 98). Иако изостаје вредносна процена оваквог чина, на етичку проблематику указује измењена завршница варијаната у којима је протагониста Иља Муромец. Познатом козаку није дозвољен морални пад, портрет протагонисте је ретуширан, па највећи руски јунак заплењено благо подели народу (АСТАХОВА БС II, 191).

Најексплицитније осуђено невитешко понашање представља **убиство на превару**. Тежак преступ неретко је пропраћен певачевом клетвом у финалној формули. Вукашин Мрњавчевић (СНП VI, 14; СНП Пр, 22; ПЦХ, 156) и Никола Томановић (Б, 35) отрују или убијају легитимног владара у лову, с леђа, на извору.

Марко Краљевић не може да прихвати пораз у витешком надметању са супериорнијим млађим јунаком, Дететом Дукадинчетом/Грујицом Детенцем, већ га мучки располуги док јаше иза њега, али ни тада овакав неславан мегдан није завршен (БНТ I, 11; БНТ I, 12; БНТ I, 13; МИЛАДИНОВЦИ, 121; МИЛАДИНОВЦИ, 122). У првој македонској варијанти труп јуначног детета дуго не пада, а у неким бугарским обрадама Марко три дана покушава да се извуче испод мртве телесине или чак гине од змије с противничковог срца. Хтонске особине силног детета (огромна снага и тежина, више срца, змија на срцу) потиснуте су етичким нормама потоњих епоха, па је певач наклоњен невољном противнику, жртви. Ангажовани коментари певача и рефлектора, као нпр. „Бог да бие Маркоте јунака“, „Богъ те убиљъ, Марко Кралевике“, појачани клетвама сведока (виле, банови, краљеви), или противника на издисају – да се највећем јужнословенском јунаку не запамти гроб, семантичка су копча за последњи слој Маркове епске биографије – тајанствену смрт.

С друге стране, невитешко смакнуће Арапке девојке којој се Марко заветовао пре него што га је избавила из тамнице (Б, 5, СНП II, 64; МХ II, 14; Миладиновци 54), није експлицитно осуђено, а Маркова кривица је ублажена наглашавањем жртвине припадности оностраном (САМАРЦИЈА 2001: 116–117), као и психолошком дескрипцијом јунака који се премишља и мучи, разапет између свог и туђег света, а потом и његовим покајањем и зидањем цркава ради искупљења.¹¹

Када је преступ сагледан претежно кроз религиозно-моралистичку призму, епска песма губи жанровску кохерентност. Етички суд певача и заједнице, испред које он увек иступа, експлицитно је исказан ангажованим коментарима којима се проклиње велики грешник, попут породичног крв-

¹¹ Л. Делић прати старије записе овог модела и њихову трансформацију у Вуковој збирци – постепено потискивање архаичне подлоге, заборављање правих узрока Марковог непријатељског поступања и истицање мотива о огрешењу и окајавању греха (ДЕЛИЋ 2008: 311–315).

ника и насилника Дуке Сенковића/Шетковића (ЕР, 190; СНП VI, 3; МХ I, 39) или грешног кума, Грчића Манојла (СНП II, 3; СНП Пр, 5; МХ I, 44). Статус антијунака изразито је маркиран управо бројним осуђујућим коментарима.

Напад хајдука на сватове реализује се кроз епски модел женидбе отмицом, односно неостварене женидбе, али се представа о злом удесу онога ко укине девојачку срећу и растави драге активира тек у баладичним обрадама (МХ VIII, 20). Морално сагрешење хајдука појачава се преклапањем функција жртава (женика и невесте) с функцијама нападачевих најближих рођака (брата/зета и сестре) – МИЛАДИНОВЦИ 93; МИЛАДИНОВЦИ, 94; БНТ II, 144.

Сукоб међу рођацима увек је негативно вреднован. Хајдук Стојан постаје антијунак не само зато што на превару убија кмета него и зато што пристаје на тај задатак иако зна да је кмет његов ујак (БНТ II, 86). Упадљиво одсуство било каквог певачевог коментара – његово „ћутање“ – говори исто као и експлицитна осуда. Негативан предзнак обележава Вукашина и Марка у варијантама о хотимичном убиству сестрића (СНП VI, 14; СНП Пр, 39). Проблематичан однос ујака и сестрића карактерише и Јанка и Секулу. Чак и кад сестрића убије нехотице, злочин није потпуно оправдан ни Јанковим „безумљем“ нити лошим саветником – Б, 19; СНП II, 85; СНП II, 86). Јанко је одговоран и за смрт сестрића на ломачи која је њему била намењена (ЕР, 134).

Епитет антијунака понеће и сви они који у свађи убију брата (Марко – Б, 6; Митар Јакшић – Б, 43; Грујица – ЕР, 112, Милан-бег – СНП II, 10; Мујо – СНП II, 11). Само делимично су деградирана браћа виновници сукоба око поделе наслеђа (један од Јакшића – Б, 44; СНП II, 98; СНП II, 99, Радул-бег/Мурчо/Јанкула – СНП II, 75; ПЦХ, 39; МИЛАДИНОВЦИ, 159; МИЛАДИНОВЦИ, 180; МИЛАДИНОВЦИ, 181; МИЛАДИНОВЦИ, 182), јер их од потпуне осуде спасавају покајање и жена, чија мудрост и стрпљење спречавају породичну трагедију.

Попут породичних размирица, **ривалство у оквиру истог табора** такође негативно сенчи завађене јунаке. Сукоб Милоша Обилића и Вука Бранковића оштро је одделио јунака од издајника, па је нејуначко понашање срасло за Вуков епски лик.¹²

Песме о расколу у хајдучкој чети, свађи око старешинства или плена више пута у делокруг противника постављају Радивоја и Приморца Алексу. Исто тако, у ускочкој средини, Иво Сењанин је неретко хвалисавац који из сујете удара на саборца, бољег јунака (ЕР, 135; СНП III, 60). Функцију противника има и у сукобу Сењана са Вучком Љубичићем (ЕР, 106; СНП III, 61). Према договору с Турцима, на превару убија Вида Маринчића, ускока у непријатељској чети (ЕР, 131). Дилему око расподеле улога у овој варијанти

¹² Окоштала, типска карактеристика кристализованих јунака сужава избор сужејних модела у којима се они појављују. Њима супротни, флуидни јунаци прилагођавају се законитостима различитих сужејних модела (ПЕТКОВИЋ 2014: 406–412).

изазива Видова припадност традиционално непријатељском табору. Чак и ако се узму у обзир специфичности Крајине, зоне на међи, реалне околности суживота, сарадње и измене страна (ПЕШИЋ 1967: 50–51; KRNJEVIĆ 1980: 242–243, 251), јасна наклоност певача и срећан исход, у ком преживе оба српска ускока, не уклања се мрља с Видовог лика.

Мегдан у незнању јунака из истог табора од којих је један супериорнији, после разоткривања идентитета, неретко се прекида и јунаци се мире – нпр. Иља и Добриња (МАРКОВ, 46), Марко и Змајогњени Вук/Драгиша (СНП VI, 19; ПЦХ, 110). Ипак, један борац је увек надјачан и унижен на херојској лествици.

Бој Добриње и Дунаја започиње када Добриња растури Дунајев шатор, заведен црном бојом платна, нетипичном за руске богатице, и изазван претећим натписом онемо ко се дрзне да уђе и узме намирнице. Равноправне мегданције разводи и помири поштовани стари козак – Иља Муромец (ОНЧУКОВ, 7). Општи суд о непримереној борби у истом табору обележава обојицу јунака. И док је овде тешко измерити кривицу сукобљених јунака, једна друга варијанта – ГРИГОРЬЕВ, III, 6 (310) – нуди другачије разрешење, па се и угао осветљавања учесника у мегдану мења. У њој Иља изгрди обојицу, а кнез кажњава и заточи Дунаја. Објашњење треба тражити у реалним околностима и неписаним кодексима северних крајева, у којима се високо цени уточиште за путника намерника, рибара и ловца (СМИРНОВ, СМОЛИЦКИЙ 1974: 389). Зато се забрана коју Дунај поставља на шатор тумачи као преступ, а он у овој обради измешта на пол противника.¹³ Формално, није антијунак, али се негативност удружује с трагиком његове судбине, опеваном у бројним варијантама о неуспелој женидби и манама попут хвалисавости, плаховитости и непромишљености, због којих случајно убија невесту, а потом и себе (КИРША ДАНИЛОВ, стр. 251–255; ГРИГОРЬЕВ I, 18, 37; ГРИГОРЬЕВ II, 217, 220, 245, 282, 284, 298; ГРИГОРЬЕВ III, 309, 345, 377, 384, 403, 420; ГИЛЬФЕРДИНГ, 81, 94, 102, 108, 125, 139; МАРКОВ, 10, 75; ОНЧУКОВ, 86; РЫБНИКОВ I, 71, 84; КИРЕЕВСКИЙ III, стр. 52–56, 56–58, 58–69, 70–80; АСТАХОВА БС I, 3, 34, 45; АСТАХОВА БС II, 158; АСТАХОВА БС II, Приложение I, стр. 503–508, итд.).¹⁴

Међу ривалима саборцима понегде је лако разлучити супериорнијег од подређеног, протагонисту од противника, али победник није увек сасвим узоран јунак. Дјук Стјепанович надмашује Чурила у витешком надскакивању, богатству, раскоши одела и двора, али потцењује противника и руга му се (ГИЛЬФЕРДИНГ, 85). Надмени и нескромни јунак слично поступа и

¹³ Дунај се по много чему издваја из круга кијевских јунака. Између осталог, он је скиталица, служи литванског краља (ПРОПП 1999: 142–144), а Литва у биљинама носи предзнак страног и непријатељског света у односу на руски (ПЕТРОВ 1993: 172–173, 176).

¹⁴ Биљине о трагичној судбини Дунаја веома су бројне – забележено је преко 100 варијаната.

према кнезу Владимиру и другим руским јунацима, над којима тријумфује у нејуначкој атмосфери материјалног (КИРША ДАНИЛОВ, стр. 20–24).

Таква промена околности и епског простора условила је потискивање ратничке функције (ЛОМА 1997: 163–169) и трансформацију херојског обрасца. Као што су полубожанске јунаке цинове сменили снажни хероји али људских пропорција, а потом њих трикстери, тако су и средина и друштвено-историјска атмосфера скројили другачијег јунака. Хајдуци, ускоци, црногорски крадљивци оваца, строго гледано, далеко су од идеалних епских висина предака. Изван кијевског циклуса биљина, легитимни актери готово да губе јуначку вокацију. У новгородском кругу Микула Сељанинович је орач, а Садко гуслар и трговац. Московска средина одразила се у ликовима кицоша и љубавника Чурила Пленковича и богатог Дјука Стјепановича. Ова еволуција само је условно померање лествице од јунака ка антијунаку, јер певач и колектив своје јунаке не доживљавају као мање вредне. Њихово етичко просуђивање ослонило се на норме сопственог простора и времена. Дијахронијска перспектива привилегија је спољашњих посматрача.

О несумњивом преласку на антијуначки код може се говорити када се он прошири на цео систем једне песме. Иронијски угао и обиље певачевих и рефлекторских коментара у песмама пародијама сигуран су путоказ у трагању за антијунаком.¹⁵ Нереализовани сукоб између Марка и Љутице Богдана, у којем су јунаци комично унижени и преобраћени у антипode мегданџија, даровити Тешан Подруговић искористио је да пародира образац мегдана (САМАРЦИЈА, 2004: 46–49), темељ епског сижеа.

На сличан начин, деградиран је и младожења Бановић Секула (СНП VII, 15), који се плаши страшила у девојачкој одаји, одбија да отме девојку и чак покуша да утекне од ње.

„Препадe се дијете Секуле,
И промисли да је пријевара,
Па побјеже, и невоља му је.
За њим цура трком затрчала,
Те Секула за пас уватила:
‘Стан’, делијо, незнани јуначе,
Страшљив ти си, жалосна ти мајка.”“

Комично интонирана песма о женидби Добриње Маринком пародира образац борбе са змајем и освајања невесте (ГИЉФЕРДИНГ III, 267; РЫБНИКОВ II, 143; КИРША ДАНИЛОВ, стр. 42–47). Добриња је приказан као смеран салонски младић који лови врапце и голубове по градским

¹⁵ Најособенији балкански антијунак, „хуморна негација епског јунака“, свакако је Тале Личанин/Будалина Тале/Тале од Орашца у крајишкој муслиманској епици (KRNJEVIĆ 1980: 218–236).

улицама, па случајно убија змаја, Маринкиног љубавника. Надаље је потпуно у власти своје изабранице, порочне волшебнице.

Показало се да су многи јунаци несавршени и да умногome одступају од високих херојских и етичких критеријума које прописује заједница. Негативне карактеристике, традиционално својствене противнику а овога пута додељене протагонисти, изазивају дилему и упућују на преиспитивање позиција јунака и његовог непријатеља. Кукавичлук, нејуначко и нечасно поступање, убиство на превару, супарништво међу рођацима и у истом тaborу сигнали су за дешифровање антијунака. Размеру позитивних и негативних особина и тачку која раздваја јунака од његовог антипода није лако утврдити. На тасове „за“ и „против“ ређају се олакшавајуће и отежавајуће околности које диктира просторно-временски оквир, друштвени контекст, хибрис протагонисте, противника и жртве, као и традиционалне представе о јунаку. Његово често позиционирање на делокруг противника, иако суштински није директно изједначено с антијунаштвом, акумулира се у епској биографији и утиче на општу представу о њему. Пресудан је ипак директан или индиректан суд певача, чији коментари и реално пројектована или пародијска визура преламају језичак ваге на пол јунака, односно антијунака.

Цитирана литература

- ДЕЛИЋ, Лидија. *Живот епске песме: „Женидба краља Вукашина“ у кругу варијаната*. Београд: Завод за уџбенике, 2006.
- ДЕЛИЋ, Лидија. „Песме с темом исповести великог грешника у Богишићевом зборнику (Прилог проучавању жанровског синкретизма и 'композиционих схема')“. *Српско усмено стваралаштво*. Ур. Ненад Љубинковић и Снежана Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008, 301–321.
- ДРНДАРСКИ, Мирјана. „Вишњићеви описи битака у Првом устанку“. *Настајање нове српске државе*. Ур. Ненад Љубинковић. Велика Плана: Скупштина општине, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2006, 97–107.
- КАРАНОВИЋ, Зоја. „Братско-сестрински инцест између хијерогамије и родоскврног греха (на примеру песама које певају о намери цара Стефана да се ожени сестром)“. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језици књижевност, 2010, 21–32.
- ЛОМА, Александар. „Епски лик Краљевића Марка у светлу нове компаративне митологије (Песма 'Сестра Леке капетана' и трагови 'трофункционалне идеологије' у српској епици)“. *Марко Краљевић – историја, мит и легенда*. *Расковник*, XXIII, бр. 87–90 (1997): 163–204.
- ЉУБИНКОВИЋ, Ненад. *Трагања и одговори. Студије из народне књижевности и фолклора (I)*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010.

- НЕКЛЮДОВ, Сергей Юрьевич. „Время и пространство в былинах“. *Славянский фольклор*. Ред. Борис Николаевич Путилов, Вера Константиновна Соколова. Москва: Академия наук СССР: Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Макалая, 1972, 18–45.
- ПЕТКОВИЋ, Данијела. „Флуидност и кристализованост сужејних модела и јунака епске песме“. *Philological Studies*, Vol. 2 (2014), 401–415. <<http://philologicalstudies.org/dokumenti/2014/Literature%20in%20intercultural%20context/29.%20Petkovic.pdf>> 1. 10. 2015.
- ПЕТРОВ, Александар. „Руская идея в русской поэзии: Восток и запад 'свое' и 'чужое' в былинах“. *Acta Slavica Iaponica*. Tomus XI. Sapporo: 1993, 167–176.
- ПЕШИЋ, Радмила. „Старији слој песама о ускоцима“. *Анали Филолошког факултета*, св. 7 (1967): 49–66.
- ПРОПП, Владимир Яковлевич. *Русский героический эпос*. Москва: Лабиринт, 1999.
- САМАРЦИЈА, Снежана. „Типови и улога коментара у усменој епизи“. *Коментар и приповедање*. Ур. Душан Иванић. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2000, 19–60.
- САМАРЦИЈА, Снежана. „Скица за поетику епских народних песама“. *Антологији епских народних песама*. Београд: Алфа, Народна књига, 2001, 5–148.
- СМИРНОВ, Юрий Иванович. *Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях*. Москва: Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2010.
- СМИРНОВ, Юрий Иванович и Виктор Григорьевич Смолицкий. „Примечания“, *Добрыня Никитич и Алеша Попович*. Москва: Наука, 1974, 371–431.
- BOWRA, Cecil Maurice. *Heroic Poetry*. London: Mcmillan & Co, 1952.
- ESTHER, Clinton. „The Tricksters: Various Motifs“. *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature*. Ed. Jane Garry and Hasan El-Shamy. New York, London: M. E. Sharpe, 2005, 472–480.
- KERÉNYI, Karl. „The Trickster in Relation to Greek Mythology“. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. Paul Radin. New York: Philosophical Library, 1956, 171–191.
- KRNJEVIĆ, Hatidža. *Živi palimpsesti ili o usmenoj književnosti*. Beograd: Nolit, 1980.
- MELETINSKI, Eleazar Mojsejevič. *Poetika mita*. Beograd: Nolit, 1983.
- MILLER, Dean A. *The epic hero*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. *Negativan junak*. Beograd: Vuk Karadžić, 1965.
- RADIN, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Philosophical Library, 1956.
- USPENSKI, Boris Andrejevič. *Poetika kompozicije. Semiotika ikone*. Nolit: Beograd, 1979.

Извори

- АСТАХОВА БС I – Астахова, Анна Михайловна. *Былины Севера. Т. I: Мезень и Печора*. Москва, Ленинград: АН СССР, 1938.
- АСТАХОВА БС II – Астахова, Анна Михайловна. *Былины Севера. Т. II: Прионежье, Пинега и Поморье*. Москва, Ленинград: АН СССР, 1951.
- 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.
- ГИЛЬФЕРДИНГ – *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. I–III*. Ред. Анна Михайловна Астахова. Москва, Ленинград: АН СССР, 1949–1951.
- ГРИГОРЬЕВ I – *Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 г. с напевами, записанными посредством фонографа I*. Ред. Александар Александрович Горелов. Санкт Петербург: Тропа Троянова, 2002.
- ГРИГОРЬЕВ II – *Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 г. с напевами, записанными посредством фонографа II*. Ред. Александар Александрович Горелов. Санкт Петербург: Тропа Троянова, 2003.
- 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 народных песама*. Сремски Карловци, 1925.
- КИРЕЕВСКИЙ III – *Песни собранные П. В. Киреевским*. Выпуск 3. – 2. изд. Ред. Пётр Алексеевич Безсонов. Москва: Общество любителей российской словесности, 1878.
- КИРЕЕВСКИЙ VI – *Песни собранные П. В. Киреевским*. Выпуск 6. Част II. Песни Былевые и исторические. Москва: Общество любителей российской словесности, 1864.
- КИРША ДАНИЛОВ – *Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым*. Ред. Анастасия Петровна Евгеньева и Борис Николаевич Путилов. Москва: Наука, 1977.

- МАРКОВ – *Беломорские былины записанные А. Марковым*. Москва: А. А. Левенсон, 1901.
- МИЛАДИНОВЦИ – *Български народни песни*. Собрани от Братя Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина. Загребъ: книгопечатница-та на А. Якича, 1861.
- МИЛЛИЕР, ЕЛЕОНСКАЯ и др. – Миллер, Всеволод Фёдорович, Елена Николаевна Елеонская и Алексей Владимирович Марков. *Былины новой и недавней записи из разных местностей России*. Москва: Московские высшие женские курсы, 1908.
- MX I – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme. I/1. Knjiga prva*. Ured. dr Ivan Božić i dr Stjepan Bosanac. Zagreb: Matica hrvatska, 1890.
- MX II – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme. I/2. Knjiga druga*. Ured. dr Stjepan Bosanac. Zagreb: Matica hrvatska, 1897.
- MX VIII – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme (uskočke i hajdučke pjesme). I/5. Knjiga osma*. Ured. dr Nikola Andrić. Zagreb: Matica hrvatska, 1939.
- 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 I – *Песни собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1: Былины*. Ред. Борис Николаевич Путилов. Петрозаводск: Карелия, 1989.
- РЫБНИКОВ II – *Песни собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2.* – 2. изд. Ред. Алексей Евгеньевич Грузинский. Москва: Сотрудник школ, 1910.
- СМИРНОВ, СМОЛИЦКИЙ – Смирнов, Юрий Иванович и Виктор Григорьевич Смолицкий. *Добрыня Никитич и Алёша Попович*. Москва: Наука, 1974.
- СНП II – Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. II*. Сабрана дела. Књ. 5. Прир. Радмила Пешић. Београд: Просвета, 1988.
- СНП III – Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. III*. Сабрана дела. Књ. 6. Прир. Радован Самарцић. Београд: Просвета, 1988.
- СНП Пр – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Карацића. Књ. II*. Прир. Живомир Младеновић и Владан Недић. Београд: САНУ, 1974.
- СНП VI – Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. VI.* – 2. државно изд. Прир. Љубомир Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.
- СНП VII – Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. VII.* – 2. државно изд. Прир. Љубомир Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.

Danijela R. Petković

EPIC ANTIHERO

Summary

Characteristic features of the hero in epic poetry are brave deeds, superiority in relation to the opponent, leadership, boldness, dynamism, the role of the ethical and ethnic representative of the collective etc. However, there has been evidence of many heroes becoming imperfect and deviating from superior heroical and moral criteria imposed by the community. Negative characteristics, traditionally attributed to the opponent but on this occasion related to the hero, such as cowardice, unfair fight, dishonest conduct, foul murder, rivalry within the same tribe or kinship, cause a dilemma and a reconsideration of the position of the hero and his opponent. The hero's frequent positioning in the opponent's realm, although not necessarily identified as antiheroism, accumulates in the epic biography and influences his general representation. The transformation of the heroic pattern and degradation of the action protagonists from the initial giants, through heroes down to later, more real tricksters, gradually transform heroes into antiheroes. However, an imperfect hero is not automatically an antihero. What concludes the transition is a direct or indirect judgement of the poet, whose comments (and sometimes their absence) and a mock-heroic aspect undoubtedly mark the antihero.

Keywords: hero, opponent, antihero, trickster, poet's comment, absence of comments, mock-heroic approach

III

ЕПСКИ АНТИЈУНАК

Препознатљиве ознаке јунака епске поезије јесу подвижништво, супериорност у односу на противника, лидерство, смелост, динамичност, улога етичког и етничког представника колектива итд. Постоје, међутим, и нешто другачији носиоци епске акције, чији поступци одступају од високих херојских критеријума. Истраживање се усмерава управо на такве нијансе карактеризације, као што су кукавичлук, нејуначка борба, нечасно понашање, супарништво у оквиру истог табора и сл. Овакве црте епског јунака удаљавају од идеалног прототипа, преведећи га постепено на пол антијунака. На проблематичан статус указује гравитирање јунака ка делокругу противника, а експлицитно маркирање антијунака постиже се негативним коментарима, упадљивим одсуством коментара или пародијском визуром певача.

Кључне речи: јунак, противник, антијунак, трикстер, коментар певача, одсуство коментара, пародијски приступ

Јунак епске поезије најбољи је појединац заједнице која га је изнедрила. Супериорнији у односу на противника и друге јунаке (BOWRA 1952: 91) по снази, храбрости или умешности, динамичан, покретљив, смели индивидуалац или лидер у чети, војсци, успешно окончава епску акцију. Идеолошка, вредносна тачка гледишта (USPENSKI 1979: 15) везана је за њега, он је и етички и етнички представник колектива. Оваква идеалтипска слика епског јунака ипак се не пресликава потпуно у конкретним примерима, па тако нису ретки и нешто другачији подвижници, који се поступцима удаљавају од херојског прототипа. Несавршен јунак није аутоматски антијунак. Од беспрекорног егземплара до његове супротности протеже се дуга линија нијансираних епских портрета. Ретки су јунаци који заузимају крајње тачке овог распона, а такав положај углавном дугују суженом епском фонду и малом броју варијаната у којима се појављују. По правилу, најразвијеније и

¹ petkovic.danijela@yahoo.com

² Овај рад је настао на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

најблештавије јуначке биографије пуне су тамних мрља, насталих наслојавањем дихотомних црта из просторно и временски удаљених песама.³

Тако, нашем највећем националном јунаку није стран **кукавичлук**. Марко се препадне Љутице Богдана, а понегде зазире од страшног пресретања сватова када се, попут многих чувених јунака, нађе у улози плашљивог девера (СНП VI, 38; СНП VI, 39). Његово искрено признавање слабости побуђује наклоност рецепијената, али је пресуднији чинилац за одвајање јунака од антијунака Марков преображај и повратак противнику на биљегу.

За разлику од њега, Иво Сењанин не успева да превазиђе страх⁴, па је запамћен, између осталог, и као женик кукавица, који се крије у трави (СНП III, 27), или на пола пута оставља свог саборца Комнена барјактара, који потом сам оде по Ивину изабраницу у Удбину (СНП III, 26). У тренутку када сењски капетан напусти главну сцену и препусти је Комнену, мења и делокруг јунака делокругом владара, којем страшљивост није несвојствена.

Нов, герилски облик борбе, типичан за хајдуке, утицао је на промену јуначке парадигме. Хајдук, „кадар стићи и утећи / и на страшном мјесту постојати“, и када узмиче, не губи ореол јунака. Тек када се таква ситуација комички осветли, може се говорити о извесном преокретању херојског прототипа, али и тада условно. Груја, Татомир и Радивоје беже испред зеленог мача Грчића Манојла (СНП III, 6). Онај у чију се помоћ и сабљу староковку уздају не пролази ништа боље:

„Бјежи јадан Старина Новаче,
Бјежи Новак у гору зелену,
Нешто мало два пуна сахата...“

Духовити опис хајдучке бежаније није у потпуности детронизовао јунаке, јер је коначна победа ипак њихова, иако је остварена уз помоћ виле. Невитешки начин борбе оправдан је новим друштвено-историјским околностима.

Другачију конотоцију има бег Јакова Ненадовића из боја на Чокеши-ни. Уплашен, чувени војсковођа би најпре да се сакрије у црквеној авлији, а када схвати да је српска одбрана разбијена, утекне „стрампутице, путем прекијем“. Интересантно је да свађа Ђурчије и Јакова, која је претходила овој борби, као и повлачење Ђурчије, а потом и Мијајла Ружичића са три хиљаде војника, нису пропраћени певачевим коментарима. Нема осуде, али ни похвале. Деградијски апелатив једино је „Ваљевца Јакова“ преобратио

³ Најбољи пример је амбивалентан лик Марка Краљевића, сачињен укрштањем различитих, често противречних слојева легенди, од којих га неки уздижу „као особени симбол властите националне и верске самобитности“, а други га оспоравају и унижавају „као херојски и етнички симбол националног и верског непријатеља“ (ЉУБИНКОВИЋ 2010: 252).

⁴ С. Самарџија сматра да је признање страха – приказивање јунакове људске димензије, а његова спремност да савлада сопствени страх – уздизање подвига и потврђивање јунаштва (2004: 44–45).

у „Чича Јашу“ и, према мишљењу М. Дрндарски, открио правог кривца за неуспех (ДРНДАРСКИ 2006: 100).

Међу јунацима руских биљина мало је плашљиваца. Страх Иље Муромца од Свјатогора, због којег скривен проводи неко време у његовом цепу, оправдан је смештањем овог догађаја на почетак епске биографије чувеног богатира, када још није добио снагу ни постао јунак (РЫБНИКОВ I, стр. 33–36; РЫБНИКОВ I, стр. 320–323; РЫБНИКОВ II, 138; МАРКОВ, 61). Такође, Свјатогор, чију тежину мајка земља не може да носи, припада свету гиганата, осуђеном на нестајање, а Иља наступајућем, млађем, поколењу, неупоредиво мање снаге, па је Иљина реакција очекивана. Досетљиви јунак млађе генерације, поучен злим усудом Свјатогора, прихвата само половину његовог умирућег даха, еквивалент горостасове снаге, и тако измиче сигурној смрти.

Смена херојских доба описана је и у неким бугарским варијантама о Марковој трансформацији. Силни јунак се преображава када покуша да подигне малену торбу нејаког старчића, заправо, прерушеног Бога, који му тиме одузима вишак снаге и налаже да убудуће користи и довитљивост (БНТ I, 48; БНТ I, 49). Лукавство постаје валидно оружје нових хероја. Препознатљива наднаравна, прекомерна снага старијих јунака узмиче пред трикстерским⁵ особинама наследника.

Када се овакав карактер потврди кроз **нејуначки начин борбе**, дискредитација епског подвижника је неминовна, мада праведан циљ и изразита негативна карактеризација противника донекле ублажавају лош утисак који јунаков поступак испрва изазива.⁶ Тако се многим толерише „гуја из по-таје“, скривени нож, а благонаклоно се гледа и на помоћ виле, односно жене, у одсудном, кризном тренутку надмоћи силног, демонског противника.

Сукоб Добриње Никитича и змаја опеван је у бројним сижеема. Њихов први сусрет окончава се примирјем и договором о узајамном ненападању. У већини варијаната змај прекрши завет, али има и обрнутих примера, када се Добриња оглушује о погодбу (ГИЛЬФЕРДИНГ, 79). Певачева осуда изостаје не само зато што је змај оteo синовцу кнеза Владимира него и зато што Добриња упорно настоји да избегне нов сукоб са змајем и полази тек када му се кнез обрати за помоћ. Бирајући између националне дужности и сопствене

⁵ Тип трикстера, јунака варалице, широко је распрострањен у митолошким представама и епском стваралаштву разних народа. За њега се везује широк распон амбивалентних црта, он је божански варалица, културни херој, јунак наглашене сексуалности или демонских, анималних особина, врач, ковач, јунак под маском, кукавица, „обрнути јунак“, зликовац, луда, комична фигура (MILNER: 242–295; ESTHER: 472–480; RADIN: 1956: 132–169; KERÉNYI 1956:186–188).

⁶ Н. Милошевић објашњава парадокс негативног јунака који задобија читаоачеве симпатије оног тренутка када и сам постане угрожен или жртва (1965: 181). Нарочито му се прашта када се испостави да је жртва још већи кривац (MILOŠEVIĆ 1965: 6–7).

части, руски јунак се одлучује за прво, чиме, парадоксално, поново задобија част и потиरे негативни предзнак. Избор јунака који ће спасти Путетову Забаву, кнежеву рођаку, није насумичан. Кнезу га је сугерисао Аљоша (ГИЛЬФЕРДИНГ, 79; ГУЛЯЕВ, 3), најамбивалентнији јунак руских биљина.

Он и Добриња приближили су се полу антијунака у песми о спасавању Ане, Владимирове синовике, од невољне удаје за Василија Турецког (АСТАХОВА 1961, 83). Његовом слуги, заточнику, који је девојку повео, Идојлу Идоловичу, чувени руски богатири се не супротстављају оружјем, него неепски – отрованим вином.

У једном другом сижеу, о женидби отмицом, управо је Аљоша младожења који невесту задобија атипично (ГРИГОРЬЕВ I, 82). Када браћа Петрович открију заједничке планове њихове сестре и Аљоше, одлучују да сестру убију. Аљоша сазнаје и наговара девојку да предложи браћи сурову сопствену казну – закопавање у пољу. Очекивана отмица ипак изостаје.⁷ Чим девојку браћа изведу у поље, лукави јунак сачека да се удаље, а потом је откопа и пожуре на венчање. Обмана је успела, невеста је уграбљена, али начин на који је женик то извео деградира јунаштво.

Младожење које посегну за женом јунака из истог табора показују још већи отклон од епског прототипа јер **нечасно поступају**. Тоша капетан краде сестру Витковића тако што на превару убија српске капетане, а злочин приписује Турцима с којима сарађује (СНП VII, 9).

Начин на који се оженио краља Вукашина/Петрушина (СНП II, 25; БНТ I, 2; БНТ I, 3) сврстава међу антијунаке. Уговорена отмица је успешно спроведена, али је размимоилажење етичког става певача и колектива, на једној страни, и краља, на другој, најпре инвертовало позиције јунака и противника – Вукашина/Петрушина и Момчила. Схема женидбе отмицом у Вуковој варијанти нарушена је претежном фокализацијом на Момчилов лик, и позном променом на устаљени образац тек у завршници, када Вукашин недвосмислено постаје протагониста.⁸ Сенку ублажава и краљево покајање на крају песме. Бугарска варијанта БНТ I, 3 садржи додатни сигнал за разлучивање јунака и његовог противника. Наиме, од тројице јунака који дочекају Момчила након пада с куле, једино Вукашин успева да га савлада. Македонска иначица о Момчули војводи и цару Костадину (МИЛАДИНОВЦИ, 105) сигурније поларизује делокруге протагонисте и противника. У њој

⁷ „Чисто поље“, хтонски простор сукоба, неутралан у односу на јунака и противника (НЕКЛЮДОВ 1972: 34), овде је изгубио своју јачину, обезвређен је.

⁸ Л. Делић примећује да је Вукашин покретљивији од Момчила. Догађаји настају просторним и социјалним померањем Вукашина, а потом и Момчилове сестре. „Нема сумње да би се у ратничко-херојском кључу војвода Момчило морао посматрати као заступник одговарајућег – јуначког – погледа на свет, међутим, на неким дубљим, па и сложенијим структурним плановима краљ Вукашин је, несумњиво, носилац и епске радње и одговарајућих симболичких значења“ (ДЕЛИЋ 2006: 297–298).

је Момчуло прељубник, љубавник сестре цара Костадина, а цар – бранилац сестрине части и уједно успешан женик (у епилогу се ожени Момчуловом сестром).

Негативне црте већ помињаног руског богатира Аљоше Поповича везују се за бројне и широко распрострањене варијанте о његовом сукобу с Добрињом Никитичем око Добрињине жене⁹. Аљоша је издајник, неостварени младожења, који упркос упозорењу посеже за побратимовом женом¹⁰ у мужевљевом одсуству, користећи се лажима и сплеткама, али у свом науму не успева, а неретко бива посрамљен, бежи или гине. Важно је уочити да се Аљоша у овом примеру налази на позицији противника. Антијунак није исто што и противник. Противника такође могу одликовати херојске особине, једино што најчешће припада туђем, супротстављеном табору. Проблем настаје када се сукобе јунаци из истог табора, као што је овде случај, јер тада није лако утврдити ко је протагониста. Понекад је сигнал победа или пораз у епилогу, а поузданији маркери су везивање угла наратије певача за једног од актера и ангажовани коментари. Иако се се у поменутих обрадама не може говорити о Аљоши као антијунаку, снажна инерција негативних особина осетила се и у другим сижеима, па јунака из Ростова прати епитет женског подругљивца, заводника (СМИРНОВ, СМОЛИЦКИЙ 1974: 74), поповског сина са завидљивим очима (ГИЛЬФЕРДИНГ, 85), потказивача (ГИЛЬФЕРДИНГ, 79; ГУЛЯЕВ, 3). Тако амбивалентност постаје једна од препознатљивих црта његове епске биографије, а нејуначко држање, иако условно, ситуационо, а никако системско, структурно, будући да је везано за делокруг противника и један круг песама, прераста оквира епизоде и шири се на цео епски фонд.

Ако и нема дилеме око расподеле делокруга јунака и лажног јунака у песми о женидби Максима Црнојевића, колебање је неизбежно при етичком просуђивању тежине хибриса двојице земљака. Тврдоглавост и похлепа Милоша Обренбеговића и Максимова плаховитост и стављање невестиног захтева испред очеве заклетве и једног и другог су негативно окарактерисали.

Женици који свесно покушавају да остваре инцестуозни брак такође су негативни протагонисти (СНП II, 27; СНП II, 28; СНП IIр, 19) јер је митска подлога божанске свадбе (MELETINSKI 1983: 203, КАРАНОВИЋ 2010: 21–32) потиснута узусима новог доба.

Нечасно поступање среће се и изван женидбених сижеа. Пресретац разбојника који су опленили манастир, у неким варијантама именован као

⁹ Биљине о сукобу Добриње и Аљоше веома су бројне – сачувано је преко 300 записа (види индекс варијаната у: СМІРНОВ, СМОЛИЦКИЙ 1974: 413–414 и СМІРНОВ 2010: 161–172).

¹⁰ Корени и извесна мотивација Аљошиног избора налазе се у заборављеној архаичној норми левирата, по којој брат/побратим наслеђује поседе и жену свог умрлог брата (СМІРНОВ, СМОЛИЦКИЙ 1974: 416).

Арсјонко/Аксјонко, похарано благо задржи или чак пропије мада зна његово порекло (КИРЕЕВСКИЙ VI, стр. 194; МАРКОВ, 86; МИЛЛЕР, ЕЛЕОНСКАЯ и др., 98). Иако изостаје вредносна процена оваквог чина, на етичку проблематику указује измењена завршница варијаната у којима је протагониста Иља Муромец. Познатом козаку није дозвољен морални пад, портрет протагонисте је ретуширан, па највећи руски јунак заплењено благо подели народу (АСТАХОВА БС II, 191).

Најексплицитније осуђено невитешко понашање представља **убиство на превару**. Тежак преступ неретко је пропраћен певачевом клетвом у финалној формули. Вукашин Мрњавчевић (СНП VI, 14; СНП Пр, 22; ПЦХ, 156) и Никола Томановић (Б, 35) отрују или убијају легитимног владара у лову, с леђа, на извору.

Марко Краљевић не може да прихвати пораз у витешком надметању са супериорнијим млађим јунаком, Дететом Дукадинчетом/Грујицом Детенцем, већ га мучки располуги док јаше иза њега, али ни тада овакав неславан мегдан није завршен (БНТ I, 11; БНТ I, 12; БНТ I, 13; МИЛАДИНОВЦИ, 121; МИЛАДИНОВЦИ, 122). У првој македонској варијанти труп јуначног детета дуго не пада, а у неким бугарским обрадама Марко три дана покушава да се извуче испод мртве телесине или чак гине од змије с противничковог срца. Хтонске особине силног детета (огромна снага и тежина, више срца, змија на срцу) потиснуте су етичким нормама потоњих епоха, па је певач наклонен невољном противнику, жртви. Ангажовани коментари певача и рефлектора, као нпр. „Бог да бие Маркоте јунака“, „Богъ те убиљъ, Марко Кралевике“, појачани клетвама сведока (виле, банови, краљеви), или противника на издисају – да се највећем јужнословенском јунаку не запамти гроб, семантичка су копча за последњи слој Маркове епске биографије – тајанствену смрт.

С друге стране, невитешко смакнуће Арапке девојке којој се Марко заветовао пре него што га је избавила из тамнице (Б, 5, СНП II, 64; МХ II, 14; Миладиновци 54), није експлицитно осуђено, а Маркова кривица је ублажена наглашавањем жртвине припадности оностраном (САМАРЦИЈА 2001: 116–117), као и психолошком дескрипцијом јунака који се премишља и мучи, разапет између свог и туђег света, а потом и његовим покајањем и зидањем цркава ради искупљења.¹¹

Када је преступ сагледан претежно кроз религиозно-моралистичку призму, епска песма губи жанровску кохерентност. Етички суд певача и заједнице, испред које он увек иступа, експлицитно је исказан ангажованим коментарима којима се проклиње велики грешник, попут породичног крв-

¹¹ Л. Делић прати старије записе овог модела и њихову трансформацију у Вуковој збирци – постепено потискивање архаичне подлоге, заборављање правих узрока Марковог непријатељског поступања и истицање мотива о огрешењу и окајавању греха (ДЕЛИЋ 2008: 311–315).

ника и насилника Дуке Сенковића/Шетковића (ЕР, 190; СНП VI, 3; МХ I, 39) или грешног кума, Грчића Манојла (СНП II, 3; СНП Пр, 5; МХ I, 44). Статус антијунака изразито је маркиран управо бројним осуђујућим коментарима.

Напад хајдука на сватове реализује се кроз епски модел женидбе отмицом, односно неостварене женидбе, али се представа о злом удесу онога ко укине девојачку срећу и растави драге активира тек у баладичним обрадама (МХ VIII, 20). Морално сагрешење хајдука појачава се преклапањем функција жртава (женика и невесте) с функцијама нападачевих најближих рођака (брата/зета и сестре) – МИЛАДИНОВЦИ 93; МИЛАДИНОВЦИ, 94; БНТ II, 144.

Сукоб међу рођацима увек је негативно вреднован. Хајдук Стојан постаје антијунак не само зато што на превару убија кмета него и зато што пристаје на тај задатак иако зна да је кмет његов ујак (БНТ II, 86). Упадљиво одсуство било каквог певачевог коментара – његово „ћутање“ – говори исто као и експлицитна осуда. Негативан предзнак обележава Вукашина и Марка у варијантама о хотимичном убиству сестрића (СНП VI, 14; СНП Пр, 39). Проблематичан однос ујака и сестрића карактерише и Јанка и Секулу. Чак и кад сестрића убије нехотице, злочин није потпуно оправдан ни Јанковим „безумљем“ нити лошим саветником – Б, 19; СНП II, 85; СНП II, 86). Јанко је одговоран и за смрт сестрића на ломачи која је њему била намењена (ЕР, 134).

Епитет антијунака понеће и сви они који у свађи убију брата (Марко – Б, 6; Митар Јакшић – Б, 43; Грујица – ЕР, 112, Милан-бег – СНП II, 10; Мујо – СНП II, 11). Само делимично су деградирана браћа виновници сукоба око поделе наслеђа (један од Јакшића – Б, 44; СНП II, 98; СНП II, 99, Радул-бег/Мурчо/Јанкула – СНП II, 75; ПЦХ, 39; МИЛАДИНОВЦИ, 159; МИЛАДИНОВЦИ, 180; МИЛАДИНОВЦИ, 181; МИЛАДИНОВЦИ, 182), јер их од потпуне осуде спасавају покајање и жена, чија мудрост и стрпљење спречавају породичну трагедију.

Попут породичних размирица, **ривалство у оквиру истог табора** такође негативно сенчи завађене јунаке. Сукоб Милоша Обилића и Вука Бранковића оштро је одделио јунака од издајника, па је нејуначко понашање срасло за Вуков епски лик.¹²

Песме о расколу у хајдучкој чети, свађи око старешинства или плена више пута у делокруг противника постављају Радивоја и Приморца Алексу. Исто тако, у ускочкој средини, Иво Сењанин је неретко хвалисавац који из сујете удара на саборца, бољег јунака (ЕР, 135; СНП III, 60). Функцију противника има и у сукобу Сењана са Вучком Љубичићем (ЕР, 106; СНП III, 61). Према договору с Турцима, на превару убија Вида Маринчића, ускока у непријатељској чети (ЕР, 131). Дилему око расподеле улога у овој варијанти

¹² Окоштала, типска карактеристика кристализованих јунака сужава избор сужејних модела у којима се они појављују. Њима супротни, флуидни јунаци прилагођавају се законитостима различитих сужејних модела (ПЕТКОВИЋ 2014: 406–412).

изазива Видова припадност традиционално непријатељском табору. Чак и ако се узму у обзир специфичности Крајине, зоне на међи, реалне околности суживота, сарадње и измене страна (ПЕШИЋ 1967: 50–51; KRNJEVIĆ 1980: 242–243, 251), јасна наклоност певача и срећан исход, у ком преживе оба српска ускока, не уклања се мрља с Видовог лика.

Мегдан у незнању јунака из истог табора од којих је један супериорнији, после разоткривања идентитета, неретко се прекида и јунаци се мире – нпр. Иља и Добриња (МАРКОВ, 46), Марко и Змајогњени Вук/Драгиша (СНП VI, 19; ПЦХ, 110). Ипак, један борац је увек надјачан и унижен на херојској лествици.

Бој Добриње и Дунаја започиње када Добриња растури Дунајев шатор, заведен црном бојом платна, нетипичном за руске богатице, и изазван претећим натписом онемо ко се дрзне да уђе и узме намирнице. Равноправне мегданције разводи и помири поштовани стари козак – Иља Муромец (ОНЧУКОВ, 7). Општи суд о непримереној борби у истом табору обележава обојицу јунака. И док је овде тешко измерити кривицу сукобљених јунака, једна друга варијанта – ГРИГОРЬЕВ, III, 6 (310) – нуди другачије разрешење, па се и угао осветљавања учесника у мегдану мења. У њој Иља изгрди обојицу, а кнез кажњава и заточи Дунаја. Објашњење треба тражити у реалним околностима и неписаним кодексима северних крајева, у којима се високо цени уточиште за путника намерника, рибара и ловца (СМИРНОВ, СМОЛИЦКИЙ 1974: 389). Зато се забрана коју Дунај поставља на шатор тумачи као преступ, а он у овој обради измешта на пол противника.¹³ Формално, није антијунак, али се негативност удружује с трагиком његове судбине, опеваном у бројним варијантама о неуспелој женидби и манама попут хвалисавости, плаховитости и непромишљености, због којих случајно убија невесту, а потом и себе (КИРША ДАНИЛОВ, стр. 251–255; ГРИГОРЬЕВ I, 18, 37; ГРИГОРЬЕВ II, 217, 220, 245, 282, 284, 298; ГРИГОРЬЕВ III, 309, 345, 377, 384, 403, 420; ГИЛЬФЕРДИНГ, 81, 94, 102, 108, 125, 139; МАРКОВ, 10, 75; ОНЧУКОВ, 86; РЫБНИКОВ I, 71, 84; КИРЕЕВСКИЙ III, стр. 52–56, 56–58, 58–69, 70–80; АСТАХОВА БС I, 3, 34, 45; АСТАХОВА БС II, 158; АСТАХОВА БС II, Приложение I, стр. 503–508, итд.).¹⁴

Међу ривалима саборцима понегде је лако разлучити супериорнијег од подређеног, протагонисту од противника, али победник није увек сасвим узоран јунак. Дјук Стјепанович надмашује Чурила у витешком надскакивању, богатству, раскоши одела и двора, али потцењује противника и руга му се (ГИЛЬФЕРДИНГ, 85). Надмени и нескромни јунак слично поступа и

¹³ Дунај се по много чему издваја из круга кијевских јунака. Између осталог, он је скиталица, служи литванског краља (ПРОПП 1999: 142–144), а Литва у биљинама носи предзнак страног и непријатељског света у односу на руски (ПЕТРОВ 1993: 172–173, 176).

¹⁴ Биљине о трагичној судбини Дунаја веома су бројне – забележено је преко 100 варијаната.

према кнезу Владимиру и другим руским јунацима, над којима тријумфује у нејуначкој атмосфери материјалног (КИРША ДАНИЛОВ, стр. 20–24).

Таква промена околности и епског простора условила је потискивање ратничке функције (ЛОМА 1997: 163–169) и трансформацију херојског обрасца. Као што су полубожанске јунаке цинове сменили снажни хероји али људских пропорција, а потом њих трикстери, тако су и средина и друштвено-историјска атмосфера скројили другачијег јунака. Хајдуци, ускоци, црногорски крадљивци оваца, строго гледано, далеко су од идеалних епских висина предака. Изван кијевског циклуса биљина, легитимни актери готово да губе јуначку вокацију. У новгородском кругу Микула Сељанинович је орач, а Садко гуслар и трговац. Московска средина одразила се у ликовима кицоша и љубавника Чурила Пленковича и богатог Дјука Стјепановича. Ова еволуција само је условно померање лествице од јунака ка антијунаку, јер певач и колектив своје јунаке не доживљавају као мање вредне. Њихово етичко просуђивање ослонило се на норме сопственог простора и времена. Дијахронијска перспектива привилегија је спољашњих посматрача.

О несумњивом преласку на антијуначки код може се говорити када се он прошири на цео систем једне песме. Иронијски угао и обиље певачевих и рефлекторских коментара у песмама пародијама сигуран су путоказ у трагању за антијунаком.¹⁵ Нереализовани сукоб између Марка и Љутице Богдана, у којем су јунаци комично унижени и преобраћени у антипode мегданџија, даровити Тешан Подруговић искористио је да пародира образац мегдана (САМАРЦИЈА, 2004: 46–49), темељ епског сижеа.

На сличан начин, деградиран је и младожења Бановић Секула (СНП VII, 15), који се плаши страшила у девојачкој одаји, одбија да отме девојку и чак покуша да утекне од ње.

„Препадe се дијете Секуле,
И промисли да је пријевара,
Па побјеже, и невоља му је.
За њим цура трком затрчала,
Те Секула за пас уватила:
‘Стан’, делијо, незнани јуначе,
Страшљив ти си, жалосна ти мајка.”“

Комично интонирана песма о женидби Добриње Маринком пародира образац борбе са змајем и освајања невесте (ГИЉФЕРДИНГ III, 267; РЫБНИКОВ II, 143; КИРША ДАНИЛОВ, стр. 42–47). Добриња је приказан као смеран салонски младић који лови врапце и голубове по градским

¹⁵ Најособенији балкански антијунак, „хуморна негација епског јунака“, свакако је Тале Личанин/Будалина Тале/Тале од Орашца у крајишкој муслиманској епици (KRNJEVIĆ 1980: 218–236).

улицама, па случајно убија змаја, Маринкиног љубавника. Надаље је потпуно у власти своје изабранице, порочне волшебнице.

Показало се да су многи јунаци несавршени и да умногome одступају од високих херојских и етичких критеријума које прописује заједница. Негативне карактеристике, традиционално својствене противнику а овога пута додељене протагонисти, изазивају дилему и упућују на преиспитивање позиција јунака и његовог непријатеља. Кукавичлук, нејуначко и нечасно поступање, убиство на превару, супарништво међу рођацима и у истом тaborу сигнали су за дешифровање антијунака. Размеру позитивних и негативних особина и тачку која раздваја јунака од његовог антипода није лако утврдити. На тасове „за“ и „против“ ређају се олакшавајуће и отежавајуће околности које диктира просторно-временски оквир, друштвени контекст, хибрис протагонисте, противника и жртве, као и традиционалне представе о јунаку. Његово често позиционирање на делокруг противника, иако суштински није директно изједначено с антијунаштвом, акумулира се у епској биографији и утиче на општу представу о њему. Пресудан је ипак директан или индиректан суд певача, чији коментари и реално пројектована или пародијска визура преламају језичак ваге на пол јунака, односно антијунака.

Цитирана литература

- ДЕЛИЋ, Лидија. *Живот епске песме: „Женидба краља Вукашина“ у кругу варијаната*. Београд: Завод за уџбенике, 2006.
- ДЕЛИЋ, Лидија. „Песме с темом исповести великог грешника у Богишићевом зборнику (Прилог проучавању жанровског синкретизма и 'композиционих схема')“. *Српско усмено стваралаштво*. Ур. Ненад Љубинковић и Снежана Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008, 301–321.
- ДРНДАРСКИ, Мирјана. „Вишњићеви описи битака у Првом устанку“. *Настајање нове српске државе*. Ур. Ненад Љубинковић. Велика Плана: Скупштина општине, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2006, 97–107.
- КАРАНОВИЋ, Зоја. „Братско-сестрински инцест између хијерогамије и родоскврног греха (на примеру песама које певају о намери цара Стефана да се ожени сестром)“. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језици књижевност, 2010, 21–32.
- ЛОМА, Александар. „Епски лик Краљевића Марка у светлу нове компаративне митологије (Песма 'Сестра Леке капетана' и трагови 'трофункционалне идеологије' у српској епици)“. *Марко Краљевић – историја, мит и легенда*. *Расковник*, XXIII, бр. 87–90 (1997): 163–204.
- ЉУБИНКОВИЋ, Ненад. *Трагања и одговори. Студије из народне књижевности и фолклора (I)*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010.

- НЕКЛЮДОВ, Сергей Юрьевич. „Время и пространство в былине“. *Славянский фольклор*. Ред. Борис Николаевич Путилов, Вера Константиновна Соколова. Москва: Академия наук СССР: Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Макалая, 1972, 18–45.
- ПЕТКОВИЋ, Данијела. „Флуидност и кристализованост сужејних модела и јунака епске песме“. *Philological Studies*, Vol. 2 (2014), 401–415. <<http://philologicalstudies.org/dokumenti/2014/Literature%20in%20intercultural%20context/29.%20Petkovic.pdf>> 1. 10. 2015.
- ПЕТРОВ, Александар. „Руская идея в русской поэзии: Восток и запад 'свое' и 'чужое' в былинах“. *Acta Slavica Iaponica*. Tomus XI. Sapporo: 1993, 167–176.
- ПЕШИЋ, Радмила. „Старији слој песама о ускоцима“. *Анали Филолошког факултета*, св. 7 (1967): 49–66.
- ПРОПП, Владимир Яковлевич. *Русский героический эпос*. Москва: Лабиринт, 1999.
- САМАРЦИЈА, Снежана. „Типови и улога коментара у усменој епизи“. *Коментар и приповедање*. Ур. Душан Иванић. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2000, 19–60.
- САМАРЦИЈА, Снежана. „Скица за поетику епских народних песама“. *Антологији епских народних песама*. Београд: Алфа, Народна књига, 2001, 5–148.
- СМИРНОВ, Юрий Иванович. *Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях*. Москва: Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2010.
- СМИРНОВ, Юрий Иванович и Виктор Григорьевич Смолицкий. „Примечания“, *Добрыня Никитич и Алеша Попович*. Москва: Наука, 1974, 371–431.
- BOWRA, Cecil Maurice. *Heroic Poetry*. London: Mcmillan & Co, 1952.
- ESTHER, Clinton. „The Tricksters: Various Motifs“. *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature*. Ed. Jane Garry and Hasan El-Shamy. New York, London: M. E. Sharpe, 2005, 472–480.
- KERÉNYI, Karl. „The Trickster in Relation to Greek Mythology“. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. Paul Radin. New York: Philosophical Library, 1956, 171–191.
- KRNJEVIĆ, Hatidža. *Živi palimpsesti ili o usmenoj književnosti*. Beograd: Nolit, 1980.
- MELETINSKI, Eleazar Mojsejevič. *Poetika mita*. Beograd: Nolit, 1983.
- MILLER, Dean A. *The epic hero*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.
- MILOŠEVIĆ, Nikola. *Negativan junak*. Beograd: Vuk Karadžić, 1965.
- RADIN, Paul. *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*. New York: Philosophical Library, 1956.
- USPENSKI, Boris Andrejevič. *Poetika kompozicije. Semiotika ikone*. Nolit: Beograd, 1979.

Извори

- АСТАХОВА БС I – Астахова, Анна Михайловна. *Былины Севера. Т. I: Мезень и Печора*. Москва, Ленинград: АН СССР, 1938.
- АСТАХОВА БС II – Астахова, Анна Михайловна. *Былины Севера. Т. II: Прионежье, Пинега и Поморье*. Москва, Ленинград: АН СССР, 1951.
- 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.
- ГИЛЬФЕРДИНГ – *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. I–III*. Ред. Анна Михайловна Астахова. Москва, Ленинград: АН СССР, 1949–1951.
- ГРИГОРЬЕВ I – *Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 г. с напевами, записанными посредством фонографа I*. Ред. Александар Александрович Горелов. Санкт Петербург: Тропа Троянова, 2002.
- ГРИГОРЬЕВ II – *Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 г. с напевами, записанными посредством фонографа II*. Ред. Александар Александрович Горелов. Санкт Петербург: Тропа Троянова, 2003.
- 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 народных песама*. Сремски Карловци, 1925.
- КИРЕЕВСКИЙ III – *Песни собранные П. В. Киреевским*. Выпуск 3. – 2. изд. Ред. Пётр Алексеевич Безсонов. Москва: Общество любителей российской словесности, 1878.
- КИРЕЕВСКИЙ VI – *Песни собранные П. В. Киреевским*. Выпуск 6. Част II. Песни Былевые и исторические. Москва: Общество любителей российской словесности, 1864.
- КИРША ДАНИЛОВ – *Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым*. Ред. Анастасия Петровна Евгеньева и Борис Николаевич Путилов. Москва: Наука, 1977.

- МАРКОВ – *Беломорские былины записанные А. Марковым*. Москва: А. А. Левенсон, 1901.
- МИЛАДИНОВЦИ – *Български народни песни*. Собрани от Братя Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина. Загребъ: книгопечатница-та на А. Якича, 1861.
- МИЛЛЕР, ЕЛЕОНСКАЯ и др. – Миллер, Всеволод Фёдорович, Елена Николаевна Елеонская и Алексей Владимирович Марков. *Былины новой и недавней записи из разных местностей России*. Москва: Московские высшие женские курсы, 1908.
- MX I – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme. I/1. Knjiga prva*. Ured. dr Ivan Božić i dr Stjepan Bosanac. Zagreb: Matica hrvatska, 1890.
- MX II – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme. I/2. Knjiga druga*. Ured. dr Stjepan Bosanac. Zagreb: Matica hrvatska, 1897.
- MX VIII – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme (uskočke i hajdučke pjesme). I/5. Knjiga osma*. Ured. dr Nikola Andrić. Zagreb: Matica hrvatska, 1939.
- 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 I – *Песни собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1: Былины*. Ред. Борис Николаевич Путилов. Петрозаводск: Карелия, 1989.
- РЫБНИКОВ II – *Песни собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2.* – 2. изд. Ред. Алексей Евгеньевич Грузинский. Москва: Сотрудник школ, 1910.
- СМИРНОВ, СМОЛИЦКИЙ – Смирнов, Юрий Иванович и Виктор Григорьевич Смолицкий. *Добрыня Никитич и Алёша Попович*. Москва: Наука, 1974.
- СНП II – Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. II*. Сабрана дела. Књ. 5. Прир. Радмила Пешић. Београд: Просвета, 1988.
- СНП III – Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. III*. Сабрана дела. Књ. 6. Прир. Радован Самарцић. Београд: Просвета, 1988.
- СНП Пр – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Карацића. Књ. II*. Прир. Живомир Младеновић и Владан Недич. Београд: САНУ, 1974.
- СНП VI – Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. VI.* – 2. државно изд. Прир. Љубомир Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.
- СНП VII – Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књ. VII.* – 2. државно изд. Прир. Љубомир Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.

Danijela R. Petković

EPIC ANTIHERO

Summary

Characteristic features of the hero in epic poetry are brave deeds, superiority in relation to the opponent, leadership, boldness, dynamism, the role of the ethical and ethnic representative of the collective etc. However, there has been evidence of many heroes becoming imperfect and deviating from superior heroical and moral criteria imposed by the community. Negative characteristics, traditionally attributed to the opponent but on this occasion related to the hero, such as cowardice, unfair fight, dishonest conduct, foul murder, rivalry within the same tribe or kinship, cause a dilemma and a reconsideration of the position of the hero and his opponent. The hero's frequent positioning in the opponent's realm, although not necessarily identified as antiheroism, accumulates in the epic biography and influences his general representation. The transformation of the heroic pattern and degradation of the action protagonists from the initial giants, through heroes down to later, more real tricksters, gradually transform heroes into antiheroes. However, an imperfect hero is not automatically an antihero. What concludes the transition is a direct or indirect judgement of the poet, whose comments (and sometimes their absence) and a mock-heroic aspect undoubtedly mark the antihero.

Keywords: hero, opponent, antihero, trickster, poet's comment, absence of comments, mock-heroic approach

III

АРНЕ-ТОМПСОНОВ СИСТЕМ У СРПСКОЈ ФОЛКЛОРИСТИЦИ

Рад даје преглед примене Арне-Томпсоновог система (AaTh; од 2004 – ATU) у српској фолклористици. Историјат показује да је фолкористика у првој половини 20. века пратила савремена кретања, као што је фински метод, али како пручавање прозе није било доминантно, ни систем каталогизације није примењиван интензивније. Тек у другој половини века долази до доследније употребе система, паралелно са новијим методама које настају у полемици са финском школом. Посебно место имају предања, као изазовна категорија класификације, нарочито након што им се од шездесетих година посвећује већа пажња.

Кључне речи: индекс, каталогизација, систематизација, приповетке

Индекс типова народних приповедака несумњиво је најпознатије и најтрајније постигнуће историјско-географске методе („финске школе“). Прву верзију саставио је Анти Арне 1910. на немачком, док је прву ревизију урадио Стид Томпсон³, 1928. Томпсон је проширивао индекс новом грађом те је објављена и друга ревизија 1961, која је најдуже и била у употреби. Године 2004. Ханс Јерг Утер је са својим тимом урадио нову верзију индекса; задржани су бројеви, али су многи подтипови и екотипови подређени типу; описи типова су изнова написани и унет је нов (већ индексан) материјал. Од тада се више не користи скраћеница AaTh, већ ATU. Све верзије објавила је финска академија наука у својој знаменитој едицији *Folklore Fellows Communications* (FFC). Узор Арнеу било је дело другог великог Скандинавца, таксономија живог света Карла Линеа, па су приповетке, попут бинарног одређења животиња и биљака,

¹ nem_radulovic@yahoo.com

² Текст је настао као део рада на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

³ У складу са упутствима за преношење енглеских имена (Твртко Прћић, *Нови транскрипциони речник енглеских имена*, Нови Сад, Прометеј, 1998) определили смо се за варијанту презимена Томпсон, да би се тиме разликовало од презимена Thomson.

добиле своју шифру а распоређене су на следећи начин: приповетке о животињама, „убичајене“ (праве) народне приповетке (са потподелама: бајке, легенде, новеле, приповетке о глупом диву), шaljиве приповетке и анегдоте, формулативне приповетке и неклассификоване. Томпсон је такође објавио шестотомни *Индекс мотива светске књижевности* (1932–1936; 1955–1958).⁴

Српска грађа у индексу представљена је на основу немачког превода Вукове збирке из 1854; када је реч о грађи означеној код самог Томпсона као српскохрватска, ту је и Краусова збирка *Sagen und Märchen der Südslaven* (1883–4); архивска грађа Института за народну умјетност у Загребу и Земаљског музеја у Сарајеву,⁵ као и збирка истарских прича Маје Бошковић-Stulli, где је већ спроведена класификација.

Утер је унео и збирку Драгутина Ђорђевића, где је Нада Милошевић-Ђорђевић класификовала грађу. Библиографија даје и грађу из ЗНЖОЈС-а, антологију Давида Богдановића, збирке М. Бошковић-Stulli, Чајкановићеве антологије, Филиповићеву етнографску монографију о Височкој нахији, још једно издање Вука (1937), као и чешки превод, антологију Панић-Сурепа, студију Павла Поповића о шекспировској причи у српском фолклору, немачку антологију приповедака из Босне М. Прајндлсбергер-Мразовић, антологију приповедака из Југославије на немачком (1968), *Српске народне приповетке* Јована Војиновића (погрешно наведене као издање из 1969), Врчевићеве збирке шaljивих приповедака.

Већ након објавивања прве верзије почело се са израдама националних индекса, као и регионалних (Ливонија, Аbruцо, Арагон) и регионално над-националних (индекс сижеа источнословенских приповедака).

У ваневропској грађи није могао бити примењен увек Арне-Томпсонов систем па су тако Еберхард и Боратав за индекс турских приповедака израдили свој нумерички систем. Са истим проблемом се сусрео Ј. Бедкер када је састављао индекс индијских прича о животињама. Појавили су се и индекси других жанрова, попут предања, балада, романи, пословица, егземпла. Индекс је доста критикован: због недоследности у методологији, преко евроцентризма до омашки у одређењу типа. Ипак, он је и поред теоријских мана остао трајно практично оруђе. Алан Дандес, који је дао веома озбиљну критику Томпсоновог система, каже исто тако да се озбиљан и неозбиљан чланак из фолклористике препознају по употреби, односно неупотреби индекса (DUNDES 2007: 101). У 21. век је фолклористика, уз сва нова кретања, ушла и са индексима: у FFC су објављени не само Утеров

⁴ Пет томова обрађене грађе и један том алфабетског индекса.

⁵ Томпсон је 1959. путовао у Југославију да би обишао ове институте и срео се са М. Бошковић-Стули, В. Палавестром, М. Матичетовим, И. Графенауером и Н. Куретом. Знатно касије се са њим упознала и Н. Милошевић-Ђорђевић.

индекс, него и индекси грчких бајки (2012), шведских предања (2010), каталонских (2008), португалских (2006) и мајанских (2001) приповедака, а постоје и интернет базе и дигиталне верзије индекса.

У овом раду даћемо преглед примене Арне-Томпсоновог система у српској фолкористици (уз осврт на тадашњи, југословенски контекст).

Оставићу овом приликом по страни Јагића и Келера, као претходнике и изворе финске методе, као и Болтеа и Поливку, њихово бављење српском грађом (полемика у вези са Красићем) и утицај на домаће научнике (рецимо, Павла Поповића) и концентрисати се само на АаTh систем. Павле Поповић је у *Прегледу српске књижевности* увео поделу приповедака која очигледно одговара Арнеовој (гатке; мушке, легенде, сказке и каже; легенде о местима; басне; шалјиве; анегдоте) (ПОПОВИЋ 1999). Приметно је да су укључена и предања. Поповић користи и термин „тип“, позивајући се, додуше, на старије научнике попут Веселовског, рецимо у студији о „девојци без руку“ (ПОПОВИЋ 2001: 307). Чајкановић је распоред приповедака у обе своје антологије засновао на подели жанрова како је даје Арне 1910. (сам Арне следи распоред *Дечијих и домаћих бајки* браће Грим), што и каже у предговору збирци из 1927. (ЧАЈКАНОВИЋ 1927: 5), али укључује и друге облике, попут предања. У антологији из 1927. жанровске групе нису формално одељене (што се објашњава и као осећај Чајкановића за специфичности усмене прозе, која често делује „мешано“ или „гранично“ – Самарџија, поговор у: ЧАЈКАНОВИЋ 1999: 662–663), док је у избору из 1929. уведена подела (приповетке, према Арнеу, а потом „скаске“, „легенде“, „веровања“). Како је примећено, за Чајкановића је класификација текстова била важно методолошко и теоријско питање, што се види и у његовој критици антологије Војислава М. Јовановића (Н. Љубинковић, поговор у: Чајкановић 2001: 343); он упућује на Поповићеву поделу као узориту, а ова је, како смо видели, заснована на Арнеу. Ово је рано сведочанство колико је српска фолклористика тада пратила најновија дешавања у струци и актуелну литературу. У овом периоду специфично место заузима рад Љубице Јанковић. Она је као студент књижевности са етнологијом почела 1913–1915, на предлог својих професора Павла Поповића и Тихомира Ђорђевића са израдом библиографске грађе приповедака у часописима и календарима. Рад започет у Народној библиотеци наставила је за време рата у Нишкој гимназији и приватним кућама у Врњачкој бањи. Сакупљала је компаративне примере за Вукову збирку, као и за Поповићев *Преглед* и за приказ књиге Ван Генепа *Настанак легенди*. Рад на приповеткама напустила је када се посветила народним играма, али је 1947, када је радила у Етнографском музеју, дала да се грађа (сад већ класификована у лисне индексе) прекуца, уз помоћ Оливере Младеновић, по изворима и хронолошки, а рукопис је

допуњен подацима из *Гласника Етнографског Музеја*.⁶ Библиографска грађа састоји се од обраде часописа: *Босанска вила*, *Браство*, *Гласник Земаљског музеја*, *Звезда*, *Карацић*, *Словинац*, *Учитељски преглед*, као и *Српски народни илустровани велики календар* и едиција *Српски етнографски зборник*; ту је и неколико примера из уметничке прозе (Јанко Веселиновић, чак и један из *Писама из Норвешке* И. Секулић). За сваки текст (укључена су и предања) даје се библиографски податак, кратак садржај и жанровско одређење, данас застарело (гатка, озбиљна приповетка=историјско предање, истинит догађај као прича). Уз овај вредан библиографски посао иде и кратак азбучни преглед тема, мотива и циклуса на осам страна.⁷ Та грађа је била основ за класификацију, тј. „систематски и азбучни лисни индекс мотива, тема и циклуса на 1760 листића“ (касније прекуцан).

Азбучни преглед⁸ даје следеће категорије (овде само избор): Аврам и Исак, Алкеста, Арнаути, Баба, Баја Џора, Баш Челик, Биљни свет, Благо, Брак, Гатања, Гоњена девојка, Демони, Драм меса, Дух мртвог мужа, Змајеви, Захвални мртац, Животиње с натприродним својствима, Змајеви, Змија младожења, Крсно име, Краљевић Марко, Леген град, Постанак, Свекрва, Свети Сава, Стварање света, Табу, Турски суд, Турци, Ћоса, Усуд, Цигани, Џамија, Џуха, Шале.

⁶ Проблем је што су листићи и прекуцане верзије и библиографске грађе и њене систематизације мењали места депоновања и губили се. За опис рада ослањам се и на изјаве саме Јанковићеве (ЈАНКОВИЋ 1969; ЈАНКОВИЋ – САНУ). Године 1957. једна је копија библиографске грађе предана Катедри за југословенске књижевности, а од 1959. једна је у фолклорном архиву у Блумингтону, Индијана, чувеном фолклористичком центру где је предавао Томпсон. Библиографска грађа се на Катедри за српску књижевност са јужнословенским књижевностима као и у Етнографском институту више не налази. Један примерак се чува у Архиву САНУ, према коме и дајем опис. Што се индекса тиче, ауторка помиње да је Етнографски музеј примерак дао Музиколошком институту, а одатле је индекс прешао у Етнографски институт САНУ. Заоставштина Љубице Јанковић у Музиколошком институту садржи вредну грађу везану за терминологију и лирику, али, како смо проверили, индекса нема, као ни у Етнолошком институту. Овде сам користио примерке који се чувају у легату Љубице Јанковић у рукописном одељењу Народне библиотеке Србије; рукописи су у процесу обраде. Копије су отишле и у Финску академију, Универзитет у Гетингену (код Курта Ранкеа) и Фолклорни архив Универзитета Калифорније (код Вејленда Хенда). Постоји и грађа сестара Јанковић у Архиву Србије, још увек недоступна.

⁷ *Грађа за библиографију народних приповедака по часописима и календарима. Прикупљено 1913–1915. Азбучни списак тема, мотива и циклуса.* Етнографска збирка Архива САНУ бр. 409. Садржи 212 страна. Према примерку у Архиву САНУ.

⁸ Према примерку у НБС; обимнијем од кратког који прати библиографски преглед грађе у САНУ, 63 стране. Чува се у три примерка. Краћа верзија азбучног списка (8 страна), истоветна оном у САНУ, која прати библиографску грађу, постоји овде у четири примерка.

У систематском прегледу⁹ мотиви су подељени у две велике групе: на земљи и ван земље. У прву групу спадају: стварање света и творци, биљке, животиње, човек, породица, друштво, народи, насеља, добијање земље, особине, веровања, вера, оснивачи религије, свеци, Свети Сава, библијски мотиви, премештања, народна алхемија, прерушавања и маскирања, преображај – преокрет, народна медицина, народно право, објашњења, рад, извршење задатка, привреда, замена, класна разлика, народне игре, народна музика, народи, орнаменти, јунаци, прошлост, историјска лица, грбови,¹⁰ разноврсне теме и мотиви, пустоловине, разна лица, шала, смрт, природне појаве; друга категорија садржи само небеска тела.¹¹ Унутар сваке категорије постоје поткатегорије (нпр: Стварање света и човека-творци: Бог, Богородица; Светитељи; Историјска лица; Легендарне личности; Јунаци), тако да је систематски преглед заснован на општијим и ужим нивоима класификације (тј. на супсумирању, попут УДК система или Линеове таксономије). Систематски преглед не садржи библиографске упуте.

Сама Јанковићева саопштава да је као класификаторска основа узета сличност са Вуковим приповеткама (ЈАНКОВИЋ 1969). Како каже, тада није знала за Томпсонов индекс типова, који је од аутора добила тек 1954.¹² а наредне године и индекс мотива, тако да се у свом раду користила сопственом класификацијом, где се ослањала највише на Поповићев *Преглед*. Треба напоменути да у фусноти уз овај коментар¹³ Јанковићева међутим наводи сасвим трећу књигу: Томпсонову монографију о народној приповеци.¹⁴ Упозната са Томпсоновим радом, Јанковићева упозорава на специфичност домаће грађе (ЈАНКОВИЋ 1969: 165).

Рад Јанковићеве није непосредно заснован на примени АaTh система, а опет је велики класификаторски рад на прозној грађи. У њему има и проблема. Није реч само о томе што је рад ограничен на часописну грађу, што је остао недовршен и што је тешко разабрати се у вишеструким верзијама, преписима и понекад конфузним информацијама саме ауторке о њима, као и у њиховој релативној недоступности. Проблематичније

⁹ Такође према примерцима у НБС. Укупно 4 примерка, 35 страна сваки. У посебној фасцикли се чувају и рукописни листови. У систематском прегледу нема библиографских упута, док их на листовима даје; називи мотива у рукопису нису исти, већ се даје кратак опис грађе.

¹⁰ Стоји „грбови“, али је из описа јасно даје реч о грбовима.

¹¹ По нумерацији 45 мотива, али их има 42 јер су омашкама у куцању неки редни бројеви прескочени.

¹² У документу у Архиву САНУ; у чланку из 1969. наводи 1945.

¹³ Документ у Архиву САНУ (уводна напомена уз библиографску грађу).

¹⁴ *The Folktale*, више издања, у репринту до данас као стандардно дело.

су методолошке недоследности. Азбучни индекс набраја подједнако и мотиве и ликове и оно што бисмо назвали типовима приповедака. Она није дефинисала саме појмове теме, мотива и циклуса. Овај последњи је користио Павле Поповић (в. нпр. ПОПОВИЋ 2000: 39; 57; 71),¹⁵ на начин који антиципира међународну типологизацију (МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2000: 19), а у домаћој науци везан је првенствено за епiku, где је преузет из француске историје књижевности. Овде циклус очигледно одговара Арнеовом схватању типа. Међутим, сами критеријуми класификације нису прецизни и доследни. Рад Јанковићеве данас има пре библиографску него теоријску вредност. (Остаје питање каквог је утицаја могао имати да је објављен).

Први покушај класификације текстова према АаTh систему (1928) у Краљевини Југославији дала је, по свему судећи, 1939. Милена Папратовић у својој докторској дисертацији *Народне приповјетке из околице Ђакова с коментарима и поредбеним прегледом* одбрањеној на Загребачком свеучилишту (чланови комисије Милован Гаваци, Драгутин Боранић и Владимир Филиповић). Теза је објављена 1940. у ЗНЖОЈС.^{16 17}

У првој половини 20. века код Срба је и поред великог труда Чајкановића, Т. Ђорђевића, Ћоровића, П. Поповића у центру фолклористике била епика (што би била важна тема за истраживање историје дисциплине). Није отуда случајно што је Бранислав Крстић предано радио на индексу мотива епских песама, а не на АаTh индексу приповедака, на пример. Ипак, и Крстић је био инспирисан Томпсоновим радом:

«Подстицај за овај рад дао ми је Stith Thompsonov Motif-index of Folk-Literature (у пет свезака). Чинило ми се кад је један човек могао средити тако велику грађу, која обухвата фолклорне мотиве скоро целог света, да је утолико пре могуће и потребно средити фолклорне мотиве које садржи наша народна поезија...“ (КРСТИЋ 1984: V).

Већу улогу АаTh систем добија после Другог светског рата. Посебно треба истаћи рад Маје Бошковић-Stulli, значајан и за српску фолклористику: прво, зато што, како у теренском раду тако и у објављеним збиркама и антологијама, обухвата и грађу Срба из тадашње СР Хрватске; друго, због њеног великог утицаја у југословенској фолклористици, нарочито када је реч о ширењу савремених теорија, највише у проучавању прозе. Ту спада и историјско-географски метод, који је у свету од шездесетих

¹⁵ О Поповићу у европском контексту, првенствено француском утицају на употребу појма тип: Милошевић-Ђорђевић, разговор у ПОПОВИЋ 2000: 131.

¹⁶ Те године изашао као *Зборник за живот и обичаје хрватскога народа*.

¹⁷ Користила је и Болтеа и Поливку, као и индекс румунских приповедака Шулеруса за оне које „нису забележене у регистру“, а које је Шулерус обележио звездом.

полако напуштан, али у Југославији још није био довољно заступљен. Бошковић-Stulli је примењивала Арне-Томпсонов систем (прва и друга ревизија) у објављеним збиркама (антологија у едицији *Пет стољећа хрватске књижевности; Истарске народне приче*, мање збирке или изводи из њих објављене као део студија итд.). Необјављене рукописне збирке настале као резултат теренског рада такође су индексирани, као и делом старија рукописна и штампана грађа (о теренским збиркама детаљно у: HAMERŠAK 2012). (Индексација рукописних збирки доступна је и у електронским базама података Института). У периоду од педесетих до седамдесетих рад на индексирању био је најинтензивнији, као део припреме за израду будућег индекса (што је укључило и израду картотеке према АaTh бројевима), али је интересовање за ту врсту посла временом замењен другим парадигмама (BOŠKOVIĆ-STULLI 1997: 139; MARKOVIĆ, MARKS 2015: 9–10).¹⁸ Стулијева је објавила и приказ ревизије из 1961. уз више примедби, како теоријских тако и оних које се тичу јужнословенске грађе (BOŠKOVIĆ-STULLI 1963).

Маја Бошковић-Stulli значајна је за ову тему и због индексације Вукове збирке. Наиме, у чешком преводу Вукових приповедака из 1959. преводилац Р. Лузик дао је одређење приповедака користећи коментаре уз збирку Гримових које су у више томова дали Болте и Поливка, као и Арне-Томпсонов индекс из 1928. У приказу у *Народној умјетности* – а њени су прикази понекад праве мале студије - Стулијева је дала класификацију по АaTh систему из 1961. (BOŠKOVIĆ-STULLI 1962). Када је 1988. у оквиру Вукових сабраних дела објављена књига са приповедним збиркама, у критички апарат унете су Лужикова класификација и она Стулијева, тако да је Вукова збирка обрађена по АaTh систему.

АaTh систем коришћен је и у Институту за људско народописје у Љубљани и у Земаљском музеју у Сарајеву. Примена се може наћи у раду Влајка Палавестре и Радмиле Фабијанић. Грађа забележена од српских и муслиманских информатора подељена је на приповетке и локална предања. Приповетке су класификоване по индексу из 1928, а за типове којих тамо нема давали су кратак садржај. За предања – издвојена као „проблем“ – коришћен је Томпсонов индекс мотива, а ако их нема ту, означавања су звездицом. Објављену теренску грађу могуће је, дакле, тражити и по типу приповетке и по мотиву (ПАЛАВЕСТРА, ФАБИЈАНИЋ 1958; ПАЛАВЕСТРА 1959). Код Словенаца су на индексацији радили И. Графенауер и М. Матичетов, но и ту је након интензивног рада 50-их и 60-

¹⁸ В. и занимљив аутобиографски осврт на тај рад: „Moj se posao sastoji u tome da iz dugih drvenih kutija koje se zatvaraju uvlačenjem oklopca, kao na negdašnjim grubim i jeftinim školskim pernicama koje su mi, usput rečeno, bile simpatične, da iz tih kutija ispunjenih kovertama s podacima na uredno složenim listićima, svejedno kakvim podacima, izvlačim kovertе kao što su to prisiljeni raditi bijeli buc masti miševi u rukama bosonogih Ciganki koje prolaznicima prodaju ‘sudbinu’“ (ZEČEVIĆ 1998: 291–292).

их дошло до затишја (1974. изашао је индекс типова приповедних песама – KUMER 1974); интерес је обновљен последњих година тако да је 2015. Моника Кропеј Телбан објавила први том индекса словеначких народних приповедака, који садржи приче о животињама и басне. Ово је први објављен индекс на подручју бивше Југославије и други јужнословенски (после бугарског).

У српској фолклористици Нада Милошевић-Ђорђевић, која прва уводи Пропа, Дандеса и француске структуралисте, истовремено у радовима о српској усменој прози доследно користи AaTh систем (в. МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2000, где су унети радови настали 1968–1997; нпр. рад о одређењу судбине из 1968. заснован је на структурализму, користећи AaTh класификовање текстова). Широка грађа обрађена у докторској дисертацији (1971) такође користи ово груписање. Поред овог практичног дела, Милошевић-Ђорђевић у теоријским радовима о историји истраживања прозе даје методолошки приказ историјско-географског метода и Арнеових начела (2000: 19–22), као и критике са новијих теоријских позиција (исто, 24ид; 153ид; одреднице у речнику *Народна књижевност*). Исте, 1988, када је објављена индексирана Вукова збирка, САНУ објављује збирку прозе из лесковачке области коју је сачинио свештеник и етнограф Драгутин Ђорђевић. Нада Милошевић-Ђорђевић је приредила збирку за штампу, што је укључило и одређивање типа приповедака (уз варијанте, паралеле и коментаре). Показало се на неким местима оно што се раније наслућивало: особеност грађе са југа (разлика према „класичној“ Вуковој збирци) и њена блискост са неким оријенталним токовима преношења. Уз AaTh, коришћен је и Томпсонов индекс мотива, а на пар места и индекс Еберхарда и Боратава.

На примеру рада Н. Милошевић-Ђорђевић може се приметити да се од шездесетих па надаље устаљивање AaTh класификације дешава заједно са преласком на нове теорије, попут структурализма, које су настајале у полемичком односу са класичном финском школом и чија је доминација после педесетих у свету полако потиснула историјско-географски метод. Разлог овоме је покушај да се што брже ухвати корак са светом, нарочито на подручју прозе, што је довело до тога да се паралелно надокнађује оно што је другде урађено између два рата и да се преносе актуелне методе. Тако су истовремено преношене теорије које у Европи припадају различитим генерацијама фолклориста, али то не боде толико очи јер је AaTh индекс неопходно оруђе.

Уједно, пораст интересовања за предања утиче да се примена Арне-Томпсоновог система указивала и као проблематичнија и као теоријски изазовнија. Видели смо да су још Поповић и Чајкановић обратили пажњу на ове текстове у својим класификацијама. Све устаљенија употреба система у послератном периоду довела је и до суочавања са проблемом

класификације предања, која од шездесетих све више улазе у видно поље тадашње фолклористике у свету па и код нас. Отуда се и неки текстови предања покушавају подвести под Арне-Томпсонов систем или неки његов дериват примењен на тај жанр (о историјату изучавања овог жанра код нас: MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ 2012, нарочито 42–44).

Почетком деведесетих година остварен је велики пројекат на подручју систематизације. Снежана Самарџија одбранила је 1992. докторску дисертацију *Штампане збирке народних приповедака на српскохрватском језику у 19. веку* (комисија: Нада Милошевић-Ђорђевић, Радмила Пешић, Мирослав Пантић). Први део је преглед свих штампаних збирки (укључујући и поновљена издања, популарне антологије и изборе), са подацима о сакупљачима и карактеризацијом њиховог рада. Други део – посебан том, на 698 страна (са хронолошким таблицама) – даје преглед свих приповедака у збиркама (укупно 4020 приповедака из 89 збирки), а затим (стр. 1033–1164) класификацију те огромне грађе према АаTh систему. Наводи се број типа (жанрови иду уобичајеном редом индекса), а потом се даје број који упућује на број приповетке у претходном делу рада. Кратак опис који се даје није понављање сижеа типа из индекса, него самосталан сажетак обрађених приповедака, што је значајно с обзиром на то да су многе од ових збирки тешко доступне. Тако је читалац истовремено упућен и на тип ком варијанта припада и на садржај саме варијанте, са свим аломотивима. Посебна је драгоценост што се за многе типове наводи са којим другим типовима се може наћи контаминацији (нпр. АаTh 461, *Три ђавоље длаке*, који није много чест, јавља се, како се наводи, заједно са АаTh 531), што ће свакако бити од значаја приликом одређења екотипова. За бајке се дају нарочито детаљни коментари о композицији и склапању једног мотива са мотивима из других типова (нпр. за тип 468 *The Princess on the Sky Tree*, наведен овде варијантом «Јунак налази на чудесном дрвету бакарну, сребрну и златну принцезу», поред упута на ту једну варијанту, дају се и коментари где се све јавља као *мотив* у склопу других типова). Варијанте у оквиру типа су такође груписане, али не увођењем нових бројева. Многи коментари су књижевнотеоријског карактера и дају кратак осврт на врсту композиције (што ће ауторка развити касније у својим студијама о усменој прози). На крају се налази и предметни азбучни индекс. Вреди навести статистички резултат. Издвојено је педесетак приповедака о животињама, око стотину типова бајки, близу педесет типова новела, те неупоредиво највећи број шаљивих приповедака и анегдота; посебно су издвојене легендарне приповетке и предања (демонолошка, етиолошка и есхатолошка, културноисторијска), за која су коришћени бројеви из разних одељака индекса (исти поступак је морао бити примењен и другде, нпр. на неке текстове који су жанровски очигледно новеле морао је бити примењен број који по индексу одговара шаљивим приповеткама). Док

је први део тезе штампан као књига (Самарџија 2006), други је још увек необјављен. Када је реч о збиркама 19. века, српска фолклористика индексира (што укључује и хрватске збирке тог периода).

Треба поменути и пројекат објављивања умотворина из часописа који заједно већ годинама спроводе Матица српска и Институт за књижевност. Приповетке које су ту изашле такође су индексирани: Самарџија је грађу из *Летописа Матице српске*, такође јако обимну, индексирала; ту су још: *Вила* (Самарџија), *Даница* (Карановић), као и *Шумадинче и шумадинка* (Радевић).

Употреба АТ система у студијама о прози постаје уобичајена, а у најновијим радовима полако се прелази и на АТU систем. Велики проблем јесте практичан – (не)доступност индекса у библиотекама, и старог и новог. Индексирање се постепено јавља и у оквиру мастер и докторских студија. Тако су обрађене збирке Снежане Марковић (из Левча) и две збирке из Пирота Драгољуба Златковића.¹⁹ Сам Златковић у предговору својој збирци каже да се ослањао управо на АaTh систем, индиректно, преко других збирки и студија, када је распоређивао приповетке (ЗЛАТКОВИЋ 2005: 10).

Треба поменути и рад на грађи националних мањина: етнолог Јудит Рафаи докторирала је у Будимпешти, код Вилмоша Фојкта, са тезом *Каталог народних приповедака војвођанских Мађара* (2007).²⁰ Грађа (објављене и рукописне збирке, 1206 приповедака, 875 типова) систематизована је према бројевима из индекса из 1961, као и према индексу мађарских приповедака А. Ковач, а типови којих ту нема дати су према Утеровој ревизији, као и још једном мађарском индексу (Нађ). Мада ми теза није доступна језички, језик АaTh система је, наравно, универзалан, тако да се може видети, рецимо, да доминирају бајке (31,8%) или да је веома чест тип АТ 300 (*Змајеубица*), што одговара европском контексту, док су наративи о предодређеној судбини веома ретки, што је опет етнографски важно. Ова и сличне класификације биће важне за компаративна проучавања; нпр. издвојена је посебна група еротских приповедака, за коју се претпоставља да је настала под утицајем јужнословенске шаљиве приче, те се по тој грађи предлаже 28 нових типова.

Напоследку, још један аспект АaTh система јесте израда монографија посвећених сваком типу, што је, према историјско-географском методу, пут ка коначном одређењу самих жанрова. Овакве монографије треба разликовати од оних посвећених неком мотиву, каква је, рецимо, студија о немуштом језику Бранислава Русића, односно од општеетнолошких студија (о вили, вештици, вампиру Тихомира Ђорђевића). У српској фолклористици ова врста рада примењивана је на епику; такви су радови

¹⁹ Необјављени мастер рад Немање Ђорђевића.

²⁰ Са енглеским резимеом на који се ослањам.

Р. Меденице –кратак о мужу на свадби своје жене и велика монографија о Бановић Страхињи и неверној супрузи. У бившој Југославији је метода нарочито била примењивана у словеначкој фолклористици, где су Иван Графенауер и Змага Кумер етнолошки и етномузиколошки обрадили стиховне облике (KUMER 1963; GRAFENAUER 1965; KUMER 1965; GRAFENAUER 1966; KUMER 1966). У словеначкој фолклористици јавља се и прва југословенска историјско-географска обрада прозног жанра: Милко Матичетов *Sežgani in prerojeni človek*. Маја Бошковић-Stulli је израдила познату монографију *Народна предаја о владаревој тајни* (као докторска теза 1961), где у уводу даје и теоријски осврт на „фински“ метод (БОШКОВИЋ-STULLI 1967: 9–13 – „ова се монографија појављује у тренутку када је на издисају златни вијек писања монографије о појединим типовима народних приповиједака, рађених знаменитом географско-историјском методом...“). На овај рад се у српској фолклористици наставља Зоја Карановић тезом *Српскохрватска усмена предања о закопаном благу* (1987, као књига 1989), рађеном под менторством Маје Бошковић-Stulli. Ту се једна тематски издвојена група текстова, који обухватају разне жанрове (Кристијансен, Пецолт, Симонсури, Кербелите итд, посматра не само кроз АаTh систем већ и друге индексе и класификације њему сродне и из њега изведене) (КАРАНОВИЋ 1989: 25, напомена 4; 29–33).²¹

Да тадашња фолклористика није била само понављање устаљеног модела показује то што је монографија Матичетова посвећена типу који Арне-Томпсонов индекс не издваја као засебан, док се друге две баве предањима, што још једном показује удаљавање од „класичне“, „финске“ монографије, разумљиво на фону све већег интересовања за предања и другачијих теоријских оријентација (код Бошковић-Stulli и Карановић закључци се окрећу етнолошко-антрополошком контексту).

Који би били даљи путеви употребе индекса? Свака нова збирка ће очигледно морати бити индексирана. Овде се отвара могућност за рад на вишим нивоима студија као и за нове пројекте. Биће неопходно означити екотипове (уз сву критику овог појма). Од користи ће нам бити претходне класификације, као и индекси суседних народа (Бугара, Грка, Румуна, Словенаца). Посебну пажњу заслужује индекс турских типова (рецимо, једна приповетка из Бованове збирке са Косова и приповетка из *Босанске виле* очигледно припадају истом типу; он се не налази код Арне-Томпсона, али га има код Еберхарда и Боратава – РАДУЛОВИЋ 2012: 351–352.). То потврђује још једном да индекс није само таксономско средство, него да открива и културолошка кретања.

²¹ На мањем простору сам монографски обрадио грађу која припада типу ATU 930 и ону која се одређује као „контаминација“ (735+460B+737B*) према Арне-Томпсону, а коју пре треба видети као екотип (мада методологија није историјско-географска) (РАДУЛОВИЋ 2010; РАДУЛОВИЋ 2012).

Цитирана литература

- AARNE, Antti. *Verzeichnis der Märchentypen*. Helsinki: Helsinki tiedeakatemia toimituksia. FFC 3, 1910.
- AARNE, Antti; Thompson Stith. *The Types of the Folktale* (second revision). Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, FFC 184, 1961.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. „The types of the folktale. A Classification and Bibliographie. Antti aarne's verzeichnis der märchentypen (FF Communications No. 3) Translated and Enlarged by Stith Thompson. Second Revision, FF Communications No. 184 Helsinki 1961.“ (приказ). *Narodna umjetnost*, књ. 2, св.11 (1963): 213–215.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. „Vuk Štefanović-Karadžić, Srpské lidové pohadky. Vydání usporádal, ze srbských originálu preložil, predmluvu a poznámky napsal Rudolf Lužík. Státní nakladelství krásné literatury, hudby a umění, Praha 1959“ (приказ). *Narodna umjetnost*, књ. 1, св. 1 (1962): 125–130.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. *Narodna predaja o vladarevoj tajni*. Zagreb: Institut za narodnu umjetnost, 1967.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. *Priče i pričanje*. Zagreb: Matica hrvatska, 1997.
- DUNDES, Alan. *Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*, ed. and introduced by Simon Bronner. Utah State University Press, 2007.
- GRAFENAUER, Ivan. *Spokorjeni grešnik. Študija o izvoru, razvoju in razkroju slovensko-hrvaško-vzhodnoalspe ljudske pesmi*. Ljubljana: SAZU – Inštitut za slovensko narodopisje, 1965.
- GRAFENAUER, Ivan. *Slovensko-hrvaška ljudska pesem Marija in brodnik*. Ljubljana: SAZU – Inštitut za slovensko narodopisje, 1966.
- HAMERŠAK, Marijana. „Zapisi o zapisima: rukopisne zbirke Maje Bošković-Stulli“. *Književna republika* 10–11–12 (2012): 107–116.
- KROPEJTELBAN, Monika. *Tipni indeks slovenskih ljudskih pravljič. Živalske pravljičice in basni*. Ljubljana: Inštitut za slovensko narodopisje, Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2015.
- KUMER, Zmaga. *Balada o nevesti detomorilki*. Ljubljana: SAZU – Inštitut za slovensko narodopisje, 1963.
- KUMER, Zmaga. *Slovenski napevi legendarne pesmi „Spokorjeni grešnik“*. Ljubljana: SAZU – Inštitut za slovensko narodopisje, 1965.
- KUMER, Zmaga. *Legendarna pesem o „Mariji in brodniku“ z glasbenega vidika*. Ljubljana: SAZU-Inštitut za slovensko narodopisje, 1966.
- KUMER, Zmaga. *Vsebinski tipi slovenskih pripovednih pesem. Typenindex slowenischen Erzähllieder*. Ljubljana: Inštitut za slovensko narodopisje SAZU, 1974.
- MARKOVIĆ, Jelena i Ljiljana Marks. „O pričama, pričanju i Institutu za etnologiju i folkloristiku“, y: Marković, Jelena; Marks, Ljiljana. *O pričama i pričanju danas*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2015, 7–21.

- MATIČETOV, Milko. *Sežgani in prerojeni človek*. Ljubljana: SAZU – Inštitut za slovensko narodopisje, 1961.
- MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ, Nada. „A Survey of Approaches to Legends in Serbian Scholarship“. Zoja Karanović, Willem de Blécourt (prir.). *Belief Narrative Genres*. Novi Sad: ISFNR-Filozofski fakultet, 2012, 41–50.
- PAPRATOVIĆ, Milena. „Narodne pripovijetke iz okolice Đakova s komentarima i poredbenim pregledom“. *Zbornik za narodni život i običaje* књ. 32, св. 2 (1940): 85–195.
- RAFFAI, Judit. *Vajdasági magyar népmese-katalógus I*. <http://doktori.btk.elte.hu/folk/raffai/diss.pdf> 20. 12. 2015.
- THOMPSON Stith. *Motif-Index of Folk Literature*; new enlarged and revised edition. Bloomington, 1957.
- UTHER, Hans Jörg. *The Types of International Folktales. A classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Sith Thompson, by, Part I (Animal Tales, Tals of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction)*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, FFC 284, 2004.
- ZEČEVIĆ, Divna. „Dvosmjerna pouka“. *Narodna umjetnost* књ. 35 св. 2 (1998): 291–293.
- ЗЛАТКОВИЋ, Драгољуб. *Приповедања из пиротског краја*. Београд-Пирот: ПИ Прес – ИКУМ, 2005.
- ЈАНКОВИЋ, Љубица. „Оглед класификације и систематизације српских народних приповедака“. *Гласник Етнографског института*, књ. 11–15 (1962–1966), Београд, 1969, 161–167.
- ЈАНКОВИЋ, Љубица. *Грађа за библиографију народних приповедака по часописима и календарима. Азбучни списак тема и мотива*. Београд: Етнографска збирка Архива САНУ, сигн. 409.
- ЈАНКОВИЋ Љубица. *Азбучни лисни преглед тема, мотива и циклуса у народним приповеткама по часописима и календарима*. Легат Љубице Јанковић-Народна библиотека Србије.
- ЈАНКОВИЋ Љубица. *Систематски преглед тема, мотива и циклуса у народним приповеткама по часописима и календарима (незавршено)*. Легат Љубице Јанковић – Народна библиотека Србије.
- КАРАНОВИЋ Зоја. *Закопано благо – живот и прича*. Нови Сад: Братство – јединство, 1989.
- КАРАНОВИЋ Зоја. *Народне приче у Даници*. Нови Сад – Београд: Матица српска – ИКУМ, 1990.
- КРСТИЋ, Бранислав. *Индекс мотива народних песама балканских Словена*. Београд: САНУ, 1984.
- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.

- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада *Од бајке до изреке. Обликовање и облици српске усмене прозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.
- ПАЛАВЕСТРА, Влајко и Радмила Фабијанић. „Народне приповијетке из Босне“. *Гласник Земаљског музеја у Сарајеву*. Етнологија. Нова серија, књ. XIII (1958), 155–181.
- ПАЛАВЕСТРА, Влајко. „Народне приповијетке. Народне приповијетке из Босне“. *Гласник Земаљског музеја у Сарајеву*. Етнологија. Нова серија, књ. XIV (1959): 155–167.
- ПОПОВИЋ, Павле. *Преглед српске књижевности*. Београд: Завод за уџбенике, 1999.
- ПОПОВИЋ Павле. *Народна књижевност*. Београд: Завод за уџбенике, 2000.
- ПОПОВИЋ Павле. *Стара српска књижевност*. Београд: Завод за уџбенике, 2001.
- РАДЕВИЋ, Милорад (прир.). *Народне умотворине у Шумадинчету и Шумадинки*. Нови Сад – Београд: Матица српска – ИКУМ, 1999.
- РАДУЛОВИЋ, Немања. „Приповетка о богаташу и његовом зету (АТУ 930)“ у: Самарџија, Снежана (ур.). *Ликови усмене књижевности*. Београд: ИКУМ, 2010, 239–300.
- РАДУЛОВИЋ, Немања. „Усуд у веровањима и приповеткама“. У: Сувајџић, Бошко (ур.). *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*. Београд: ИКУМ, 2012, 311–402.
- САМАРЏИЈА, Снежана. *Штампане збирке народних приповедака на српскохрватском језику у XIX веку II* (библиографија, индекси и регистри), (докторска теза; машинопис). Београд, 1991.
- САМАРЏИЈА, Снежана. *Народне приповетке у Летопису матице српске*. У: М. Клеут, М. Матицки, С. Самарџија, М. Радевић. *Народне умотворине у Летопису матице српске*. Нови Сад – Београд: Матица српска – ИКУМ, 2003.
- САМАРЏИЈА, Снежана. *Од казивања до збирке народних прича. Прилог проучавању историје народне књижевности*. Бања Лука: Књижевна задруга, 2006.
- САМАРЏИЈА, Снежана (прир.). *Народна проза у Вили*. Нови Сад – Београд: Матица српска – ИКУМ, 2009.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Српске народне приповетке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Чудновати прстен*. Ниш: Просвета, 2001.

Nemanja Radulović

AARNE-THOMPSON'S CLASSIFICATION SYSTEM IN SERBIAN FOLKLORE

Summary

The paper gives an overview of Aarne-Thompson (since 2004: Aarne-Thompson-Uther) system in Serbian folkloristics. In the first half of 20th century researchers of folk tales like Pavle Popović and Veselin Čajkanović were familiar with Aarne's index (1910) and used it for classification of genres both in theory and in tale collections. Still, folkloristics was dominated by research of epic poetry and AaTh system was not given a full attention. For example, Thompson's motif index spurned Branislav Krstić to make index of motif of Balkan Slavic epic songs. From 1914 to 1940s ethnologist Ljubica Janković made her catalogization of folk tales based not on AaTh but on her own system that remained in manuscript. Since 1950s and 1960s folkloristics in ex-Yugoslavia started working intensively on collecting and indexing folk tales: institutes for folklore were established and that was initial work for making indices (work of Croatian scholar Maja Bošković-Stulli was especially influential). In Serbia through work of Nada Milošević-Đorđević intensive application of tale types system was launched parallelly with newer methods, like structuralism, that appeared in confrontation with historico-geographical method. This seemingly paradoxical situation was due to the wish to compensate work on folk tales that in other academies was done in the first half of the century and to introduce new method at the same time. In early 1990s Snežana Samardžija in her PhD thesis (unpublished) applied AaTh (1961) on Serbian collections of 19th century. Contemporary research has established the use of the types, but there is still work to be done. ATU system can also be important indicator of cultural contact on Balkans and in bilingual milieus. Special attention should be paid to legends (Sagen): even early researchers tried to fit them into the system and since 1960s on, when folkloristics in world started working intensively on them, folklorists in Serbia saw legends as category that should be classified under tale type system but that at the same time challenges the very system.

Keywords: index, catalogization, systematization, tales

ДО САДА НЕОБЈАВЉЕНЕ НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ ВУКА ВРЧЕВИЋА У КОНТЕКСТУ УСМЕНЕ ТРАДИЦИЈЕ

Многи аспекти сарадње Вука Карацића и Вука Врчевића на прикупљању народних приповедака изучени су и познати. Највећи број приповедака којима је та сарадња резултирала до данас су и објављене. Међутим, један део Врчевићеве грађе остао је необјављен и чува се заоставштини Вука Карацића у Историјској збирци Архива САНУ. У раду ће бити представљени резултати истраживања архивске грађе, које је показало да се један њен део, до сада приписиван Врчевићу, може атрибуирати Филипу Тановићу, његовом сараднику. Приповетке ће затим, у складу са овим сазнањима, у кратким цртама бити смештене у контекст усмене приповедне традиције. На крају доносимо текстове четири необјављене приповетке.

Кључне речи: народне приповетке, архивска грађа, Вук Врчевић, Вук Карацић, сакупљање фолклора

Најпознатији сарадник Вука Карацића на сакупљању народних приповедака је његов имењак, Вук Врчевић. Сарадња два Вука је предмет за који Мирослав Пантић с правом каже да је „довољно познат“ (437). О њиховом подухвату на сакупљању приповедака, али и других облика усмене књижевности, као и њиховом личном односу доступна је обимна грађа из Вукове преписке. Тихомир Ђорђевић је оценио да је Врчевић „један од највећих, ако није чак и највећи Вуков сарадник и помоћник из народа“ (ЂОРЂЕВИЋ: 68). Радмила Пешић је, пишући о сарадњи два Вука, идентификовала кључне тачке њихове заједничке делатности: „Karadžić ga je zainteresovao za skupljanje narodnih pesama i pripovedaka, opisivanje običaja i narodnog života, beleženje narodnog govora i za sabiranje starih rukopisa i

¹ marinamladenovic@hotmail.com

² Рад је настао у оквиру пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (178011) Института за књижевност и уметност, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја, а на који је ауторка укључена као стипендиста Министарства.

knjiga“ (PEŠIĆ: 68). Осим тога, Врчевић је у писмима Вука стално³ подсећао на бројна веровања, шаливе приповетке и имена која је прикупио. Грађа потекла од Вука Врчевића, колико се зна, сакупљена је на простору Боке, углавном од младих девојака, уз помоћ његове супруге. Врчевић је Карацићу често напомињао тешкоће са којима се сусретао у сакупљачком раду: „вђруите да ове приче у народу недају се тако лако чути, или зар немајћ много, каколи?“ (ПРЕПИСКА VIII: 34). Највећи број приповедака којима је сарадња два Вука резултирала до данас су и објављене, што у канонској збирци *Српске народне приповијетке* (1853), што у тзв. *Додатку* (1870), те је тако Врчевић постао сакупљач који је у књижевноисторијском контексту заузео посебно место, са највећим бројем објављених приповедака у односу на друге Вукове сараднике и поред чињенице да је његов подухват стално био обележен Вуковом сумњом у аутентичност записа. Од укупно педесет приповедака које је Вук штампао 1853, чак петнаест му је послао Вук Врчевић.

У Историјској збирци Архива САНУ налазе се три Врчевићева рукописа, која је описао Мирослав Панџић (ПАНѢИЋ: 633–635). Први рукопис (*Шеснаест / Народни Приповиједка*)⁴ садржи шеснаест приповедака од којих само једна није објављена. Све приповетке (укупно осам) из другог рукописа (*Просте народне приповиједке*)⁵ су објављене. У трећем рукопису⁶ налазе се три необјављене приповетке од укупно пет. То значи да постоје укупно четири необјављене приповетке из записа Вука Врчевића. Преписи двеју необјављених приповедака савременом ортографијом налазе се такође у заоставштини Вука Карацића, у фасцикли која носи наслов *20 приповедака Вука Врчевића*.⁷ Међутим, постоје индиције да овај препис не потиче од Вука Карацића. Информацију о могућем пореклу преписа дала је Маја Бошковић-Stulli: „Свих двадесет приповиједка преписано је истом руком. Према усмено саопћеном мишљењу Боривоја Маринковића, текстове је вјероватно преписао сликар Тирол, синовац Димитрија П. Тирола“ (БОШКОВИЋ-STULLI 1966: 77).

У вези са „трећим“ Врчевићевим рукописом Панџић је истакао за ово истраживање важан податак: „Осим ова два рукописа, који су Врчевићеве оригинали, има и трећи, који аутограф није, али није ни неки накнадни препис. Он је без наслова и има укупно 12 страна, вел.“ (ПАНѢИЋ: 635). Слично је сматрао и Љубомир Зуковић:

³ Из писма у писмо је подсећао Вука Карацића на грађу коју је сакупио, због чега се може претпоставити да није добио одобрење да је и пошаље (ПРЕПИСКА VII: 306, 321, 324, 340, 365, 404, 429, 471, 478).

⁴ Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-д-2

⁵ Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/256-I-д-3

⁶ Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-д-4

⁷ Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-b-1-20

„По našoj oceni, to nije Vrčevićev rukopis niti smo mogli otkriti ma i najmanje tragove u stilu koji bi nas podsetili na stilizaciju tekstova o kojima smo do sad govorili. Po nekim odlikama fraze i jezika, međutim, reklo bi se da je i ovaj rukopis nastao u Boki (...) Moguće je, međutim, da je i ovaj rukopis poslao Vrčević, a on ga je mogao dobiti od nekoga svoga pomagača. Neobično je, možda, samo to što Vrčević, koji inače dosta pedantno beleži u svojim pismima šta šalje Vuku, ovaj rukopis nigde ne pominje.“ (66).

Радмила Пешић приписала је записе приповедака из овог рукописа Вуку Врчевићу (PEŠIĆ: 83). Међутим, када је претпоставио да овај рукопис потиче од неког Врчевићевог помагача, Зуковић је био најближи истини. Рукописи приповедака Вука Врчевића нису датирани, међутим, преписка са Вуком Карацићем у којој постоји податак о томе када су приповетке послате и од кога потичу објављена више од две деценије након наведених студија, те је могуће да је податак због тога промакао истраживачима. Други разлог је свакако то што текстолошко питање није било примарни предмет њихових интересовања. Осма књига преписке (1994) открива следеће: Врчевић је Карацићу прво послао осам приповедака (ПРЕПИСКА VIII: 146), односно оно што Пантић назива другим рукописом из Архива САНУ. Затим му је уз писмо од 13. јуна 1850. послао шеснаест приповедака (Исто: 326), које су у литератури означене као први рукопис и из којег је једна од необјављених приповедака. Трећи рукопис послат је Вуку Карацићу 31. августа 1850. из Рисна. Врчевић у писму напомиње да је приповетке сакупио његов пријатељ Филип Тановић, парох Маински, што донекле осветљава недоумице у вези са атрибуцијом рукописа.

„По предателю овога листа кои є мой истиний пріатељ, примиће те іошт пет оніе чудесніе приповіедака кое ми є єдан мой пріатељ скупіо, и онако какве су вам ій шалѣм, уздам се даће ми іошт кою овій дана послати.

Ови пріатељ єст Г. Филип Тановић Парох Маински, који одлази к нѣговом величесту за неке нѣгове потребе, молећи вас да му будете на руци колико би сте могли, за кое бих вам врло благодаран остану.“ (ПРЕПИСКА VIII: 345)

Овај податак разјашњава због чега је тешко засигурно одредити Врчевића као записивача документа (што показује не само различит рукопис, већ и употреба другачије ортографије: нпр. Врчевићев сарадник акценује самогласнике *є, я, и, у*; не користи уопште меки знак, већ само тврди; у одређеним позицијама користи вуковску графему *љ*, које код Врчевића нема итд.), а да по карактеристикама грађе и лексички (посебно употребом италијанизма) подсећа на његове записе. Послате приповетке Врчевић није преписао, што упућује на то да он није вршио интервенције на тексту, што би могло указивати на то да је уједначеност записа условљена регијом из које потичу. Податак о помагачу потврђује претпоставке о Врчевићевом начину рада, иако не мења умногоме већ формиране погледе на грађу.

Једина необјављена приповетка из аутографа Вука Врчевића,⁸ насловљена је као Друга⁹ и очигледно припада типу АаТн 433, односно брака у којем је муж натприродно биће. Нада Милошевић-Ђорђевић истиче да је овај тип веома распрострањен како у свету тако и код нас (76). У Врчевићевој варијанти супруга богатог човека не може имати деце, те моли бога да јој подари једно по сваку цену. Жена рађа змаја, који, кад одрасте, исказује жељу да се ожени и захтева од родитеља да му доведу најмлађу цареву кћер. Када доведу девојку кући, она затекне змаја и препадне се. Овде нема уобичајеног мотива да се јунак ноћу претвара у прекрасног младића и да његова жена то зна, већ је акценат на његовом застрашујућем појавном облику, што се потврђује тиме што је отац одмах по рођењу хтео да га закоље. Јунак умирује девојку откривајући јој да је с разлогом испросио и да му се у сну јавило да само она може да скине клетву с њега, па јој поставља ултиматум „или ме лечи или ћу ја гріех моіех родитеља пред њима и тобом очитовати“. Онда она открива да једини начин да јунак оздрави јесте да разоткрије тајну родитеља, што он затим и чини, оптужујући их да су згрешили пре венчања и да зато и нису могли да имају деце. Тек тада се претвара у младића, али се наглашава да су се родитељи покајали и доживели дубоку старост. Уобичајено је за овај тип приповетке да је жена та која скида клетву са јунака (вероватно због тога јунак чим одрасте и исказује жељу да се ожени, јер тежи да поврати људски облик), али то се обично одвија на други начин, нпр. тако што јунакова жена изгори његов змијски свлак. Такође изостаје јунакова љутња због кршења табуа – јунак сам инсистира на томе да се открије истина, јер је табу прекршен много раније и приписан родитељима. Моралистички тон је веома изражен, као, уосталом и у другим Врчевићевим записима, а варијанта постоји код Базилеа и Страпароле.

Прва необјављена приповетка из трећег рукописа, без наслова,¹⁰ почиње мотивом лењог сина, који, на наговор мајке, пође у службу неке бабе, која му даје задатак да му жена која нема брига скроји кошуљу. Мајка одлази код краљице, која јој се поверава да је краљ бије јер нема одговор на питање ко је лепши од њега. Жена јој говори да му следећи пут одговори да је лепши краљ од јечма. Он одлази код другог краља да види његову лепоту и тамо добија прстен као поклон за супругу. Када краљица стави прстен, претвори се у голубицу и одлети другом краљу и постане његова

⁸ Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-д-2, налази се на стр. 2–4 (према постојећој пагинацији).

⁹ Наслов *Жена родила змаја* додао је Даничић, а нека „каснија рука“ ставила је напомену „Преписано“ (ПАНТИЋ: 634).

¹⁰ Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-д-4, прва по реду, на листовима. 1–2 (рукопис је нумерисан).

супруга. Ова приповетка је остала неклассификована, али задатак да кошуљу скроји жена без брига везан је за италијанску новелистичку традицију, а јавља се и мотив магичног прстена који човек дарује жени како би дошла њему. Радмила Пешић окарактерисала је ову приповетку као „jednu gđavu, isprekidanu i nelogičnu pripovetku sa elementima istočnjačkih priča” (PEŠIĆ: 83), иако такође подсећа на новелу (чиме се изнова актуелизују и потврђују везе Врчевића са италијанском традицијом).

Приповетка која припада типу AaTh 707, такође без наслова¹¹, почиње тако што се краљев син нађе на конаку код три сестре, од којих свака објашњава због чега би требало баш њу да узме за жену. Он се одлучује за најмлађу, која обећава да ће му родити децу са белезима у облику месеца и звезде. Овде јунакиња није прогоњена од стране сестара, оне имају само улогу у градационом поступку, већ је свекрва та која је љубоморна на њу, јер је девојка из сиромашне породице. Зла свекрва чешиће се јавља у приповеткама о прогоњеној девојци (706), али у свим варијантама овог типа које је послао Врчевић она је негативни јунак, чиме се ова приповетка уклапа у тај корпус. Јунакиња рађа двоје деце, а свекрва их замењује за штенад и наређује слугама да децу убију. Кад то види краљев син, он издаје наредбу да се жена узид у зид код врата града и да је свако за казну удари метлом. Овде узиђивање у грађевину нема функцију људске жртве, већ постаје вид кажњавања на јавном, прометном месту. Слуге, којима е додељен задатак да убију децу, остављају их млинару. Кад деца одрасту, нађу се пред очевим двором. Тражећи воде, сусрећу краљевићеву мајку, која их упућује у „Зелен гору“, у нади да ће тамо погинути. На путу до тамо срећу старца који их дарује магичним штапом, помоћу којег успевају да ухвате птицу. По повратку у град птица открива да је зазидана жена њихова мајка. Краљев син тим поводом сазове славље, но свекрва поново покушава да нанесе штету, отровавши сву храну. Птица поново открива истину и свекрву за казну бацају у велики огањ на сред града, те се казна поново јавља као јавни чин. Ова варијанта нема много одступања од типа којем припада, чак има и мотиве птице која говори истину и млинара који усваја децу, али може се приметити да постоје одређени пропусти у приповедном поступку. На пример, деца уопште не добијају задатак да пронађу птицу нити магичну воду, већ траже воду јер су жедна, иако се на овај начин појачава негативна карактеризације свекрве, која у три наврата покушава да убије децу. Овај тип такође постоји код Страпароле.

Варијанта приповедног типа AaTh 510¹² почиње тако што старије сестре убијају мајку због кршења забране да се прекине предиво, затим је скувају и поједу. Карактеристичан је за овај тип мотив девојака које седе за

¹¹ Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-д-4, четврта по реду, листови 3–5.

¹² Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-д-4, пета по реду, на листовима бр. 5 и 6.

преслицом, а занимљиво је да се мајка не претвара у животињу, већ остаје у људском облику, те се овде јавља канибалистички чин. Најмлађа кћи кришом склања месо и кости, које касније закопава, да би се на том месту се након 40 дана створило злато. Од њих она прави три одела – поље с цвећем, небо с звездама и море с рибама и обућу од злата. У три наврата она на празник одлази у цркву, где су сви задивљени њеном лепотом, али је не препознају, захваљујући чудесним хаљинама. Краљ наређује да је прате, она успева да побегне, али јој испада папуча. Краљ наређује да се пронађе девојка чијој нози одговара изгубљена обућа. Краљ је затим испитује о пореклу и одакле јој ствари, а она му признаје све тек када је присиљена. Након откривања истине, он наређује да се сестре погубе, а њу узима за жену. Запис садржи типичне мотиве мајчине помоћи након смрти, одласка у цркву у изузетној одећи, идентификацију путем изгубљене обуће. Најстарија позната варијанта може се наћи код Базилеа.

Три од четири необјављене приповетке припадају интернационалним сижеима који су познати и нашој приповедној традицији и не показују већа одступања, те у том смислу нису нарочито занимљиве. Ипак, може се приметити да приповетке, иако припадају једном општепознатом фонду, показују изражену моралистичку ноту, која би уз податак о Врчевићевом помоћнику могла ићи у прилог тези да уједначеност записа која је примећена у литератури (САМАРЦИЈА 395–396) не потиче од Врчевићеве руке, већ да је условљена тереном са којег је грађа потекла, јер је евидентна сличност Врчевићевих и Тановићевих записа.¹³ С обзиром на то да се манастир Маине налази изнад Будве, а да је Врчевићева делатност везана за Боку, овде је вероватно реч о приморском терену, који није ограничен само на залив. И записи Врчевића и његовог помагача се и по другим карактеристикама уклапају у корпус штампаних приповедака потеклих од Врчевића: невеликог су обима, једноставне композиције, жанровски се повремено удаљавају од бајке. Овде наведени типови познати су и италијанској приповедној традицији, могу се наћи код Базилеа и Страпароле, а неklasификована приповетка садржи мотиве италијанске новелистичке традиције. О вези Врчевићеве грађе са италијанском традицијом (конкретно *Пентамероном*) писао је Немања Радуловић, указујући на могућност потицања из заједничке приповедне традиције или уласка писаног текста у усмено приповедање.¹⁴ Ове приповетке нису нарочито естетски успеле, што је вероватно и разлог њиховог необјављивања, посебно када је реч о неklasификованој, која се

¹³ Који, као што је већ напоменуто, нису прошли кроз Врчевићеву редакцију пре слања Вуку Караџићу.

¹⁴ Важна запажања о везама Базилеа и медитеранске приповедне традиције донела је и Маја Бошковић-Stulli, али са фокусом на Богишићеву збирку, помињући успут и Врчевићеву грађу (BOŠKOVIĆ-STULLI 1999), док је о Врчевићу у контексту новелистичке традиције писала и Снежана Милинковић (МИЛИНКОВИЋ 2008).

прекида на пола и наставља као друга прича, без икаквог осврта на јунаке са почетка. Што се тиче типова *Пепељуге* и *Змије младожење*, познато је да је Вук тражио идеалне варијанте, те је прву штампао по сећању из детињства (СНП 32), а од другог типа је штампао две (СНП 9, 10), од којих је једна добијена комбиновањем два записа. За последњи тип Вук изгледа није био заинтересован, јер су друге две варијанте штампане у *Додатку* под насловом *Зла свекрва*.

Иако не спадају међу уметнички најуспелије, ови записи значајни су за фолклористику у контексту ранијих проучавања, јер могу допринети разматрању често постављаних питања аутентичности Врчевићеве грађе, реткости, односно распрострањености приповедних типова, њиховог места у контексту усмене традиције, условљености грађе тереном, сарадње Врчевића са Вуком Караџићем, односа према грађи, као и његовог самосталног рада и сопствене мреже помагача. Овде доносимо Врчевићеве [Прилог 1] и три Јанковићева необјављена записа [Прилог 2] без измена како би се видела разлика у ортографији.

[Прилог 1]:

Била є некаквога богатога човека жена, да јој ништа на ови свіет ніє манкало /оскудѣвало/ ни самога тичѣга млієка; здрава, млада, лієпа и свашта, али ніє могла имати никад нієдно дієте, те єдан дан клекне пред иконама и замоли се: „О боже! дай да останем бређа па макар шта родила. Ону исту вечер сніє у сан ђе јој дошао єдан човек и говори јој: „тићеш останути тешка; него оно што родиш немой се препанути, рани га до 15. година, а по петнаєст оженига, зашто ће мушко бити“ – она остане бређа и наком девет мѣсеца¹⁵ роди змая огнѣвита, и како є сніла не препадесе него кажує мужу но он пошто виђе узме нож и оћаше да змая заколѣ али му жена недаде говорєћи да нѣ пород ако є и змай оће да живи ер ко зна штаће од нѣга изаћи, и тако свог мужа укроти. Змай почне расти, а майкага доєћи, и наком десет година буди се єдно јутро кадли га неналази. Почне плакати док евога пред саму вечер, и говори матери и оцу: „жени теме¹⁶“ а они плачући одговорише му: „ма какоће мо те женити синко, кад тебе нієдна ђевојка неће узети? „Ја сам /он им одговори/ испросіо у цара ђевојку ма од оне три што има наймлађу, него поћ’те тражити и доведите ми є, аколи не живієћу вам очи извадити“ Нађу се на невољу отац и майка, и небій кућ’камо него отиду у цара тражити ђевојку. Цар им є да знајући да су богати и да немаю другога порода него тогај єдинка сына, ма незнаваше да є змай – Прстеную ђевојку,

¹⁵ Подвучено црвеном оловком.

¹⁶ Реч је раздвојена усправом линијом.

и доведу є дома. Кад ђевојка види младожену препадесе и завриска да се сва кућа разлігаше /одзиваше/ но родитељи є стану ђешити, па и сами змай говорећи іой: „небой се, тії си єдина она на свіет коіа ме можеш сретня учинити, ер сам у сан сніо да си тії сѣновита ђевојка и даћеш се досѣтити шта є мене, пак или ме ліечи или ћу я гріех моіех родителя пред нїма и тобом очитовати“ – Нађесе на чуду ђевоіка царева, а на више отац и майка, те штоће радити почну се договарати, док ђевојка рече: „вій сте двоица /т є родитељи/ згрієшили нешто, него допустите вашему породу да очитуе пакће вам одма оздравити.“ те жалостни отац и майка почешега заклиняти овако: „Заклинѣмо те по трипут у накрс землѣ и свіета, од истока до запада, па од сѣвера до юга, па висином од землѣ до неба, па ширином поля, и дубином мора, па сунцем, мѣсецем и звіездама, кажи се што си? и коиси?“ Ондар он, преклонисе родитељима и рече: „з’допуштєнѣм, и с’вашим благословом, кад ме тако заклинѣте я вам кажем; да сте вій пріед вѣнчання згрієшили, те ніесте могли имати ђеце а я сам се у гріеху родіо и зато сам овакї.“ Тек што ово изрече провржесе єдан найкрасній младић на свіету, те се вѣнча с царевом ђевојком, а нѣгови се родитељи од гріеха покая ше и до дубоке старости живѣше.

[Прилог 2]:

1.

Имала ємати єднога сына, коинєстіо радити ништа, па га є учила како свога сына говорећи айдеСынко промєћи се па штогођдобій, тако сынѣтиде іузе єднушуплюбѣљину. кадѣ дође на єдно гувно стадєсєпромєћа ти крозѣшуплюбѣљинудокъ му се былододіялопакѣтиде дома Матери, говорећи іойМайкоя не могу добытѣ ништа, рече му Мати: яте нієсамѣ слала да се промєћєшѣкрозѣбѣљину него да идєш кога служити па тако да што добієшѣ, Кадѣбнѣ чу матерѣ пође да слуша єдну бабу, слушао є мало времена, коя му даде трій лакта постава, и речєму баба: бдѣнесибѣво Матери пакѣнекати направи кошулю, али некатиєскрои жена коя мисли нема нимало, Кадѣ дође сын матери, рече іой: євосамѣмайко стекао кошулю, ма мыє рекла баба да мыєскроиє жена коя нема мисли нимало, рече мати сыну, ма ђєћуя ту жену наћи –али іойіопєтѣнаомпаде, я другу жену незнамѣ него ћу молити нашу Кралицу, бна є скоро дошла, бна мисли неима, и тако бна ўзе и пође Кралици. Она іой куцне на врата, слуга іой врата бтвори, и поведє єпрєдѣкралицукоіой се преклони, и рече Госпе добро ютро, дошла самѣ те нешто молити – ймамѣ нешто лудасына кога самѣ послала да што стєчє, и тако є пошао слушати єдну бабу коя му єдала трій лакта постава за кошулѣ, и рекла му єйста баба да му кошулюскроиє жена коя нема мисли – и тако є мени наомпалонатебекоя мисли немашѣ, молимтєскрои ми кошулю, ОдѣговориКралица како яядна мисли немамѣ, я ймамѣ више него тыали коя

друга – ја пођохъсьмоиємъКралѣмъ у Кмета ѿ Августу, Сѣдосмоуладъу
 грождѣ, донесе нама нашъКметъАрапинъцерногайбіелого грождѣ, ѿ
 ярекохъ: ліепо ти євиђетъцерно грождѣ ѿбіело, то се моме Кралюучинило
 да самъ я рекла ліепотыєвиђетъ мога Краля, ѿ Арапа, Кадъ смо дошли дома,
 ѿдѣнога дневисвакій ме данъбие, до садъѣоко мене трій шибике сломіо,
 іошъмы говори; кажи ми єли Ко ліевшиѿ мене, а ја му натонезнаъмѿодъ
 говорити, будући незнаъмѿи ко ліевши ѿд нѣга – Жена іойнатоодъговори;
 кадъ те іопетъ Госпе стане бити тадаръ му реци лјевшиє краљ ѿдечмаѿд
 нѣга; Кадъбысютриданъѿзе краљ шибіку, и почне жену шибати ѿ говорити
 іой кажи ми коелјевшиѿ мене – она му ѿд говори лјевшиє краљ ѿд єчмаѿд
 тебе – Кадъ Краљ чу свою жену пође ѿдмапосвіету да тражи тога краля од
 єчмаКадъ дође на врата ѿ Града кога заповѣдашекраљ ѿдечма, ту на врата
 ѿма стража, кою стражу уѿита ѣсѣвашъ краљ, ѿд говори му стража¹⁷ што
 ѣсѣшъѿд нашега краля –Онѣнима говори: ѿдемъвиђетълјепотунѣгову, тако
 стража пође ѿ каза Кралю; Кадъ чу Краљѿд єчмазаповиђе да га доведу
 преданъ – Кадъ га доведоше рече му Краљ од єчма, што ѣсѣшътыКралю
 од мене – Дошао самъсвѣтла Круно да видимълјепотутвою, Кралюѿд
 єчмаѿше на ѿбразъдеветъсвилница,¹⁸шестъ диже па га запита, ѿбули дизати
 више – Од говориму не више достае – Кадъє лјепотуѿгледао запита га Краљ
 од єчмаѿд кога си послатъ да моюлјепотугледашъ, од говори му Краљ я
 самъпослатъѿдъмое супруге, она є рекла да сте вылјевшиѿ мене, Кадъ то
 чу краљ ѿд єчма метну руку у шпагъѿ ѿзвади[ѿз] сребра шкатулу; пакъє даде
 кралю говорѣи му ѿво ѿднесисупругитвоіой, аѿи єне мойѿд клопитиѿприє него
 кодънѣдођешъ. Отоле пође Краљ дома ѿкадъ дође, най_ѿріє пође починути,
 пакъкадъ се пробуди говори своіойсупруги: ѿди да тыдамъ што ти є послао
 Краљ од єчма, она ѿзе шкатулу пакъѣѿтвори, кадъ у ніойѿрстеньДиоманатъ
 кога метну на свою десницу ѿѿта часъстворисеголубицомъ, пакъ тако
 полеђе Кралю од єчма; Кадъ долеђе на Кралѣвъпалацъ, сва су ѿкраляцкла¹⁹
 затворена была – слуге кралюѿз трчаше и рекоше, свѣтлаКруно, долеђе єдна
 голубица, коя є готова сва цкла сломити – рече Краљ слугама разтворите²⁰
 сва цкла, ѿ тако га слуге послуге послушаше ѿ прозоре разтворише,²¹ѿлеђе
 Голубица ѿ пану Кралю на постелю, летну сѣкриломъѿспадеіойДиоманатъ,
 Она се створи Кралицомъ како є и была, Краљ се ѿбеселипакъ є загрли
 своіомъдесницомъ, сладкоєѿустимаполюуби, ѿрече: ѿд садъ си ты моя
 Супруга.

¹⁷ Писалоје „стражу”, пајепрецртано „у”.

¹⁸ Подвученоцрвеномолвком.

¹⁹ Исто.

²⁰ Исто.

²¹ Исто.

2.

Краля єднога сынѣиѣаше са слугама, ѡфати га ноћу ѣ грѣаво вриеме кодѣ єдне сиромашне куће, у коіой бѣше майка са трій шћери, запита младић конакѣ, ѡдѣговориму мати ѣвоячка, да може преноћити, али да неће за нѣга бити угодно, рече Кралѣвсынѣ: ѣ немаримѣ, само да ме не бие зло вриеме по глави. тако ѡстаде ту да преноћи, Ѥнеко доба ноћи стадоше се разговарати трій ѣвояке, рече найстарія да ме оће ѡзети младић добра бы му срећа была самномѣ, средня рече да оћеѡзети мене іошѣбы му боля срећа была самномѣ. Наймлађа рече да бће мене ѡзетѣа бы му родила двое ѣце за єдно, сына ѣ шћерѣ, сыну звѣзда на чело, а шћеримѣсецѣподѣ герло. Младић се чиніо да спава, али єбнѣ доброразуміо што є коя од нихѣ говорила, пакѣу ѣтруйзвади триста цекина да дейхѣ жени, говорећіой: нати то пакѣ се рани, а твоюшћерѣнаймлађуводимѣсамномѣ даєѡзем за жену. Кадѣбви дође дома тешко бы жао нѣговой матери зато што бнѣ оће ѡзетѣ сиромашну ту ѣвояку, бнѣрече матери своіой, Майко буди вољна²² кадѣ самѣ яволяанѣ²³ѣ тако бнѣ узе ню за жену, коя бдма за бређа, ѣто вриеме други Краљ зарати Кралю оцу нѣгову, бни Краљ посла сѣ войскомѣ свога сына да с ѣстимѣратуе. Кадѣокће²⁴ поћи препоручи своіой матери жену, ѣкадѣ роди двое ѣце да су ты препоручена ѣѣца докле ѣ ядоћемѣ, ѣ тако бнѣ поће на войну. Кадѣ се приближи вриеморођеня, ѣзненавидости²⁵коюбѣа ѣмаше на свою невѣсту, сѣ договоромѣ слуга своиє добави двое кучади мале, єдно мушко а друго женско, у часѣ рађаня, зла жена ѣзмакне ѣцу пакѣихѣ додаде слугама говорећи ѣмѣ да ѣхѣ понесу ѣ баце у ріеку, а кучадѣ подметну под невѣсту, говорећи іой проклетнице ево си кучадѣ родила, кою ћеш доранитѣ мужу мѣсто ѣце, зато она ядна тешко плакаше. Слуге поніешеѣцукодѣріекепакѣ ѣхѣбдѣвише, и виђошелѣпоту и зламеня на ѣцу, рекоше гротає да ѣхѣ бацимо ѣ воду, ѣтакоѣхѣ бѣставише у врата бд єдногѣ млина кои ту бѣше, Кадѣ дође млинарѣ нађе ѣцу, ббрадова се много, ѣ благодари Богу зато што му ѣцу даде, будући ніеѣцеймао, понесе ѣхѣ дома, ѣ добави доілюпакѣихѣ рани, кадѣ понарастоше даде ѣхѣ на сколу, Кадѣ престаде бой врати се кралѣвсынѣ дома, како улѣзе ѣкућу запита матерѣѣ су му ѣца, мати му ѣзведе кучадѣ, и рече єво што тыє жена родила, Он се пуно разсерди, и узе жену пакѣє чини за зидати ѣзидѣкодѣ врата бдѣ града, ѣ начини ту єднуКаменицу²⁶ѣ у ню метну воде ѣ єдну метлу, ѣ даде наредбу да свакѣ когѣѣ туда паса метлом крозѣ прозорѣѣудре по глави за зиђану, ѣ да рече чему си лагала;

²² Подвучено црвеном оловком.

²³ Исто.

²⁴ Исто.

²⁵ Исто.

²⁶ Подвучено црвеном оловком.

Идући жеца на сколу сь другомъ жецомъ тога града, лѣпотомъѣ добротомъ имаху первенство, али ѣм се почеше ругати ѣ говорити ѣмъ да су муладъ, то жецы буде жао пакъ се договоре да побѣгу, ѣ тако пођоше некомъ страном, ѣ кадъихъѣфати ноћъ, коя ѣбыла ружна много, почеше горко плакати ѣБога молити да ѣмъ Богъ да ту кућу да преноће, ѣ томъниховумоленю створисе ту велики ѣданъПалацъ, ѣ коме жецаулѣгуѣпреноће, ту близу бѣше палацъ Кралѣвъ ѣ коега долазаху ѣзграда ради шетнѣѣ лада, ѣ ту ноћслучисе у нѣму сынъКралѣвъѣтацъ те жеце, сь нѣговомъ проклетомъ матеромъ, Кадъ свану виђеше слуге палацъ велики кои синоћ нѣ ту быо, пођоше ѣ казаше Господару, ѣ тако се сви много зачудише, говорећи како се могао та палацъ за ѣдноноћсаградити, нечујући се никаквогъклопота.²⁷ МатиКралѣвогъ Сына, не престано гледаше на палацъ, ѣз кое га изађоше жеца, ѣдођоше кодъ палаца Кралѣвогъ да воде траже, за пита ѣхъѣбна што тражите жецо, ѣдъ говоре ѣни тражимо воде, разгледа ѣна жецу ѣ познаде ѣхъ, пакъѣмъ рече ѣма воде тамо у Зеленъ гору,²⁸ пођите пакъ ѣете наћи, жеца се ѣ путише пут Зеленъ горе²⁹ у коіой бѣше ѣзеройѣнѣмъ сваке версте звѣради, коя су мложество челяди поклали, кои су на воду долазили, ѣздаюћи се Кралица даће тако ѣ жеца погинути, ѣдући жеца на воду сretoше у путу Старца ѣдногъ біеле браде, кои за пита жецу ѣе ѣду, ѣни му казаше да ѣду на воду, даде ѣмъ свой штапъ пакъѣхъ наѣчи да шниме воду прекерсте, ѣ кадъѣднатица почне на нѣхъ срдито се кривити, ѣ совати³⁰ѣхъ, да се све путь нѣкланяю, Кадъ на воду дођоше, воду штапомъпрекрстишей за фаташе у судъ, тица сь ѣле поче срдити се ѣсовати,³¹ѣни се стану кланятъ како ѣхъѣ научіо старацъ, ѣетићъ се кланяюћи ѣз бечи путътице, ѣ та часъѣстане скаменѣенъ, жевойкаѣзе воду ѣ штапъпакъ се врати горко плакаюћи. Нађе старца найсто мѣсто, ѣказа му све што се случило, старацъ научи жевойку да се врати, ѣ да се све кланяѣнойтици, ѣ кадъ се нѣіойдодіекривѣнѣѣ сованѣ,³²ѣнда ѣе ставити главу подъ крило, тѣѣ ѣндаръ полако ѣфати ѣ метни ѣ подъпазуоупакъ іойѣзгули берчно перо, ѣшниме до фати брата, жевойка такоѣчини – тицу у фатий перо берчнойѣзгули пакъ брата шниме до фати, ѣ тако се тайчасъ поврати, ѣ пођу ѣтоле на трагъ, іопетъ старца нађоше кои ѣмъ препоручи да тицу добро држе подъ пазуо, жеца се іопетъ врате у градъ, кадъ дођоше на врата, у крайкоіехъбѣшейѣмъмайка зазидана, ѣнаху да прођу, ѣтацъ жеце бѣше на прозору сь коега гледаше жецу непознату, почне нанихъ викати да

27 Црвеном оловком подвучено, испод додато „клопоће” и означено упитником.

28 Подвучено црвеном оловком.

29 Исто.

30 „Сов” подвучено црвеном оловком.

31 Исто.

32 Исто.

метлу љзму пакъ да шніомеѡдрузиђану жену, ѡ да реку чему си лагала, ѡца дигну метлуѡ заману, тице стане дрека: не матеръ не матеръ, Кадъ то чу КралѡвъСынъ дотрчи долѡ, ѡ разгледа ѡцу, виѡеђетиђу знаменѡ ѡдъзѡзде на чело, ѡ ѡевойци од мѡсеца подѡ герло, позна да су ѡца нѡгова, тако чини ѡзвадити жену ѡзъ зида, ѡчини са звати сву Господу на ѡбѡдъ да учини радостъ томе догађаю. Кралица се тешко препадне ѡбѡдъ васъ отрова, Кадъ дођоше за терпезу башъ да почну ѡсти, стаде тице дрека: не, не, отровано ѡ, Кадъ то чуше виѡешей познадоше да ѡ ѡло отровано, тадеръ рече КралѡвъСынъ садъ Господо судитевы што моя мати за служуе. Осудишеда ѡ ѡзгору, ѡ тако наложише велики ѡганъ на средъградъ, ѡ бацише ѡубоганъ, ѡ тако ѡзгорѡ проклета.

3.

Жена ѡднаѡмаше три шѡери, съ коіемасѡде прести ѡвечеръ, рекоше двіе старіе ѡевойке, коіой се ѡдъ насъ четири најпріе жица ѡкине да ѡдмаѡбиемо пакъ да ѡ скувамо ѡѡзѡдемо, валяда тако буде, предуђи ѡне, ѡкине се матери ѡдномъ, рекоше іой то ты праштамо за ѡно што си насъ родила, ѡкине іой се ѡ други пуѡт, рекоше іой ѡ то ты праштамо за ѡно што си насъранила, а кадъіой се ѡкине ѡ тређій пуѡт, рекоше іой неѡемо ты више простити, ѡтакоѡѡ бише скуваше, ѡ пођоше ѡсти, најмлађойѡ было жао ѡ ніе ѡкћела³³ѡсти, али іой рекоше сестре кое ню держаше за луду, ѡзвахуѡ пепелюгомъ,³⁴ѡко неѡешъѡсти у быѡемо те, ѡна ѡдна заклони уста рукомъѡ марамомъ, пакъѡзпушташейѡ подѡ тога бокунѡ³⁵ майчиногъ мяса, кои се за ѡставляхуѡ skutъ. Пошто вечераше, скупи ѡна бокунѡ, ѡ све кости ѡ косчице майкине, пакъѡхъ за копа подѡпрагъѡд куће. Кадъ се изверши четердесетъ дана пође ѡхъѡдъ копати да види. Кадъѡдъ копа нађе претворено све у суво злато, кое³⁶ѡна скупи ѡ понесе ѡѡдногъ златара кои близу біяше, ѡ рече му ѡвотиѡво злато пакъ ми на прави трій најлѡвше промѡне,³⁷ѡдна нека буде полѡ съ цѡвіѡем, друга нека буде небо съзвиездама, ѡ тређа море сърыбамаѡпашмагеѡдъ злата. Златаръ узе злато ѡнаправиіой трій промѡне, ѡдну полѡ с' цѡвіѡемъ, другу Небо звиездама, тређу море с' рыбама ѡпашмаге златне, ѡна ѡво узе ѡсакріѡд сестара, ѡ приѡкладъ под ѡдну плочу, потоме ѡнајпервиѡраздникъ пошто іой сестре пођу у церкву ѡна берзо ѡбуче промѡну полѡ с' цѡвіѡемъ, ѡ пашмаге, пакъ пође ѡѡна за нима у церкву, Кадъ тамо дође сви се ѡ церкви зачудише на неизреченојлѡпотипромѡне, ѡ нико ѡ не познаваше, по свершетку летурђіе ѡна перва ѡзађе ѡз церкве, ѡ хитро

³³ Подвучено црвеном оловком.

³⁴ Исто.

³⁵ Исто.

³⁶ Нечитко.

³⁷ Подвучено, означено упитником.

потрчи дома пакъ се свуче и сакріе промѣну, тако исто кадъ дође други праздникъ обуче промѣну Небо с' звѣздама, и ѿцерквиѣ гледаше и чудише се лѣпоти, иошъ више томе што не моглоше знати кояѣ, и иъзкоеѣ куће, и зато рекоше ѿнапріеда чувати, ѿредише младиће да чуваѡи гледаѡу кою ће кућу лѣсти. Кадъ дође трећи праздникъ обуче промѣну море³⁸ рѣбама, и пође ѿцеркву, и тамо се народъ много зачуди тойдрагоцѣннойпромѣни, и самъ се Краљ зачуди, коипакъи наредіо бѣше да се чува и сазна кояѣ, и ѡкою ће кућу ѡлѣти, Кадъ се сверши летурѣія, ѡна хитро иъмеђу народа иъађе иъзцеркве, и почне терчати, за ніомъ терче чуваѡи,³⁹ али ѡна лукава пакъиъзви⁴⁰ све ѡлице даљне, докле се ѡкраде чуваѡицама, и ѡсвою кућу ѡлѣзе, да ѣ нико ниіевидіо, али ѡтерчаню томе хитромъ, паде іѡй пашмага съ ноге, кою нађоше и Краљу понесоше, Краљ нареди да се пашмага носи и прова свакоме, коме буде мѣрна, то ѣ былаѡна, али ѡштро нареди да се ніедна ѣвойка нескріе, Кадъ дођоше кодъ ѡви Сестара, рекоше посланицыи мате ли вы іошъкоюѣвойкуиъзведите ѣ немойте страдати ѡдъ Краля, Оне рекоше имамонешто яда пепеляво коя никадъ иъз куће не иълази, доведите ѣпакъіѡ ипосланицыпашмагупровашекоя бы мѣрна на ногу, Поведоше ѣѡви Краљу, коиѣ стаде иъспитивати ліпіемъначиномъ, пакъ потле съ пріетомъ да каже ѣлибылаѡна іѡклеіѡйѡне промѣне, ѡна некѣ за пуно казати, али найпослѣ страхомъусилована⁴¹ каже све како ѣ што слѣдило. Потоме пође Краљѡ нѣзинѣдомъ, узе промѣне, а сестре нѣзине да смакнути, а ню поведе дома пакъѣузе за жену.

Цитирана литература

AaTh – AARNE, Antti. *The Types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Second revision translated and enlarged by Stith THOMPSON. (FF Communications Vol. LXXV, No. 184.). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1961.

БОШКОВИЋ-STULLI, Маја. „Дрво насред свијета. Једна народна бајка из Вукове оставштине“. *Вуков зборник*. Београд: Научно дело, 1966, 667–692.

BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. „Dvije mediteranske zbirke pripovijedaka (sa Sicilije i iz Cavtata)“. *O usmenoj tradiciji i o životu*. Zagreb: Konzor, 1999, 65–82.

ТОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Вук Врчевић*. Цетиње: Народна књига. 1951.

38 Изнад пише „полѣ“.

39 Подвучено црвеном оловком.

40 Исто.

41 Исто.

- ИВАНИЋ, Душан. *Основи текстологије*. Београд: Народна Књига / Алфа, 2001.
- МИЛИНКОВИЋ, Снежана. *Преображаји новеле*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2008.
- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. *Заједничка тематско-свијетна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.
- ПАНТИЋ, Мирослав. „Вук Стефановић Караџић и српске народне приповетке. Поговор и напомене уз ’Српске народне приповијетке’“. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига 3. Мирослав Пантић (пр.). Београд: Просвета, 1988, 351–623.
- ПЕШИЋ, Радмила. *Вук Врчевић*. Београд: Филолошки факултет, 1967.
- РАДУЛОВИЋ, Немања. „Једна Врчевићева приповетка о судбини“. *Годишњак катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима V* (2010), 219–230.
- САМАРЦИЈА, Снежана. *Од казивања до збирке народних прича: Прилог проучавању историје народне књижевности*. Бања Лука: Књижевна задруга, 2006.
- ZUKOVIĆ, Ljubomir. „Doprinos Vuka Vrševića Karadžićevoj zbirci narodnih pripovedaka, poslovice i zagonetki“. *Godišnjak Instituta za izučavanje jugoslovenskih književnosti u Sarajevu I* (1972): 57–70.

Извори

- Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-b-1-20
- Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-d-2
- Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/256-I-d-3
- Архив САНУ, Историјска збирка, сигн. 8552/258-I-d-4
- ПРЕПИСКА VII – Караџић, Вук Стефановић. *Преписка VII (1843–1847)*. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига 26. Голуб Добрашиновић (пр.), Београд: Просвета, 1993.
- ПРЕПИСКА VIII – Караџић, Вук Стефановић. *Преписка VIII (1848–1850)*. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига 27. Голуб Добрашиновић (пр.), Београд: Просвета, 1994.
- СНП – Вук Стефановић Караџић. „Српске народне приповијетке (1853)“. *Српске народне приповијетке*. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига 3. Мирослав Пантић (пр.), Београд: Просвета, 1988.

Marina P. Mladenović Mitrović

PREVIOUSLY UNPUBLISHED FOLK TALES OF VUK VRČEVIĆ IN THE CONTEXT OF ORAL TRADITION

Summary

Many aspects of cooperation between Vuk Karadžić and Vuk Vrčević in collecting folk tales are familiar and well-studied. Most of tales in which this cooperation had resulted were published to this date. However, one part of Vrčević material remained unpublished and kept in the legacy of Vuk Karadžić in Historical collection in SASA Archives. The results of research of archive materials, which had shown that one part of material, up till now attributed to Vrčević, can actually be attributed to Filip Tanović, his associate, will be presented in this paper. Tales will then, in accordance with this knowledge, in short be put in the context of oral narrative tradition. At the end of the article four unpublished stories will be presented.

Keywords: folk tales, archives, Vuk Vrčević, Vuk Karadžić, collecting folklore

КВАЗИСВЯТЫЕ В КОНТЕКСТЕ НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

В статье рассматриваются языковые механизмы, которые лежат в основе возникновения имен квазисвятых и якобы посвященных им календарных праздников. В разных ситуациях – от неосознанного переосмысления реальных имен святых и названий праздников до шуточных и пародийных контекстов – возникают новые персонажи, которые понимаются или подаются как святые, существующие святые наделяются новыми признаками, рождаются фразеологизмы, которые используют номинационные модели календарных праздников для обозначения не соответствующих реалий, персонажей и ситуаций. Исследование имен квазисвятых и ситуаций, в которых они используются, показывает, каковы вообще языковые основы фольклорного культа святых и в каких сферах возможно и актуально обращение к конструированию имен квазисвятых, самих персонажей и ситуаций, в которых они появляются. Так, в основе возникновения таких персонажей лежит традиционная агнионимическая модель имя + атрибутив, который указывает на место подвига, вид святости, функцию святого (сферу его патронажа), а также временную приуроченность календарного праздника в честь святого. Квазиагнимоны имитируют либо имя, либо атрибутив, основываясь на подмене функции: квазисвятому приписывается функция, особенность или место, которые не могут быть атрибутированы реальным святым.

Ключевые слова: фольклор, народное христианство, культ святых, календарь, фразеология, агнография

Квазисвятым в ранние века христианства посвятил главу своего исследования И. Делез (DELEHAYE 1927: 208–232), это явление описано на словенском материале Милко Матичетовым, а на болгарском Рачко Поповым.

Несколько специальных исследований культу несуществующих святых посвятил Владислав Барановский (BARANOWSKI 1971; BARANOWSKI 1979). Польский этнограф показывает, как из литературных или исторических персонажей на основании сходства их историй с агнографическими сюжетами и народными представлениями о святости появляются новые святые. Так, в качестве святой почитается Геновефа (Женевьева), Брабантская

¹ abmoroz@yandex.ru

принцесса VIII в., известная в Польше по переводу немецкой легенды. В народе она стала известной благодаря широко распространенным книжкам с изложением ее истории, перешедшей благодаря этим изданиям в народные легенды и народную живопись (BARANOWSKI 1979: 48); иным образом формируется почитание квазисвятой Халины или Алины: в польской церкви нет святой с таким именем, соответственно, носительницы его не имели патронессы, пока в качестве таковой не была избрана героиня драмы Юлиуша Словацкого *Балладина*: ссора из-за поклонника и убийство одной сестрой другой трансформируется в ссору о вере, а сестра-убийца становится язычницей (Там же: 51). Еще один пример – святая Зузанна (Сусанна), в образе которой смешаны два одноименных персонажа: так называемая девственница Сусанна дохристианского времени и почитаемая как мученица III века Сусанна, чья достоверность более чем сомнительна. Более известна первая – героиня книги пророка Даниила. В польском фольклоре эти две Сусанны смешались, образ известен из песен о ней (BARANOWSKI 1971: 42–43).

Фундаментальный труд на эту тему принадлежит Жаку Мерсерону, автору *Словаря мнимых и пародийных святых* во франкоговорящей Европе (MERCERON 2002). Собрав несколько сот таких персонажей, часть из которых почитается вполне серьезно, а другая часть представляет собой разного рода шуточные образы, основанные на игре слов, ложной этимологии, персонификации временных периодов или просто вымысле, автор словаря не просто посвятил каждому статью, но и описал их происхождение, распространение, функции, открыв тем самым огромное поле для аналогичных исследований на материале других языков.

„Окказиональные святые“, квазисвятые – персонажи, вымышленные специально для осуществления какой-либо задачи или шуточно, а также случайно возникшие благодаря неверно понятого, искаженного или переосмысленного имени или названия календарного праздника. Возникновению таких имен и персонажей способствует ряд языковых и культурных механизмов, связанных с почитанием святых и праздников в их честь. Они связаны прежде всего с теми контекстами, в которых святые фигурируют в традиционной культуре, и способы их номинации. Для народного культа святых важна сфера, в которой святой считается патроном, праздник в честь святого (название праздника, соотносимость с другими календарными датами, приметы, запреты, предписания, с этим днем связанные, и паремии, описывающие эти приметы, запреты и предписания), а также способы номинации святого, как официальные, так и собственно фольклорные. Рассмотрим, как упомянутые контексты влияют на формирование квазиагиографических текстов и представлений.

I. Способы номинации святого.

1. Основная агнионимическая модель представляет собой сочетание собственно имени N и атрибута A, который обычно отсылает к месту, в котором святой прославился, его статусу или виду святости: св. N + A. При этом в фольклорной традиции атрибутив может интерпретироваться иначе, чем официально (*Никола Угодник* – потому что *угождал людям*). Могут возникать собственно народные атрибутивы, которые также отражают специфику восприятия святого и его функций или же особенностей календарной даты, когда *этому святому празднуют*: (*Василий Капитель, Самсон Сеногной, Аксинья Полузимница*). Атрибутив в таком случае вторичен по отношению к ситуации, примете, признаку, который и ложится в основу номинации. Внешне имена квазисвятых выглядят аналогично: *Симона-Гулимона справлять* („праздно проводить время, не работать в будний день“ (СРНГ, вып. 37: 319), Смоленская и Калужская обл). *Справлять* здесь определенно имеет значение 'праздновать', на что прямо указывает формулировка *праздник Симона-Гулимона* („насмешливое название буднего дня, который проводился как праздник, без работы. Калуж., 1932“ (Там же)). Принцип возникновения идиомы *Симон-Гулимон* обратен обычному (не праздник в честь святого, а квазисвятой в честь праздника), однако в результате достигается полное сходство.

2. Просто имя, без атрибута. Имена святых получают основанную на паронимической аттракции интерпретацию – преимущественно в календаре (*Прокоп прокопал сугроб, Кузьма кует, на св. Луку сажают лук*). Аналогично, когда необходим сакральный патрон для какого-либо действия, такового не предполагающего, возникает имя, образованное от названия действия, места и т. п., то есть имеет место обратная направленная интерпретация: не функция святого от имени, а имя от функции.

„А я у нас в лесу заблужусь, много раз заблужусь в лесу, и никого и не видела, вот ни разу, что кто-то меня увлёт и поманил не в ту сторону. Сам закружился, дак и ничего, и никого не видала. Но роздеваться догола приходилось. Что уж безысходное положение, не знаю, где нахожусь. И помогает. Роздеваюсь, догола роздеваюсь, вот и всё стряхну и потом снова одеваю. Всё стряхну и потом как путь... на путь на правильный. Так у меня... рядом ведь ходила! [А не говорите ничего при этом?] Дак чего говоришь? „Святой Тропинин, выведи меня до дома!“ [Как?] „Святой Тропинин. Покажи мне все пути-дороги, выведи меня. Ну там - на путь истинный, или на доро... на дорожку правильную к дому“. [А кто такой святой Тропинин?] Дак дорога, дак и тропиной называют, и Тропининым. А кто он такой? Помогает!“ (АЛФ, Архангельская обл., Каргопольский р-н, с. Лукино, зап. от А.А. Назаровой, 1934 г.р.).

То же видим в идиоме *праздновать труса/лытуса* (*лытать* – 'убега-

ть’); польск. *święty Nierobiasz* (от *nie robić* – бездельничать) (KSGP), серб. *свети Никад* и польск. *święty Nigdy*. Как правило речь идет о шутивном, травестийном упоминании мнимого святого в случае, когда апелляция к святому невозможна или не нужна. Иногда мы имеем дело с инверсией: именем квазисвятого называется демонологический персонаж, оно служит своего рода эвфемизмом. Так в записях из Селижаровского р-на Тверской обл., опубликованных М.Н. Толстой: одна женщина посоветовала другой при поиске скота помолиться святому Маную.

„Сказала мне – святой Мануй. Я со святым Мануем. Как эти заразы козы на лестницу, мне лестница ударила по лбу! И икона с рук долой! Я и не стала обходить. Вот потом на работы стала молодухам говорить, женщинам. Говорят, просила не того, кого надо. Я грю: „Баба ж Саня научила“. – „Вот пускай бы она сама обходила“. [...] А Мануй, говорят, полевой” (ТОЛСТАЯ 2006: 42).

Здесь мы имеем дело с двойной языковой игрой. С одной стороны, слово *мануй* (ср. „Мануйла [...] 1. Человек, имеющий привычку постоянно что-либо выманивать, выпрашивать. [...] 2. Обманщик, льстец, угодник. (СРНГ, вып. 17: 365); „Мануйла ’льстец, обманщик’. От собств. *Мануйла*, *Мануил*. Из греч. *Μανουήλ* – имя собств., сближенного с *манить*, *обман* и родственными“ (ФАСМЕР 1986, т. II: 570)), явно соотносимое с глаголом *манить* и служащее эвфемистическим наименованием полевика (ср. *шут* – ‘черт, бес, водяной, леший’ (НОВИЧКОВА 1995: 406)), выдается за имя святого, к которому следует обратиться при поиске скота. Таким образом устанавливается – пусть в шутку – параллель между демонологическим персонажем и святым, что, в принципе, с точки зрения скотоводческой обрядности, нормально, так как в подобных случаях – при поиске потерявшегося скота – и предписывается либо молиться святым покровителям скота, либо обращаться к демонологическим персонажам, чтобы они вернули забранных ими животных (ГОРБАЧЕВ 2004). С другой стороны, в имени квазисвятого актуализируется именно та функция (полевика), которая была причиной исходной ситуации – животные потерялись. В результате такой шутки информант, сам того не ведая, обратился к полевику как к святому и не только не нашел пропавших животных, но еще и пострадал физически.

Так же образована поговорка *Лытусу праздновать* (ДАЛЬ 1879, т. I: 328), помещенная составителем в раздел „Трусость – бегство“. Квазиагионим *Лытус*, вероятно, окказиональный дериват глагола *лытать* – ‘скрываться, прятаться, убежать’ (СРНГ, вып. 17: 226). Другое значение этого глагола легло в основу еще одной паремии с упоминанием того же квазисвятого: *сегодня Лытусу святому, Скиляге преподобному* [праздник] (ДАЛЬ 1879, т. II: 418). Более очевидная соотнесенность квазиимен именно с агионимами (непосредственное указание на „святость“ персонажей: *святому*, *преподобному*) и семантика самих этих квазиагионимов: *Лытус* (здесь в основе

лежит значение 'отлынивать от дел, занятий, бездельничать' (СРНГ, вып. 17: 225)) и *Скиляга* ('праздношатающийся человек, бродяга' (СРНГ, вып. 37: 414)) – указывают на одно из важнейших в народной культуре понятий, связываемых с именами святых, – праздник. В диалектной речи глагол *праздновать* предполагает прежде всего именно праздность, безделье и застолье:

„Основными составляющими праздника являются [...] ритуальное застолье с гостеванием и обильной выпивкой, безделье, отказ от работы. Однако не любое безделье с застольем может считаться праздником. Празднуют всегда 'что-то или чему-то'“ (АЛЕКСЕЕВСКИЙ 2002, 81).

Ту же модель можно усмотреть и во фразеологизме *праздновать труса* (*трус*). Равная генитиву форма аккузатива, применяемая с одушевленными существительными (*праздновать кого*) или форма датива, которыми управляет в этой идиоме глагол *праздновать*, недвусмысленно указывает на значение глагола 'отмечать праздник в честь кого-либо', и ассоциируется с праздником в честь какого-то святого: „Праздновать что или чему, совершать празднество, отправлять праздник; покидать работу и отдыхать, по обычаю, в день памяти кого или чего“ (ДАЛЬ 1994, т. 3: 380–381). Таким образом, можно предположить, что выражение возникло по аналогии с *праздновать Николу* (*Николе*), *Власия* (*Власию*) и т. п., как пародийно-ироническое.

Имя святого может и не быть мотивировано ожидаемой, предполагаемой или шутливой акцией. Имя святого (или праздника в его честь) в этом случае заведомо не существует: серб. *свети Живко*:

„Неко изда признаницу, по којој дугује другоме извесну суму новаца. Дужник био рад да изврда од плаћања, па стави у признаницу, да је рок за исплату св. Живко. Кад поверилац затражи паре, дужник каже: „Чекај, док дође св. Живко“ (а то, по обичном мишљењу значи никад). Ни сам суд не знадне, шта да ради“ (БОЖОВИЋ №25).

II. Особенности номинации календарных праздников.

1. Описание времени как движения (время, как и отдельные дни, *идет*, *приходит*, *проходит*) ведет к сближению и даже полному отождествлению святого и праздника в его честь. Этому же способствует сокращение названий праздников в честь святых до собственно имени подвижника. Таким образом, отношения между праздниками переносятся на отношения между святыми. Так, в болгарской традиции Варвара (4.12) и Сава (5.12) понимаются как сестры Николы (6.12); белорус.: *Андрос* (св. Амвросий 7.12) *ударил*

Ганну (9.12) в нос рус.: *Власий* (11.02) *Медосья* (св. Модест 18.12) *хватил за волосы* (эта паремия объясняется не временной близостью праздников, а соседством деревень, в которых они отмечались, а деревенские праздники часто сопровождалась драками). Как видим, во всех примерах названия праздников персонифицируются, отождествляются – по крайней мере на языковом уровне, – а отношения между праздниками-святыми описываются либо как родство, либо, напротив, как вражда и конкуренция.

Основное значение имени переносится с имени на атрибутив: серб. св. *Параскева Петка* (*Петка* – перевод греч. имени *Параскева*) превращается в св. *Петку*; далее по аналогии возникают другие имена: св. *Среда*; св. *Неделя*). То же в белорусской легенде: „Паслаў раз Бог святых угоднікаў сваіх Пятніцу ды Суботу паглядзець, што на свеце робіцца ды дзеіцца...” (ЛЕГЕНДЫ І ПАДАЊНІ, №156).

2. Некоторые названия календарных праздников, в которых помимо или вместо агнионима представлен атрибутив, могут пониматься как отдельные, отличные от одноименных праздников имена; эти имена теряют связь со своими денотатами и становятся новыми именами других, несуществующих святых. Так, день в память Усекновения Главы св. Иоанна Предтечи, 29.08 превращается в самостоятельный праздник *Головосек*, а затем и в персонаж *Головосек*, который сидит в огороде и отрезает головы тем, кто заходит туда в этот день (так пугают детей, так что персонажа, видимо, можно считать отчасти шуточным) (КАСПИНА 2002: 76–84); Примерно то же видим в рус. *Иван Зачетель*: [В д. Занаволок какой праздник был?] *Зачетель*. [Зачетель?] *По-моему, дак Зачетель*. [Кто это такой?] *Ну Зачетель-то я всё не знай тоже, я его нигде нету вот и... в церковных-то нету Зачетеля-то этого почему-то* (АЛФ, Архангельская обл., Няндомский р-н, с. Лимь, зап. от З.П. Лупандиной, 1928 г.р.). Собственно, мы здесь имеем дело с „календарным святым“ – чье имя возникает именно как следствие языкового сближения хрононима и агнионима. *Иван Зачетель* празднуется 23 сентября/6 октября, и этим термином обозначается праздник Зачатия Иоанна Предтечи. Так, наряду с *Иваном Купалой* и *Иваном Постным* возникает третий Иван, восходящий к празднованию памяти св. Иоанна Крестителя – *Зачетель*.

3. Названия праздников, которые не связаны со святыми, интерпретируются как имена и, святых, которые впоследствии становятся собственно святыми в ритуальной или обиходной речи: рус. название праздника *Покров* превращается в имя собственное как (приговор в ходе ритуального утепления домов в день Покрова: *Батюшка Покров, покрой землю снежком, а мою избушку теплом*)

III. Агиография

1. Существующие святые, почитаемые Церковью, могут получать дополнительные характеристики благодаря фольклорной интерпретации

каких-либо деталей: согласно окситанскому верованию, св. Агата может появляться в виде кошки, что продиктовано фонетическим обликом ее имени, *Santo Gato*, - омонимичного слову *gato* – кот (ALFORD 1941: 178).

2. Литературные персонажи могут начать в процессе пересказывания произведений пониматься как святые: польск. *Święta (H)Alina* стала патронессой женщин, носящих это имя, жена поскольку реальной святой с таким именем нет. Имя позаимствовано у героини драмы Ю.Словацкого „Балладина“. В драме одна сестра убила другую из-за возлюбленного, в основанной на этом сюжете устной легенде – из-за веры (BARANOWSKI 1979: 51).

3. Полностью новые имена и персонажи возникают из неверной интерпретации текстов, имен, надписей на иконах. Так возникает греч. св. Фанурий, персонаж легенды на сюжет ATU-804, в славянском мире известный как сюжет о матери св. Петра (St. Peter's Mother Falls from Heaven. St. Peter (other saint) in heaven [A661.0.1.2] is allowed to free his mother (sinner, witch, his father, woodcutter; clergyman, thief) from hell (purgatory). When she is pulled to heaven on a rope (stalk) [F51.1.3] the other inhabitants of the hell (the dead) catch her feet in order to be freed as well. She does not want them to come up and kicks them away. The rope tears and she falls back into hell (St. Peter acknowledges her bad character and casts her out)). Вероятно, что имя возникло из надписи φαυερότης 'открывающий' на иконах св. Георгия и стало именем квазисвятого, которого спрашивают посредством гадания о будущей судьбе (KAPLANOGLU 2006).

Разумеется, отношение к таким квазисвятым совершенно иное, чем к собственно святым, в текстах наподобие процитированного нередко ощущима ирония, часто мы сталкиваемся с откровенным травестированием. Большая часть приведенных примеров представляет собой примеры языковой игры, шутливо описывающей ту или иную ситуацию.

Описанное явление широко распространено и за пределами славянского мира и вообще имеет характер универсалии. Жак Мерсерон отмечает, что такие святые могли возникать не только как шутка, но и совершенно серьезно (MERCERON 2002: 15). Автор подразделяет квазисвятых на несколько групп: в первую (вымышленные святые, *saints imaginaires*, относит тех, которые, будучи полностью вымышленными, все же были объектами вполне реального культа или обрядов, пусть и не религиозных в строгом смысле слова (персонификации праздников и поста): *saint Hareng* ('св. Селедка'), *sainte Serpette* ('св. Садовый Ножик') (Там же: 18).

Вторую группу составляют шуточные святые (*saints facétieux*), „существование“ которых ограничивается лишь языковыми оборотами, используемыми в языковой игре: *saint Jambon* ('св. Окорок') или *sainte Nitouche* ('св. Неприступная' – так говорят о мнимо добродетельной женщине, недотроге). В качестве продуктивной модели образования имен таких святых Ж. Мерсерон отмечает вычленение из слова или словосоче-

тания компонента омофоничного или паронимичного слову *saint(e)*: *sympathique* (от 'симпатичный', где первый слог произносится так же, как слово *saint* 'святой') и даже *cin-Zano* (название известного итальянского вермута, первый слог которого во французском произношении омофоничен *saint*) (Там же: 19).

Третью группу составляют „подменные святые“ (*saints substitués*), за вымышленными именами которых могут скрываться вполне реальные святые. Так, по мнению автора, за именем *saint Riflard*, образованным от *rifle* – 'экзема', – может скрываться св. Варфоломей (*saint Barthélemy*) (Там же: 22); за именем *saint Braillard* (от *brailler* – 'кричать, горланить', так говорят о грудных детях, кричащих от боли в животе) может стоять даже несколько святых: Петр (*saint Pierre*), Христофор (*saint Christophe*), Винсент (*saint Vincent*) (Там же: 23). Такие замены возникают на основании вербализации в квазиимени функции, которая приписывается святому.

Несмотря на неоднократно подчеркнутый травестийный характер возникновения и существования таких квазисвятых, они весьма ярко демонстрируют механизмы, лежащие в основе народного почитания святых и формирования их фольклорных житий.

На наш взгляд, можно говорить о нескольких уровнях квазиагиографии:

1. Приписывание реально существовавшим и почитаемым Церковью святым действий, свойств или функций, основанных на фольклорных механизмах интерпретации: (св. Агата появляющаяся в облике кошки, основанное на интерпретации имени святой в его окситанском произношении: *Santo Gato*, - омонимичного слову *gato* – кот (ALFORD 1941: 178), родственные отношения между свв. Варварой, Саввой и Николой в болгарской традиции, когда два первых святых считаются сестрами св. Николая (ПОПОВ 2002: 69) и др.). В сущности, явления такого порядка могут быть усмотрены и в связи с любым святым, пусть и в меньшем масштабе. Сюда же можно отнести искаженные и интерпретированные фольклорной традицией наименования праздников в честь святых.
2. Возникновение реально почитаемого в фольклорной традиции, но не существующего и неизвестного церковной традиции святого как персонификация той или иной функции, места, временного отрезка и проч. Сюда же можно отнести искажение и интерпретацию фольклорной традицией наименования праздников в честь святых, вследствие которой возникают новые имена святых, которым праздник оказывается посвящен.
3. Шуточные имена святых и названия праздников, которые никак не возможно считать предметом культа и которые возникают как пародия, с использованием механизмов официальной и народной номинации святых и календарных дат.

В изложенных фактах видна модель, которая срабатывает в определенных ситуациях в случае возникновения необходимости в культе или для заполнения лакуны. Недостающие сведения восполняются за счет достраивания их по этой модели с актуализацией известных функций, терминов, мотивов, выбор которых обусловлен конкретной ситуацией существования культа: так неординарный ландшафтный объект оказывается возведен к действию святого, а имя полевика становится именем святого при поисках скота, потерявшегося на пастбище. Подобным же образом любое изображение святого становится иконой: нам неоднократно приходилось сталкиваться с почитанием календарей с воспроизведенными на них иконами, репродукций фрески, изображающей Сикстинскую Мадонну, статуй святых, нередко устанавливаемых в последнее время возле монастырей или в них, и др. как икон.

Литература и сокращения

- АЛЕКСЕЕВСКИЙ, Михаил. *К семантике слова праздник в традиционной культуре Русского Севера*. Русская диалектная этимология. Материалы IV Международной научной конференции. Екатеринбург, 22–24 октября 2002 года. Екатеринбург, 2002, 80–82.
- АЛФ – Архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета.
- БОЖОВИЋ, Крста. *Омање народне приче (Жупа Александровачка)*. Архив САНУ. Етнографска збирка. Бр 210.
- ГОРБАЧЕВ, Александр. *Пропажа и поиски скота в каргопольской фольклорной традиции*. Актуальные проблемы полевой фольклористики. Вып. 3, М., 2004.
- ДАЛЬ, Владимир. *Пословицы русского народа*. Тт. I–II. СПб.-М., 1879.
- ДАЛЬ Владимир. *Словарь живого великорусского языка*. Изд. 2, СПб., 1880–1882 (репринтное издание: М., 1994)
- КАСПИНА Мария. *Иоанн Креститель в Каргопольской народной традиции* Святые и святые северорусских земель (по материалам VII научной региональной конференции). Каргополь, 2002.
- ЛЕГЕНДЫ І ПАДАННІ. Склад. Грынблат М.Я., Гурскі А.І. Мінск: Навука і тэхніка, 1983.
- НОВИЧКОВА Т.А. *Русский демонологический словарь*. СПб., 1995.
- ПОПОВ, Рачко. *Светци и демони на Балканите. Сравнително етнологско изследване*. София, 2002.
- СРНГ – Словарь русских народных говоров. Вып. 1 – ..., Л. (СПб.): Наука 1965 – ...
- ТОЛСТАЯ, Марфа. *Из Тверских записей*. Живая старина, 2006, №4. 40–42.
- ФАСМЕР, Макс. *Этимологический словарь русского языка*. Под ред. Б. А. Ларина. Тт. I–IV. М., 1986.

- ALFORD V. *The cat saint. Folklore. Transactions of the folk-lore society.* (1941): No 3 (September) 161–183
- BARANOWSKI, Władysław. *Kult świętych nie uznawanych przez władze kościelne w tradycyjnym katolicyzmie ludowym.* Euhemer. Przegląd religioznawczy, t. 15 (1971): 41–51.
- BARANOWSKI, Władysław. *The origin of folk cult of «unofficial» saints and their influence on Polish folklore.* Ethnologia Polona, vol. 5, 1979. S. 43–56.
- DELEHAYE, Hippolyte. *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité.* Studia Hagiographica, 17. Bruxelles, 1927.
- KAPLANOGLU, Marianthi. “The Folk Cult of St Phanourios in Greece and Cyprus, and its Relationship with the International Tale Type 804. Folklore”, №117 (2006): 54–74.
- KSGP – *Kartoteka Słownika gwar polskich* (Instytut języka polskiego PAN, Kraków).
- MERCERON, Jaques. *Dictionnaire des saints imaginaires et facétieux.* Paris, 2002.

Андрей Мороз

КВАЗИСВЕЦИ У КОНТЕКСТУ НАРОДНЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Сажетак

Одређени број светих који се поштују у народној култури се често допуњава неким измишљеним именима и карактерима. У фолклорним причама, пословицама, анегдотама понекад се помињу имена светих који не постоје. Они се могу појављивати на различите начине: приликом интерпретације не потпуно јасних хагионима или назива празника (руски Покров је постао баћушка Покров и поштује се као светац), у резултату адаптације књижевних сижеа у фолклору (као пољска света Халина, позајмљена из драме пољског писца Ј.Словацког), као пригодни патрон у неком послу, чије је име образовано од назива ситуације, у којој он помаже (руски свети Тропинин – од *тропина* 'стаза', којем се моли да помогне у проналажењу изгубљеног пута из шуме), или као шала (руски празновати Симона-Гулимона – од *гулять* 'празновати, бити беспослен', српски *на светог Живка* – 'никада'). Сви ови квази-свеци могу функционисати у истим ситуацијама као и прави свеци, и њихово постојање зависи од контекста у којом је потребан свети патрон. У другим случајевима имамо искључиво игру речи, али ова игра такође имитира ситуацију поштовања светих. У шаљивим текстовима ситуација поштовања светих се пародира и њене особине преносе се у профани контекст: поштовати светог/светковати дан не постојећег свеца; извршити нешто до празника одређеног свеца/не извршити ништа, јер не постоји тај светац. У сваком случају, имамо проширивање култа светих у област профаног или у супротном смеру – уношење профаних елемената у сакралну сферу – уз коришћење паронимије, игре речи, пародију и сл.

Кључне речи: фолклор, народно хришћанство, култ светаца, календар, фразеологија, хагиографија

УСТАНИЧКО ПРЕДАЊЕ – 200 ГОДИНА ПОСЛЕ

Марљиви истраживач шумадијске традиције и њених старина Владета Коларевић припремио је за штампу рукопис под насловом *Усмена небишина – Карађорђе и његови устаници у народном предању и архивској грађи*. Осим архивских докумената, рукопис садржи велики број породичних и завичајних предања, тематизованих око Првог српског устанка, које је аутор бележио током друге половине 20. века, па све до данашњих дана, и то у Шумадији – на терену негдашњег језгра устаничке Србије. У раду се систематизује и анализира савремена теренска грађа и пореди се са најранијим и потоњим слојевима записа устаничких казивања. Савремени теренски записи зборе о малопознатим и скрајнутим устаничким личностима и догађајима, о којима је тек претрајало оскудно сећање у окриљу породичног предања. С обзиром на личне, породичне, политичке и династичке интересе, као и услед знатне временске дистанце, општезнани догађаји и њихови актери друкчије се представљају и тумаче. Иако недавно забележена, устаничка предања чувају архаичне облике народног и религиозног живота.

Кључне речи: Владета Коларевић, *Небишина*, Први српски устанак, Шумадија, предања, казивања, Карађорђе, устаници, архивска грађа

Већ током Првог српског устанка (1804–1813), а нарочито после његове пропасти, настали су најранији описи знатних збивања. Сведочанства су потицала од савременика, сведока, учесника Устанка, а потом и од прве генерације њихових потомака.³ Активност која је била спорадично жива током читавог 19. века настајала је, с једне стране, као плод личних иницијатива и потицала је из порива за индивидуалним сведочењем о важним догађајима, али се, с друге стране, одвијала и као последица политичких, династичких, систематских и институционалних делатности (ПАНТЕЛИЋ 1945: 27–32; СА-

¹ branz_1973@yahoo.com

² Рад је резултат делатности на пројекту *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (178011), који се реализује у Институту за књижевност и уметност у Београду и који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

³ О изворима о Првом српском устанку, у песништву, историографији, аутобиографијама, биографијама, дневницима, мемоарима, путописима, преписци, документарној грађи, видети опширније у: ЗЛАТКОВИЋ 2007: 31–49.

МАРЦИЋ 1980; ПОПОВИЋ 2003). Као једна од најважнијих компонената, забележена наративна грађа нашла се у ткиву историографских и биографских дела, настајалих током 19. и почетком 20. века (ЗЛАТКОВИЋ 2007: 34–40). Како је временска дистанца расла тако је и за прекретни догађај новије српске историје интересовање замирало. Осим годишњица Првог српског устанка,⁴ које су махом биле поводи за систематизације и реинтерпретације већ познате и традиционалне деветнаестовековне грађе, није било много нових казивачких садржаја. Тек се интересовањем за поједине знатне личности и у циљу успостављања њиховог породичног континуитета задирало и у устаничко доба. Тако су, на пример, обелодањивани подаци из традиције породице Скерлић из села Липовца, од којих потиче и чувени Јован Скерлић, а чији је родоначелник био гласовити устаник и Карађорђевог побратим и „спрежњик“, Јевта Павловић, звани Бесни Скерла. Скерлин син је Игњат, а његов је син Милош, отац Јована Скерлића (МЛАДЕНОВИЋ 1940; СКЕРЛИЋ-ЋОРОВИЋ 2014). Такође, поједине фамилијарне хронике и родословна грађа доносила је по нешто новог (КОЛАРЕВИЋ 2002). Међутим, такве појаве биле су спорадичне и ретке. Утолико је већи значај подухвата који је предузео Владета Коларевић, врсни истраживач и зналац шумадијске традиције. Током друге половине 20. века па све до данас он је бележио казивања житеља негдашњег језгра устаничке територије о личностима и збивањима из Првог српског устанка и допунио их је непознатом и неистраженом архивском грађом (КОЛАРЕВИЋ 2015). У својеврсном предговору рукопису, који је у току припреме за штампу, сакупљач подстиче стварање утиска о непосредности забележених казивања. Записује да му је помен Карађорђа био знан одавно, „јер знадосмо свечовека – деда Раку Нићифоревића из Брезовца (1891–1968), који је знао човека, неког од Чупића фамилије, са којим је као дете чувао овце, који је знао Карађорђа“. Међутим, он је ипак забележио велики број завичајних и породичних предања од казивача и паметара који припадају петом, шестом, па и потоњим коленима устаничке генерације. У поређењу ове грађе са најранијим слојевима устаничких записа могу се извући карактеристични закључци и уочити битне промене у грађи. Наиме, осим тога што савремени казивачи интерпретирају садржаје уврежене у традицији и усвојене из доступне литературе, они такође памте непознате, малопознате и скрајнуте историјске личности, као и многе занемарене предустаничке, устаничке и послеустаничке догађаје. У складу са садржајем, под истоветним насловом, *Пређутана историја*, Коларевић је већ у различитим публикацијама и претходно објављивао породична, месна и завичајна предања.⁵ Варирајући назив аутор је рукопис насловио *Усмена*

⁴ Поводима 100-годишњице, 150-годишњице и 175-годишњице објављени су значајни извори за проучавање Првог српског устанка, међу којима су и изводи грађе из страних архива и иностране штампе (МЕРЕНИК 2004; ЗЛАТКОВИЋ 2007: 205–223).

⁵ Записе предања аутор је периодично објављивао у негдашњим *Аранђеловачким новинама*; у часопису *Сабор народног стваралаштва*. Миле Недељковић, ур., Топола; у *споменицама*

небишина, а поднасловом *Карађорђе и његови устаници у народном предању и архивској грађи* јасно је омеђио њен садржај. У саопштењима казивача посведочену архаичну реч, која се изгубила из употребе и којој не налазимо потврда у речницима српског језика, аутор је објаснио: „*Небишина* је нечије лично, али и народно побожно усмено наслеђе и достојанство, од којег смо се изгледа отпадили и отуђили“.

Захваљујући Коларевићевом науку да сачува и пренесе покољењима истањену и избледелу древну предају, његови казивачи оживели су успоме-не о многим заборављеним личностима и родоначелницима шумадијских фамилија. На пример, име Петра Барјактара из Горње Трешњевице мимо-ишла је историографија, али га усмено породично предање памти као првог који је побд устанички барјак у Орашцу под којим су се окупили устаници 1804. године [„Потомство старца Радосава са Корушца“]⁶. Такође, историја не памти ни учесника Орашачког збора Танасија Вујановића из Брезовца, док га предање спомиње као виђенијег човека који је предлаган за вођу. Међутим, попут Станоја Главаша и Теодосија Марићевића (уп. КАРАЦИЋ 1969: 332–333), он је одбио, говорећи: „Ја сам човек благе нарави, и сви су моји такви... и ви мене нећете слушати, нити ја могу да казним кога од вас због тога; нама је потребан одлучан човек преке нарави, који ће свакога од нас због непослушности и неизвршења наређења казнити и убити ако треба. Зато ја предлажем за вођу Карађорђа“. Због одступања од вождовске титуле памти се и то да је Танасијево потомство укоравано: „Да сте нешто знали... сад бисте били краљеви“, али то њих није дотицало нити су се кад вајкали због тога. Били су људи благе нарави и незаинтересовани за власт [„Благородни Танасије и други Вујанци“].

Предање памти још једног Карађорђевог претечу. Међу Сремчевићима из села Жабара приповеда се да су они некада били Радошевићи и да се њихов предак Радош међу првима доселио с Пештера у шумадијско село Жабаре. За њега се вели да је он најпре „подиго“ буну пре Карађорђа у старом завичају, у Санџаку, те су појурили Турке, док не стигну до једне „буце“ са вином и ту одустане од борбе, а Карађорђе настави борбу. Тако је Радош одустао од „престола“ због „буце вина“ (или ракије). После устаничке пропасти Радошев син оде у Срем и врати се отуд као Сремчевић [„Сремчевићи из Жабара“]. Према предању, једнако тривијалан мотив био је и непосредни повод задржавања и трајног насељавања житеља подбукуљског села Гараша у Липовац опленачки. Наиме, браћа Гарашани, сродници Милутина Савића Гарашанина, досељени су у Липовац вероватно негде пре Устанка, када их је Карађорђе позвао у Тополу да му као људи од поверења буду десна рука.

Задужбинског друштва „Први српски устанак“, у часопису 1804. Орашац: Задужбинско друштво „Први српски устанак“, 2005–2015.

⁶ С обзиром на то да је реч о рукопису који је у току припреме за штампу уместо пагинација у угластим заградама наводе се наслови које је аутор придодео сваком предању понаособ.

Одазвавши се позиву пут их је при сеоби навео у Липовац, где они и заноће поред казана код „Зечевићи кућа“, где су Липовчани пекли ракију – те се ту запију. Охрабрени пијанством одустану од Карађорђевог заповести и остану у Липовцу, рекавши: „Ако ми требамо Карађорђу... нека он дође овамо!“ Пошто ту освану, ујутро крену и на обрешку изнад липовачких кућа заснују дом. Са те чистине имали су отворен видик ка Тополи и Опленцу, одакле су се „помоћу ватре споразумевали са Карађорђем“ [„Гарашани из Липовца“].

У историографији нема помена нити о браћи Томковићима из села Бање – Теофану, Јакову и Сретену. Предање пак бележи да су они били чувени устаници. Пошавши на устанички збор у Орашац, Карађорђе је „ударио“ најпре на Алексија Дукића из Бање и на ове Томковиће. Сретен је, веле, био у Карађорђевој пратњи. Јаков је изгледа погинуо при опсади Београда 1806. године. За Теофана се зна да је код Карађорђа био задужен да „пали ханове“. Зна се и то да је Теофанов син био Милоје и да је и он био у неким бојевима као устаник. Војујући на Руднику на „седамнес места“, био је рањен. Када је доцније прала свекру ноге, његова снаја Санда казивала је да су му под кожом гмизале турске драмлије (пушчано олово) [„Браћа Томковићи – Бањански устаници“]. Такође, разазнаје се и знатна устаничка делатност браће Фишековић. Међу Фишековићима из Мисаче живи породично предање према коме они потичу од два рођена брата, „близнака“, Гаврила и Мијаила, који беху толико слични да их је мало ко разликовао, због чега беху ослобављани као *Вишеци* – у којима је пакован пушчани барут за време Устанка. Према другој варијанти, биће да им је овај називак придодат и због особене храбрости испољене у многим бојевима против Турака, будући да је од ове предузимљиве браће претекао тек исказ којим се њихови потомци и данас поносе: „Један фишек... једна турска глава!“ Постоје и друга породична гонетања. Према њима преци су им „два близнака“ који су били у некој буни, те беху тако „једначити“ да их ни књаз Милош није могао разликовати, па их он, уз запажање: „Како су ови једнаки... ко вишеци“ (стасом и изгледом), прозове Вишековићи [„Карађорђевог коњаник“].

Међу Прокићима из Шаторње казује се и о њиховом родоначелнику да је учествовао у Устанку и да је сарађивао са Карађорђем када је овај градио касарну и цркву у Тополи. Пред пропаст Устанка вели се да је Прока са Делиграда дотерао својим воловима три бурета барута у Шаторњу и закопао их је у Никољској реци. Турци су га због тога свезали и ударали по табанима, те је под мукама морао да окаже једно буре, а два је сачувао и поверио их је Григорију, игуману подрудничког манастира Благовештења. Игуман је доцније барут предао Танаску Рајићу из Страгара, када је пошао у бој на Љубићу. Опште је познат подвиг Танаска Рајића, али нигде до сада није било спомињано да се он на Љубићу бранио Прокиним барутом, којим је потом дигао себе и многе Турке у ваздух, када је из кубуре опалио у барут [„Прока из Шаторње“].

Историографија ретко истиче улоге и доприносе жена у судбоносним народним догађајима. Сведочанства о тзв. цивилним слојевима друштва, по правилу, налазе се на хроничарским маргинама (ЗЛАТКОВИЋ 2006: 39–51). Међутим, забележена предања памте одважне, особите жене, које су неретко биле и родоначелнице шумадијских фамилија. Тако је и сестра пушкара Живана Бановића из Буковика, значајне, али заборављене устаничке личности, била удата у Комненовиће из Босуте, где је идући са пушком чувала стоку и била је учесник Другог устанка, по чему је и упамћена. Као отресита жена памти се и нека Кова из Брезовца, која је као харамбаша предводила хајдучку дружину, по којој се још и данас назива један успон на Венчацу – *Ковина коса* [„Живан – пушкар из Буковика“].

Међу Станићима из аранђеловачке Врбице посве је избледело сећање на њиховог претка Јована Врбицу, негда чувеног хајдука, па учесника Првог српског устанка, а потом и хећима (ЗЛАТКОВИЋ 2007: 118). За њега се ипак вели да као прави хајдук није код куће ни спавао. У његовом одсуству пород је подизала сама жена Стана – па су по њој названа њихова деца као „Станина деца“ – то јест Станићи, без обзира на то што су се они звали Тодоровићи, по Тодору – оцу Јована Врбице [„Јован Врбица“]. Чувени Војкани – Војчићи из Врбице – потичу од бабе Војке, пореклом од Васојевића, којој су Турци убили „човека“ у старом завичају. Војкини унуци били су одважни хајдуци и устаници, поготово Павле, који је „био ајдук са Карађорђем“ – те је као такав „био и у Устанку“. Према другом предању, Војка је била сестра Арсенија Ломе. Надгледајући са доксата мајсторе који су градили Ломину воденицу у Драгољу – у којој је, наводно, пре Устанка радила школа у коју су долазили многи ондашњи виђенији људи и духовници, као што су Хаци Ђера и Хаци Рувим – она је држала у наручју малодобног Ломиног сина. У тренутку непажње испустила је дете које падне са доксата и смртно пострада. Она изbezумљено улети у кућу, узме ствари и бисаге дуката, узајаше коња и нестане у планини. Претпоставља се да је она изродила Војкане из Врбице [„Војкани из Врбице“].

У напуштеном збегу у Кљештевици, који је обухватао Буковик, Врбицу, Раниловић и Даросаву, две бабе, Сара и Манда, које нису имале порода, јер су им Турци све побили, нађу напуштено мушко дете и присвоје га, а сељани га по њима двома назову Сараманда, јер је и само могло тек да каже да је Сарин и Мандин... то јест *Сарамандин*. Сараманда је био мали растом, носио је перчин на затиљку и косир за појасом, а име му је било Василије. Он је родоначелник фамилије чији је потомак и недавно преминули оперски певач Живан Сарамандић [„Сараманда из Буковика и Теша из Гараша“].

Према предању, у село Бању доселиле су се из Црне Горе три сестре – Дука, Риза, Каланка. Од Дуке су Дукићи, од Ризе Ризнићи, од Каланке – која се одселила у Качер, у село Калањевце, постоји фамилија Калановића [„Ризнићи из Бање“]. Колико се зна из приче, фамилија Анића из Орашца постоји

по Ани, која је била љубавница орашачког бега, чији је хан био близу њене куће. Она је имала курире, па кад по неком од њих пошаље Турчину зелену јабуку, то је знак сигурности, а ако проследи црвену – устанак. Захваљујући томе, Турчин је избегао из Орашца, али га је Јанко Катић сустигао у Сибници и посекао [„Орашани у доба Устанка“]. Радовићи у Врбичкој реци под Венчацом називају се и Бугари. Према казивањима надимак потиче отуда што је нека баба из њиховог рода једне зиме обдарила књаза Милоша „бугар кабаницом“ – да „не скапа“ од студени када се неким државним послом затекао у Врбци, па ју је он обдарио дукатима којима су се они заимали [„Оборкнез Димитрије Радовић“].

Коларевићеви казивачи, такође, пружају ретка и особита сведочанства о устаничким личностима и о догађајима о којима смо претходно дознавали тек на основу летимичних и епизодних хроничарских помена. На пример, историографији није познат идентитет Мате Буљубаше кога, Филип Вишњић опева у стиховима песме *Почетак буне против дахија*: „Преварише Мата буљубашу / Из Липовца близу Крагујевца / Те и њега млада погубише“ (КАРАЦИЋ 1986: 115). Међутим, предање које је Владета Коларевић забележио од Мирована Мила Савковића из Липовца (1944), налази да се иза жртве дахијске сече виђенијих Срба разазнаје Матија Јовановић, који се према неким причама презивао и Савић. У село Гараше он је најпре дошао из Берана (Иванграда), доселивши се „у време племенских ратова“ Васојевића и Куча. Он је био Васојевић, а пред Први српски устанак, са синовима Мированом, Радованом и Мијаилом, кренуо је на Карађорђево позив у Тополу, али су се они, како је већ претходно истицано, успут задржали покрај ракијског казана у селу Липовцу, где су се затим и скућили [„Гарашани из Липовца“]. Добро је позната и анегдота о Стеви Писару коју је половином 19. века Карађорђево буљубаша Петар Јокић испричао Милану Ћ. Милићевићу. Овај Карађорђево ћата био је у боју на Иванковицу, 1805. године. Уочи битке, он се добро напије ракије и 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!“ Степа опали из трешњевог топа у „турску ордију“, где ђуле погоди шатор турског паше и пребије му ногу, те се Турци поплаше и у великом нередом одступе (ЈОКИЋ 1980: 212; ЗЛАТКОВИЋ 2007: 188–189). Иначе, званична историја једва да зна ко је Писар Степа и одакле је. А предање вели да је био из села Маслошева од фамилије Ћатића, међу којима је писменост била обележје породичног наслеђа и преношена је као завет с колена на колена [„Ћатићи из Маслошева“].

Ововековним предањима својствено је и посве друкчије интерпретирање познатих и важних догађаја. На пример, међу савременицима Устанка била је распрострањена анегдота према којој је Црни Ђорђе казнио мајку Марицу тако што јој је натакао на главу пуну трмку пчела. На мајку

је био гневан јер је у мираз њиховом зету издвојила боље кошнице од оних које су остајале на њиховом кованлуку (ПАНТЕЛИЋ 1980: 144; МИЛИЋЕВИЋ 2002: 16). Сима Милутиновић мисли да је Ђорђе тада добио надимак *Црни* услед мајчиног прекора: „Еј мој синко црни! / Шта учини од мајчице своје?“ (МИЛУТИНОВИЋ 1993: 136; ЗЛАТКОВИЋ 2007: 92). Међутим, према казивању које је Владета Коларевић записао у селу Загорици наводи се да је Карађорђе казнио сестру, а не мајку. Невеста Антонија Пљакића знала је које су кошнице пуне, а оне које су празне нудила је Ђорђу: „Бато... ево теби ова, и ова, а мени ова – ова, и ова“. А он не беше наиван, одврати јој: „Ево теби једна вишка“, па јој, онако својеглав, наби кошницу на главу те је изуједају пчеле [„Карађорђев пчелињак“].

Историја приписује Маринку, Карађорђевом брату, да је осрамотио неку девојку, због чега је Вожд 1806. године наредио да се он обеси у Тополи. Међутим, према предању, Маринко је страдао невин, јер је то недело учинио Маринков побратим, Алекса Дукић из Бање. До замене починилаца дошло је услед промене одеће, што је својевремено био обичај међу побратимима. Наиме, Алексина цока дошла је Маринку главе, јер су Маринка по њој препознали и приписали су му дело које је Алекса у њој починио. Као потврда наводи се и то да је Алекса као већ старији човек и удовац испросио ону „девојку“, и саму „у годинама“, коју нико не хтеде за жену, онако осрамоћену у младости [„Маринко – Карађорђев брат“].

У Коларевићевим предањима не само да се пружају уверавања да Ђорђе није убио оца, већ очуха, него се одриче и претходно, у традицији, посведочаван Петров кукавичлук и чак се узноси његова храброст. Вели се да Карађорђев отац беше Петар и да је он „убио неког Турчина“, па се потом „сељачкао“. Временом се и оженио Марицом из Маслошева. Са дружином коју је окупио око себе, међу којима су били хајдуци и један Немац, био је намеран да дигне буну против Турака. Пошто их прокажу, Турци их побију у једној маслошевачкој воденици, где су се били окупили ради договора. После овог догађаја Карађорђева мати се преуда за Петронија [„Карађорђев отац“].

Наведени примери једновременно сведоче и о томе да је Карађорђево култ, који је почео да се формира рано већ за његовог живота, у данашње доба достигао зрелост и довршеност (ЉУБИНКОВИЋ 2012: 159–188). Савремена предања не само да настоје да ублаже Карађорђеве грехе и да анулирају кривице његових сродника већ она га и отворено посвећују. Вели се да је народ по Карађорђевом убиству почео да се окупља на његовом гробу у Радовању, сматрајући да његов гроб лечи. Према казивању које је Владета Коларевић записао од Радише Живановића Блазнавца из Аранђеловца, то је био и повод наређењу Милоша Обреновића да се откопају Вождови посмртни остаци и да се тајно сахране у Тополи. Учеснике убиства и преноса обезглављеног тела сустигла су проклетства. Њихове су се лозе затрле. Проклетством се тумачи и болест „на смрт“ Милошевих синова – Милана

и Михаила. Напоследку је и књегиња Љубица исцелила децу „на кумовом – Карађорђевом гробу“ – застрвши га ћилимом којег је сама изаткала и ту преноћила са синовима који освану здрави [„Карађорђева сахрана“].

У забележеној усменој грађи, Вожд је централна фигура. Највећи део садржаја сустиче се у вези с његовом личношћу и његовом улогом. Занимљиви наративи постају памтљиви и опстају искључиво везивањем за Вожда. На пример, у Горњој Трешњевици, на имању породице Божић, од којих је и чувени Сретен Божић Вонгар, који живи међу Аборицинима у Аустралији, налази се некакав Јанин гроб. На гробу је уклесан епитаф: „Уби Јана Турка јаничара“. Према усменој наговести Јану је напао јаничар који је упао у село. Силовавши је пред мужем и децом, заповедио је да му „скува цицвару“. Осрамоћена жена великим је „тигањом“, који је држала изнад ватре, изненадно ударила насилника по глави тако да је на месту остао мртав. Много година касније, „једна Јанина ћер је родила сина“ – доцнијег вожда Карађорђа [„Јана – Карађорђева баба по мајци“]. Такође, за многа незнана гробишта приповеда се да припадају Карађорђевим жртвама. За надгробје које се до пре десетак година налазило у атару села Загорице казивало се да је то био турски нишан уздубачен првом Турчину који је пострадао од Карађорђевог руке [„Турски нишан“]. У данашњем атару села Страгари постоји извор *Димина вода*. Према предању назив потиче отуда што је Карађорђе крај те воде још пре Устанка убио Турчина Диму [„Димина вода“]. Слично се приповеда и за Ацину воду у Шаторњи. Вели се да је поред издашног извора био настањен неки Турчин Ација – по коме се и та вода назива. Њега је Ђорђе убио јер је покушао да напаствује неку жену из Шаторње [„Ацина вода у Шаторњи“]. Осим Турака, било је и обесних Срба. Једни су се запутили чак са Златибора, „од села Мачката“, у Маслошево, да „отму“ Карађорђеву Јелену док је још била девојка. Њих примети један старац те оде у Тополу да извести Карађорђа. Тако су ти из Мачката били осујећени и побијени у једном забрану који се по њима назове *Мачков забран* [„Карађорђе и Јелена“]. У липовачком атару, на месту познатом под називом *Карађорђев јасен*, на коме је Карађорђе убио непослушног вола, изникао је јасен под којим се привиђало [„Карађорђев јасен“]. Име потеса *Криви цер под Букуљом* чува сећање на устанички бој против Турака, после кога је један од преживелих Карађорђевих сабораца ножем закрестио цер у знак захвалости што га је спасио од погибије. Недалеко одатле налази се локалитет *Гробови*, где су сахрањивани Карађорђеви устаници који су изгинули 1804. године „код Кривог цара у Букуљи“ [„Криви цер под Букуљом“]. Порекло назива извора воде у селу Јеловику предање особито тумачи. Пошавши да заподене бој на Мишару, Карађорђе застане код једне чесме у Јеловику да „предане“. Попије воде и неосетно, „чимкајући“, поједе сву погачу коју је држао под мишком. Кад виде шта би, он рече: „Ова вода, којекуде, права покусоловача, покуса ми сву погачу... поједе.“ И тај извор тако доби име *Покусоловача*

[„Покусоловача“]. За топониме *Ивова бара* на тремеђи Жабара, Јунковца и Загорице и *Мацина бара* у Брезовцу казује се да су то била скривена места на којима је Карађорђе закопавао благо, али и да су то стратишта на којима је укопавао пратиоце пошто би од њих добио потврде да им је локалитет познат [„Ивова бара“; „Мацина бара“]. Занимљива казивања забележена су и у вези с називима *Карађорђев камен* и *Карађорђева столица* у Орашцу, *Карађорђево орнице* у Марковцу (уп. СТОЈАНОВИЋ 2004: 100–101), *Карађорђево барутана* у Босути, *Карађорђев пут* – кирицијски друм од Рашке према Београду.

Осим у вези с топонимима, Карађорђево улога обликотворна је и у мноштву антропонима. Када је јунак оба српска устанка, Арсеније Лома, убио неког Марушића, он оде Карађорђу у Тополу да пријави убиство турског улизице. Видевши га кршног, Карађорђе рече: „Ти си прави гороломац...“ и по томе он буде прозван као *Лома*, премда би се рекло да му овај надимак потиче и од негдашњег родног села Полома на Букуљи [„Арсеније Лома“].

Родоначелник Буљубашића из села Овсишта јесте Мијаило, који је ишао на Сјеницу с Карађорђем 1809. и који је био његов буљубаша [„Карађорђев пашеног и други Овсиштанаи“]. Алемпијевиће из Тулежа старински свет зове и Звонићима, јер је Алимпијев син Јанко био Карађорђев курир и он је уз помоћ звона обавештавао народ да се склања од Турака [„Звонићи (Алемпијевићи) из Тулежа“]. За време Устанка западне негде топ, кога извуку два брата – Петар и Павле. Због необичне снаге Карађорђе их прозове именима најбољих волова. Петар постане Сивоња, те од њега настану Сивоњићи из Горње Шаторње, а Павле као Жуја оде у Неменикуће под Космајем, од кога потичу тамошњи Жујевићи [„Сивоња и Жуја из Шаторње“]. О Продану из Блазнаве веле да га је Карађорђе увек негде слао „да нешто прода“, па од тога постане Продан, а од њега Продановићи [„Ћиласовићи из Блазнаве“].

Као и у епизи и предања, такође, памте многе личности које су долазиле у разноврсне односе с Карађорђем, истичу његове сараднике и помагаче (уп. ДРНДАРСКИ 2012: 245–253). За Никодијевиће се зна да су били „добри дрводељци“ и да је њихов предак, Милован Никодијевић из Копљара, направио Карађорђу трешњев топ и да је као устаник погинуо „у боју код Јагодине“ [„Милован Дрводељац из Копљара“]. За Гају (Гаврила) Пантелића Воденичаревића, Карађорђевог друга, комшију и доцнијег мемоаристу, сматра се да је имао великог утицаја на Вожда који је слушао његове савете. Њорђе је имао девојку Марију која је стално била уз њега, обучена у мушку одећу, те се међу устаницима помиње под мушким именом – Марјан. Вели се да је он због ње, наводно, намеравао да убије Јелену, с којом је већ и изродио децу, а да га је Гаја одвратио од те намере: „Немој због погани да убијеш жену.“ Предање наглашава и то да би Гаја успео да убеди Карађорђа да не обеси брата Маринка да је само био тада у Тополи [„Гаја Воденичаревић из Крћевца“].

Међу Карађорђевим помоћницима помињу се чувени устаници и оглашени јунаци: буљубаша Радоје Трнавац из Раниловића, Јевта Скерла, Никола Лека и Сима Реак из Липовца, Петар Кара из Трешњевице, барјактар Раде Павићевић из Стојника, Јован Крстовић и Павле Ровић из Буковика, Мата Каратоша из Копљара и други. Међутим, бележи се и покоја успомена и о незнатнијим савременицима, невољницима и „сиромасима“. Када је Карађорђе, после устаничке пропасти, бежао са породицом заглавили су се испод Белосаваца и Јагњила у месту званом Адакале и ту неки сиромаси Јанко Бацак из Јагњила, будући јак, извуче кола Карађорђу, те овај свали једно буре дуката што је опљачко од Турака и Јанко се потом обогати. Купи пар волова, плуг и почне да оре његову и туђу земљу и да откупљује [„Јанко Бацак из Јагњила“].

С очито митским функцијама шумадијска усмена устаничка традиција издваја старице за особите Карађорђеве помоћнице. Времешне и искусне, оне су једновременно забринуте и заинтересоване за будућност покољења и неретко се налазе у невољи Вожду који најпре наговештава, а потом и симболише слободу нововековне Србије. Нека баба Полексија из Даросаве спасила је Карађорђа 1802. године. Она је чула да неки Баталака свира у гусле и кроз песму оказује Турцима да се Карађорђе крије у дому маторог Грујице, иначе деде Јеврема Грујића, гласовитог политичара и дипломате Кнежевине Србије. Она предухитри Турке, па Грујица и Ђорђе избегну потери у последњи час [„Полексија из Даросаве“]. За већ спомињану баба Ризну, родоначелницу Ризнића из Бање, казује се да је као удовица постала у Орашцу Карађорђева секретарица и да му је као мудра жена била саветник [„Ризнићи из Бање“].

Приповеда се и о томе како је једна одважна старица из фамилије Арсенијевић из Винче опленачке скривала Карађорђа у својој кући, од које се видео његов конак у Тополи, те је она кад год наиђе турска потеря ка Опленцу упаљеним фењером давала знак да се склања. Једног зимског дана Турци се на коњима запуте кроз снег и мећаву у потеру за Карађорђем. Он вешто приметне траг и упуте се кући те жене да потражи спас. Она затрпа Ђорђа у кош, те поспе кукуруз свињама да прерију његове трагове у снегу. Пошто Турци бану у авлију, старица их је уверавала да Ђорђе није код ње, па их је позвала на ручак, а у пиће им је сасула татулу. Када биљка омами Турке, Ђорђе измакне на бабином најбољем коњу. Из потребе да се некако „одужи баби“, која му је уз помоћ свиња спасила живот⁷, Вожд доцније својеручно „издеље гусле“ и свињске папке навести „горенак“ – на врху гусала, које поклони баби, а оне се, вели се, као породична реткост и данас чувају међи

⁷ Занимљиво је и казивање из Кушића крај Ивањице према коме је Карађорђе утекао турској потери помешавши се са овцама из тора. На основу аналогije са Одисејевим спасавањем јасно је да се за Карађорев лик у усменој традицији везују добро познате теме и мотиви из интернационалног фонда (ЗЛАТКОВИЋ 2007: 95).

њеним потомством у Винчи [„Карађорђеве гусле“]. Савремени запис чини се веома занимљив с обзиром на то да је Карађорђевић „врсник“ Гаја Пантелић тврдио Исидору Стојановићу да је Ђорђе био „слаб свирач (свирао је мало од лакрдије док је био шипар од 15 година, а после никада) у гајде, а у гусле никад, но био је велики играч. Више би пута од игре узео гајде и дувајући у њи из све снаге рекао: ’Сад ћу ји распући, но наравно да није могао’“ (ПАНТЕЛИЋ 1980: 111; ЗЛАТКОВИЋ 2007: 95). И један Коларевићев казивач потврђује Вождову страст према игри. Водећи коло с кубуром у руци, Карађорђе је претио: „Којекуде, ко се пусти из кола – убићу га!“ Док није свануло нико није смео да одступи из кола [„Карађорђева сестра“]. Такође, у претходно споменутом предању наводи се занимљив податак о орнаментици Карађорђевих гусала. Украшавање гусала свињским папцима свакако сведочи о томе да је ова домаћа животиња у устаничкој традицији завређивала култни статус. Узгој и трговина свињама били су најуноснији послови у предустаничкој Србији, а у Устанку за њих су добијани џебана и топови. Коларевићев казивач наводи да је Ђорђе „био и трговац у мирнодопско време; са Аустријом тргов’о, дебеле свиње издав’о тамо и робу осталу“. Према томе, као свињски пастир, он је њихов заштитник. Стога су учестала казивања у којима се прво Карађорђево убиство Турчина везује за заштиту стада. Према казивању забележеном у Маслошеву, Карађорђе је чувао свиње које су напали пси Турчина Диме из Страгара, који беше пошао у лов. Карађорђе убије Диминог пса, а овај његову свињу. Карађорђе убије Диму и баци га „у оно Ситово што зову“ [„Димина вода“]. О Карађорђевом „првом јунаштву“ слично се збори и у Загорици. Када је Ђорђе чувао свиње близу речице Кубршнице, утом наиђе Турчин са псима. Предање апстрахује околности услед којих је дошло до сукоба и Турчиновог убиства, али драматизује помоћ свиња у прикривању чина убиства. Наиме, пошто Ђорђе убије Турчина, он отрчи код Пантелије у воденицу (оца његовог друга Гаје Пантелића Воденичаревића), из које узме брашна, те исеченог Турчина поспе њиме и пусти свиње да све то „преришкају“ и Турчина раскомадају – „да се ништа не могадне по трагу познати ако би други Турци којим случајем банули“ [„Карађорђева окућница“]. Казујући једнако о истом догађају и апострофирајући савезничку улогу животиња, други Коларевићев казивач, међутим, значајно усмерава пажњу у погледу функција и симболике свиња у устаничком народном и религиозном мишљењу:

„Причало се некад да је најгора клетва за Турчина да постане свињска поган. Кад погине у боју, то му дође као ’добро-јутро’, знаш. Ал’ кад постане свињска поган, то је зло. Не може да оде ни *алаху*, ни ником... него иде у чисту пропаст. Озбиљно, свиње су опасније од вукова“ [„Загоричка предања“].

У сложеној слици, актуелизацијом свиња постиже се ефекат омаловажавања и понижавања противника. За разлику од муслимана и Турака, за

које су свиње нечисте животиње, у устаничкој традицији оне су пак оличења богатства, плодности и борбености, те и својеврсни еквиваленти древном вуку, при чему се сугестивно намеће и аналогија између вучјег пастира светог Саве и свињског пастира Црног Ђорђа. Уопште, у шумадијском усменом предању очигледно су развијени и спроведени процеси сакрализације Устаника и његових тековина. Устанички гробови, на пример, постали су заветна места. Према сведочењу покојног Павла Војчића Гавриловића, код *Гробова* на Букуљи, где су посахрањивани Карађорђеви устаници 1804. године, довођени су четници током Другог светског рата да се закуну на верност краљу и отаџбини [„Криви цер под Букуљом“]. Према сазнањима Драгише Војиновића, историчара из Врбице, Матијашевићи из Орашца нису хтели да им краљ Александар Карађорђевић школује децу између два светска рата, јер никад није хтео да дође до њихових кућа код *Криве јабуке*, где су се први пут заклели устаници 1803. године. Матијашевићи су потомци орашачког кнеза Марка Савића. Када је он женио сина Луку, завереници су током свадбе, на његовом имању код *Криве јабуке*, извршили прву заклетву (уп. НЕНАДОВИЋ 1969: 96). Казује се и то да су они у фамилији чували дрвену чашу из које су устаници пили вино при заклетви, причестивши се. Чували су је до 1934. године и нису хтели да је однесу краљу. „Не дамо чашу“, говорили су, „нек дође краљ“... а он би увек послао ађутанта. Ту чашу из незнања Велизар Матијашевић, као дечак, „сикирчетом исече“, док су остали били на њиви – „и кад су дошли, оно исечено“ [„Марко – кнез орашачки“]. Од Бањанаца се могло чути (према Бати Вукоману Милетићу) да је Рајко Дукић чувао у својој кући Карађорђевог барјак [„Ризнићи из Бање“]. Осим већ спомињаних Карађорђевих гусала, памте се и гусле Станоја Главаша, као и једна његова кубура коју је за живота видео потомак Добривоје Главашевић [„Главашева крчевина“]. Дакле, особито поштовање у породичним традицијама завређивало је предачко устаничко оружје. На пример, сматра се да Радован Скерлић чува сабљу и кубуру („виси о чивилуку“) Бесног Скерле из Липовца [„Бесни Скерла“] (уп. ЗЛАТКОВИЋ 2003: 5). Породично предање Сердаровића из Даросаве чува сећање о њиховом родоначелнику Сердару и његовој „великој јатаганчини“, од које су потомци „направили четири ножа“ [„Полексија из Даросаве“]. Јатаган Јована Крстовића из Буковика његови су потомци уступили аранђеловачком Музеју на чување [„Јобан Буковички Крстовић“].

Према множини и разноврсности примера рукопис Владете Коларевића представља најобимнију збирку породичних и завичајних предања у нас. Захваљујући полувековном прегорном и посвећеном раду, скопчаном с многим тешкоћама, о којима Владета Коларевић на марганима рукописа и лично сведочи, у последњим моментима отргнут је од заборавља само делић знатног усменог наслеђа. Фрагменти некада потпунијег и развијенијег устаничког предања ипак ће бити од огромног значаја истраживачима и проуча-

ваоцима фолклора, љубитељима завичајне историје, али и историографима уопште, премда су оскудна (не)веродостојна сведочанства поткрепљена и архивским документима на које нико до сада није обраћао пажњу.

Цитирана литература

- ДРНДАРСКИ, Мирјана. „Карађорђеве војводе као епски помагачи (функције војвода у устаничком епу)“. 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, 245–253.
- ЗЛАТКОВИЋ, Бранко. „Прилог познавању цивилног друштва Првог српског устанка – деца, жене и стари у традицијском памћењу“. *Настајање нове српске државе*. Ненад Љубинковић (ур.). Велика Плана – Београд: СО Велика Плана – Институт за књижевност и уметност, 2006, 39–51.
- 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.
- ЉУБИНКОВИЋ, Ненад. „Од историје до 'народне историје' - Карађорђев недовршен прелазак из живота у мит“. 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, 159–188.
- МЕРЕНИК, Славица. *Библиографија радова о Српској револуцији*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2004.
- ПАНТЕЛИЋ, Душан. „Први српски устанак и Српска академија наука“. *Споменица*. Посебна издања САНУ. ССХХVI, књ. 11, Београд: САНУ, 1954.

Извори

- ЗЛАТКОВИЋ, Бранко. „Српска револуција између јубилеја, историографије и народног предања“. *Задужбина*, март, год. XV, број 62, Београд: Вукова задужбина, 2003, 5.
- ЈОКИЋ, Петар. „Причања Петра Јокића о Српском устанку“. *Казивања о Српском устанку 1804*. Драгана Самарџић, ур. LXXIII, књ. 484, Београд: СКЗ, 149–263.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. „Даница 1826–1829, 1834“. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига осма. Милорад Павић, ур. Београд: Просвета, 1969.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. „Српске народне пјесме“. Књига четврта. *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига седма. Љубомир Зуковић, ур. Београд: Просвета, 1986.
- КОЛАРЕВИЋ, Владета. *Бошковићи, род у Врбици и Мисачи код Аранђеловца*. Београд: Чин, 2002.

- КОЛАРЕВИЋ, Владета. *Усмена небишина – Карађорђе и његови устаници у народном предању и архивској грађи* (рукопис). Аранђеловац, 2015.
- МИЛИЋЕВИЋ, Милан Ђ. *Карађорђе у говору и у твору*. Београд: Чигоја штампа, 2002.
- МИЛУТИНОВИЋ, Симо Сарајлија. *Сербијанка*. Душан Иванић, ур. LXXXVI, књ. 573. Београд: СКЗ.
- МЛАДЕНОВИЋ, Живомир. *Младост Јована Скерлића. Скерлићево прво формирање*. Београд, 1940.
- НЕНАДОВИЋ, Прота Матија. *Мемоари*. Нови Сад – Београд: Матица српска – СКЗ, 1969.
- ПАНТЕЛИЋ, Гаја. „Казивање старца Гаје Пантелића из Тополе Исидору Стојановићу“. *Казивања о Српском устанку 1804*. Драгана Самарџић, ур. LXXIII, књ. 484. Београд: СКЗ, 70–147.
- ПОПОВИЋ, Љубодраг (ур.). *Казивања савременика, мемоарска грађа о Првом српском устанку*. Аранђеловац: Фонд „Први српски устанак“, 2003.
- САМАРѢИЋ, Драгана (ур.). *Казивања о Српском устанку 1804*. LXXIII, књ. 484. Београд: СКЗ.
- СКЕРЛИЋ-ЂОРОВИЋ, Јелена. *Живот међу људима, мемоарски записи*. Зорица Хаџић, ур. Нови Сад: Академска књига, 2014.
- СТОЈАНОВИЋ, Марко. *Младеновачки крај у Првом српском устанку*. Младеновац: ИП Гео, 2004.

Branko Zlatković

REBEL LEGENDS – 200 YEARS AFTER

Summary

A diligent explorer of Šumadija's tradition and its old practices, Vladeta Kolarević prepared for publishing a text entitled *Oral "Hebišina" – Karađorđe and His Rebels in Folk Tales and Archives*. Apart from archive documents, the material contains a significant number of family and homeland tales, on the subject of the First Serbian Uprising, which the author recorded during the second half of the 20th century, until present times, in Šumadija – the pivotal point of Serbian uprising. In this work, we systematize and analyse contemporary field material and compare it with the earliest and subsequent layers of rebels' narratives. Contemporary records bear evidence of unfamiliar and marginalized rebel figures and events, which remain evident only in family tradition.

Keywords: Vladeta Kolarević, „Nebišina“, First Serbian Uprising, Šumadija, legends, narratives, Karađorđe, rebels, archives.

BOTANICAL MYTHOLOGY IN CONTEMPORARY SERBIAN FOLKLORISTICS. MYTHO-PHYTONOMASTICAL NOTES ON THE ORIGIN OF THE SOUTH SLAVIC NAMES DENOTED THE PLANT SPECIES *BELLIS PERENNIS*

Being a final part of our tri-partite designed study³, this treatise will closed a wide discussion about the foundational role of narrative in constructing some linguistic items, or more precisely, in reconstructing motivational base for structuring traditional botanical terms within which *lies* folklore *patches* of the so-called botanical myths reflected through the South Slavic traditional ritual lyric poems. The main goal of the integral study was to present new approaches for examining the processes of creating traditional botanical names primarily considered in the light of modern linguistic research as concept-oriented terms. Yet, the theoretical aim of the study was not to engage in any kind of theoretical research in respect to those complex mental mechanisms that activate the creative and intellectual process of development of a narrative itself. Its theoretical aim is actually reflected in practical application of narrative theory in

¹ Official address: Knez Mihailova 36/1, Belgrade 11000, Republic of Serbia; e-mail address: maja3m@yahoo.com.

² The study was conducted within the research project: *Етимолошка истраживања српског језика и израда Етимолошког речника српског језика* financed by Serbian Ministry of Education, Science and Technological Development (№ 178007).

³ The tri-form structure of the study was intentionally designed thus to be a formal reflection of the well-known cyclic view of time in ancient thought whose traces we have found in mythonomastically encoded phytonym(s) / signified we have chosen to include in our working material imagined to be paradigmatically one. The second part of this study entitled *The role of narrative in shaping the semantic structure of certain expressions that belong to terminology as to one of the most important lexical groups. On the etymology of the S.-Cr. common designations for "Artemisia's plants"* was presented at the 9th International Colloquium 'Problems and Methods of History of Language': The Construction of Languages: Myths, Rules and Emotions, held in Girona (Spain) last year (see the web-site: <http://diobma.udg.edu/handle/10256.1/3125>). The other one which in the context of Eliade's *Eternal Return* can be considered as the last or as the first one, was presented at the international conference 'Etymological Symposium Brno 2014' in September 2014, and has been recently printed in the international collection of papers dedicated to distinguish Russian linguist-terminologist - to Prof. V. F. Novodranova, in: *Язык медицины 5: международный сборник научных трудов в честь юбилея В.Ф. Новодрановой*. - Самара, СамГМУ: Изд-во KRYPTEN-Волга, 2015: some notes on ethno- and phyto-/ pharmaceutical and medical praxis hidden behind the roots of its terminology: *allium* (spp), 420-445.

order to point out that the generally accepted opinion about the extremely small number of occurrences of those traditional botanical names that indicate the mythological connection between certain plants with pagan deities and cults arose from the lack of complete understanding myth function as a form of narrative and its close relationship with language. Detail linguistic analysis found on a multidisciplinary approach revealed us that there is indeed a system in using the semantic elements from the cited domain(s), and consequently that the adoption of lexemes corresponds to conditionalities contained both in physical and in nonphysical *phaenomena*.

Keywords: ethnolinguistics, ethnobotanics, phytonymy, etymology, history of religion

Knowing the extent to which the plant *Bellis perennis* marked the poetic, dramatic, artistic and heraldic art of medieval and Renaissance Europe, and in the same time having in our mind all those famous masters that have not forgotten *her* even later, we will be most likely surprised by the fact how little is known about its role in everyday life of the European population from the time we have mentioned until present. Almost contradictory, the plant *Bellis perennis* has never been seriously subject to humanistic disciplines research such as to ethnologico-anthropological, ethnolinguistical, in semiotics or even in literary theory. Anyway, there are some of individual reports about this plant integrated in a framework of some of the above-mentioned disciplines with similar but much broader object oriented research, which are, although being peripheral, extremely valuable for detecting *the true face* of this flower we rather thought to *know* since our early childhood. However, it was only recently that the study of U. Theissen *Die Namen für das Gänseblümchen Bellis perennis im Bulgarischen und seinen Nachbarsprachen - Etymologische und benennungstheoretische Aspekte* made significant progress towards creating primarily phytonomastic and ethnolinguistic portrait of this plant. At the very beginning of this research, the author who was intending to deal with semasiological and onomasiological structure of Bulgarian designations for this plant, clearly points out: „Der Namen des Gänseblümchens scheint in Wechselwirkung mit seiner alten vorchristlichen und christlichen Symbolik zu stehen, derer wir uns heute nicht mehr bewusst sind“ (THEISSEN 2007: 87). Half a century before, an American folklorist KT Kell in her study *The Folklore of the Daisy* remarked something similar: “The flower was ..., known of northern Europeans. I have found no Daisy stories clearly traceable to pagan days, but several are linked with Christianity (KELL 1956: 16)“. In this treatise, we based primary on the South Slavic linguistic botanical materials collected from Simonović’s botanical vocabulary, to try to describe the structure of those names for the plant species *Bellis perennis* for which we argued that they had

been motivated by folk beliefs, legends or religion in general by comparing them with semantically *matching* names in other Slavic and relative European languages.

The plant *Bellis perennis* is an herbaceous perennial of the *Asteraceae* family, recognizable by a blinding white petals protruding from the yellow disk like rays of light. It is in flower from January to December, and the seeds ripen from May to October. The species belongs to the group of Euro-Caucasian, Circumboreal floristic elements (more details about this topic available at: <http://www.pfaf.org/user/Plant.aspx?LatinName=Bellis+perennis>).

The Classical Latin designation *Bellis* is still of disputable origin (Plinio NH 26, 26, App. Herb. 57, LEWIS/SHORT, ANDRÉ 1956: 52–53, ERNOUT/MEILLET s. v. bellio, STRÖMBERG (1940: 24), CARNOY (1959: 49); there is no mention of this phytonym in CEG and CEL). In the most of the so-called Pre-Linnaean nomenclatures this plant is usually designated by the names: *bellis minor*, *primula*, *consolida minor* (Bauhin, pinax 261, according to VAJS 2003: 356). Because of the large number of classification criteria, a precise identification of denoted species seems even more complicate when we have to deal with referred European colloquial names from the same period. Just for illustration we are going to cite few names for the plant *Bellis perennis* which were in daily use during the 16th century: English *dasey*, *wilde daisie*, German *Masylieben*, *Kleinzeitloszle*, Dutch *enckle madelieven*, Franch *consyre petite (sauuage)*, Italian *primo fiore saluatico*, Spanian *margarita*, *consuelda menor inuestris* (FUCHS, *Commentaries on the HP*: 341–342); the most of the mentioned names were used to designate also some other plants, e.g. *Chrysanthemum leucanthemum* (MARZELL 1: 969).

Given to the popularity of the plant *Bellis perennis* in the Middle Ages, the question is why we can't get more information about it from the preserved ancient texts. It is absolutely amazing the fact that there is no mention of it in the works of two great ancient authorities in the field of *materia medica* – Dioscorides' and Galenus', which had served as the basic literature when writing about antidotes or making herbaria in the so-called Pre-Linnaean period. At this point, the only logical answer that comes to our mind is in the form of a question: was the plant *Bellis perennis* known to the ancients under some other, different names – hyperonyms or it simply had significant role only in the Ancient North, but not in the world of the ancient Greeks and Romans.

J. Sibthorp had already noted that Dioscorides' *anthemis* designated in the same time *chrysanthemum*, *leucanthemis* and *eranthemis (chamaemelon)*. St. Magnes had used the name *buphthalmum* to identify Dioscorides's *anthemis* and *chrysanthemis*. As for *buphthalmum*, it was used from the time of Hippocrates to denote also the species *aster atticus* (ES BURGESS 1902: 109–111, 188–189, 208–210). *Anonymi carmen Graecum de herbis* (c. 400 AD) mentioned the plant *buphthalmum* – also known under the name *Jupiter's brow* (see below), being

under the protection of Ilithyia (op. cit, 178). It is assumed that the famous Italian botanist of the 15th century – H. Barbarus, who directly relied in his writings on the ancient ones and who was later cited by O. Brunfels, used hyperonym *buphthalmum* to denote the species *aster* and *leucanthemum*, while O. Brunfels used it to denote also *bellis* (!) (op. cit, 70, 335). That some medieval vernacular names might have had the same role as the one that had *anthemis* and *buphthalmum* confirms Middle English name *maithes* 'Anthemis cotula, Chrysanthemum leucanthemum' (MED). It is interesting that this name was used as hyperonym which denoted plant species that were thought to be the cure for female hysteria as well as for many other diseases that affect only women. To that group of plants belonged *Achillea*, (*Anthemis*.) *Bellis*, (*Chrysanthemum*.) *Matricaria*, *Pyrethrum*. All of them were named e.g. by Middle Dutch hyperonym-appellative *maghet* 'virgo' (PRIOR 1870: 143, 145, 147, 150, FOLKARD 1884: 173, 423–424, 435). According to R. C. A. Prior, the name presents translation form of Latin *flos virgineus* resp. gr. παρθένιον (< παρθένιος 'virginal', i.e. 'd'Artémis', André 1985: 189) that had been identified with *Parietaria officinalis*, *Chrysanthemum parthenium*, *Mercurialis annua*, *Polygon maritimum*, *Matricaria chamomilla*, *Rosmarinus sterilis* until Late Antiquity.

"... an idea suggested by their fancied resemblance to the moon, which, from its regulatingly periods of the year, was supposed to influence the complaints peculiar to young women, and all affections of the womb... These plants were, in ancient times, and for the same reason, dedicated to the virgin goddess of the night, the θεὸς τῶν καθάρματων, or Diana; but in Christian times have been transferred to the two saints, who in this particular replace her, St. Mary Magdalene and St. Margaret" (PRIOR 1870: 142).

There is no doubt that the plant *Bellis perennis* could have developed its symbolic meanings that we find in medieval and renaissance Western European legends and poems on account of its lovely and impressive appearance as well as of its flowering time and incredible dispersion. However, some of aforementioned semantically transparent Western European Pre-Linnaean and colloquial names of this plant as well as some of well-known ancient mythological episodes inserted in masterpieces of medieval and renaissance Western European literature (like in: G. Chaucer's *The Legend of Good Women*, J. Lydgate's *Minor Poems*, Anonymi *The Cort of Love*, Guillaume de Machaut's *Le dit de la fleur de lis et de la Marguerite*, J. Froissart's *Le dit de la Marguerite*, Anonymi *Pearl*, Renati Rapini *Hortorum Libri iv*) give us a solid basis for the assumption that the symbolic meanings to this plant were assigned by various European folk beliefs rooted even deeper than in the beginning of recorded *human history*. Some of these meanings that are alluded to in much later literary writings, as those one we have mentioned, we have used to try to make certain kind of correlates which gave us right directions for rediscovering the elder cultural narrative-based code:

1. *Bellis* ~ ARTEMIS: The plant *Bellis perennis* had to be closely related to

Artemis– the ancient goddess of the complex nature whose ultimate geographical origin and original character as well as chronological hierarchy of some of her features and function have not been yet fully elucidated (ref. the Middle Dutch equivalent hyperonym-appellative *maghet* 'virgo' (< lat. *flos virgineus* resp. gr. παρθένιον), Plinius' record: *Bellis in pratis nascitur; flore albo, aliquatenus rubente. hanc inlitam efficaciorē esse produnt.*⁴ – which, in fact, tells us only that healing properties (but which one?) of the plant *Bellis* just become *cum Artemisia efficaciorē*⁵, and finally, the appearance of the goddess whose name is a common epithet of Artemis, Hera, Hecate and Themis, identified with Lucina (sic!) in Roman mythology – Eileithyia).

2. *Bellis* ~ NYMPHS: the plant *Bellis perennis* had to be closely associated with those deities of nature *linked* to water and vegetation (ref. R. Rapin's story of nymphs called Bellides transformed into flower *Bellis*).

3. *Bellis* ~ AGRARIAN CULTS : the plant *Bellis perennis* had to be closely related to the physical *phenomenon* – season changes and subsequently with agrarian *phenomena* (ref. G. Chaucer's story of Ceres, the Roman goddess of fertility, which receives Mercury's gift – a corolla made from the plant *Bellis*).

4. *Bellis* ~ METAPHYSICAL CONCEPT OF DEATH AND REBIRTH : the plant *Bellis perennis* had to be closely related to the *phenomenon* of death and rebirth (ref. it is a central motif that occurs in the myth of Alkesta in Euripides' drama *Alkesta*, in Hyginus' *Fabulae* and (hence most likely directly) in Chaucer's *Legend of good women*, Chaucer's mention of Cybele or Great Mother as the creator of this flower, and finally, the quite uncommon pharmaceutical designation for this plant – *paschanthemum* (recorded by Tabernaemontanus) – which is explicitly associated with the Christian holiday celebrating the resurrection of Jesus Christ from the dead – Easter).

5. *Bellis* ~ THE SUPREME GOD OF PAGAN PANTHEON: ref. the Greek name Δεὸς φρύα (*Anonymi Carmen de Graecum herbis*) 'Bupthalmum' and Old Norse *Baldrsbrár* (Snorra Edda, Thorpe 1851: 22)⁶.

⁴ "Bellis is the name of a plant that grows in the fields, with a white flower somewhat inclining to red; if this is applied with artemisia, it is said, the remedy is still more efficacious." (available at: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/L/Roman/Texts/Pliny_the_Elder/26*.html; <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0137%3Abook%3D26%3Achapter%3D13>).

⁵ It seems that Plinius record *presents* a kind of a knowledge got by metaphysical methods of determining the reference medicinal properties of plants rather than by experimentally ones. This is not surprising if one bears in mind that Pedanius Dioscorides, the author of the famous ancient pharmaceutical vademecum – *De materia medica*, writes in the Introduction of this work about his antecedents and his critical attitude towards their writings, primarily due to their disregard for experimental drugs effect testing. See more about this topic in: KALEZIĆ 2010: 21–22.

⁶ "In Denmark, Baldur's brow is the anthemis cotula; in Iceland, the matricaria maritima inodora; in Sweden, a plant called hvitatoja (white eye) or hvitapiga (white lass). In Skania, the anthemis cotula bears the name of balsensbro..." (Thorpe, l. cit.). Cleasby/Vigfusson cited s. v. BRÁ: "BRÁ, f.

Last three established correlates opened to us new dimension of possibilities that we are dealing here with such kind of myths that once were dramatized in the ritual or in magical ceremonies performed to cause the phenomenon that figuratively describe. What kind of a role eventually played the plant *Bellis perennis* during these ceremonies we succeeded to show on the backdrop of current religious practices of the European rural population. However, the nature and true character of daisy, we gained to perceive primarily through detailed analysis of *her* role in South Slavic ritual lyric poems that were once a component part of those ritual acts that accompany and bring about the change of the seasons, which, according to Van Gennep, should be included in what he calls “rites of passage“. They have an exact parallel in rites intended to assure the rebirth of vegetation “after the transitional period of winter dormancy“ (VAN GENNEP 1960: 179). All of them include both rites of passage and sympathetic rites of fertility, multiplication and growth. Wherever there is a phenomenon of the transition, and it can be determined by many human activities, biological activity in general, applications of physical energy, the cosmic rhythms, the rites of passage find their application. It is perceivable in the so-called phases of the Moon which are correspondent to the growth and decline of every living being; namely, the phases of the Moon are themselves an element in the cosmic rhythms to which everything is subject “weather it is the movement of celestial bodies or the circulation of blood“ (op. cit., 181). Besides in biological activity, the phenomenon of a transition recurs in social activities as in both cases their energy become exhausted and have to be regenerated periodically. The transition from one state to another is a serious step which must not be accomplished without special precautions. This is the reason why the rites relating to the Moon in all its phases, or only to the full Moon, have the character of rites of separation, rites of entry, transition rites, and rites of departure. Feigning death and rebirth is dramatic presentation of the death and rebirth of the Moon, the season, and the deities presiding over and regulating vegetation and has an important role in such seasonal ceremonies. But we find in some other ritual acts that also have to provide safe transition from one state to another the same dramatic element (highlighted or foreshadowed): e.g. in the rites of puberty, initiation and marriage. This is exactly the central point for the problem we deal with in this treatise. The plant species *Bellis perennis* was personified in the figure of a girl named *Bela Rada* in Serbian and Bulgarian ritual lyric poems that were performed at the time of the greatest ritual activities of rural communities throughout the year, and that is the beginning of a new production cycle of farming. It should be underlined that we are dealing here with an oral tradition that was once part of the seasonal ceremonies which included

[Ulf. *brow*; A. S. *bræv*; Engl. *brow*; Germ. *brau*], *an eye-lid*; brár (gen. sing.), Edda 15; brár (nom. pl.), 6; brám (dat. pl.), Vþm. 41; brá (gen. pl.), Ad. 5; cp. Baldrs-brá, Gull-brá, Ísl. Þjóðs.: in poetry the eyes are called brú-tungl, -máni, -sól, -geisli, *moon-, sun-beam of the brow*; tears are brá-regn, -drift, *rain of the brow*; the head brá-völlr, *field of the brow*, etc., Lex. Poët.“

not only a rite of fertility as mistakenly thought R. Katičić (1987), but also the rites of passage. *Bela Rada* actually metaphorically presents a kind of energy acts primarily on living beings that are in the phase of transition from childhood to young adulthood, i.e. who are in a period of intensive biological changes that will lead to development of male and female reproductive systems. But on the other side *Bela Rada* is also an image of entity that is subject to such kind of energy. At the same time, as being a plant by nature, through the sympathetic magic, it will convoke those energies which will allow the growth of vegetation and thus will provide the necessary yields for survival of the whole society. Thus assumed role of *Bela Rada* opened us the path to etymology of her other names we met primarily in South Slavic languages holding obscure in the relevant etymological literature until today. As a matter of fact, we took the function of *Bela Rada* as motivational base or *feature* that is conceptualized through different images and lexicogenic matrix during the process of denomination:

- a. The image of a protégé(e), cf. the onomasiological structure of the name *Рада*, most likely < PSI **Lada*,
- b. The image of a protector or of a numen with the similar function domain, cf. the onomasiological structure of the name *орочица* ~ *оросити* ~ *Оросник*, *бабица* and
- c. The image of an object or phenomenon, which metaphorically suggests referred function, cf. the onomasiological structure of the name *искрица* ~ *красуљак*.

We have assumed the existence of a numen which possessed authority or control over a child most likely from its early juvenile phase and certainly from its pre-adult phase that refers to an immature organism until it reached sexual maturity. That there are indications that this could be rather the moment of the beginning of the so-called pre-adult phase confirms the following Serbian ritual song:

- Стојане, сине, Стојане,
Врљи си Смиљку дремљивку,
Узни си Раду убаву.
- Не могу, мајке, не могу,
Милка је много донела,
Мушко ву дете на руке.
Послуша мајку Стојане,
Врљи си Милку дремљивку,
Узе си Раду убаву.

.....
Николо, Коло, писано,
Кад ти се татко ожени,
Убаво мајку да слушаиш,
Трчећим воду да носиш

(ЂОРЂЕВИЋ/ЗЛАТАНОВИЋ 1990: 119, §332).

- Stojan, son, Stojan,
Reject sleeping Smiljka,
Take Beautiful Rada.
- No, mother, I cannot,
Milka have made much,
Carried a child on your hands.
Stojan obeyed his mother,
He rejected sleeping Smiljka,
he took Beautiful Rada.

.....
Nicola, ...
As your father got married,
Listen to your mother well,
and running water to carry.

Consequently, we have assumed that its basic functions were:

- a. To incite the growth, and
- b. To ensure a safe transition to the next phase of development.

That these assumptions are not just pure logical constructions formed by deductive method, primarily based on the analysis of the much limited comparative oral tradition and phytonomastic materials corpus (see below *the list of EXCERPTED SOURCES*), although it was the only one available to us up to this moment, show research results we have obtained in the previous two treatises. We believe that the most important one is decoding and establishing a botanical triad *ista structa interanea* (? – ARTEMISIA – ALLIUM); its missing member – i.e. corresponding mythonomasticallly encoded phytonym - we have presented in this treatise.

Instead of a conclusion: We would like to underline that we have used in this treatise only those fragments of the oral tradition that we considered, by our own opinion, important for the reconstruction of its South Slavic and/or Balkan context - at least in its most important lines. We are aware of the fact that by our hypothesis of the existent of a botanical narrative-based code of the proposed structure that was used to convey ideas in a certain period of time and in a single population area, will eventually open some new linguistic and extra-linguistic discussions, but in the same time we believe that the insight into *richer* referred Slavic and Balkan materials would not only confirm our basic hypothesis, but it also would point out presumed older background of the ritual texts we have analyzed.

Cited and literature for further reading

- An icelandic-english dictionary* by Cleasby and Vigfusson 1874. Available at: http://lexicon.Ff.Cuni.Cz/html/oi_cleasbyvigfusson/b0077.Html.
- ANDRÉ, Jacques. *Lexique des terms de botanique en latin*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1956.
- ANDRÉ, JACQUES. *Les noms de plantes dans la Rome antique*. Paris: Belles Lettres, 1985.
- ANTHONY, David. *The Horse, the Wheel, and Language; How Bronze-Age Riders from the Eurasia Steppes Shaped the Modern World*. Princeton: Princeton University, 2007.
- BARTHES, Roland. „Introduction to the Structural Analysis of Narratives“. In Heath, Stephen. *Image-Music-Text*. London: Fontana, 1977, 79–124.
- BENVENISTE, Emile. *Indo-European Language and Society*. Trans. Elizabeth Palmer. London: Faber and Faber, 1973.
- BORYŚ, Wiesław. *Słownik etymologiczny języka polskiego*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.

- BRÜCKNER, Aleksander. Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków: Nakład i własność Krakowskiej Spółki Wydawniczej, 1927.
- BURGESS, EDWARD SANDFORD. *History of Pre-Clusian Botany in Its Relation to Aster*. New York, 1902. Available at: <https://archive.org/details/historyofpreclus00burg>
- CAMPANILE, Enrico. *Ricerche di cultura poetica indoeuropea*. Pisa: Giardini, 1977.
- CARNOY, ALBERT. *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes*. Louvain: Publications universitaires, 1959.
- CEG. *Chronique d'étymologie grecque*. Paris: Klincksieck.
- CEL. *Chronique d'étymologie latine*. Paris: Klincksieck.
- ELIADE, Mircea. *Cosmos and History (the Myth of Eternal Return)*. Trans. W. Trask. Princeton-NJ: Princeton University Press, 1954.
- ELIADE, Mircea. *A History of Religious Ideas*, vol. I, *From the Stone Age to the Eleusinian Mysteries*. Translated: W. Trask. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1978.
- ELIJADE, Mirče. *Istorija verovanja i religijskih ideja 1. Od kamenog doba do Eleusinskih misterija*. Beograd: Prosveta, 1991.
- ERNOUT, A. AND A. MEILLET. *Dictionnaire étymologique de la langue latine; histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1967.
- FOLKARD, RICHARD. *Plant Lore, Legends, and Lyrics. Embracing the Myths, Traditions, Superstitions, and Folk-lore of the Plant Kingdom*. London: S. Low, Marston, Searle, and Rivington, 1884. Available at: <https://archive.org/details/plantlorelegends00folk>.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*. New York: Vintage Books, 1994.
- FREJZER, Džejms Džorž. *Zlatna grana*. Preveo sa engleskog Živojin V. Simić. Beograd: BIGZ, 1977/2.
- GIMBUTAS, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe: Myth and Cult Images (6500-3500 B.C.)*. London: Thames and Hudson, 1974.
- KATIČIĆ, Radoslav. „Vidova gora i sveti Vid“. In Kroje, Monika. *Studia mythologica Slavica XIII*. Ljubljana: Znanstvenoraziskovalni center SAZU, 2010a: 15-32.
- KELL, Katharine T. “The Folklore of the Daisy”. *The Journal of American Folklore*, Vol. 69, No. 271. American Folklore Society, 1956: 13–21.
- KRÄUTERBUCH VON JACOBUS THEODORUS “TABERNAEMONTANUS” ANNO 1625. Available at: <http://www.kraeuter.ch/>
- LEWIS AND SHORT *Latin dictionary*. Available at: <http://archimedes.fas.harvard.edu/pollux/>.
- MALLORY, J. P. AND D. Q. QUENTIN. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. London-Chicago: Fitzroy Dearborn, 1997.
- MALLORY, J. P. AND D. Q. QUENTIN. *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. New York: Oxford University Press, 2006.
- MALLORY, James Patrick. *In Search of the Indo-European*. London: Thames and Hudson, 1989.

- MED. *Middle English Dictionary Entry*. Available at: <http://quod.lib.umich.edu/cgi/m/mec/med-idx?type=id&id=MED26573>
- MEYER, FREDERICK G. *The Great Herbal of Leonard Fuchs*. Volume I, Commentary. Stanford, California, 1999.
- POLOMÉ, Edgar Charles. „Indo-European Religion“. In HOCK, Hans Heinrich. *Historical, Indo-European, and lexicographical studies: a Festschrift for Ladislav Zgusta on the occasion of his 70th birthday*. Berlin: Mouton de Gruyter, 1997: 129–145.
- PRIOR, R. C. ALEXANDER. *On the Popular Names of British Plants, Being an Explanation of the Origin and Meaning of the Names of Our Indigenous and Most Commonly Cultivated Species*. 1870. Reprint. London: Forgotten Books, 2013. Available at: http://www.forgottenbooks.com/readbook_text/On_the_Popular_Names_of_British_Plants_Being_an_Explanation_of_the_1000822543/177.
- RENFREW, Colin. *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico, 1987.
- SPIRIDON, Monica „Recenzie: RICK ALTMAN – A Theory of Narrative, New York, Columbia University Press, 2008, 377 p.“. In Papadima, Liviu / Ionescu, Emil. *Limba și Literatură Română a Analelor Universității din București LIX. București: Editura Universității din București*, 2010, 127–130.
- STRÖMBERG, REINHOLD. *Griechische pflanzenamen*. Göteborg: Elanders boktryckeri aktiebolag, 1940.
- SCHMITT, Rüdiger. *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1967.
- THEISSEN, Ulrich. Die Namen für das Gänseblümchen *Bellis perennis* im Bulgarischen und seinen Nachbarsprachen – Etymologische und benennungstheoretische Aspekte. *Zeitschrift für Balkanologie* 2007, 43/1: 87–99.
- THORPE, BENJAMIN. *Northern mythology: comprising the principal popular traditions and superstitions of Scandinavia, North Germany, and The Netherlands*. London: Lumley, 1851. Available at: <https://archive.org/stream/northernmytholog01thoruoft#page/n41/mode/2up>.
- VAJS, Nada. *Hrvatska povijesna fitonimija*. Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje, 2003.
- VAN GENNEP, Arnold. *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago University Press, 1960.
- БЕР. *Български етимологичен речник*. София: изд. на БАН, 1971.
- ЕСУМ: *Етимологічний словник української мови*, тт. 1–6 (А–Я). К.: Наукова думка, 1982–2012.
- КАЛЕЗИЋ, Маја. *Етимолошка и семасиолошко-ономасиолошка истраживања имена биљака у Диоскуридовом делу ΠΕΡΙ ΥΛΗΣ ΙΑΤΡΙΚΗΣ (De materia medica)*. Докторска дисертација у рукопису. Београд, 2010.
- КАРАНОВИЋ, Зоја and Јасмина Јокић „Убиство змије и свадбена обредност у лирским народним песмама“. In Детелић Мирјана and Делић Лидија. *Гује и јакрени*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 2012, 199–213.

- ЛОМА, Александар. „Прасл. *комоѣ ‘коњ’“. In Ивић, Милка. *Јужнословенски филолог* LIX. Београд: Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик САНУ, 2003, 35–38.
- ЛОМА, Александар. *Обреди прелаза*. Са француског превела Јелена Лома. Српско издање приредио Александар Лома. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.
- ЛОМА, Александар. *Пракосово (словенски и индоевропски корени српске епике)*. Београд: САНУ, 2002.
- ЭССЯ. *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*. Словарь подготовлен в Отделе этимологии и ономастики Института русского языка им. В.В. Виноградова РАН. Под редакцией О.Н. Трубачева. Москва: Наука, 1974–

Excerpted sources

- DOZON, Auguste. *Български народни песни - Chansons populaires bulgares inédites*. Publiées et traduites par Auguste Dozon, traducteur des Poésies serbes. Paris, 1875.
- JEŽIĆ, Mislav. *Rgvedski himni. Izvori indijske kulture i indoeuropsko nasljeđe*. Zagreb: Globus, 1987.
- KATIČIĆ, Radoslav. „Hoditi – roditi. Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus“, In Universität Wien. Seminar für Slavische Philologie.; Universität Wien. Institut für Slavische Philologie. *Wiener slavistisches Jahrbuch* 33. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften [etc.], 1987, 23–43.
- KATIČIĆ, Radoslav. *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb: Ibis grafika, 2008.
- KATIČIĆ, Radoslav. *Zeleni lug. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb–Mošćenička Draga: Ibis grafika; Matica hrvatska; Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, 2010.
- KATIČIĆ, Radoslav. *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Zagreb–Mošćenička Draga: Ibis grafika; Matica hrvatska; Katedra Čakavskog sabora Općine Mošćenička Draga, 2011.
- LITTLETON, Covington Scott. *The New Comparative Mythology*. 3rd ed. Berkeley: University of California Press, 1982.
- MARZELL, Heinrich. *Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen*, Band I. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1943.
- ŠULEK, Bogoslav. *Jugoslavenski imenik bilja*. Zagreb: JAZU, 1879.
- БЛЕЧИЋ, Милорад Радов. *Вукова песмарица о биљкама*. Београд: Књижевна заједница Звездара, 1990.
- ЂОРЂЕВИЋ, Драгутин и М. Златановић. *Народне песме из лесковачке области*. Београд: САНУ, 1990.

- ИВАНОВ, В. В. и В. Н. ТОПОРОВ. „К реконструкции праславянского текста“. In *Славянское языкознание. V Международный съезд славистов*. Москва: Изд-во АН СССР, 1963, 88–158.
- ИВАНОВ, В. В. и В. Н. ТОПОРОВ. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва: Наука, 1965.
- ИВАНОВ, В. В. и В. Н. ТОПОРОВ. „К семиотическому анализу мифа и ритуала (на белорусском материале)“. In GREIMAS, Algirdas Julien et al.. *Sign, Language, Culture : Studia memoriae Nicolai van Wijk dedicata*. The Hague-Paris: Mouton, 1970: 321–389.
- ИВАНОВ, В. В. и В. Н. ТОПОРОВ. *Исследования в области славянских древностей: Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*. Москва: Наука, 1974.
- ИВАНОВ, Вячеслав Всеволодович. „Происхождение древнегреческих эпических формул и метрических схем текстов“. In Цивьян, Татьяна Владимировна. *Структура текста*. Москва: Наука 1980: 59–80.
- РСА. *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. Београд: Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик САНУ, 1959 –.
- СИМОНОВИЋ, Драгутин. *Ботанички речник имена биљака*. Београд: Научно дело, 1959.
- СОФРИЋ, Павле. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*. Београд: БИГЗ, 1912.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Рукопис приредио и допунио Војислав Ђурић. Београд: Српска књижевна задруга, Српска академија наука и уметности, 1985.

Maja Kalezić

O IZUČAVANJU BOTANIČKE MITOLOGIJE U SAVREMENOJ SRPSKOJ FOLKLORISTICI

Сажетак

Rad predstavlja završni deo opširnije studije o ulozi narativa u formiranju jednog posebnog sloja fitonimije čije se leksičke komponente drže za još uvek nedovoljno istraženo područje savremene leksikološke nauke, kako na nivou teorijskog razmišljanja, tako i na nivou konkretne jezičke analize. Rad se može se shvatiti i kao nezavisan onomastički ogled koji nudi konkretna etimološka rešenja za fitonime – designate za biljnu vrstu *Bellis perennis*, pre svega u južnoslovenskim jezicima, koji do danas nisu bili predmet ozbiljnjih terminološko-leksikoloških studija.

Ključne reči: etnolingvistika, etnobotanika, fitonim, etimologija, istorija religije

ПРЕТСТАВИТЕ ЗА БАЗИЛИСКОТ ВО СРПСКАТА И МЕЃУНАРОДНА ФОЛКЛОРИСТИКА

The paper has been devoted to history, etymology and various transformations of Basilisk in international context. The very important thing is the investigation of transformations that have been transcended from ancient and middle-age manuscripts into popular folklore genres, and also the Hebrew – European relationship via Bible. Another question: what kind of functional equivalences have been mentioned in Macedonian folk culture, and specially the reasons of its absence from the territory of Macedonia and Boka Kotorska.

Key words: etymology; visual and narrative transformation / semantics of basilisk; monster versus men; Septuagint; ancient and middle-age sources;

Потекло, распространетост и варијантност на Базилискот

Во излагањето посветено на Базилискот, акцентот ќе биде ставен, пред сè, на историските извори кои сведочат за појавата, распространувањето и ликовната и семиотичка трансформација што ја добива ова митолошко суштество во разни историски периоди. Во предвид ќе бидат земени областите од народната уметност: приказните, верувањата, преданијата, визуелните / ликовни/ претстави со чија помош може да биде откриена симболиката на ова митско суштество.

Етимолошки, Базилискот се јавува во два деминутивни облика: првиот има значење на „мало кралче“ означувајќи животно, особено змија (Плиниј Постариот *Naturalis Historiae*), можеби кобра од Египет (Хипократ итн.) и вториот, птица - царче (Thompson, W. D`Arcy, *A Glossary of Greek Birds* /2e ed/ Londres, 1936). Неоспорно е дека првиот пишан извор за Базилискот е оној на Плиниј Постариот и се смета дека потекнува од Ориентот (Либија, Киренајка или Египет). Потоа се јавува во Библијата исклучиво како симбол на злото. Во животинската симболика е попознато како бестијариј. Некои сметаат дека во средниот век, делото на Хилдегард фон Бинген „*Physica*“ (VIII, 12) од 11 век, најмногу придонесе кон ширењето на овој митолошки лик и претставите за него. На просторот на централниот Балкан беа пронајдени амулети со

¹ lidijast@ukim.edu.mk

митскиот лик на змијата со петлова глава, а освен тоа се јавува и како ликовна претстава на босанскиот ханап. Постепено, во средниот век почнува да се шири и преданието за петелот кој го чува дијамантот под јазикот со што се шири верувањето во заштитната моќ на ова животно. Тој се јавува и како заштитник на некои европски градови. Се јавува во Минхен, Базел, Варшава, Краков, на амблемот на Љубљана (16 век), како и во други градови. На Базилискот, исто како и на еднорогот, му се припишувала одредена исцелителна моќ, па затоа бил користен во средновековната медицина (sp. POLIVKA, 1918: str.42–44), (KROPEJ, 2010: 187).

Интернационални наративни варијанти на Базилискот

Во народната приказничка традиција, под влијание на некои теолошки и книжевно-историски извори, се формираа следните типови наративи:

- Базилискот е митолошки рептил или змија², чиешто пиштење ги растура сите други змии. Оттука се јавува и претставата за Базилискот како домашен дух – чувар. *Polivka Zs. F. Vksk. XXVII 46 ff. *Fb „basilisk“; *A Guichot y Sierra El Basilisco (Folklore Espanol III 9 – 83). *Nordlind Skattsägner 46 n.1 ; Hdwb d. Abergl. s.v. Basilisk ; Köhler-Bolte I 133. – English : Wells Manual of Writings 105 (Prose Alexander); Jewish: Neuman.
- Базилискот се испилува од петлово јајце. Обично, станува збор за седум или четиринаесетгодишен петел. Јајцето мора да лежи во ѓубриште. * Polivka Zs. F. Vksk. XXVIII 46ff.; * Fb. „basilisk“ I 53a, IV 29a, De Vires Het Sprookje 19-97.; Taylor PMLA XXXVI 35 ff. ; Hdwb.d. Abergl. S.v. „Basilisk“. Базилискот има моќ со својот поглед да убива. *Fb. „Basilisk“ I 53 a, IV 29a, ; Penzer VIII 75 n.1.
- Базилискот умира од сопствениот поглед - *Fb. „Basilisk“ I 53a, „spejl“ III 48a; Ward Cathalogue of romances III 194; Oesterley Gesta Romanorum No. 139; Hdwb. d. Abergl. I 935.

Со оглед на фактот што на нашите простори е најистакната варијантата на петел-змеј кој настанува од седумгодишен црн петел, накратко би укажала во кој момент базилискот ја добива оваа нова сликовна и наративна претстава:

Веќе во 13 век во еден француски Бестијариј на Пјер ле Пикар (Pierre le Picard) се појавува поглавје насловено Basile сос, од каде дознаваме дека сликата на тајновитиот звер е обоена со една фабулирачка фантазија кој добива полека нови својства (Polivka, 1918, 44). Ова е многу значајниот историски момент кој сведочи за сликовната трансформација на Базилискот. Во нова-

² Тој не го движи сопственото тело како останатите змии во многустрани виуги напред, туку ползи, но високо исправен во средината (Pauly- Wissowa, B. III, S. 100–101).

та минијатура, тој веќе не изгледа како претходно крунисаната змија³, туку сега тој добива нов изглед – глава на петел, чие тело има завршеток на змија (POLIVKA 1918: 44). Овој негов облик нормално, е пропратен со една сосем нова нарација: кога еден седумгодишен петел ќе стави едно јајце во ѓубриште и кога една крастава жаба ќе го излегне, тогаш од ова јајце се создава едно животно чишто глава, врат и гради имаат облик на петел, а завршетокот од телото – облик на змија (POLIVKA 1918: 44). Вообичаено, оваа приказна е условена и пропратена со алхемискиот рецепт за претворба на бакар во злато, за кој најдобро дознаваме преку веќе споменатото дело на Теофилус Презвитер во кое не⁴ обавестува за („de auro hispanico“): Паганите имаа заклучено два петла во еден подрум, се⁴ додека не ги полегнат јајцата, но од нив се излегнуваат јајца на една жаба од која пак се создава мешавина на петел и црна змија. Тие мораа внимателно да се одгојат, потоа да се спалат, по што уследува интензивна мешавина на пепелта, засирената човекова крв и оцет што доведува до фасцинантна трансформација на бакар (POLIVKA 1918: 45).

Овие разни варијации, не⁴ враќаат на грчкиот Физиолог и разните фабули поврзани со Александар Велики. Од друга страна пак, под влијание на споменатиот бенедиктански монах од Келн од 12 век – Теофилус Презвитер, кој ја внесува алхемиската нота во преданието, започнува да се распространува наративот за Базилискот кој носи богатство.

Уште позанимливи се суеверијата поврзани со црните петли и нивните јајца: на пр., едно јајце помага да се препознае вештерката која го уништува млекото од добитокот (SCHONWERTH, 1, 346), или пак да ги препознава вештерките во црквата (BARTSCH 2, 267, n.r. 1391, WUTTKE, p. 236, 340....). Вутке (S. 118) спомнува бројни докази за волшебната моќ на црните петли и нивните јајца. Тие се осведочени во Бохемија уште во 16 век, преку една преведена полска театарска претстава, која потекнува од нешто постари времиња во Полска. (...) Во Унгарија тоа штити од болести, кога е снесено на свети Григориј (1918, 56).

Во една друга распространета приказна станува збор за постанувањето или уметничкото обликување на Коболд - послужничкиот домашен дух кој настанува од едно петлово јајце. Всушност, Поливка прв ја изнесе тезата за потеклото на ова верување кое се темели на многу постарото предание за Базилискот. Според него, Коболдот претставува една мешавина на претставата за Базилискот со онаа за Хомункулусот. Особено е интересно укажувањето на Георг Поливка околу значењето на Коболдот: домаќинот мора да потпише слободно спогодба со ѓаволот, т.е. мора да му верува и за возврат сите демонски работи ќе бидат ублажени или исчезнати. Оттука се развива верувањето дека Коболдот му носи среќа и богатство на домаќинот (1918: 55).

Многу распространета е приказната за Александар Велики кој успеал со помош на едно огледало да го усмрти Базилискот, кој претходно ги

³ Сп. Pauly-Wissowa, Realencyclopädie 3, 100.

усмртувал неговите војници со поглед. Овој мотив се среќава во третата интерполирана верзија на *Historia de preliis* (околу 1200), како и во *Gesta Romanorum* (cap. 139) *Speculum historiale* (4,1) на Vincent de Beauvais, по коишто повторно се враќа во форма на народна приказна и предание кај бројните европски народи.

Исто така, многу важен извор за приказната за Базилискот претставуваат средновековните редакции на Физиологот (15 век и подоцна). Но, сепак, како што спомнавме претходно, се смета дека делото на фон Бинген (*Physica*, 12 век), најмногу придонесе за распространување на овој фабулат.

Толкувањето на природата и функцијата на Базилискот е во директна зависност од два фактора: историскиот контекст во кој се јавуваат и интерференцијата на локалната традиција и познатите ракописи кои влијаеле врз создавањето на природата на ова митолошко суштество.

Етимологија

Шантрен ги дава сите горенаведени атрибути на Базилискот (мало кралче), но она што не` привлече според него е етимолошкото потекло на овој термин. Според него, Βασιλεύς доаѓа од: genetiv –έως (кипарски, -ήφος), (Хомерски, јонски, атички итн.), микенски qasireu со од него изведените зборови qaisrewija и индоевропски qasirewijote (сп. Чадвик-Баумбах, 179). Во микенскиот, зборот означува помалку важна владетелска функција, но, се чини дека не е баш многу издржано тоа што Палмер сака да го издвои микенското quasireu од βασιλεύς. Кај Хомер овој збор значи крал, ама се применува за сите ахајски старешини, а не само за Агамемнон.

Во класичниот грчки јазик, терминот βασιλεύς се употребува за Хиерон, Гелон, Писистрат, за владетелите архонти, за кралевите на Спарта, но исто така и за варварските кралеви, како на пр. за персиските (главно без член), подоцна за Александар итн.⁴ (CHANTRAINNE 1977:167).

На хебрејски – Базилиск значи змија, и се среќава во Стариот Завет исклучиво со сатанистички карактеристики. Овде уште еднаш би се навратила на извонредните истражувања на Георг Поливка (1918) кој ги наведува сите извори преку *Paulys Real-Encyklopaedie der Classischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von Georg Wissowa, Stuttgart, J.B. Metzlerscher Verlag 1897, како и најновите теориски истражувања на Michael Ryzhik - *Basilisco e dragone vs. vipera: la propensione verso il meraviglioso dei volgarizzamenti giudeo-italiani della Bibbia nella scelta dei nomi di rettili* (2014). Овие два труда ги спомнувам пред се` затоа што се едни од ретките кои ги земаат во предвид и хебрејските аналогии.

⁴ Во овој контекст би сакала да изразам голема благодарност до Марија Чичева Алексиќ во плодната консултација околу етимолошките прашања.

За нас е особено интересен податокот дека овој збор е регистриран во црковнословенските ракописи како превод за βασιλίσκος и тоа : 1. βασιλίσκος = василиск во евангелските текстови, во Псалмите и во коментарите кон Псалмите; и 2. βασιλίσκος = царь, цѣсарь, мѣжъ евидентиран во евангелските текстови.

Во Септуагинтата, во Псалм 90, 13 го имаме следниот стих :

Руски: На аспида и василиска наступишь; попирашь будешь льва и дракона.

Црковнословенски: на аспіда и **васіліска** наступиши, и поперѣши лѣва и сміа

Хрватски: Nogom ćeš gaziti lava i ljuticu,
zgazit ćeš lavića i zmiju.

Во Септуагинтата, Базилискот се јавува многу ретко, и тоа во Исаија, 59. 5. Црковнословенски: Яйца аспідска разбиша и поставъ паучинный ткуть, и хотай ѿ яйцъ ихъ ясти, разбивь запортокъ (ѣгѡ), ѡбрѣте и въ немъ **васіліска**.

Хрватски: Legu jaja gujina,
tkaju mrežu paukovu; pojede li tko njihovo jaje, umire,
razbije li ga, iz njega ljutica izlazi.

Српски: Nose jaja aspidina i tkaju paučinu; ko pojede jaje njihovo umre, i ako koje razbije, izljeze guja.

Според досегашните истражувања, постои една интересна разлика помеѓу преданијата за Базилискот во католичкиот свет за разлика од православниот. Во првите, Базилискот вообичаено се јавува како заштитник на градот, и со тоа се поврзуваат наративите кои се специфични за одредени градови како на пр. Базел, Варшава, Краков и др., додека пак во ортодоксниот свет наративите/преданијата за базилискот, воопшто немаат форма на урбана легенда. Можеби, на самата граница помеѓу двата типа наративи се примерите на чаковечкиот позој (змеј) кој е закопан пред црквата, и за кого дознаваме од Сузана Марјаниќ (2009).

Во сите урбани легенди станува збор за стравопочитта кон ова монструозно митолошко суштество, кое истовремено е заштитник на дадените градови. Во 1474 во Базел еден крвнички злосторник ја обрубил главата на петелот кој снесел јајце, но потоа заедно крвникот и јајцето беа спалени на клада (BASLER CHRONIKEN 2, 102). Слично на ова, во Холандија тие беа задавени, а нивните јајца згмечени (J . Horst, *Von den wunderbarlichen Geheimnissen der Natur* 1588 B. 7, 3). (POLIVKA 1918, 46).

Според полските преданија bazyłiszek би требало да се наоѓа во подземјето на краковските Кристофори⁵ и во подрумот на една варшавска староградска кука, каде што луѓето кои се симнувале во подрумот веднаш

⁵ Интересно е да се наведе фактот дека Кристофор - Chistoph(oros) е светец кај источната и западната црква, кој меѓу другото, се почитувал како патрон на рицарите и морнарите кои барале богатство, а бил заштитник од поплави, оган и земјотрес (исто, 553).

од неговиот поглед умирале. Го убивале со помош на огледало, во кое ја наоѓал смртта од сопствениот поглед (Wladyslaw Kopalinski, *Slownik mitow i tradycji kultury*, Panstwowy Instytut Wydawniczy 1991, 84).

Во Варшава на плоштадот во стариот град се наоѓа ресторан под името *Bazylyszek* и на самата предна фасада се јавува базорељеф на Базилискот.

Треба да го наведеме фактот дека и во Франција, во 16 век било многу атрактивно верувањето во Базилискот како вид на змија која се испилува од седум или четиринаесетгодишен петел.

„c'est ce serpent provenant du prétendu oeuf du coq qu'on a appelé basilic, animal fabuleux, auquel on a donné plusieurs formes et attribué des vertus extraordinaires“

„Le basilic est un serpent qui naît d'un oeuf pondu par un coq et couvé par un crapaud“ (ROLLAND 1877, t. 3: 34).

Наративи и варијации кај Јужните Словени

Фигурите кои настануваат како комбинација на змија и петел биле користени како заштитно средство од нечистите сили. Овде само за споредба би го навела Абракасас Гема од Сараево (GZM VII, sv. 2, 215-216). Според народното верување на островот Црес постои змија која има на главата една флека и кукурика како петел. Под јазикот носи еден голем дијамант, и кој ќе успее да дојде до него, може да му се исполни секоја желба (Tih. Đorđević, *Priroda u verovanju i predanju našega naroda*, knj. 2, str. 179).

Според нашите досегашни теренски истражувања Базилискот отсуствува од просторот на Македонија (негови семантички и функционални еквиваленти се: ламјата, змејот, алата, змијата), исто така не е присутен во Бока Которска, додека на Брач, во Далматинска Загора и долж цела Далмација е познат како “crni pivac (Bazilik, Basilisk), - mitološko biće koje domaćinu donosi blago, i štiti ga od zla.”⁶ За семантичките /функционални еквиваленти во македонската народна култура погодено е да се видат визуелните претстави од Плаошник (дадени во прилогот на овој труд).

Во Србија се најзначајни истражувањата на Тихомир Ѓорѓевиќ, Љубинко Раденковиќ и Ивица Тодоровиќ.

Во Словенија се најважни записите на Јанез Железникар (1860), Јанез Трдина (1858), Графенауер (1956), како и на бројните современи истражувачи, особено оној на Горазд Макаровиќ (2001:29-30) кој дава импозантна реплика на варијациите и потеклото на поимот змеј во Словенија (позој, драко, драго, базилиск итн), потоа Катја Хробат (2004) и Моника Кропеј (2010).

Само за споредба би навела некои примери кои ги наведува Графена-

⁶ Теренско истражување спроведено во 2013 г. Во Скопје со Весна Матијашевиќ по потекло од Брач.

уер. Најважниот, според него, е записот на Железничар во кој се откриваат траги од западноевропските урбани легенди каде, најчесто, на некој плоштад (во подземјето, подрумите и сл.) се наоѓа Базилискот, кој не смее да биде убиен од стравопочит. Едноставно, кој ќе се осмели да го убие ќе биде спален на клата, а причината за тоа е поврзана со неговото јавување како заштитник на тие градови (Варшава, Базел, итн), сè до клучниот момент кога се јавува некој смел човек и го убива.

Petelin hoče znesti lintvernovo jajce.

V Kokri je razsajal nekaj vihar, in stari Polšinar, umeten mož, Bog mu daj nebesa, je neki precej vedel, kaj da to pomenja.

Gre gledat in najde petelina, ki je ravno htel jajce znesti. Pa mož skoči hitro po puško in ustreli petelina. (GRAFENAUER 1956: 314).

„če bi sedem let star postal, znesel bi jajce, iz ktereга bi se lintvert izvalil.“

Ako kokot na gnoju jajce znese in če ga potem mladenič devet let pod pazuhu nosi, tedaj iz njega lintvert izraste (1956, 316).

Во Хрватска се најзначајни истражувањата на Ватрослав Јагиќ, Ловре-тиќ, Маја Бошковиќ-Стули, Сузана Марјаниќ, Јадранка Грбиќ.

Комплетното отсуство и непознаница на било која алтернација на ова митолошко битие (базилиск, црн петел/ петел-змеј) на територијата на Македонија, според мене, лежи во претпоставката што во македонската редакција на средновековниот Физиолог - познатиот *Тиквешки зборник* (16 век) не постојат фантастични животни од типот на еднорогот и Базилискот. Освен тоа, во библиските текстови секогаш се јавува змија, или ламја. Оттука, македонскиот еквивалент за Базилиск е змијата-чуваркука (митско суштество кое го среќаваме и во Србија), која се закопува под домашниот праг за да му донесе на домаќинот среќа и богатство. Истата оваа симболика ја споменува и Раденковиќ (1996). Од друга страна, Раденковиќ го споменува Базилискот како митолошко суштество кое во Хрватска на домаќинот му носи среќа, меѓутоа, единствено во преданијата во кои е снесен од седумгодишно петлово јајце (2001). Исто така, варијантите со сатанистички атрибути ги има алата, ламјата, слично како и во Србија (сп. Ивица Тодоровиќ 2011:220) додека, пак, за амбивалентната симболика на змејот е веќе предоста истражувано. Јужнословенски паралели среќаваме во истражувањата на Сузана Марјаниќ која ги истражува обрасците на чакровечкиот позој (2009), а не би го испуштила и студиозното истражување на Горазд Макаровиќ (2001), кој набројувајќи го мноштвото комбинаторики на Базилискот во словенечката култура, всушност, дава на знаење колкава е моќта на народната фантазија.

Сепак, наспроти овој тип на податоци, во некои црквенословенски ра-

кописи е регистриран: βασιλίσκος = царь, цѣсарь, мжжъ, кој е евидентиран во некои горенаведени евангелски текстови, а слични атрибуции спомнува и Олга Белова (2001).

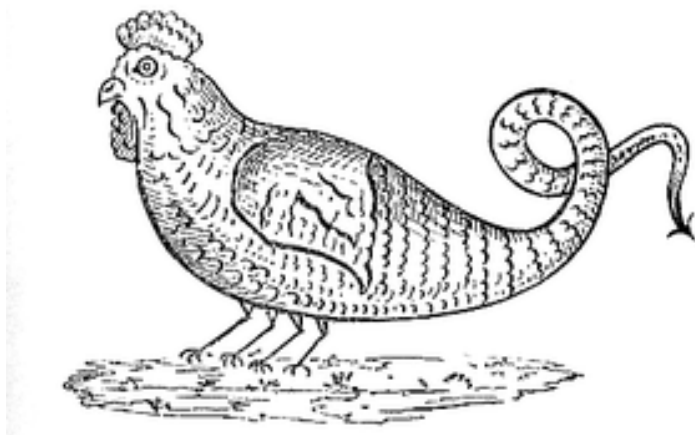
На вториот остров над изгрејсонцето, таму живеат базилискови – митско-антропорфни суштества кои имаат лице на базилиск и тело во форма на девојка, а од папокот надолу – змија крилата. Или пак, лице на девојче, а од папокот – крилат змеј (БЕЛОВА, 2001, василискъ).

Во суштина, истата матрица ја среќаваме во сите споменати примери од Словенија, Хрватска, Србија. Интересен за размислување останува само натписот BASILISK на едно мало црквено звоно од црквата Св. Лука од Кртоли (Луштица) во Бока Которска, кое го пронајдов искршено во урнатините неколку години по стравотниот земјотрес во Црна Гора 1979 год. Во бројните теренски истражувања низ Бока, дознав дека кај Бокелџите, исто како и кај Македонците, воопшто не е познато преданието за Базилискот (петелот-змеј). Оттука, најверојатно, станува збор за едно од горенаведените апотропејски значења, и со оглед на фактот што е натписот на латиница, најверојатно, станува збор за влијание од млетациите. Во непосредна близина на Бока Которска, долж Далмација, особено во книжевноста од 16 и 17 век, како на пр. во делата на Менчетиќ, Павао Посиловиќ биле доста актуелни верувањата и претставите за Базилискот, нормално, под влијание на Италија.

И да резимираме во знакот на несвесното: не претставува ли Базилискот слика на несвесното што го ужаснува оној кој не го познава и владее со оној кој не го признава, сè додека не го разори и не ја убие самата личност. Треба да се гледа и прифати неговата вредност за да не се стане негова жртва.

Прилог:

Визуелни претстави за Базилискот







Мало своно од црквата Св. Лука во Кртоли, Бокакоторски залив.

Бестијарии на ободот на Босанскиот ханап

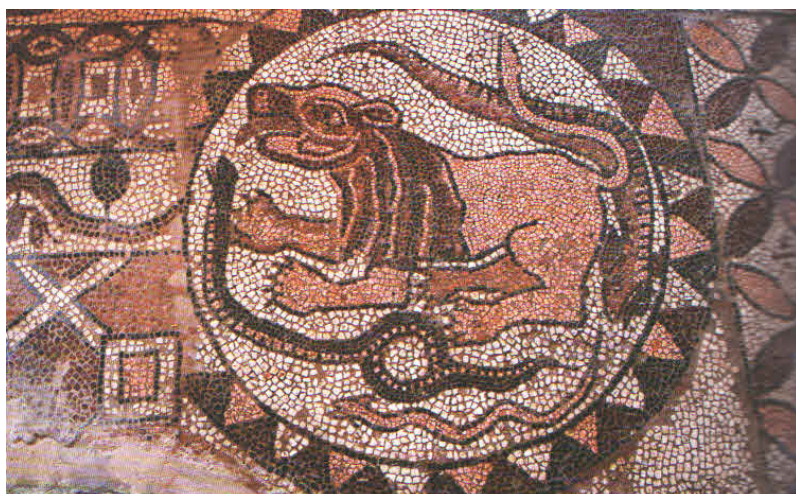


Ханап, сребро, крај 14 или почеток на 15 век? Херцеговина или Задар?
Muzej za umjetnost i obrt, Zagreb.

Ободот на чашата од МУО, украсена е со наизменично поставените пар лавови, пантери, орли и базилисци и на мотивот на еднорог и жирафа (?), со точкест орнамент кој назначува шари од крзно (ARIJANA KOPRČINA 2011: 57–58).



Архиепископска капела, ран V век, Равена



Плаошник, јужна базилика, крстилница, ран V век



Плаошник, јужна базилика, ран V век.

Цитирана литература

- БЕЛОВА, О. В. *Славјански бестијарий: Словарь названий и символики*. (Москва: Издательство „Индрик“, 2001).
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*. Tome I; (Paris: Klincksieck, 1977).
- GRAFENAUER, Ivan. „Zmaj iz petelinjega jajca“. In: *Razprave II. Razred za filološke in literarne vede*, (Ljubljana: SAZU, 1956), 313–333.
- ЂОРЂЕВИЋ, Tihomir. *Priroda u verovanju i predanju nasega naroda*, knj. 2. (Beograd : Naučno delo, 1958).
- KOPALINSKI, Wladyslaw. *Słownik mitów i tradycji kultury*. (Panstwowy Instytut Wydawniczy, 1991)
- KOPRČINA, Arijana: „Prilog poznavanju bosanskih hanapa“. *Radovi Instituta za povijest umjetnosti*, 35, (Zagreb, 2011), 55–64.
- KROPEJ, Monika. *Od Ajda do Zlatoroga*, (Ljubljana, 2010).
- MAKAROVIĆ, Gorazd. „Zmajске predstave in njihovi pomeni na Slovenskem“, In: *Traditiones* 30/2, (Ljubljana, 2001).
- MARJANIĆ, Suzana. Zmaj i junak ili kako ubiti zmaja na primeru međimurskih predaja o grabancijašu i pozoju. *Narodna umjetnost* 46-2. (2009), 11–36.
- POLIVKA, Georg. „Die Entstehung eines dienstbaren Kobolds aus einem Ei“. *Zeitschrift für Volkskunde*, 1918, S. 41–56.
- RADENKOVIĆ, Ljubinko i Svetlana M. Tolstoj (Ur). *Slovenska mitologija*. Enciklopedijski rečnik. (Beograd : Zepter Books, 2001).

- ROLLAND, Eugène, *Faune populaire de la France. Tome 3*. (Paris: Maisonneuve. Libraires – Editeurs, 1877).
- RYZHIK, Michael, „Basilisco e dragone vs. vipera: la propensione verso il meraviglioso dei volgarizzamenti giudeo-italiani della Bibbia nella scelta dei nomi di rettili“. In: F. M. CASARETTI e R. Ciocca (a cura di), *Mirabilia: Gli effetti speciali nelle letterature del Medioevo*, (Alessandria: Edizioni dell’Orso, 2014), 424–448.
- TODOROVIĆ, Ivica. „Ala from Zeljin. Results of the Recent Research of Folk Mythology in Zupa“. *Гласник етнографског института, САНУ* LIX (2), 2011, 219–230.

Lidija Stojanovic

REPRESENTATIONS OF THE BASILISK IN THE SERBIAN AND INTERNATIONAL FOLKLORE

Abstract

This paper has been devoted to history, etymology and various transformations of Basilisk in international context. One very important thing is the investigation of transformations that have been transcended from ancient and middle-age manuscripts into popular folklore genres, and also the Hebrew – European relationship via Bible. Another question: what kind of functional equivalences have been mentioned in Macedonian folk culture, and specially the reasons of its absence from the territory of Macedonia and Boka Kotorska.

Key words: etymology; visual and narrative transformation / semantics of basilisk; monster versus men; Septuagint; ancient and middle-age sources

БАЛКАНСКИ ВОДЕНИ БИК: ТИПОЛОШКО ОДРЕЂЕЊЕ САГЛЕДАНО У КОНТЕКСТУ ПРЕСТАВА О ВОДЕНИМ БИКОВИМА У ДРУГИМ ЕВРОПСКИМ И СВЕТСКИМ ТРАДИЦИЈАМА

Фолклорна грађа о воденим биковима забележена на Балкану се компаративном методом упоређује са грађом из неколицине светских традиција – Јакута, Монгола, Келта (Ирска, Шкотска, Велс и Манско острво), народа Мапуће, Коисан – а с циљем да се установе степен и садржај међусобног поклапања међу њима. Резултати анализе указују на веома висок степен подударности у детаљима који се тичу изгледа, станишта, особина и понашања који се приписују воденим биковима, као и извесног броја феномена који се доводе у везу са њима (прорицање, гром, муња, олуја), док се уочава готово потпуни изостанак подударности основних сижеа који се за њих везују. Ово наводи на закључак да се ради о изузетно архаичној представи, са заједничким, иако неизвесним извором, о чијој природи се расправља. Животност религијско-магијске функционалности водених бикова унутар анимистичке праксе народа Коикои и Сан, указује на њено анимистичко порекло. Елементи веровања који се јављају у свим традицијама, или већини њих, маркирају се као они који су, највероватније, део изворне представе о воденим биковима. Они који указују на изворно ураничну природу овог демона, што је у раскораку са до сада му приписиваним хтонским демонолошким профилем.

Кључне речи: водени бик, Балкан, Јакути, Монголи, Келти, Мапуће, Коикои, Сан

Како у домаћој тако и шире, у балканској и словенској фолклористици, предања и веровања у вези са воденим биком, познатим такође под називима као што су *морски бик* (Лесковачка Морава), *врани во* (Стари Влах) или *јунец* (западна Бугарска), *бели бик* (околина Лесковца),³ сагледавана су као

¹ djordjina.trubarac@ei.sanu.ac.rs

² Овај рад је настао као део пројекта 47016, чији је носилац Етнографски институт САНУ, под називом *Интердисциплинарно истраживање културног и језичког наслеђа Србије. Израда мултимедијалног портала 'Појмовник српске културе'*, који у потпуности финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

³ О варијантама назива за ово демонолошко биће в. РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 259; 1998б: 439; 2001: 88; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 104, 107.

феномен који се везује за ограничено географско подручје Србије, словенске Македоније и Бугарске, за који нису нађене паралеле у остатку словенског света, а ни шире.⁴ Изузетак чине водени бикови за које Јован Цвијић (ослањајући се на белешке Милоша Велимировића с описима Комова) наводи да се у њих веровало у Црној Гори, а везивани су за Шишко и Биоградско језеро, док је за Плавско језеро забележено веровање да у њему живи „нека велика риба, која риче као во“ (ЦВИЈИЋ 1989: 167).

У овом раду имамо за циљ да укажемо на извештај број несловенских традиција у којима су забележена веровања у воденог бика, као и на основне сличности и разлике између њих и балканских водених бикова. У досадашњим анализама конкретних казивања и предања са територије Балкана већ је примећено да се у њима уочавају елементи различитих слојева, који су се уграђивали у претходно већ постојеће представе и сижее (уп. ТОДОРОВИЋ 2011: 211–212; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 111–116; КРСТИЋ 2014: 176), као и преплитање са представама о другим воденим демонима, рецимо о *водењаку* (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998б: 443; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 112; КРСТИЋ 2014: 171)⁵, (*х*)али (МИЛИЋЕВИЋ 1876: 636; РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998б: 442; 2001: 89; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 104; КРСТИЋ 2014: 176),⁶ па и *крснику* (РАДЕНКОВИЋ Љ. 2001: 90; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 105). Самим тим сматрамо за веома корисно да упоредимо балканске водене бикове са воденим биковима из других традиција, не би ли на овај начин дошли до неких заједничких именитеља, који би могли да укажу на елементе *изворних* представа о овом демонском бићу.

Међу небалканским воденим биковима биће узети у обзир шкотски, ирски, велшки, мански и водени бикови народа Мапуће и Коисан, као и пар података о воденим биковима забележених међу Монголима и Јакутима, о

⁴ На основу класичних етнографских извора до сада представљених широј словенској научној јавности, веровање у водене бикове регистровано је само у овим областима, па су, самим тим, досадашње, често исцрпне научне студије на ову тему, биле базиране на балканској грађи (в. РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а; 1998б; 2001; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 104).

⁵ Љ. Раденковић је мишљења да су код Источних Словена поједине функције воденог бика пренете на водењака и износи податке који указују на то, в. Раденковић Љ. 2001: 89–90. Такође, у јужној Србији се реч *водењак* јавља у значењу ’водени бик’, в. под *водењак* у ЗЛАТАНОВИЋ 2011.

⁶ Илустративан пример прожимања између представа и наратива о алама и воденим биковима јесте једно предање о савлађивању жељинске але (описане као „змије са ногама“): неки човек из оближњег села је имао снажног, „аловитог јунца“, који се стално сукобљавао са алом када би дошао до језера на појило, па је причврстио на рогове јунца два ножа и овај је тако опремљен пробо алу; она се вратила у језеро, које је данима након тога било крваво, и нестала, да би се касније испоставило да се преселила на другу локацију (ТОДОРОВИЋ 2011: 211–212). Примери пребацивања атрибута са але на воденог бика су свакако и они у којима се воденом бику приписује *алава незаситост* (рецимо, в. *Бела вода* и *Водени бик* у МИЛОЈКОВИЋ 1985: 16–17).

којима информише Љ. Раденковић (1998б: 440; 2001: 88), јер су нам за сада они познати. Просторно ограничење намеће да веровања из ових традиција буду тек селективно представљена (уз упућивање на ширу литературу), а критеријум селекције елемената ће почивати на поклапању са извесним бројем унапред одређених референтних тачака компарације, што ће – свесни смо – неминовно резултирати парцијалношћу овакве компаративне анализе. У одређивању референтних тачака око којих ћемо касније фокусирати анализу података, првенствено ћемо се руководити кључним елементима балканских представа. Разлог за то оправдава сâм циљ овог рада: продубљивање увида у садржај најстаријих слојева *балканских* представа о воденом биму. Потпунија сагледавања географски ширег феномена веровања у водене бикове свакако захтевају приступ који не би био „балканоцентричан“, али који би, самим тим, захтевао много обимнију студију.

Балкански водени бикови

Укратко сумирана, балканска етнографска грађа о воденом биму сведочи о народном веровању у воденог демона у облику бика с великим роговима, за које је спорадично забележено да су златни или црни (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 259; 1998б: 439; ЗЛАТАНОВИЋ 2003: 40). Настањује мочваре, бла-тишта, језера и дубоке стајаће воде (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998б: 439; 2001: 88), углавном је црн (МИЛИЋЕВИЋ 1876: 636; РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998б: 439; 2001: 88; КРСТИЋ 2014: 170–171, 174), иако се спорадично помиње да је бео⁷ (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 259; 1998б: 439; 2001: 88; ЗЛАТАНОВИЋ 2003: 40; КРСТИЋ 2014: 172; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 127), шарен (Крстић 2014: 170), или црвен (ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 107, 121).⁸ Оглашава се у сумрак или ноћу (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 260; 1998б: 439; КРСТИЋ 2014: 172, 174; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 107, 119, 121), око подне (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 260; КРСТИЋ 2014: 174), а по неким изворима ујутро, у подне и око поноћи (ПЕТРОВИЋ 1900: 204), изразито јаком риком (ПЕТРОВИЋ 1900: 204; РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 260; 1998б: 440; 2001: 88; КРСТИЋ 2014: 172, 174), од које се земља тресе (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 260; 2001: 88; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 119; КРСТИЋ 2014: 172), а његово појављивање/оглашавање по правилу претходи великом невремену, промени времена или грађу (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 260; 1998б: 440; 2001: 88; КРСТИЋ 2014:

⁷ С. Ђорђевић Белић указује на опозицију *црни бик* : *бели/шарени бик* која се јавља у песмама у којима се терају градоносни облаци, у којој се виде идентификације на линији *црни бик* = *градоносац* и *бели бик* = *градоборац* (2013: 105–106). О истом в. РАДЕНКОВИЋ Љ. 2001: 90.

⁸ На основу описа воденог бика једног информанта Смиљане Ђорђевић Белић, бик је „црвен, са кожу ил нема“ (2013: 107), види се да је црвена боја бика вероватно повезана бојом крви, јер бик делује као да уопште нема кожу.

174;), односно, наговештава велике несреће, глад, ратове, болести и пошаст (ПЕТРОВИЋ 1900: 205; РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 260; 2001: 88; КРСТИЋ 2014: 171–172; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 106, 107–108, 119, 121–123, 127).

Најчешћи сижејни образац који се везује за њега говори о томе да је у неком оближњем језеру живео водени бик, који је излазио из воде и бо се са домаћим биковима, када би ови долазили ту на испашу.⁹ У неким варијантама су улоге биле обрнуте: домаћи бикови су, чим би осетили присуство воденог бика, јурили ка њему и нападали га (ЂОРЂЕВИЋ 1958: 568). Пошто су овако страдали многи домаћи бикови, неки ковач/грнчар/поп се досети,¹⁰ па окује рокове свог бика/завеже за њих ножеве,¹¹ а овај успе да распори утробу воденом бику.¹² Сижејна матрица о убијању воденог бика се јавља и у измењеним облицима и уклопљена у друге сижее – рецимо, воденог бика убија ножем храбри сељанин преобучен у говеђу кожу, а након тога вода у језеру прокључа и почне муљем да затрпава оближњу цркву; сељани траже савет од старог игумана, а он им каже да ће нову и чисту цркву наћи измештену на другом месту (РАДЕНКОВИЋ Р. 2000: 98; КРСТИЋ 2014: 176).

Нестанком воденог бика пресуши нека, за село битна, вода, а досетљивац бива ускоро кажњен тако што га убије гром, или тако што му породица изумре/гром му удари у кућу и у пожару му изгоре сви синови, или казна погоди цело село (град уништава сеоске усеве).¹³ Ређе се јављају варијанте у којима језеро настаје од воде која истече из воденог бика након што га домаћи бик распори (КРСТИЋ 2014: 170), а постоје и оне у којима се врело „пресели“, тј. избије на некој другој локацији (КРСТИЋ 2014: 174).¹⁴

Вода која се *сели* преселењем воденог бика указује на једнакост између бика и воде, тј. на бика као персонификацију воде. За ово треба везати веровање да, ако се мало одере кожа воденог бика (што чини домаћи бик опремљен гвозденим шилцима на роговима), водени бик одмах бежи назад у воду „јер ће

⁹ Јављају се и друге варијанте, по којима водени бик убија бикове, али и краве и друге домаће животиње, или му сељани сваког петка приносе по бика, в. РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 259–260; 1998б: 439.

¹⁰ Има варијаната у којима се сељани заједно досете шта треба да раде, па наруче код Циганина да им искује ножеве, које касније привежу чврсто за рокове својих бикова; в. ЂОРЂЕВИЋ: 1958: 568.

¹¹ За неке од варијанти мотива в. РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 261; 1998б: 440–441.

¹² По неким варијантама, домаћи бик након тога и сам уђе у језеро и попут воденог бика почиње да убија говеда, в. РАДЕНКОВИЋ Р. 2000: 84–85; КРСТИЋ 2014: 170.

¹³ О различитим варијантама казне в. РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 261; 1998б: 440, 442; 2001: 89; ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 104.

¹⁴ Спорадично, у новијим казивањима, водени бикови бивају уденути у сижее о утопљеном детету Турчина/попа, који потом то врело (у коме бик живи) затвори вуном, па врело избије на другом месту (в. ЗЛАТКОВИЋ 2007: 808, бр. 20; КРСТИЋ 2014: 174–175).

вода да му уђе у тело“ (ПЕТРОВИЋ 1900: 204).¹⁵ Овде значење свакако није ’да му вода *не би* ушла у тело’, јер у том случају исказ не би био логичан (да бик не жели да му вода уђе у тело, остао би на сувом, не би скакао назад у воду), већ је значење исказа ’да *би* му вода ушла у тело’, тј. да му сва вода (аналогно са крвљу) не би истекла из тела. Аналогија између воде и бикове крви види се и у мотиву језерске воде која након убиства воденог бика, током извесног времена *извири/постане крвава* (в. примере у ЗЛАТКОВИЋ 2007: 799–800, бр. 1, 4), или опет *прокључа и почне да надлази* (в. пример у РАДЕНКОВИЋ Р. 2000: 98; КРСТИЋ 2014: 176) – ово последње је у директној вези са веома распрострањеним мотивом (у народној књижевности и предању) да крв убијене особе после њене смрти не мирује, већ после извесног времена *прокључа* и тиме даје знак да је куцнуо тренутак за освету.¹⁶ С овим је свакако у вези и веровање да је након убиства воденог бика било неопходно установити бденије уочи Св. Прокопија и литију на дан тог светитеља, да „говедо не би *крвомутило*“ (МИЛИЋЕВИЋ 1876: 636), тј. да не би мокрила крв.

Такође су забележена веровања о воденом бик у као заштитнику сеског атара од грађа (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998б: 443–444; 2001: 90), па и предања у којима је он бранитељ правде или части сељана (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998б: 444; 2001: 90). У појединим случајевима се за воденог бика везују и казивања о утопљеницима, рецимо о дављењу читавог пука непријатељске коњице (ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013: 110–113, 119–123). Ипак, сем у ретким случајевима новијег датума (уп. најскорија сведочења о бик у Власинског језера у ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2013; ЗЛАТКОВИЋ 2007: 799, бр. 2) – водени бикови се не помињу као директна претња човеку, штавише, забележено је веровање да они беже од човека чим га примете (ПЕТРОВИЋ 1900: 204) и да се повлаче у воду чим чују говор људи (ЗЛАТКОВИЋ 2007: 800, бр. 5).

Спорадична су и веровања да је вода у којој обитава водени бик лековита (ЗЛАТКОВИЋ 2007: 799, бр. 1; КРСТИЋ 2014: 170), као и предања о парењу између водених бикова и домаћих крава, чија би телад касније сама одлазила свом оцу, скачући самовољно у воду и нестајући у њој (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 258).

Кратко представљање небалканских водених бикова

Монголи и Јакути

О воденим биковима у предањима Монгола и Јакута из средње Азије и Сибира, извештава Љ. Раденковић, који помиње њихово веровање у воденог

¹⁵ В. ПЕТРОВИЋ 1900: 204–205, где се помиње водени бик из Окна Стришке Баре. Када му је домаћи бик загребао кожу, овај је одмах побегао назад у Окно (најдубљи део баре), а одатле у Мораву, па у Дунав и одатле у море.

¹⁶ Детаљније о овоме в. БАНДИЋ 1974: 144–145.

бика који обитава у неком језеру и оданде веома јаком риком упозорава на надолazeћу олују (РАДЕНКОВИЋ Љ. 1998а: 260; 1998б: 440; 2001: 88).

Келти

У Томпсоновом проширеном издању *Индекса мотива* (THOMPSON 1955), једина регистрована традиција у којој се јављају водени бикови и водене краве је ирска (в. B184.2.2.2.). Он упућује на Кросов (CROSS 1969) *Индекс мотива*, а сам Крос, под B182.2.0.2 помиње четири извора, од којих смо успели да дођемо до три и од њих, само један се заиста тиче ирске традиције.¹⁷ Ради се о тријади 236 из *Ирских тријада* (*The Triads of Ireland*),¹⁸ где се помиње *the Ox of Dil*, 'Во из Дила', треће од укупно три чуда Глен Далана (Glenn Dallan). За овог бика се каже да је настао тако што се неименовано водено биће,¹⁹ које је изашло из воде, парило са домаћом кравом, која је пасла у близини језера (MEYER 1906: 31). Посебан значај овог податка потиче од чињенице да је морфо-синтаксичка анализа текста *Ирских тријада* показала да су сачињене у другој половини деветог века,²⁰ што указује на велику старост представа о воденом бику међу Ирцима, а самим тим највероватније и међу осталим Келтима.

У велшкој традицији за водене бикове и краве се верује да су стока вилинског народа (*fairy-folk*), који живе у појединим језерима; повремено излазе из језера на испашу (MACCULLOCH J. A. 1918: 113, 128). Сматрало се да парење ових вилинских водених говеда са домаћима поспешује плодност домаће стоке и повећава принос млека (RHYS 1901: 285).

¹⁷ Друга два су: 1) штури податак о велшким подводним вилинским говедима (MACCULLOCH J. A. 1918: 113, 128), о којима ће бити речи касније и 2) Пламерово помињање воденог бика као врсте водене немани (PLUMMER 1910: cxlviii), у коме се аутор, у ствари, позива на саксонску традицију, тј. податак преузет од Јакоба Грима (Jacob Grimm) о веровању у воденог бика који излази из мочваре и пари се са домаћим кржавама, а које је забележено у месту Шојен (Scheuen) у Доњој Саксонији (GRIMM 1883: 491).

¹⁸ Користили смо издање које је приредио и превео професор Куно Мејер (Kuno Meyer), објављено 1906. године. Колико нам је познато, то је за сада једино издање доступно широј научној јавности.

¹⁹ Во из Дила се, као треће чудо Глен Далана, помиње непосредно након другог чуда – Звери Летир Далана (*the Beast of Lettir Dallan*) – за које се каже да је имало људску главу и тело налик ковачком меху и да је настало парењем воденог коња са кћерком свештеника који је живео у близини језера; неман ће се касније настанити у том језеру; непосредно затим се каже да је из истог језера изашао отац Вола из Дила (MEYER 1906: 31), па би на основу свега могло да се претпостави да му је отац Звер Летир Далана. Ипак, пошто ово није експлицитно речено, ово остаје отворено питање.

²⁰ Мејер је своје издање *Тријада* сачинио на основу девет рукописних копија истог садржаја (у неким је приликом преписивања дошло до изостанка понеке тријаде), насталих у распону од XIV до XIX века и писаних на ирском гејлику. Језичке карактеристике (глаголски и деклинацијски облици) упућују на то да је првобитни рукопис, на основу којег су настале данас познате копије, настао током друге половине IX века (в. MEYER 1906: v–xi).

На острву Ман су такође забележена веровања у воденог бика, чије је име на манском језику²¹ *tarroo ushtey* (MACKINLAY 1893: 181; RHYS 1901: 284–285). На основу Валдронових записа с половине XVIII века може се закључити да су веровања у водене бикове била веома уврежена, јер и сам Валдрон за себе каже да је уверен да водени бикови постоје (WALDRON 1744: 84) и детаљно описује један неуспешан покушај сељана да улове воденог бика.²² Сматрало се да су по свом изгледу потпуно налик домаћим биковима, те да особе које су их виделе, у први мах, ни не могу да их препознају (84), а ни домаће краве немају никакав инстинкт који би их навео да избегну парење са воденим биковима; плод завршава мртворођен (85), јер тело овог „телета“ сачињава маса коже и меса без костију, а сама крава ретко преживи тељење (85). Валдрон сведочи да је његов комшија на овај начин изгубио неколико крава, јер се водени бик навадио и стално долазио на комшијине пашњаке (85). На основу Рисове (Rhys) теренске грађе, види се да је и век и по касније веровање у воденог бика било још увек живо. У селу Андреас (Andreas), на северној страни острва, народ је веровао да је водени бик живео у мочварном пределу који се, пре него што је исушен, некада простирао између села и мора; његово рикање је било тако силовито да се од њега земља тресла (1901: 285).

Из сведочанстава забележених током XIX и с почетка XX века види се да су у целој Шкотској регистована веровања у водене бикове, краве и коње, за које се причало да настањују многобројна шкотска језера (MACCULLOCH J. 1819: 185; MACKINLAY 1893: 178–181). У свом речнику шкотског гејлика, Двели (DWELLY 1911) објашњава одреднице *tarbh-uisge* и *-airbh-uisge* са „water bull, sea-bull or -cow“ (в. под *tarbh-uisge*), тј. ’водени бик’, ’морски бик’ или ’морска крава’.

Веровало се да су водени бикови потпуно налик домаћим (CAMPBELL 1862: 328). Кембел је забележио казивања о сусретима које су појединци имали са воденим биковима (CAMPBELL 1862: 329, 331). На основу тих казивања, водени бик је величине јунета (329), или изразито крупан (336), ружан је и плавичасто-сиве боје (329), или црн (336) и, иако се од њега зазире, није сматран за биће које је икад наудило човеку (329–330). Не живи у мору, већ у језерима (330), а понајвише у омањим и усамљеним мочварама, из којих је излазио само ноћу, када би се у околини језера чуло како риче; када би ишао међу домаћа говеда, ретко ко је могао да га уочи (GREGORSON CAMPBELL 1900: 216).

По Кембелу, у народним предањима Шкота, за воденог бика је типично да се јавља као супарник воденог коња (CAMPBELL 1862: 334). У једној веома распрострањеној легенди водени бик има улогу заштитника људи од

²¹ Келтски језик, изумро 1974. године смрћу свог последњег говорника.

²² За детаљан опис овог подухвата в. WALDRON 1744: 85–86.

воденог коња (за кога се веровало да је веома злонамеран према човеку). Основни сиже је следећи: крава неког сељака отели теле, али чим га је видела, једна старица из села га препознаје као теле воденог бика, па саветује сељака да га одгаја у засебној штали, одвојеног од осталих говеда и да га храни млеком три краве; много година касније сељакова слушкиња/ћерка одведе стоку на испашу крај језера и док седи на обали, прилази јој младић, који је замоли да му биште косу; она ставља његову главу на своје крило, али када види да му је коса препуна алги/песка/језерског растиња, она се уплаши; суздржава се да покаже страх све док младић не заспи, а онда почне да бежи; у трку се окрене и види да се он претворио у коња који је жури; старица их угледа и нареди да се одмах из штале пусти онај бик; бик одмах насрне на коња; боре се до изнемоглости, све док један другог нису отерали у море; наредног дана је на обали пронађено искапаљено тело бика, а воденог коња више нико никад није видео (CAMPBELL 1862: 334–335).

Иако је генерално сматрано да водени бикови директно никада неће да нападну или угрозе људе (CAMPBELL 1862: 329–330; GREGORSON CAMPBELL 1900: 216), забележено је више покушаја лова на њих.²³ Веровало се да могу бити убијени једино сребрним предметима (MACCULLOCH J. 1819: 185).

Постојала су и веровања у водене краве, како на северу, тако и на југу Шкотске (MACKINLAY 1893: 180), а 1840. забележен је покушај да се водена крава протера из језера Loch-na-Beiste ('Језеро Звери').²⁴ У Јароу (Yarrow) дистрику је забележено веровање о воденој крави која живи у оближњем језеру, а причало се да је неки локални сељак успео да дође до њеног телета, које је одгајио и касније расплодио, тако да је имао деветнаест грла која су водила порекло од ње. Та грла су била знатно напреднија од осталих. Али неком приликом је сељак плануо на та говеда, па је једне мартовске вечери водена крава изашла из језера и тако силовито замукала да су се околна брда затресла, а њених деветнаест потомака је мирно кренуло за њом, ушло у језеро и заувек нестало (MACKINLAY 1893: 180–181).

²³ Тако Волтер Скот (Walter Scott) помиње један покушај лова на водену краву, који се догодио у Шкотском Горју (1827. године?); уместо удица су била коришћена два омања сидра, за која су, као мамци, били закачени пси заклани за ту прилику (SCOTT 2013: 71–72; MACKINLAY 1893: 179). Мекулох описује покушаје да се упеца водени бик тако што би као мамац била коришћена овца чврсто везана за храст (MACCULLOCH J. 1819: 185). Такође наводи да је током боравка у Шкотском Горју (Highlands) био очевидац када је један сељак покушавао да улови воденог бика тако што су његова два сина вилама раскопавала у води дубоке рупе за које су веровали да у њима можда лежи водени бик, док је он сам имао спремну мускету напуњену сребрним новчићима од шест пенија (MACCULLOCH J. 1819: 185).

²⁴ Прво су покушали да исуше цело језеро, а пошто је то било безуспешно, у воду је бачена велика количина живог креча с циљем да се крава усмрти. Два мушкарца која су тврдила да су је видела, описала су је као повећи чамац окренут наопако (MACKINLAY 1893: 180).

Мапуће

Веровања о воденим биковима су забележена и међу Мапуће Индијанцима.²⁵ У својој књизи *Психологија Араукано народа (Psicología del pueblo araucano)*, Томас Гевара (Tomás Guevara), међу обимном етнографско-антрополошком грађом, одељак посвећује легендама, а међу њима се налази и једна где се помиње лов на воденог бика и објашњава се зашто његово месо не може да се једе. Два младића су једном ласима уловила воденог бика и ставила његово месо да се кува. После неког времена, када су видели да је још увек свеже црвене боје, додали су још дрва на ватру, а један од њих је узео да га промеша и изговорио „Да ниси можда већ скувано?“, на шта му је месо одговорило „Не, још нисам скувано“. Младиће је ово уплашило, па су узели месо и бацили га назад у језеро. Онда се бик опет појавио и они су га поново убили, исекли месо и ставили га на гомилу, али оно се убрзо претворило у воду (GUEVARA 1908: 333).

Забележена су и казивања о сусрету са воденим биком, као што је једно из 1952. год., у коме је жена Мапуће поглавице из места Кила Кина у аргентинском делу Патагоније тврдила да недалеко од њене куће, ноћу, по води оближњег језера, трчи изразито црн водени бик са златним роговима, који уместо папака има ноге сличне гуски, и да тада излази на обалу, што је својим очима видео њен муж. Бик тада силовито риче, а поготово је гласан када се ближи изразито јака зима с много снега. Те године када га је видео њен муж, зима је била толико хладна да је сва стока поцркала (FERNÁNDEZ 1995: 73–74).

Интересантно је и веровање у биће које се зове Уака Мамул (Huasa Mamül), што на мапуће језику значи 'крава-штап'. Верује се да живи у неком малом скривеном језеру између Аукупана и Чилеа, да силовито муче и најављује олују. Риче с вечери, или у свитање и мукањем дозива кишу и ветар, а када током невремена обнавља своју рику, онда олуја траје дуже (FERNÁNDEZ 1995: 44–45).

Коисан

Сведочења о воденим биковима сакупљена међу Коисан племенима,²⁶ почев од XIX века на овамо, веома су бројна. Ради се о фасцинантној грађи, али с обзиром на њену разноврсност и обим, мораћемо да се ограничимо

²⁵ Мапуће су аутохтон народ који живи високо у Андима, на територијама јужног и централног Чилеа и југозападног дела Аргентине. Раније су били познати под именом Арауканци, али данас је тај назив одбачен као пежоративан.

²⁶ Коисан племена данас углавном живе у јужним зонама Намибије и у северним деловима Кејп (Саре) регије у Јужноафричкој Републици. Чине их Сан, познатији као Бушмани, који су ловци-сакупљачи, и сточари Коикои (Khoekhoe) – познатији као Хотентоти. Оба назива се данас сматрају пежоративним. Ради се о аутохтоним племенима, која су, пре доласка Банту црнаца у ове крајеве, настањивала знатно шире просторе.

само на неке од кључних елемената који чине комплекс веровања о воденим биковима. Магијско-обредне праксе установљене ради постизања савеза с њима мораће да остану по страни.

Припадници племена Коисан верују како у водене бикове тако и у водене краве, иако је грађа о воденим биковима знатно обимнија. Сем што се биће са карактеристикама воденог бика поистовећује са биком, у појединим регијама исту улогу може да има еланд,²⁷ а информанти су, упитани да опишу или нацртају воденог бика, пружали описе/цртеже рогатих животиња са грбом, који личе на: бикове, различите врсте антилопа, гнуа, носорога (HOFF 1998: 111–112). Верује се да водени бик живи у дубоким и сталним изворима и врелима, барама, као и у близини брана, па чак и у нечему што се зове *гора*, а што је налик цистерни за сакупљање воде (110, 112–113). Из воде излази ноћу, ради испаше (113). Може да се сели из једног станишта у друго путујући речним токовима, или у облацима (112), а његов одлазак, или усмрћивање, за последицу имају пресушивања те воде (114). Водени бик такође има моћ да својевољно затвори прилив воде у извор или бунар у случају да му се власник не свиђа, као и да пусти воду на молбу оног ко му је драг, о чему постоје разна сведочења (114). Небо се сматра једним од његових сталних станишта и са њега силази у облику кише (113), па је познат и као „кишни бик“ (109–110). Уопште, о киши се међу Коисанима говори на персонификован начин, описује се као бик или као еланд који „трчи у галопу“ и који има дах, њух, реп, уши итд. (109), а сем идентификације *водени бик = киша* (са свим пропратним феноменима, као што су облаци, магла, вода која пада), постоји и назив „кишина крв“, који означава саму кишну воду (109). Ово је значајно, ако имамо у виду претходна разматрања у вези са балканским биковима и показатељима једнакости на релацији *крв воденог бика : вода*.

Сматра се да кретање воденог бика по небу доноси кишу (HOFF 1998: 114), али такође да водени бик може да изазове кишу из свог станишта на земљи, тако што јој једноставно нареди да падне (114, 117). Забележена су казивања по којима олуја почиње када планине затутње од силовитости рике воденог бика (114). Магијско призивање кише које врше врачеве, али и девојке, базира се на логици изазивања воденог бика да изађе из свог станишта и нареди киши да падне (119). Јаке олује се сматрају последицом љутње воденог бика на људе (114, 118), борбе између воденог бика и водене змије, или борбе два водена бика (117). Грмљавина се описује као „рикање воденог бика“ (114, 118), а громови и муње избијају из његовог тела (120).

Иако је водени бик страшан у силовитости своје снаге, па самим тим треба испоштовати сва правила понашања која обезбеђују стицање и одржање савеза

²⁷ Еланд (*taurotragus oryx*) је врста антилопе која насељава саване источне и јужне Африке.

са њим,²⁸ сматра се да сам по себи није злонамеран према људима, нити да жели да им науди, сем ако га они сами не испровоцирају недоличним понашањем, или покушају да му науде (HOFF 1998: 115, 117–118, 121). Воли тиха и мирна места, па зато за станиште често бира изворе и воде у планинама (113). Када је љут на неког човека, „убија га муњом“ или га „удара својом ватром“ (118). Бик се овако понаша само ако се неко огреши о њега и по томе се битно разликује од водене змије, која људе дави из чисте злобе (115). Забележена су казивања о непријатељству између водене змије и воденог бика, као и сведочанства особа које су тврдиле да су виделе окршаје између њих (114), или знају за случајеве када је водена змија наудила човеку, а водени бик му је помогао након тога (114–115).²⁹ Воденог бика описују као обичног домаћег бика типичног за тај део света (риђкасто-браон боје), али и као изразито црног, или плавичастог (112); омањи је, величине телета (112); рогови су му бели, или црвени (112), има око очију беле колутове (112), црвена уста (112), црвене ноге (112) и грбу на леђима (112). Мирише на кишу, слатким миомирисом (112). Врачевима је за прорицање потребно да имају неки део тела воденог бика, а то су обично рогови (112). Воденим биковима се приписује способност лечења људи (112, 120), а поготово је био незаменљив у лечењу човека коме је наудила водена змија (115).

Интересантно је поменути и случајеве у којима су Коисани питани да идентификују одређене представе животиња које се налазе на пећинским сликама тог дела Африке, за које се данас сматра да су их насликали преци данашњих Сана, од којих су неке старе и до 6000 година (MASSON 2006: 87–88).³⁰ Сасвим спонтано, они су неке од њих идентификовали као водене бикове или краве и у њима видели представе прављења кише (HOFF 1998: 110–111). Наравно, ово не значи да су и они који су насликали те представе имали намеру да насликају воденог бика, али изгледа да поједине слике саме по себи дају основа за оваква тумачења, пошто су на њима бикови окружени рибама (HOFF 1998: 112).

Завршно разматрање

На основу изнесеног, уочава се низ паралела са балканском грађом:

1. Сем у случају коисанске традиције (где водени бикови, иако *имено-*

²⁸ Многобројне су обредне и магијске радње које се врше са овим циљем. Заинтересоване упућујемо на HOFF 1998.

²⁹ Насупрот казивањима о супарништву између воденог бика и водене змије, у последњим деценијама у неким зонама и код појединих информаната дошло је сажимања представа о ова два бића, па им се карактеристике међусобно преплићу, или се ова бића поистовећују (HOFF 1998: 111, 115, 118, 120–122).

³⁰ Најстарији примери пећинског сликарства у зонама насељеним Коикои и Сан народима датирају из много даље прошлости, приближно из 25000. год. пре нове ере (MASSON 2006: 76).

вани као бикови, могу да личе на бика, али и различите антилопе, гнуове и носорога), у осталима се о њима говори као о биковима сасвим налик домаћем бику. Подаци о величини варирају чак и унутар једне исте традиције (Шкотска): по једнима је мањи од домаћег бика (Ман, Шкотска, Коисан), а по другима је већи (Шкотска, Балкан, Мапуће).

2. У свим традицијама се помиње *седам истоветних особина* воденог бика, што може да указује на то да се ради о изворним и стабилним елементима: 1) црна боја (уз присуство других могућих боја које варирају); 2) слатководно станиште (извори, језера, мочваре, баре); 3) испаша као мотив изласка из воде; 4) време изласка је ноћ; 5) рикање од кога се земља тресе; 6) тешкоћа/немогућност да се бик улови; 7) изостанак идеје да водени бик напада људе без разлога – у неким се експлицитно описује као доброћудан (Шкотска, Коисан), или као онај који избегава људе (Балкан).

3. У три традиције се пресушивање воде објашњава нестанком/селидбом воденог бика (Балкан, Коисан, Мапуће), што указује на то да је и ово вероватно стабилан елемент представе о воденом бику. О томе да је водени бик у ствари персонификација саме воде говори и низ веровања мађу Коисанима, као и елементи мапуће легенде о месу бика које не може да се обради ватром. Индиције да водени бик представља воду отпорну на ватру, или воду која коегзистира са ватром (коисанско веровање да муња и гром не могу да ударе воденог бика, тј. да их он ствара, јавља се и код Коисана. Имплицитно, на ово указује и балканска грађа (особа која се замерила бику обично страда од грома или у пожару), као и келтско и балканско веровање да оружје делотворно против воденог бика мора бити од *кованог* метала (обрађеног водом и ватром) – Келти: сребро; Балкан: метал/гвожђе – односно, бика савладава само оружје *истоветне* природе.

4. У четири традиције рика бика се директно доводи у везу са изазивањем/најављивањем велике олује, или непогоде (Мапуће, Коисан, Монголи Јакути); или најављивањем катастрофе/помора (Балкан, Мапуће). О воденом бику као извору увида у будуће догађаје говори и магијска пракса коисанских врачева, који користе делове тела воденог бика за прорицање.

6. Веровање да се водени бикови паре са домаћим кравима су експлицитна на Балкану и у келтским традицијама, а од њих, само у манској се оваквом породи приписују негативна природа.

8. У три традиције бикови се експлицитно јављају као заштитници људи (Шкотска: од воденог коња; Коисан: од водене змије; Балкан: од грађа/неправде).

Закључци

Сматрамо да велики број уочених паралела пружа јаку потпору хипотези о *заједничким* коренима представе о воденим биковима у свим поменим традицијама (келтске и балканске чине посебну подгрупу, у којој се

јавља мотив металног оружја и потомства које одлази у воду свом воденом родитељу). Али како их објаснити? Географска мапа распрострањености евидентираних веровања у водене бикове, који се у три случаја (Мапуће, Коисан и Келти) везују за аутохтоне народе са потпуно различитих крајева света, чини мало вероватним објашњење да су уочене паралеле последица директних историјских контаката и међутрадицијских уплива. На ово указује и скоро потпуни *изостанак поклапања сижејних матрица*. Једино за балканско-келтску грану можемо претпоставити да је имала неки веома давни (пра)индоевропски (?) заједнички извор. Дакле, ради се о изузетно старим представама (знатно старијим од најстаријег европског помињања водених бикова из друге половине IX века).

Измењена стања свести (сан, халуцинације, шаманистичке праксе) могла би да буду кључ за разумевање порекла уочених паралела, јер би указивала на универзалне архетипске представе. Ипак, ово би донекле било проблематично и замагљујуће у случају водених бикова, јер иако су примери о божанству атмосферских прилика у облику бика, или са атрибуту бика, на које је указао Елијаде (2011: 114–115, 117–122),³¹ веома бројни и има их свуда у свету, представе о воденим биковима су забележене у *веома малом* броју традиција и имају своје специфичности које их издвајају у односу на „континенталне“ бикове. Значи: *ни из далека нису тако опитераспрострањени*, као што би то морао да буде случај са универзалним колективним архетиповима. Из коисанског комплекса веровања о воденим биковима и обредно-магијских радњи проистеклих из њих види се да водени бикови *остварују пуноћу религијске функционалности у верским традицијама анимистичког типа*, у којима оперишу као господари слатких и небеских вода, као и муње, грома и олује. Ово би указивало на то да *њихова изворна природа – иако дефинитивно акватична – никако није хтонична, већ је заправо уранијска*. Верујемо да управо на овој линији треба даље испитивати њихову везу са божанствима грома/олује (о којима расправља Елијаде), а која сва припадају еволутивно *каснијим* облицима религиозности.³²

Потврда тога да је воденом бик у иманентна особина да *није опасан* по људе (сем ако му се човек не замери или га не нападне), указује на то да он у свом *изворном* облику није био близак воденим демонима који људе даве из обести (водењак, чија је основна функција да дави), нити је близак хтонским, незаситим „гутачима плодности“, као што је ала, јер тек његов *нестанак* угрожава аграрни бериђет, а не супротно. Самим тим, оне елементе балканских предања који нагињу у том правцу требало би маркитари као

³¹ Прво, оригинално издање: Mircea Eliade. *Traité d'histoire des religions*. Paris: Éditions Payot, 1949.

³² За више о питању порекла представе в. мој рад који треба да буде објављен током 2016. год. у *Гласнику Етнографског института*.

контаминационе, накнадне слојеве, придодате првобитној представи током каснијих периода, када су владали другачији идејно-религијски обрасци, а сећање на изворне представе бледело. За разлику од њих, елементе који указују на везу са крсницима и, уопште, са заштитницима заједнице (онда када је заједница *остварила/очувала савез*), требало би схватити као индикаторе сећања на изворну представу о воденим биковима.

Цитирана литература

- БАНДИЋ, Душан. „Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашега народа“. *Гласник Етнографског музеја*, 37 (1974). 141–162.
- ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ, Смиљана. „Власински водени бик. Фолклорни текст, ритуална пракса и замишљање заједнице“, *Aquatica*. Посебна издања САНУ: Балканолошки институт – књ. 122, Београд: Балканолошки институт САНУ, 2013, 103–130.
- КРСТИЋ, Дејан 2014: „Легенда о воденом бику“. *Развитак* LIII (2014): 245–246: 169–176.
- РАДЕНКОВИЋ, Љубинко. „Митолошки становници вода. Водени бик“, *Даница*, 6 (за 1999. год.), (1998а): 257–270.
- РАДЕНКОВИЧ, Л. „Водяной бык в преданиях балканских славян“. Полутропов. К 70-летию Владимира Николаевича Топорова. Москва: Российская Академия наук – Институт славяноведения, (1998б): 439–446.
- ТОДОРОВИЋ, Ивица. „Жељинска ала. Резултати нових истраживања народних митолошких представа Жупе“. *Гласник Етнографског института* 59/2 (2011): 207–218.
- ELIJADE, Mirča. *Rasprava o istoriji religija*. (Sa predgovorom Žorža Dimezila). Prev. Dušan Janić. Novi Sad: Akademska knjiga, 2011.
- HOFF, Ansie. „The Water Bull of the / Xam“. *South African Archaeological Bulletin* 53 (1998): 109–124. Jstor. 16. 7. 2015.
- MASSON, John. „Apollo 11 Cave in Southwest Namibia: Some Observations on the Site and Its Rock Art“, *The South African Archaeological Bulletin* 61/183 (Jun 2006): 76–89. Jstor. 17. 1. 2016.

Извори

- ЂОРЂЕВИЋ, Драгутин М. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. СЕЗБ 70 (1958), Живот и обичаји народни књ. 31. Београд: Научно дело.
- ЗЛАТАНОВИЋ, Момчило (пр.). *Легенде и предања*. Врање: Туристичка организација Врање, 2003.
- ЗЛАТАНОВИЋ, Момчило. *Речник говора југа Србије*. Врање: Аурора, 2011.
- ЗЛАТКОВИЋ, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја*. *Предања*.

- Пирот: Институт за књижевност и уметност – Дом културе Пирот, 2007.
- МИЛИЋЕВИЋ, Милан Ђ. *Кнежевина Србија*. Књ. 1. Београд: Државна штампарија, 1876.
- МИЛОЈКОВИЋ, Мирко. *Легенде из наших крајева*. Београд: Српска књижевна задруга, 1985.
- ПЕТРОВИЋ, Јован Р. „Народно предање о местима: Бара и бик“. *Караџић. Лист за српски народни живот, обичаје и предања*, књ. 2, св.11–12 (1900): 204–205.
- РАДЕНКОВИЋ, Радослав. *Легенде и предања*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица, 2000.
- ЦВИЈИЋ, Јован. *Сабрана дела. Говори и чланци*, књ. 5, т. 2. Београд: САНУ, 1989.
- CAMPBELL, John Francis. *Popular Tales of the West Highlands*. vol. 4. Edinburgh: Edmonston and Douglas, 1862.
- CROSS, Tom Peete. *Motif-Index of Early Irish Literature*. Bloomington: 1952. New York: Kraus Reprint, 1969.
- DWELLY: Edward. *Faclair Gàidhlig gu Beurla le Dealbhan/The Illustrated Gaelic-English Dictionary*, Edinburgh: Birlinn Limited, 1911.
- FERNÁNDEZ, César A. (ed.). *Cuentan los mapuches*. Antología. Buenos Aires: Ediciones Nuevo Siglo, 1995.
- GREGORSON CAMPBELL, John. *Superstitions of the Highlands and Islands of Scotland*. Glasgow: James MacLehose and Sons, 1900.
- GRIMM, Jacob. *Teutonic Mythology*. Vol 2. London: George Bell & Sons, 1883.
- GUEVARA, Tomás. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1908.
- MACKINLAY, James M. *Folklore of Scottish Lochs and Springs*. Glasgow: William Hodge & Co, 1893.
- MACCULLOCH, John. *A Description of the Western Islands of Scotland Including the Isle of Man: comprising an account of their geological structure; with remarks on their agriculture, scenery, and antiquities*. vol. 2. London: J. Moyes, 1819.
- MACCULLOCH, John Arnott. „Celtic Mythology“. In: *The Mythology of All Races*. Vol. 3: *Celtic and Slavic*. Boston: Marshall Jones Company, 1918, 5–213.
- MEYER, Kuno (ed. and translated by). *The Triads of Ireland*. Todd Lecture Series 13. Dublin: Royal Irish Academy, 1906.
- PLUMMER, Carolus. *Vitae Sanctorum Hiberniae*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1910.
- RHYS, John. *Celtic Folklore. Welsh and Manx*. Vol. 1. Oxford: Clarendon Press, 1901.
- SCOTT, Walter. *The Journal of Sir Walter Scott. From the Original Manuscript at Abbotsford*. Ed. by David Douglas. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- THOMPSON, Stith. *Motif-Index of Folk-Literature*. Revised and enlarged edition by Stith Thompson. Vol. A-C. Bloomington: Indiana University Press, 1955.

WALDRON, George. *History and Description of the Isle of Man*. London: W. Bickerton, 1744.

Dordina M. Trubarac Matić

BALKANIC WATER BULL: ITS TYPOLOGY, IN THE CONTEXT OF WATER BULLS OF OTHER EUROPEAN AND WORLD TRADITIONS

Summary

Folk stories and beliefs about water bulls recollected in the Balkans are compared to others from several world traditions – those of the Yakuts, Mongols, Celts (Ireland, Scotland, Wales and the Isle of Man), Mapuche, Khoekhoe and San – in an effort to establish the level and determine the type of possible similarities between them. The results of the comparative analysis show a very high degree of overlap of ideas which are marked as those that were probably parts of a pristine concept of the water bull. They concern: the appearance (size, black colour), habitat (sweet waters), characteristics (being a personification of sweet water; being non-violent towards people, if not provoked; a roar that makes the earth rumble; moving to another place/being killed results in drying of the water source; difficult/impossible to hunt; protects people who have established association/alliance with him), behavior (leaves his habitat at night in order to eat), as well as a number of phenomena associated with water bulls (predictions, thunder, lightning, storms, medicine). On the other hand, an almost complete absence of correspondence between the subjects of the stories concerning water bulls within these traditions is observed, leading the author to conclude that the conception of the water bull is very archaic and probably originates from a single, although uncertain source, which cannot be explained by intercultural contacts. The altered states of consciousness (such as dreams, hallucinations and Shamanic practice) are marked as a possible explanation, which would point towards universal archetypes concerning bull symbolism. Still, in the case of water bulls, this hypothesis is problematic and blurring: although the gods of storms associated with bulls are attested in religious traditions all around the world, those in which water bulls are found are very few, contradicting the widely spread nature of universal archetypes. The beliefs and religious and magic practices of the Khoekhoe and San show that water bulls functionally operate – with the fullness of their religious potential – in animistic religious traditions (where the origin of the concept should be sought), which are *prior* to polytheistic religions in which the storm gods dominate the sky. Further research in this direction is proposed.

Regarding the Balkan water bulls, the results of this analysis also provide the possibility to separate the original features of the conception of the water bull from the posterior layers and determine the uranic nature of this water demon, which would otherwise be difficult, because the notion of the water bull is often blurred

with attributes of other, chthonic creatures, like the *(h)ala* or the *vodenjak*. On the other hand, the overlapping elements with the *krsnik* are marked as those which preserve the memory of the pristine conception of this aquatic *daimon*.

Keywords: water bull, the Balkans, Yakuts, Mongols, Celts, Mapuche, Coicoi

НАТПРИРОДНИ ЛЈУБАВНИК² У ДЕМОНОЛОШКОМ ПРЕДАЊУ

У раду се приказује и анализира улога и функција натприродног љубавника у демонолошком предању на примерима фолклорних представа о везама људи са змајевима и вампирима. Уочавају се врсте и функције њихових односа. Посебна пажња посвећена је разлици која се огледа у породу који настаје из оваквих веза.

Кључне речи: демонолошко предање, вампир, змај, љубавник, змајевит јунак, дете са крилцима, „вампировић“

Један од важних начина на који демонска бића утичу на људску заједницу јесте вид љубавног и сексуалног контакта са женом, односно мушкарцем. Предања која говоре о таквим врстама сусрета човека и хтонског бића су бројна. На примерима који укључују лик вампира и лик змаја, који имају интимне односе са људима, приказаћемо основне типове и функције оваквих веза, уочавајући истовремено сличности и разлике међу њима.

Познато је да су демони углавном сматрани и за особито чулна бића. О њиховом еротском нагону забележено је много веровања и предања. Карактеристика демона као великог љубавника опште је својство хтонских богова и објашњава се митском тенденцијом повезивања Танатоса и Ероса. Разлике у односима ове врсте између човека и демона заправо су условљене самим пореклом митолошког бића и његовом функцијом.

У народном демонолошком предању и веровању преовлађује анимистичко³ поимање вампира као хтонског бића. Он је нечиста душа умрлог која

¹ aleksandra.bjelic@gmail.com

² У овом раду под појмом „љубавник“ подразумевамо особу (у овом случају демона) која одржава интимне односе са женом, односно мушкарцем.

³ Појам вампира јавља се свакако и у слојевима који су старији од митологије. „Физичка

се појављује у различитим облицима враћајући се међу људе да им чини зло и угрожава живот испијањем крви⁴. Његов настанак условљен је личном или колективном кривицом. Вампири се онај човек који је за живота био зао, остао дужан или у недоба умро (ЂОРЂЕВИЋ 1953). Такође, предиспозицију за повампирење имали су и они покојници над којима није одржан прописан посмртни обред или о кога се заједница „огрешила”.

„Radi se, dakle, o dva različita tipa pojedinaca – o ljudima koji su žrtve zla i ljudima koji su izvor zla. Međutim, posmatrana na širem društvenom planu, sva ta ljudska bića imaju nešto zajedničko. I u jednom i u drugom slučaju, to su pojedinci koji su u neposrednom dodiru sa nesrećom i zlom, koji su na neki način obeleženi zlim fatumom. Kao takvi, oni se suštinski razlikuju od ostalih pripadnika svoje društvene zajednice, odstupajući od tradicijom utvrđenog prototipa 'uobičajenog', 'prosečnog' pojedinca. Ukratko, vampire se ljudi koje je njihova zajednica okarakterisala kao aberantne“ (BANDIĆ 1980b: 86).

Овакво схватање вампира као искључиво негативног, аберантног појединца условљава и природу његовог односа са женом, односно мушкарцем.

За разлику од њега, змај припада демонима атмосферских појава (ЗЕЧЕВИЋ 1981: 9). Он има веома важну функцију у колективу, а то је борба са алама које доносе временске непогоде. Осим тога, његова дужност је и да „свом селу“ обезбеди довољно кише. „Важна замишљена функција змајева била је борба са алама које воде градоносне облаке и изазивају непогоду.

представа о покојнику који се у телу враћа са оног света, о живом мртвацу, сигурно је изворна и проистиче из преанимистичког мишљења у коме се тело и душа још увек поистовећују“ (БУРКХАРТ 1993: 71). Поред ове представе постоји и представа о човековом двоструком телу. Њу Дагмар Буркхарт сматра творевином „најстаријих ловачких култура“. Тако се веровало у такозвану телесну душу која се могла налазити у коси, ноктима, крви или костима. Због овог веровања постојао је и ритуал поновног сахрањивања покојникових ноктију или косе испод кућног прага како се он не би враћао из света мртвих и узнемиравао заједницу (више о томе у: Тихомир Ђорђевић *Поновно или двоструко сахрањивање* и Веселин Чајкановић *Сахрањивање под прагом*). Са појавом анимизма који је веровао у дуализам душе у односу на тело, покојник који се враћа почиње да се замишља у облику даха, магле или сенке, односно у облику „сеновитих животиња“ (БУРКХАРТ 1993: 72), у које се уселила „слободна душа“ (ЈОВАНОВИЋ 2004).

Поред овог и оваквог схватања сачувано је и аниматистичко схватање по коме је вампир „живи мртац“, односно тело умрлог које и даље живи, злоставља људе и угрожава њихове животе. На ова схватања етнолози гледају као на веома стара и верују да су настала у оној фази развоја свести у којој је разлика између живота и смрти била неодређена и у којој су оне сматране као етапе људског постојања (БАНДИЋ 1980).

⁴ Љ. Раденковић у студији „Вампир – вукодлак – в’рколак“ каже да у највећем делу јужнословенског простора нема народних веровања да вампир сише крв човеку и да је то само књишки стереотип. Он каже да је јако тешко пронаћи предање са иоле развијеним сижеем у коме је описан овај чин. Постоји на десетине предања у којим се говори како овај предак-покојник пије крв стоци или својим потомцима и рођацима чини разне пакости, али ниједно не описује догађај у коме он сише крв човеку.

По народном веровању змај је био дужан да обезбеди кишу онда када је она потребна (ЗЕЧЕВИЋ 1981: 67). Он је „добар“ демон, и према Веселину Чајкановићу, заштитник свог племена. Такође, он сматра да је змај заправо првобитно био и врста митског претка.

„У религији, з[мај] је добар демон, заштитник свога племена [...] Могуће је да је змај (првобитно) митски предак, дакле, нека врста хероса. За решење тога питања треба узети у обзир да се преци врло често јављају у змијском облику (кућна змија је олицетворени предак!); да су наши епски јунаци, који су често 'епонимни хероси', обично змајског порекла у стању да пошаљу или задрже кишу. [...] змајеви су похотљиви, и траже (као уопште свако божанство) невине девојке“ (ЧАЈКА-НОВИЋ 1925: 821).

Томе у прилог, Зечевић наводи његов диморфан облик, способност метаморфозе, животињско порекло (од шарана, смука, овна), табу – забрану једења мяса ових животиња, и као кључну, бригу, односно старање о томе да обезбеди здраво и јако потомство (ЗЕЧЕВИЋ 1981: 71–72).

Однос ових митолошких бића и човека у демонолошком предању обично се доводи у везу са младим и лепим девојкама или удовицама. Верује се да вампир долази најчешће својој жени, нарочито ако је млада и лепа. Оваква предања њихов сусрет углавном описују као тумарање, лупање и прављење нереда по њиховој заједничкој кући.

„Док сам била дете, тамо у Гледићи, причали како неки човек погинуо од воза, ваљда иш'о с говедима вук'о нешто, преко пруге прелазео и воз га разнесе у парчиће, и ту га довукли кући и саранили га, али он се повампирео и много досађивао жени, кући. Лумповао, тумарао, плашио жену“ (МАРКОВИЋ 2004: 144).

Осим тога, муж вампир, често се претвара да је обичан човек. Он тада са својом супругом обавља различите пољске радове, користећи прилику да је нападне. Тај напад дешава се, најчешће, када се она издвоји, осами.

„Повампирео се један човек и отишао у кућу жени и боравио у кући, и помагао, радио. А када су отишли он и жена да дену сено, он се попо те дено сено, а жена додавала. Каже он: – Иди донеси ми воде да пијем, дошло му да дави. – Па док заденеш сено, каже жена. – Ма не могу да трпим жедан, иди. И понеси једно дрво. – Шта ће ми дрво? – Понеси ти дрво, можда те нападне неко куче, ко зна!“ И заиста, како је стигла до извора, пред несрећном женом створио се пас. „Куче кидисало, оће да исцепа, па држ' овамо, па сукњу исцепало, једва се одбранила“. Несрећна жена успела је да се одбрани од пса и вративши се свом мужу пожалила се на немио догађај „Мен умало не исцепа куче. – Па

реко ти ја, он да јој каже, а оно виси од сукње из зуби њему“ (СТОЈАНОВИЋ 1996: 78–79). Верује се да вампир „мушкарац постане похотљив, претвара се у ловачког пса⁵ и напада своју жену и друге женске особе, кидајући им делове одеће“ (ЗЛАТКОВИЋ 1998:46–47).

Сличан начин на који вампир узнемирава жене среће се и у предањима у којима женска особа коју посећује није његова супруга већ млада девојка. У једном од њих говори се о томе како је девет девојака, преља, радило дубоко у ноћ. Након што су зачуле куцање

„на врата ушо леп, каже, момак, висок да му се нагледати“ и понудио им вечеру – печену бабу. Након што их терао и да играју уз свирање његове фруле, девојке су се досетиле да је то вампир и једну од њих сакриле су у кацу и прекриле својом одећом „а носили се тад и грудњаци и сукње и све то [...] Оне покривале покривале, по девет грудњаци и по девет све што имале!“ Девојка у каци, спасила се тако што је вампиру додавала комад по комад одеће, док „стиго петао њојзи“ (МАРКОВИЋ 2004: 146–147).

Контакт између повампиреног и жене, своди се, углавном на прављење нерета по кући, кидање њене одеће и „ноћне“ посете. Предања која говоре о њиховом директном интимном контакту нисмо пронашли. Ипак, судећи према следећим примерима, наслућује се управо таква природа њиховог односа.

„Имала сам некога човека. Стојан се звао. Он је био из Метрика. Касапин био. Са њим сам живела три и по године. Он је умро у болници у Кладову, па га његови саранили код куће у Метрику. Е после неколико дана поч’о да долази сваку ноћ код мене. Кад се ја дигнем ујутру оно све модрице по мен, по руку, по ногу, по врату, свуд“ (ПАНТИЋ 1998: 88).

Такође, забележено је и сведочење сличног типа:

„Мож’ неки да ми се смеје, али ја сам то паила више пути [...] Кад ми умро муж, било то поприлично, за прво време долаз’о он сваки дан и сваку ноћ [...] Много се вампир’о чудо божије. Ноћу долази кроз прозор, гура с кревета поњаве, ћебиће, ћушка, открива ме. Ма свашта чинио и досађивао ми много [...] Тај мој муж се женио дванес’ пут, зато се вампир’о тол’ко“ (ПАНТИЋ 1998: 88–89).

Претерано жаљење и нарицање за умрлим у нашој народној традицији представља вид нарушавања посмртних обреда и могући разлог за повам-

⁵ С обзиром на то да у традицији вампир представља злог демона, углавном грешног покојника или покојника над којим није одржан прописан посмртни обред, логично је зашто је пас, хтонска и нечиста животиња, изабран за његов појавни облик.

пирење (БУРКХАРТ 1993: 70). Људмила Виноградова сматра да је и потенцијални разлог враћања вампира својој жени чињеница да је човек који је оставио младу удовицу иза себе умро у недоба и није задовољио своје земаљске потребе.

„Motiv seksualnih nasrtaja sa strane umrlih i drugih htonskih bića koja se upliću u svet ljudi, nesumnjivo je vezan sa arhaičkim verovanjima da došljaci iz onog sveta, stalno imaju potrebu da zadovoljavaju iste potrebe kao i živi; mogu se učiniti bezopasnim ukoliko im se obezbedi njihov sopstveni deo zemaljskih blaga“ (VINOGRADOVA 2000: 108).

За разлику од предања које говоре о љубавној вези вампира и жене, она која описују овакав однос змаја и жене, бројнија су и експлицитнија. Змај је митолошко биће познато по својој похотљивости и афинитету према лепим девојкама и млађим женама.

„Тамо ко и код нас терала је једна девојка говеду; имала је пет – шест крава. Отац није имао другог само ту једну ћер. Добро је била рањена, добру је кошту имала. У лету је топло, она на ливади, дигне рубачу горе. Села под јелу зелену, па ће јужинат. Ал је змај у зраку летел и гледи доле. Види тамо говеда полегала и опази њене беле ноге. Он се спушта ма двадесет метара. Из себе изданио три пут пламена, ватру. То со марва и дивојка опазили. Она се дигне и ће бежат. Он њој виче: □ Немој душо бежати. Нека, јање, нећу ја тебе, него сам дошо нешто те питат. Седи, седи мирно [...] Тако се диване. Почео њу је миловат. Два пуна сата њу је миловао. Ево, човек узме кремен и губу па туче. Двапут-трипут удре, а она ужге се. Тако и они. Њу друче, друче и она се ужгала. А он на њу“ (ФРАНКОВИЋ 1988: 60–61).

Змај располаже и великом моћи метаморфозе. Верује се да се он у ствари претвори у лепог момка и такав се појављује девојкама. „Змѣј ишъл при девѳјѣ. Претвѳри се на момчѣ којѣ онѧ вѳли. И спи с њѳ и не кажѣ се којј је. И док свѣне, отѣде си“ (ЗЛАТКОВИЋ 2007: 504). Змајеви ређе опште са удатим женама, али има и таквих примера „Кад Дарѣнка лѣгне вѣчером да спѣ, томѣн онѧ да зѧспи и онѣ причѳкају на вѣрата, сатѳња. [...] И лѣгне врз њѳ, пѣпа јѳ [...] Онѳ ѣде сас њѳ какѳ сас својѳ женѳ. А нѣје удовѣца“ (ЗЛАТКОВИЋ 2007: 502).

Овакве везе са демонским бићима женама не доносе добро. Такве девојке су бледе уморне и испијене.

„Причала ми је моја баба, Радојка, како је негде код неке жене долазио тако ноћу змај, па му нико није смео ништа чинити, и та је жена хтела од њега да умре, толико је ослабила“ (АС 401). Зечевић наводи да је женама било изузетно тешко да прекину овакве везе са змајевима, али да то често

нису ни желеле. Дешавало се и да се овакве жене (или младићи које походи жена змај) не могу остварити у улози супруге или супруга. „Кога тај змај освоји, он не може да оснује фамилију, било мушко било женско. Нити мож’ да се уда, нити да се ожени. Ако се случајно уда ил’ ожени, оно после његови муж или жена мора да погину“ (ВУЧКОВИЋ 1999: 72). Такође, постоји и веровање да је мало старија неудата девојка сасвим сигурно змајева љубавница. „Они никем не чине лоше, ал’ та се девојка не удава, та се момак не жени код кога они иду. Почим девојке прођу 25-26 године, и она се не уда, ти знаш шта је“ (ВУЧКОВИЋ 1999: 72).

Из везе демонског бића и смртне жене зачињао се пород. Деца добијена са вампиром су, како наш народ мисли, или наказна и кратког века или имају моћ да лако открију и убију вампира. Та деца немају кости и сенку и не могу гледати горе. „Ако се човјек повампирео прије смрти своје жене, онда јој обноћ долази. Оваква жена почне се од тога сушити, а дијете рођено с вампиром нема кости и не живи дуго“ (ЂОРЂЕВИЋ 1953: 180). То што немају кости је, како сматра Чајкановић, зато што је вампир само један надувен мех пун крви. Вук чињеницу да вампиров пород нема сенку тумачи тиме да је сенка исто као и душа. Дете је свакако није могло наследити од родитеља који је ни сам не поседује.

Насупрот овоме, пород настао из везе змаја и девојке и карактеришу изузетне особине. Он је увек наочит, храбар и поседује одређене демонске атрибуте који, осим што откривају његову природу, његову моћ чине још изузетнијом. „Дијете које се роди из тог односа може погледом нанијети несрећу другим људима, животињама, биљу“ (ДВОРНИЋ 1993: 59). Овакав јунак се у нашој народној традицији назива змајевит или аловит. „Од змаја може девојка затруднети и родити змајевито дете. Прича се да је једна девојка затруднела од змаја и носила дете годину дана. Кад га је родила, оно је имало крила и реп, као и змај“ (АС 207). Из овакве везе најчешће су се рађала мушка деца.

„Кад се дете родило – било је мушко, јер се женско од змаја не може зачети – родило се је са кошуљицом и криоцима под обе мишке“ (АС 401). Изузетно, на свет су долазила и женска деца. „Душо, ако би трефила остан носећа, пурчава од мене, ако буде женска, то ће бит из горе вила, ако пак не бу женско, а буде мушко, то ће бити јунак од мејдана. Нећеш га ти дворит, дојт ће вила па ће га одранит“ (ФРАНКОВИЋ 1988: 60–61).

Пород настао из ове врсте везе одликује велика снага и јунаштво, као и одређени белези који указују на његово змајско порекло.

„Причала ми та мајка. Крила под мишке! Каже, лепо било, веђе извијене, ма лепо једанпут, каже, али није уводило језик у главу – колико кукало, а она била много млада. Каже кад писне, све се, каже, кућа тресе!“ (МАРКОВИЋ 2004: 135).

Такође, за њега се везује и табу ћутања. Док не прође одређени временски период о дететовим белезима не треба ником говорити. „Родила дете са крилцима и требала да не прича никоме, ал’ она се превари те каже и дете ју умрло. А овако, оно би ваљда, зна се докле би живело са родитељима, а после одлази“ (МАРКОВИЋ 2004: 134). Разлика у перцепцији и карактеризацији ова два демонска бића и њиховог односа са људима огледа се управо у породи. Док су вампирова деца, „вампировићи“, кратког века и наказна, пород који змај оставља за собом је изузетан. Веза са змајем није се сматрала грешном, напротив, у служби бриге за потомство, она је била пожељна.

Функционални аспект оваквих предања заснива се на тежњи заједнице да се демонско биће на неки начин умилостиви, учини безопасним, тиме што му се дозвољава вид љубавног, интимног контакта са човеком. Осим тога, Тихомир Ђорђевић у овоме види заправо злоупотребу страха од вампира и демонских бића уопште. Он примећује да се ти вампири обично јављају око кућа младих и лепих удовица и девојака. Дешава се чак и да је дотична девојка у договору са вампиром и да тако одржавају своју везу, која не би била прихваћена у колективу⁶. „И данас се каже у Штубику за жену која негде оскита, па се не врати скоро, да је однео змај у своје дворе, а при томе се мисли на овоземаљске, живе змајеве, односно младиће“ (ПАНТИЋ 1995: 52).

Овакав тип јунака свакако је познат и опеван у усменој епизи (Змај Огњени Вук, деспот Стефан Лазаревић, Бановић Секула итд.). Оно што је карактеристично, како сматра Љиљана Пешикан Љуштановић, јесте да се у ликовима ових јунака недељиво сучељавају историјска збиља и мит као два важна извора народне епске песме. На примеру lika деспота Вука Гргуревића Бранковића лепо се уочава да су „непознато порекло“, односно ванбрачно рођење и велико јунаштво, са једне стране и могуће припадање витешком реду змаја, са друге, заправо допринели томе да се уз име деспота Вука веже и епитет змајевитости (ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ 2002).

⁶ Популарност овакве конкретизације веровања огледа се и у писаној књижевности. Драма *Вампир страшина игра* – аутора Веље (у питању је рукописна архивска грађа Музеја позоришне уметности у Београду) свој заплет заснива на бескрупулозним љубавницима, који претварајући се да су вампири и обзнањујући да у дотичном хотелу у коме су смештени обитавају ова нечиста бића, одржавају своју неприхватљиву везу (Више у: БЈЕЛИЋ 2015).

У прилог овој тврдњи јесте и „зачетак епске биографије деспота Стефана Лазаревића“ који је, како сматра Ненад Љубинковић, био змај и са историјског и традицијског гледишта. Године 1408. одликован је витешким Орденом Змаја првог реда, а народна традиција памти да у својству оца, односно деде-ујака, има змајско порекло. Према народним песмама његов син је Сибињанин Јанко, а унук Бановић Секула, познати змајевити јунаци наше народне традиције (ЉУБИНКОВИЋ 2014).

Занимљиво је споменути да је овакав тип односа демонског бића и човека нашао одјека и популарној култури. Наиме, својеврсно сажимање представа о потомству ових демонских бића огледа се у популарној видео-игри *Скајрим (Skyrim)*. Њен синопсис је такав да јунак као главну мисију има да ослободи село од змаја који му наноси штету. Он је змајски син (*dragonborn*), поседује одлике изузетног змајевитог јунака, и као такав једини је способан да уништи змаја. Роман Јакобсон сматра да је мотив сукоба између оваквог јунака и змаја општесловенска прича о потомцима змајева. Она се огледа у непријатељству змајског сина према оцу и виду јунакове освете над змајем због силовања његове мајке (JAKOBSON 1966: 25–26). Такође, „вампировић“, према неким народним веровањима, једини је који може уочити и убити вампира.

Цитирана литература

- БАНДИЋ, Душан. „Вампир у религијским схватањима југословенских народа“. *Култура*, бр. 50 (1980б): 81–103.
- БАНДИЋ, Душан. *Царство земаљско и царство небеско: огледи о народној религији*. Београд: Библиотека XX век, 1997.
- БЈЕЛИЋ, Александра. „Фолклорни мотив вампира у српској драми XIX и XX века“. *Philologia Mediana*, VII, број 7 (2015): 387–406.
- БЛАГОЈЕВИЋ, Гордана. „Прилог проучавању вампира у Срба или лужничке приче о вампиру“, *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. LII (2004): 235–243.
- БУРКХАРТ, Дагмар. „Веровања у вампире у југоисточној Европи“, *Расковник*, XIX, 71–72 (1993): 67–85.
- ДАНОВА, Румјана. „Вампир у погребним обичајима“. *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије*, 7. 2001–2002.
- БОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*. Београд: Српска академија наука, 1953.
- ЗЕЧЕВИЋ, Слободан. *Митска бића српских предања*. Београд: Вук Караџић, 1981.
- ЗЛАТКОВИЋ, Бранко. „Представе о змајевитој деци у Жупи александровачкој“.

- Савремена српска фолклористика II*. Београд: Институт за књижевности уметност, Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“ (2015): 389–414.
- ЈОВАНОВИЋ, Бојан. „Вампир као метафора“. *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. LI, Београд, (2004): 227–233.
- ПАВЛОВИЋ, Александар. „Представе о вампиру као упозорење живима“, *Баштина*, св. 28 (2010): 251–274.
- ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана. *Змај Деспот Вук – мит, историја, песма*. Нови Сад: Матица српска. 2002.
- РАДЕНКОВИЋ, Љубинко. „Вампир–вукодлак, вЂрколак“, У: *Моћ књижевности: in memoriam Ана Радин*. Београд: Балканолошки институт/САНУ, (2009): 279–286.
- РАДЕНКОВИЋ, Љубинко. *Симболика света у народној магији јужних Словена*. Ниш: Просвета, 1996.
- РАДИН, Ана. *Мотив вампира у миту и књижевности*. Београд: Просвета. 1996.
- РАДУЛОВИЋ, Лидија. „Вампир: осујећени митски предак и симбол осујећеног мушког сексуалног потенцијала“. *Етноантрополошки проблеми*, I, св. 1 (2006): 181–202.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. Ниш: ДГИП Просвета, 2003.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ, 1973
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. „Змај“. *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка књ. I*. Ур. Станоје Станојевић. Загреб: Библиографски завод, 1925.
- BANDIĆ, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Београд: Beogradski izdavačko-grafički zavod. 1980a
- JAKOBSON, Roman Jakobson, „Srpski Zmaj Ognjeni Vuk i ruski ep o Vseslavu“, У: *Lingvistika i poetika*. Београд: Nolit, 1966.
- VINOGRADOVA, Ljudmila. „Seksualne veze čoveka s demonskim bićima“. У: *Erotsko u folkloru slovena*, прир. Dejan Ajdačić. Београд: Stubovi kulture, 2000: 94–112.

Извори

- АС 207 – Николић, Владимир. Етиолошке белешке. Архив САНУ, Етнографска збирка 207, 1913.
- АС 401 – Чајкановић, Веселин. *Разна грађа*. Архив САНУ, Етнографска збирка 401, 1959.
- ВУЧКОВИЋ, Раде. „Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина“. *Расковник*, XXV, 95/98 (1999): 59–70.
- ДВОРНИЋ, Милан. „Народна вјеровања барањских Срба“. *Расковник*, XIX, 71–74 (1993): 57–60.

- ЂОРЂЕВИЋ, Драгутин. *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Приредила Нада Милошевић Ђорђевић. Београд: САНУ, 1988.
- ЗЛАТКОВИЋ, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја*. Пирот: Пи-прес, 2005.
- ЗЛАТКОВИЋ, Драгољуб. „Душе умрлих као митолошка бића у Горњем Високу“. *Расковник*, XXIV, 91–92 (1998): 44–62.
- ЉУБИНКОВИЋ, Ненад. „Зачетак епске биографије деспота Стефана Лазаревића“, у: *Наши далеки преци, етномитолошке студије*. Београд: СКЗ, 2014.
- МАРКОВИЋ, Снежана. *Приповетке и предања из Левча: нови записи*. Крагујевац/ Београд: Центар за научна испитивања Српске академије наука и уметности и Универзитета/Чигоја штампа, 2004.
- ПАНТИЋ, Златимир. „Казивања о вампирима у Штубику код Неготина“. *Расковник*, XXIV, 93–94 (1998): 88–94.
- ПАНТИЋ, Златимир. „Веровања у натприродна бића у Штубику“. *Расковник*, XXI, 79–82 (1995): 50–55.
- СТОЈАНОВИЋ, Татјана. „Казивања о демонима из околине Тополе“. *Расковник*, XXII, 83–84, 1996: 77–88.
- ФРАНКОВИЋ, Ђуро. „Казивања Срба и Хрвата у Мађарској о нечистој сили“. *Расковник*, XIV, 41–44 (1988): 60–74.

Aleksandra P. Bjelić

THE MOTIF OF A LOVER IN DEMONOLOGICAL LEGEND

Summary

The role and function of a lover in demonological legend is shown and analyzed in the examples of folklore relationships between men, dragons and vampires in this study. The kinds and functions of their relationships are presented. Special attention is paid to the difference that can be seen in the children born out of these relationships.

Keywords: demonic legends, vampire, dragon, lover, dragon-like hero, winged child, „vampirović“

СВЕТИ АНДРЕЈ У ТРАДИЦИЈИ ПИРОТСКОГ КРАЈА И СУСЕДНИХ ОБЛАСТИ: МАГИЈСКА ПРАКСА О СВЕТОМ АНДРЕЈУ²

Свети Андреј, који се празнује 13. децембра, најчешће се назива Андрејин дан, али и Мечкин дан или Теткин дан, према мечки, у чију се част празнује. Уочи празника за мечку се кувају клипови кукуруза и остављају на кров, дрвљаник или испред врата. Рано изјутра клипови се уносе у кућу, од којих се један, кришом нагрizen или озрњен, показује деци да виде где га је нагрizла мечка. Сви укућани узимају од њега, макар по зрно, ради здравља и здравих зуба. У долини Јерме и на делу лужничког подручја кувају зрневље пшенице и кукуруза, или само пшенице, и износе га рано изјутра у башту против баштенских штеточина. Свети Андреј има и неке карактеристике дана којим *почиње нова година*: тада је *прво гатање о времену*, после њега *почиње да расте дан*, а у неким селима долази и положајник. Циљ рада је да, навођењем бројних примера бележених у дугом периоду, што верније прикаже обилну магијску праксу која прати овај обичај, а присутна је и осталим обичајима са испитиваног подручја.

Кључне речи: мечка, штеточине, кување зрневља, прогноза, положајник

Празник Свети Андреј, који се празнује 13. децембра по новом календару, има многобројна имена (Андрејин³ дѣн⁴, Андрејов дѣн, Андрејев дѣн, Андрев дѣн, Једрев дѣн, Едрев дѣн, Свети-Андреја, Андреја, Тетѣин дѣн, Мечкин дан, Мечѣин дѣн, Мечков дѣн), од којих су на старопланинском подручју најчешћа Мечѣин дѣн и Тетѣин дѣн (Мечѣин дѣн или Тетѣин дѣн, че дојде тетка, а Свети-Андреју не помињамо. 2015, Зав⁵. Имало мечѣе одавна. Празновали смо Мечѣин

¹ dragoljub.zlatkovic010@gmail.com

² Рад се заснива искључиво на примерима које сам забележио на подручју Пиротског округа и суседних области почев од 1965, а највише у току 2015. године.

³ Све дијалекатске речи су акцентоване. Акценат је експираторни и означено је само његово место.

⁴ Полуглас је означен са њ.

⁵ Иза сваког примера наведена је ознака насеља из кога је казивач, остале податке о казивачу изостављам.

дѣн. 2003, К-АР, К-РБ. Андрејин дѣн, на деца кажемо Мечѣин дѣн. 2015, ВСв). После њега, по народном веровању, почињу велике хладноће, дани са великим снегом (Свети-Андреја дооди с девет кожува, почиња тешка зима. 1965, Зав. Пк. Гос) и почиње да расте дан (Колко се навари морузно зрнце, толко дѣн придаде. 2003, Д-См. 1965, Пк. 1965, Зав. 1990, Цр. 1965, Вој. Дѣн почне да расте колко што петљ од праг рипне увис. 1971, Зав). Увече, уочи празника, ређе на сам дан изјутра, предвиђа се време у току зиме (Ако је ведро увечер, че буде без снег и љута зима; ако је облачно че буде снеговита зима. 2002, Гос. Пк. Зс) и род кукуруза у току године (На тија се дѣн гледа време да ли је ведро, да ли је облачно. Ако је на Андрејин дѣн облачно цел дѣн, че се роди добро моруза, и рана и доцна. Ако је само ујутро облачно, че буде добра само рана моруза, а касне нече су добре. Ако је облачно па се изведри, че буде прво ђишно, па че засуши. 2002, Кс). У неким селима у сливу Јерме и Лужнице, ређе и спорадично у старопланинским (Зав. Гос), пази се на првог посетиоца, положајника, чија посета, подлаза, утиче на срећу и напредак дома у току следеће године (Едрев дѣн, прва подлаза; кој те подлази, теква че ти је срећа. 2014, Д-Пг. Свети-Андреја, прва подлаза, тѣг највише гледају кој че подлази. 1996, Б-Са. Прва подлажа на Андрејин дѣн, а друга је Бѣгњи дѣн. 1986, Б-Су. 2015, Б-Го. 2015, ЦТ-Гр. Има три подлаже, а првуту највише пазимо. Првата је на Андрејин дѣн пред Светога-Николу, другата је Свети-Никола и трећата је Бѣгњи дѣн. 1986, Б-Љу). Ретка су домаћинства у којима се за овај празник пали свећа и сече колач (Тија дѣн месимо погачу, варимо вочће. 2015, ВЈ. Нема колач, нема свеча. Зав), а није забележен ни један случај да се слави као кућна слава. Домаћице обично пале свећу и ретко која умеси колач као за други празник, светѣц. У селима Бурела напупела гранчица шљиве стави се у чашу са водом, где се, уз прозор и у топлој соби, расцвета до Божића, да би се са њом окитила девојка када пође на сабор (1996, Д-Вч. Д-Бр). Празник је посвећен мечки, у Расници, изузетно, још и курјацима, а у неким селима и баштенским штеточинама, док се Свети Андреј помиње, ако се и помиње, само узгред (Андрејин дѣн се празнује оди мечће и курјаци. Једнуш на Андрејин дѣн жене работиле вљњено, и уватил курјак овцу. 1973, Рас. Гра). У сливу Јерме и на јужном ободу општине Бабушница, уочи празника кува се измешано зрневље кукуруза и пшенице или само пшенице (1996, Б-Са. Б-Гр), од кога се један део рано изјутра проспе у башти као заштита од баштенских штеточина (2011, Д-ТО). У свим осталим селима уочи тога дана кувају се само клипови кукуруза од којих се непаран број, најчешће један или три, износе мечки за вечеру.

У селима око којих је мечка стална опасност многи планинци не помињу реч мечка (Тија дѣн мечку не помињамо да ни не нападне у шуму. 1995, К-ЦВ. К-Ћу) већ је зову тетка (Зав. Гос. Бе. Пк) и строго празнују Мечѣин дѣн (Сви су празнували од мечће на стра. Не смејеш ни да плетеш,

ни да предеш, од мечкуту се плашимо. 1967, Брл. Да празнујете тија дѣн, па кад отидете у гору да се она не појавља; овчаре, козаре, по гору идемо. Месила је се погача затов што је празник; на мечку мора да празнујемо, че ни удави ако њој не празнујемо. 1971, Зав. Кп. Мечћин дѣн, мора се празнује; кој не празнује, че га мечка сретне и да че га поједе. 1995, К-Ћу). Обичај налаже да свако домаћинство обезбеди макар неколико клипова кукуруза, које ће увече уочи празника да понуди мечки за вечеру (Кад је суша па лоше расте моруза, кажемо: – Нече да има ни за Светог Андреју да сваримо! 2000, Рг). Осим послова око стоке и свакодневних послова у домаћинству, не раде се други послови. Жене не раде ручне радове (На тија дѣн не вача се ништа у-руће. Зав. Зс, ТД. Гос. Пк), док мушкарци не користе запрегу (Не беру дрва, не возе сено, не работе са-стоку на Свети-Андреју, зовемо га Мечћин дѣн. 1965, Гос) и раде само послове око стоке, а у равничарским селима жене понешто раде (Работиле смо у-руће и тија дѣн, плеле смо, преле смо, нема цабе седење. 2008, БЧ. Брц).

Уочи празника у свим селима кувају клипове (и зрневље) кукуруза, или измешано зрневље кукуруза, пшенице и пасуља, а у току празника кувају јело од свих воћака при руци и јело од пасуља у коме су зрна свих махунарки (На Андрејин дѣн се варе вочће од све воће, а у васуљат се тура боб, грашак, леча, моруза. 2011, Кс. После пладне почнемо да варимо жито, морузу, васуљ, вочће. 2015, Зав). На читавом подручју обнавља се причешће зрнима са куваног клипа кукуруза који је изношен мечки за вечеру (На Младенци дрен глѣнемо, на Божич зрна жито, на Андрејов дѣн зрна морузу. 2015, ДД). У погледу кувања кукуруза или смеше зрневља, велико је шаренило од села до села (Варимо морузу и жито заједно, каша се зове, и носимо га у градину. И там се врљи малчица, и каже се: – Те-това ручете ви кртове, животине; немој ми једете шушпе, зеље, све што је у градину! 2011, Д-ТО. На Едрев дѣн морузу и жито варимо измешано или посебно. Не носимо га у градине, несѣм чула. 2011, Д-Пг. На Андрејев дѣн варило се моруза, а понекад је баба варила и мешано жито и морузу. Увек у зрно и жито и моруза. 2013, Д-Пг. На Андрејин дѣн само класове варимо у Понор и у Присјан, а у Церевдел варе се зрна и у зрна класове. А у Трнсѣи Одоровци, од тетку сам чула, измешу жито и морузу, па све заједно сваре, па на Андрејин дѣн сипу у градину да не рију кртове и земљо куче. 1978, При, Пн. У котле или шерпу пола или више од пола је зрно муруз. И када се допола сvari, додадемо у шаће жито, скоро пола жито. На мечку се не износи, несѣм чула, а ни у градину. 2001, Б-Са. 1993, Моруза се варила на Андрејин дѣн, да се роди моруска. Б-Др. Пс).

Општи образац позивања мечке на вечеру може да се сведе на следеће: Уочи празника пред саму вечеру, уз врло ретке изузетке, мечки се износи кувани клипови кукуруза (Вари се моруза и тура на мечку. 2011, Кс). Они који строго пазе на обичај, изаберу један или три, ретко већи непаран број клипова, пазећи при том да они буду леви, прави, дуги, потпуно покривени, са

правилним распоредом зрна, и да су, ако је могуће, од белог кукуруза, управо онакви какви се бирају за семе (Клас који је пљн, округал, убав. 2011, Д-Рд. Д-Пп. Нш. ДД. Изв. Ор. Бз. Вр) или бар да није оштећен (Обичан клас који неје штрб. 2014, П-Кр). Уз њих се кувају и други клипови за потребе укућана, који могу да буду краћи и мањи да би се лакше скували (У тија класове једњн посебан клас је за мечкуту. 2015, Брц. ДД), а неки у истом котлу кувају још и кукурузна зрна (Туре у зрната једњн клас, и свари се увечер док се седи. 2001, Д-Пп. Д-Рд. Д-Пш) или само кукурузна зрна (У Калуђерево само кукуруз у зрно се кува за мечку, жито не. 2015, Б-Кђ. Б-Го), ретко и пшенична (1996, Б-Са), а врло ретко и шачицу зрна пасуља, леће (2015, Зав). Кување почиње од раног јутра или поднева претходног дана и траје до сумрака уочи празника. У неким селима или домаћинствима обичај је да клипове кувају заједно са измешаним зрневљем кукуруза и пшенице. Кувани кукуруз не сме да се једе док се увече уочи празника не изнесе и не остави мечки (Чекајте да мине мечката па че једете од морузуту. 1971, Д-Пш. Неје се смејало једе док се не изнесе на мечку. 1995, К-Ћу. К-Ви. Ру. Бз. Не пробује се док се вари, да све буде цело, да нема штета у морузу. 2016, Зс. П-Тм. П-Кр.), а најчешће се једе тек изјутра на празник, када га врате у кућу. Ако је клип без посуде може да се остави на кров (ДД. Зс) или праг куће (Зав), на кров помоћне зграде (Д-Пш. Чин. ВС), наденут на колац испод стрехе (2016, Зс) или на колац у дворишту (2016, Б-Го), а када су један или више стављају се у ђувечарку, торбу, кесу, корпу, па оставе или окаче испод стрехе (Зс. Зав. Гос), испред врата (Пк) или на воднику, трпезану, лежају на тераси, на наћвама, (ТД. Зс), а могу да их оставе и на угао куће (К-Ст. К-ЈИ. Зс. ТД. Гос. ДД) или на темељ угла куће (да буде на сек. Зс. МЛк), у хлебну пећ (Д-Сн. Зс. Сук), на трупац дрвљаника (Гњ. Б-Вш. Б-Го. П-Кр) или у воћку (1997, П-Тм. 2003, П-ГР). Неки пазе да клипови нису покривени, или да нису везани у крпу (Рас, Гра), или да су нагнути, како би их мечка нашла и лако узела (Навалимо суд да мечка може да узне клас. 2015, МЛк). Неки омотају клип или клипове у крпу, па их изнесу и тако оставе на једно од наведених места (2001, Д-Рд, Д-Пш. 1995, ВЛк. 1997, Кп). У неколико случајева та крпа је обојак (2003, К-Шт. 2001, Д-Рд, Д-ПП). Клипове обично износи, а касније и враћа, представник дома, најстарија особа – деда или баба, домаћин или домаћица, ређе нека старија жена или старији мушкарац. Особа која износи кукуруз излази пред саму вечеру, иде сама по мраку, и са кућног прага или са дрвљаника позива мечку да дође да вечера, а летос да не долази (1995, ВЛк. 2003, Гос. Зав. 2009, ТД. 2015, Зс), а неки траже још и да им штити стоку и дом (да не остане дом проклет, да загризе мечка. 2015, Соп). При том три пута зањише посуду са клиповима као да јој их даје и три пута позове мечку (На мечку се ока и три-пути се нишне испред врата. 1996, Вр. 2003, ВСв. Три-пути прекажем и три-пути нишнем торбу. 1965, Кп. Три-пути окне и три-пути посуне класат. 1980, Рас, Гра), па кришом загризе један, ретко све (2007, Гризне га на више места. Брл. 1965, Кришом нагризе сваћи клас на једњн

крај. Гос. Изнесе једњн клас и нагризе га на једно-место на средину. 2003, БЧ, Брц. Кр. Три класа, сваћи начне. 2015, Брц. ТД), и изнете клипове остави напољу. Затим улази у кућу и прича деци да ће да наиђе мечка (Седете, деца, са че да дојде тетка да једе класове варени! И ни, деца, верујемо. 2015, ВС. Че дојде мечката, и че доведе мечетијата. 2015, ДД), а појачани лавез паса, рзање коња, рикање говеда, скичање свиње тумачи да је мечка већ стигла (ДД. Гос. Пк. Дој). Понеко, да би забављао децу, остави клип на отворени приказ, да виде мечку када ће да га загризе (2013, П-Кр). Изјутра, иста особа иде по остављене клипове, уноси их баш у време буђења и показује деци нагрисан клип (Вр. Цер. Ру. ТД. Гос. Пк. Рос). При том се се каже, ако је мало озрњен, да га је гризла стара мечка (2014, Соп), а ако је добар загрижај, да га је гризла млада мечка (2008, ТД. 1965, ВЛк. 1968, Брл. 2013, Кс). Свако од укућана, најпре деца, узима покоје зрно са клипа и гута га наташте, причести се, комка се (Свако проба корен да га не би мечка нападала. 1995, К-ЦВ. Нагризе га на неколико места и тури под стреју, а ујутро од њега свак гризне за здравје, као причес. 1995, П-Бу. Клас изјутра као причес. 1965, Зав. Пробајте сви, тој тетка остајила. 2012, Зс), како би био здрав као мечка и како би имао здраве зубе и здраво грло (ТД. Зс. Зав. ВЛк. Гос. Пк. ДД). Обично га најпре загреју (ТД) или опеку (Зс. Рас. Гра) па узимају зрна са њега и на крају баце окласак (Опечу га па га једемо сви помалко за здравје, дека га је јела мечката. 1996, При. Пн). У неким селима зрневље са нагрисеног клипа дају о Игњатовом дану кокошкама са осталим зрневљем када их хране у омчи (Тија клас се после даде на кокошке. 1967, Јел). Неки истуцају окласак и преко јарме га поделе музним грлима (2012, Соп), а други га остављају у амбар или у кућу (Дигне на га прозор. 2003, Бз. Орљ) чувају до наредне сетве кукуруза, када скину део зрневља са њега и стави у семе за сетву, па затим врате остатак и чувају га до краја године (Тија клас стоји на рав до наредни Андрејин дњн, од њега трошимо па врљамо у семето када сејемо морузу. 2010, Зс. Пк. Свак одрони од тија клас, гјтне по зрно, да га не боли гуша, за здравје. После тија клас врну у амбар да чува берећет и здравје у кућу. Соп). Друге клипове, ако их је било, носе стоци како би здравље и снагу мечке пренели на њу (2003, Д-Пш. 2003, Гос. 2015, ВЛк. 2014, Соп. 1997, П-Тм. 2013, П-ГР. 2014, П-Кр). У неким селима клипове умотају у обојак који намењују мечки да јој не зебу ноге, да може лако да оде (2001, Д-Рд, Д-Пп. 2003, К-Шт). Понегде на подручју Калне и Књажевца мечки износе још и чашу вина, или клип ставе у вино (2006, К-Дрв) или јој оставе још и чешаљ и огледало да се после вечере дотера и да иде (2006, К-Шт), што подсећа на дочек и испраћај чуме, којој се остављају чешаљ, огледало, сапун, топла вода.

Тешко је набројати сва одступања и њихова преплитања, од села до села и од домаћинства до домаћинства, у односу на наведени општи образац. Наводим само она која сматрам битнијим: клип за мечку изабери у време комишања и окаче га да виси о упреденим плевицама омотача, па га тако

скувају, изнесу и окаче да о њима да виси испред врата (2014, Д-ДК. 2014, Рс); бирају само ситне и касно сазреле клипове како би се лакше скували (ДД); заједно са зрневљем кукуруза, које ће они појести, кувају за мечку само један обичан клип који не сме бити оштећен и који ће, после изношења мечки, вратити (2004, П-Кр); почињу да их једу чим се скувају, пре вечере и пре изношења (Било пред вечеру било по вечеру, једемо си одвечер кад се свари, пре него што се изнесе на мечку. 1999, К-Ћу. Не пази се да ли че буде пред вечеру или по вечеру, проба кој оче. 2015, ВЛк. Једемо и пре него што износимо, али клас за мечку се не дира. 2003, БЧ. Брц); износе их пре вечере, а уносе их и једу после вечере (Не једе се док се не изнесе на мечку, а после може исту вечер да једу. 2015, К-ЈИ. К-Ст); износе их после вечере, па их одмах или нешто касније исте вечери враћају и одмах једу (Изнесе у мрак и одма врне. 1996, К-Ћу. Јел); износе их у свитање и уносе у време буђења деце (Ујутро рано, у мрак, на дрвник оставимо вој да једе, а после га унесемо. 1998, Б-Вш); изнесу рано изјутра и убрзо врате (Јутром га нагризе и унесе га, и ни да гриземо од њега. 1978, Брл. Ујутро прво давамо на мечку, на дрвник; там оставимо варен клас или варена зрна. Прекршимо клас, да не једу мечке кукуруз. 2014, Б-Вш); износе два клипа, па један нагризу, а оба врате (2003, К-ББ); износе два клипа па нагризу или оба или само један, па један оставе а други унесу (2003, Гос); пази се да се клип нагризе поред врха (Нагриземо свако од три-класа, под вр се гризне. 2015, Пк); клип се нагриза на три или више места (Нагризе га на више места. 1971, Зав. 1978, Рс); нагризају се сви изнешени клипови (Три класа износи, сваћи начне. 2015, Брц. 2003, ТД. 2003, К-Јњ. Гризне од сва три класа по једампут, а неки гризну сваки клас по два-пути. ДД); изнесе два клипа, на један нагризе и врати а други остави (Мечката однела једџн, а тија нагризла. 2003, Гос); изнешени клип се не нагриза и не оставља већ се исече на онолико делова колико има укућана, унесе се и сваком се да по део (2014, П-Кр); клип се не нагриза, не враћа натраг и касније не тражи (При нас се клас не нагризује, остави се надвор и не врчамо се по њега. 2015, Д-ДК. Изнесе баба и тури на кров на кошару, и јутре нема клас, нема ништа, нема да ни га показује. 2015, ВС. Једџн клас наденемо на кољџ у авлију, после га однесу кокошке, а нам кажу доодила мечка и оборила га. 2015, Б-Го); не мора свако да проба клип који је, наводно, нагризла мечка (Понекој нече од тија клас што га мечка гризла. 2003, К-Ћу. Зав); не једу остале клипове док се не изнесу мечки, а изнешени клип, када се врати изјутра, не проба се (Отроши малко као мечка јела; после врне тај корен и баци на свињу. 2016, П-Кс); кувају кукуруз али не износе клип (Кувало се кукуруз, али се неје износило клас. 2016, П-Дц); мечки износе један или више куваних клипова кукуруза, и уз клип износе и кувано зрневље (2015, Д-ГК) или само кувано зрневље кукуруза (2015, Д-Км); износе три или пет клипова (2016, Пк. 2015, ВЛк. 2015, Пок), или пет и више, према броју деце у кући (Колко су деца у кућу толко класа износи.

Ми смо били пет деца. 2015, ДД). Ево и једног исказа о Светом Андреју, који знатно одступа од осталих: За Мечћин дѣн бирамо три најубава класа: једѣн црвен да се не деси крв, а два да су бели. Само њи варимо, нема други класове и нема ништа друго у котле. Отац износи по вечеру сва три класа, сваки у посебну кесу, њише кесе три-пути и три-пути виче: – Бегај мечко, да те несѣм видел преко годину. Иди што даље од нас, и од наша врата за стоку, и од нашу стоку! Нагризе један и закачи га на куку пред врата на кућу, за мечку. Друга два не нагризе, они се чувају ради одбрану стоку од мечку, па и носи код стоку. Црвен клас закачи испред шталу близа до врата надвор да виси, а бел унесе код стоку и унутра га закачи. Сваки закачи на коњѣ и у кесу да не приде миш, а и мечка се плаши кад нешто виси па нема да приоди. Црвен клас виси да се не деси крв, да не дооди мечка. Ујутро рано донесе бел клас који је висел преко-ноч испред кућу и покаже: – Еве, деца, куде је мечката гризнула! И сваки једе од тај клас за здравље. И тај бел клас од кога једемо чува се у амбар где је жито и моруза, а други два остану да вису: црвени испред шталу а бели у шталу, не стурамо и (2005, Давид Мијић, 1934, Ру).

Сва старопланинска и највећи број осталих села славе Светог Андреја, Мечкин дан, како би се одобрвољила мечка, опасан сусед, који насрће на људе, дави стоку, уништава летину, растура пчелињаке и бере крушке. Тога дана не помињу њено зло име мечка већ је ословљавају као рођаку, тетка, и нуде јој најбоље клипове куваног кукуруза. Известан број села у сливу Јерме и Лужнице не позива мечку већ, да би се одобрвољиле баштенске штеточине (кртица, слепо куче, ровци), износи им јутарњи оброк од куваног зрневља и просипа га у башти (Варимо морузу и жито заједно, каша се зове, и носимо га у градину. И там се врљи малчица, и каже се: – Те-това ручете ви кртове, животине. Немој ми једете шушпе, зеље, све што је у градину! 2014, Д-ТО), а села око Суве планине не позивају мечку на Светог Андреју већ на Бадњу вечеру.

Из горе наведеног приказа обичаја на истраживаном подручју виде се бројне магијске радње које се чине како би се моћ празника и моћ мечке пренели на домаћинство и на његове чланове:

– Бирају се најбољи клипови, управо онакви какви се бирају за семе и још пре кувања се одреди који ће бити за мечку;

– Да су клипови бели;

– Да је клип потпун, цео (неоштећен и до врха покривен зрневљем);

– Износи се непаран број клипова, најчешће један или три; три пута се замахне клиповима када се три пута позива мечка на вечеру; на једно или на три места се гризне клип;

– Клипови се износе ван куће, али да буду уз кућу (кров, темељ, угао, праг, трпеза или наћве на тераси), на дрвљанику или у родном дрвету у дворишту како би моћ празника и мечке прешли на дом који слави;

- Кувани кукуруз се проба тек када се врати рано изјутра;
- Нагризени клип преноси моћ мечке на укућане (који га наташте пробају), на кућу (ако се чува на полици код иконе), на амбар (ако се читаве године чува у њему) и на живо семе кукуруза пред саму сетву (ако се меша његово зрнелвље са семеном);
- Сви клипови који су преноћили под небом преносе моћ, због чега се преко јарме дају музним и осталим грлима, негде само свињи; а о Игњатовом дану кокошкама у омчи од конопца;
- На читавом подручју без изузетка кува се зрнелвље житарица (кукуруз, пшеница) уочи празника, а на сам празник кува се помешано зрнелвље махунарки (пасуља, леће, грашка, боба) и, посебно или заједно са њима, још и суво воће, како би бубрење онога што се кува утицало на здравље укућана, напредак дома, на приносе летине и множење стоке.

Остали обичаји у којима се помиње мечка

У селима око Суве планине (2010, П-Шљ. 2010, Б-Рс. 1986, Б-ГС. 1986. 1986, Б-ГК. 1986, Б-Пљ. 1988, Б-Шт. 1988, Б-Лн. 1988, Б-Љу) и у њиховом даљем суседству, са кућног прага или са дрвљаника, мечка се позива једино на Бадњу вечеру, сама или заједно са осталим штеточинама, када јој се нуди пита од купуса и тикве (Златкович, 1998: 18–21). На Трифунов дан, каже се, мечка излази из брлога, гледа своју сенку и одлучује да ли да настави спавање или да тражи храну. У селима Горњег Висока (1998-2000, Д-Бљ, Рос, Брл, Дој, ВРж, Рс, Пк) празнује се Прва марта (14. 3. по н.к) да би се утицало на принос усева и меда. Тада поворка баба, опремљених за одлазак на бачију, поведе децу у госте код мечке (На бабу Марту идемо при мечку на-госје. Мечка сварила шипеницу за деца. 1998, Пк. (Златковић 2000: 119). Таква иста поворка баба, али без опреме за бачију, поведе децу у госте код мечке на Светог Андреју (Бабе појду на Светог Андреју при мечку на-госје и понесу пекмез од шипци и леб, па од једњн крај село до друђи. И насечу кришће од леб, и даду на свако дете намазано. И уче ни како да се владамо при мечкуту: да се пазимо да не кажемо лошу реч. Она че ни мази овака са шапу, па да ни не огребе. Деца воде крз село за смејање.” 1998, Пк) (в. Златковић 2000:119).

Села су готово сасвим празна, становништво се раселило, отишло. У таквим условима обичај је сведен само на кување кукурузних клипова у готово сваком сеоском домаћинству уочи празника, без других обредних радњи. Тамо где има деце, обичај се претвара у веселу игру са децом: понеко ипак изнесе, позива мечку, оставља клип, изјутра га уноси и сви пробају од њега ради здравља. У многим градским породицама, па и у оним које живе у високом стамбеним зградама, кување кукурузних клипова уочи

Светог Андреје такође се изводи и такође се претвара у веселу игру деце и одраслих, а *мечка* је домаћица која изјутра кришом донесе нагрижен клип и понуди свима да га пробају.

Литература о Светом Андреју

Прилично оскудна литература на ову тему за источну Србију и западну Бугарску даје сличне податке о овом празнику: Свети Андреј је полазни дан (НЕДЕЉКОВИЋ М 2014: 30–231) и на Светог Андреја предсказује родну годину (НЕДЕЉКОВИЋ Н 2013: 72). Скувани кукуруз преноћи на стрехи куће да га загризе мечка, па сутрадан округне зрнење од кукуруза са крова и свако чељаде наташте поједе од њега по неколико зрна, а остатак се са мекињама даје стоци. Ово се чини за здравље чељади и стоке (в. НИКОЛИЋ 1910: 143). Мечка се тога дана не помиње већ је зову тетка, и како не би јела стоку најстарија жена из куће рано изјутра позива мечку, изнеси јој клип који оставља на стреху куће, а затим га враћа и нуди децу да једу од њега за здравље (в. ПАНАЈОТОВИЋ 1986: 106). У Зубетинцу, срез Заглавски, кувају кукуруз у клипу и остављају преко ноћи на крову куће или у шљивику, а неки остављају некуван кукуруз. Ујутро иде најстарији из куће, загризе клипове, донесе их у кућу и каже да их је мечка загризла, а затим даје сваком детету да загризе. Уз кукуруз оставља и чашу вина, па и њу врати и сваки од тога вина треба мало да попије (в. СТАНОЈЕВИЋ 1913: 215). Народ верује да је Свети Андреј укротио мечку па се зато тај дан зове Мечкин дан. Уочи тог дана износила се вечера, кувани клип кукуруза, вино и то остављало напољу, („на дрвник или под стреху“), али се претходно начне клип. Такав „наапан корен“ се даје деци, при чему се говори да је то долазила Тетка (мечка) (ЖИВКОВИЋ 1999: 604). Мечкин празник, кувају се неоштећени (од врана) и чисти клипови кукуруза. Пред спавање се изнесе скуван клип и натакне на прут са спољне стране кућних врата. Ако нестане преко ноћи, то значи да је прошла мечка, појела га је, а то је знак да неће да прави штету и да напада људе (ТАЧЕВА 1984: 58). Са Светим Андрејом, сматра се, почиње зимски празнични циклус. Повезује се са веровањем да од њега почиње да расте дан колико просено зрно и да сунце почне да мрда као пиле у јајету. Да би се увећавао принос, увече уочи празника домаћица у новом грнету вари пшеницу, кукуруз, пасуљ, лећу и друго. Од њега се даје домаћим животињама да се размножавају. У западној Бугарској празник се зове и Мечкин дан и празнује се за заштиту од мечке (БЕНИНА-ПАПРИКОВА 2000: 5–6). У Хомољу домаћица износи *мечкину вечеру* (два-три кувана клипа, а поред њих и која крушка) и остави је на кров свињца. Када се деца успавају, муж излази, нагризе клипове и крушке, а изјутра их домаћица уноси и показује деци како је ноћас дошла *она* и јела их. Име мечка се тога дана у кући не помиње (МИЛОСАВЉЕВИЋ 2012: 473–474).

Цитирана литература

- БЕНИНА, Вера Дмитрова и З. Паприкова. „Календарни празници и обичаји на Българите“. *Енциклопедија*. Българска академия на науките. София: Академско издателство „Проф. Марин Дринов“, 2000, 5–6.
- ВУКОВИЋ, Милан Т. *Народни обичаји, веровања и пословице код Срба*. Београд, 1972.
- ГРУБАЧИЋ, Братислав и М. Томић, прир. *Српске славе*. Београд: Литера, 1994.
- ГУРА, Александар Викторович. *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик, 1997.
- ЖИВКОВИЋ, Душица. „Годишња обредна традиција у Књажевцу и околини“. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, св. 61 и св. 62, (1999): 604.
- ЗЛАТКОВИЧ, Драгољуб. „Приглашение Германа на рождественский ужин (к изучению обичая)“. *Живая старина*, 1(17)/ 98, (1998): 18–21.
- ЗЛАТКОВИЋ, Драгољуб. „Обичај Прва марта у Горњем високу“. *Етно културолошки зборник*, св. 6, (2000): 119.
- МИЛОСАВЉЕВИЋ Мил, Сава. „Српски народни обичаји из среза Омољског, Свети Андреја“, у: *Млава, Хомоље, Звижд: насеља, порекло становништва, обичаји*. приредио Борисав Челиковић. Београд: Службени гласник, САНУ, 2012: 473–474.
- НЕДЕЉКОВИЋ, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Приређивач: Недељковић, Невенка. Београд: Младинска књига, 2014.
- НЕДЕЉКОВИЋ, Невенка (прир.). *Српске славе – чувари огњишта*. Београд: Младинска књига, 2013.
- НИКОЛИЋ, Владимир. *Из Лужнице и Нишаве*. Српски етнографски зборник, књ. 16, Београд 1910.
- ПАНАЈОТОВИЋ, Томислав. *Адети, живот и обичаји становништва пиротског краја*. Пирот: Музеј Понишавља, 1986.
- РАДЕНКОВИЋ, Љубинко. *Символика света у народној магији јужних Словена*. Београд – Ниш: Балканолошки институт САНУ – Просвета, 1996.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко Т. *Зубетинци (у срезу Заглавском)*, Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине, књ. 4. Зајечар, 1913, св. *Андреја*, 215. У фототипском издању Тимок, Заглавак, Буцак, Сврљиг: насеља, порекло становништва и обичаји, Београд, Службени гласник, 2012.
- ТАЧЕВА, Сијка. *Чипровски обичаи, празници и обреди (описание)*. Окржен дом за социалистички бит и култура. Михаиловград – Чипровци, март 1984.

Ознаке и имена места у којима су забележени
примери, по општинама:

Б Бабушница: Б-Вш (Валниш), Б-ГК (Горње Крњино), Б-Го (Горчинце), Б-Гр (Грнчар), Б-Др (Драгинац), Б-Кђ (Калуђерево), Б-Лн (Линово), Б-Љу (Љуберађа), Б-Пљ (Проваљеник), Б-Рс (Ресник), Б-Са (Студена), Б-Су (Сурачево), Б-Шт (Штрбовац). **Д Димитровград:** Д-Бр (Борово), Д-Вч (Врапча), Д-ГК (Горњи Криводол), Д-ДК (Доњи Криводол), Д-Км (Каменица), Д-Пг (Поганово), Д-Пп (Пртопопинци), Д-Пш (Петрлаш), Д-Рд (Радејна), Д-См (Смиловци), Д-Сн (Сенокос), Д-ТО (Трнски Одоровци). **К Књажевац:** К-Др (Дрвеник), К-ЈИ (Јаловик Извор), К-Јњ (Јања), К-РБ (Равно Бучје), К-Ст (Стањанци), К-Ћу (Ћуштица), К-ЦВ (Црни Врх), К-Шт (Штрпци). **П Бела Паланка:** П-Бу (Букуровац), П-Ви (Витановац), П-Гр (Градиште), П-Дц (Долац), П-Кр (Крупац), П-Кс (Космовац), П-Тм (Тамњаница), П-Шт (Штрбовац). **Пирот:** Бз (Базовик), БЧ (Барје Чифлик), Бе (Бела), Брц (Бериловац), Брл (Брлог), ВЛк (Велика Лукања), ВЈ (Велики Јовановац), ВС (Велико Село), ВСв (Велики Суводол), Вој (Војнеговац), Вр (Враниште), Гос (Гостуша), Гњ (Гњилан), Гра (Градашница), ДД (Добри До), Дој (Дојкинци), Зав (Завој), Зс (Засковци), Изв (Извор), Кп (Копривштица), Кс (Костур), Јел (Јеловица), МЛк (Мала Лукања), Мр (Мирковци), Нш (Нишор), Ор (Ореовица), Орљ (Орља), Пк (Паклештица), Пс (Пасјач), Пок (Покровеник), Пн (Понор), При (Присјан), Рас (Расница), Рг (Рагодеш), Рос (Росомач), Рс (Рсовци), Ру (Рудиње), Соп (Сопот), Сук (Суково), ТД (Топли До), Цер (Церова), Цр (Црноклиште), Чин (Чиниглавци). **ЦТ Црна Трава:** Гр (Грацко).

Драгољуб Златкович

СВЯТОЙ АНДРЕЙ В ТРАДИЦИИ ПИРОТСКОГО КРАЯ
И СОСЕДНИХ ОБЛАСТЕЙ:
ОБРЯДНОСТЬ АНДРЕЕВА ДНЯ

Резюме

Праздник, посвящённый святому Андрею, укротителю медведей, отмечают 13 декабря (по н. ст.). Тогда на всей исследуемой территории варят бобовые, злаки и сушеные фрукты, чтобы через их набухание символически воздействовать на урожай, на благополучие дома и на плодovitость скота. Одновременно совершается ряд действий, направленных на защиту дома, урожая и скота от хищников и животных-вредителей. Почти на всей территории, за редким исключением, особое внимание уделяется защите от медведя. Медведь представляет постоянную опасность в горных сёлах, а день св. Андрея падает на зимний сезон, и потому именно в этот праздник соблюдаются запреты,

которые должны защитить от медведей или задобрить их: не ходят в лес, не используют упряжек, не изготавливают одежду, слово „медведь“ заменяют словом „тётка“, а также, выйдя из дома, зазывают его на ужин. Ему оставляют лучший сваренный кукурузный початок, от которого он должен откусить в течение ночи, а на следующий день домочадцы съедают из него же несколько зёрен. В действиях по подготовке и зазыванию медведя на ужин, в сущности, используются те же магические приёмы и ритуальные объекты, что и в других обрядах (число, цвет, жертва, угол, бытовые предметы). В некоторых сёлах медведя зазывают на ужин Сочельника, когда он в спячке. При этом используются те же магические приёмы, что и на Андреев день, или сходные с ними. В некоторых сёлах Горнего Висока медведя зазывают на ужин первого марта (14. 3. н.ст.), когда он выходит из спячки, однако в южной части этого региона зазывают не медведя, вредителей садовых растений, чтобы защитить себя от них.

Ключевые слова: медведь, вредители, варить, зерна, прогноз

Међународни тематски зборник
СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА

3

Издавач

УДРУЖЕЊЕ ФОЛКЛОРИСТА СРБИЈЕ
УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
„СВЕТОЗАР МАРКОВИЋ“ БЕОГРАД
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

За издавача

Проф. др Бошко Сувајџић
Проф. др Александар Јерков
Проф. др Горан Максимовић

Лектура/Коректура

Мирјана Бојанић Ћирковић
Јасмина Катански
Марина Младеновић Митровић

Дизајн корице

Дарко Јовановић
Наташа Матовић

Прелом

Милан Д. Ранђеловић

Штампа

Скрипта

ISBN 978-86-7379-425-9

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398(497.11)''19/20''(082)
811.163.41.09:398(082)

САВРЕМЕНА српска фолклористика :
зборник радова. 3 / уредништво Бошко
Сувајцућ ... [и др.] ; Београд : Удружење
фолклориста Србије : Универзитетска
библиотека "Светозар Марковић",
Филозофски факултет Ниш, 2016. - 292
стр. : илустр. ; 24 см. штампарија Београд
Скрипта

Радови на више језика. - Напомене и
библиографске референце уз радове. -
Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на
срп., енгл. и рус. језику.

ISBN 978-86-7379-425-9 (ФФ)

COBISS.SR-ID 227293708