



*Уредио*

Проф. др Бошко Сувајцић

*Рецензенти зборника*

Академик Нада Милошевић-Ђорђевић

Др Миодраг Матицки

Др Биљана Сикимић

*Текстове рецензирали*

Др Биљана Сикимић

Проф. др Весна Марјановић

Проф. др Јасмина Јокић

Проф. др Немања Радуловић

Др Смиљана Ђорђевић Белић

Др Данка Лајић Михајловић

Др Лидија Делић



# САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА IV

*Уређивачки одбор*

Проф. др Александар Јерков  
Др Весна Марјановић  
Др Биљана Сикимић  
Др Јелена Јовановић  
Др Данијела Петковић  
Др Бранко Златковић  
Проф. др Саша Кнежевић  
Проф. др Јеленка Пандуревић

Удружење фолклориста Србије  
Универзитетска библиотека  
„Светозар Марковић”

Београд  
2017





## УВОДНА РЕЧ

Једна од основних делатности и задатака обновљеног Удружења фолклориста Србије јесте организовање међународних научних конференција и симпозијума фолклориста у циљу неговања и поспешивања међудисциплинарне сарадње. То су скупови под заједничким називом *Савремена српска фолклористика* (I Нови Сад 2013, II Београд–Тршић 2014; III Ниш 2015, IV Источно Сарајево/Пале 2016, V Призрен – Велика Хоча 2017).

Резултати ових међународних мултидисциплинарних скупова јесу врло значајни зборници радова (*Савремена српска фолклористика I*, ур. З. Карановић, Ј. Јокић, Нови Сад: Филозофски факултет, Центар за истраживање српског фолклора, 2013; *Савремена српска фолклористика II*, ур. С. Ђорђевић Белић, Д. Лајић Михајловић, Н. Радуловић, Б. Сувајцић, Ђ. Трубарац Матић, Београд: Институт за књижевност и уметност, Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2015; *Савремена српска фолклористика III*, ур. Б. Сувајцић, Д. Поповић Николић, Д. Петковић, М. Бојанић Ћирковић, Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Филозофски факултет Универзитета у Нишу, Удружење фолклориста Србије, 2016). Ретки су зборници међународног карактера и значаја код нас који су стручно тако уско спецификовани, а истовремено и интердисциплинарни у контексту представљања опсега, достигнућа и циљева проучавања савременог фолклора.

У складу са прокламованим принципима и вуковском бригом „за све Србе ма где обитавали”, Удружење фолклориста Србије, Институт за књижевност и уметност (пројекат *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*), Филозофски факултет Пале, Филолошки факултет Бања Лука, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић” у Београду и Вукова задужбина организовали су Међународни научни скуп **Савремена српска фолклористика IV (7. и 8. октобра 2016)**.



Скуп је одржан на Филозофском факултету на Палама. Тема скупа је била **Савремена српска фолклористика**, са следећим подтемама: *Појам границе у фолклору; Обредна и календарска година; Сакупљачи и проучаваоци фолклора; Савремена фолклористика и студије културе*. На скупу су узели учешће истакнути фолклористи из Србије, Републике Српске, Русије и Украјине.

Пленарна сесија је у први план истакла јужнословенски и балкански контекст изучавања српског фолклора: од излагања о јужнословенској усменој епизи (Б. Сувајдић, *Јужнословенска усмена епика – мост или граница*), преко семантике тужбалица у контексту календарске обредности (О. Микитенко, *Поминалне оплакувања в контексті календарної обрядовості*) до мотива кажњавања човека у сусрету са вилом на централном јужнословенском простору (А. Плотњикова, *Виллинске песме: анализа једног митолошког мотива на основу новијих теренских истраживања*).

Радови заступљени у овом зборнику репрезентативни су како по интенцији да дочарају дух и атмосферу који су владали на међународном научном скупу *Савремена српска фолклористика IV* (Источно Сарајево/ Пале 2016), тако и по свеобухватној тежњи да истакну основне тенденције у проучавању фолклора и развоју фолклористике у савременом свету. Учешће припадника различитих фолклористичких и сродних дисциплина снажно је афирмисало интердисциплинарност као пожељан и адекватан начин бављења изузетно сложеном, синкретичном фолклорном грађом. У зборнику су заступљени представници различитих генерација, од најзначајнијих имена савремене српске фолклористике до младих научника који су име за њену будућност. Смишљено мапирање српског културног простора, од „српског севера” и првог скупа у Новом Саду, преко Београда, Тршића, Ниша, па до Источног Сарајева/Пала и Призрена, подстакло је на највишем научном нивоу сарадњу универзитетских и других научних институција и установа, уз нужну и неопходну децентрализацију и контекстуализацију научне мисли. И најзад, радови заступљени у зборнику *Савремена српска фолклористика IV* представљају леп научни принос развоју фолклористике и хуманистичких наука у сфери националне културе и културе уопште.



Четврти по реду зборник научних радова *Савремена српска фолклористика* пружа више значајних резултата и неколико важних увида. У заборављену прошлост и (не)сачувану садашњост. У токове и правце сакупљања и проучавања српског фолклора. У регионалне, историјске и интертекстуалне везе. А с обзиром на то да се зборник појављује четврту годину за редом, може се већ говорити и о једној драгоценој *едицији*, која постаје незаобилазни чинилац у изучавању фолклора и развоју фолклористике, у њеној интердисциплинарној слојевитости, у српској науци и култури.

У организовању међународног научног скупа *Савремена српска фолклористика IV*, као што је наведено, било је укључено више регионалних академских институција, којима Удружење фолклориста Србије дугује захвалност. За објављивање овог зборника, међутим, искључиву заслугу сноси Универзитетска библиотека „Светозар Марковић” у Београду, и њен управник, проф. др Александар Јерков. Свесрдно хвала на томе.

Уредник







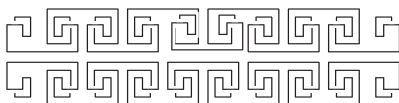
I

део

деодеодеодеодеодеодеодеодеодео

۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹

## ЗАБОРАВЉЕНИ. ОСВРТ НА МЕЂУРАТНЕ ТОКОВЕ ИСТРАЖИВАЊА СРПСКЕ ЕПИКЕ<sup>1</sup>



Од Вукове прве *Пјеснарице*, током два века бележења и изучавања усменог стваралаштва на јужнословенским просторима континуирано се осветљавало епско песништво. Истраживања одражавају друштвеноисторијске прилике и политичке оријентације, од изразитог југословенства до распада државне заједнице крајем 20. столећа. Увид у историјат фолклористичких дисциплина махом истиче заслуге научних ауторитета. Ипак, поред њих о усменој књижевности и традицији српског народа писали су и данас заборављени проучаваоци. Осврт је подсећање на њихов допринос научним сазнањима о животу и одликама усмене епике.

**Кључне речи:** епска народна поезија, историја изучавања, међуратни период

Иако су се народне умотворине српског народа бележиле од краја 15. века, а о њима се писало и пре Вука Караџића, Вуково сакупљање грађе је подстакло изучавање националне културе и традиције. На то су утицале друштвене околности и интересовања европских романтичара за „природну поезију”, чију су аутентичност и естетске домете потврдиле управо Вукове збирке. Не може се занемарити ни Вуков дар да одабере најбоље варијанте, класификује их, запази процесе у трајању усменог

---

<sup>1</sup> Студија је део пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (Институт за књижевност и уметност у Београду), који финансира Министарство просвете и науке РС.

стваралаштва и јасно их опише. Зато су његови предговори првој и четвртој књизи *Народних српских пјесама* (1824. и 1833) основ теоријске синтезе о усменом песништву Срба. Вук је издвојио низ питања која ће од краја 19. века до наших дана бити у средишту научних интересовања.<sup>2</sup>

Током две стотине година нарочито је нарастала литература о усменој епици. Успостављен је увид у помене и преглед записа. Помно се трагало за транспоновањем историје у епској поезији. Испитивана је старина мотива и њихова архаична подлога. Разматране су категорије ликова, простора и времена, склапане су епске биографије, а од друге половине 20. века интересовања проучавалаца усмеравала су се и ка поетици облика. Описани су стил и метрика десетерачког стиха и бугарштица. Уз компаративна испитивања локалног и интернационалног фонда, сагледаване су везе између усмених врста. Поређења су обухватила преплитања усмене и писане речи из свих епоха. С посебном пажњом пришло се анализи индивидуалног доприноса усмених стваралаца.

Кроз осврт на историју националне културе и науке од 19. до почетка 21. века указују се и, различито повезани, типови приступа усменој књижевности: сабирање фолклорне грађе за Вукова живота, после његове смрти и бележење новог материјала на нов начин; рецепција тог корпуса у светским центрима; заступљеност умотворина у дидактично-популарним издањима и школским програмима; научна осветљавања народне књижевности. На поимање и изучавање националног наслеђа пресудно су утицала историјска збивања – од Српске револуције до распада Југославије крајем прошлог миленијума. Но, чак и независно од околности,

---

2 Осим поделе народних песама и прозе, Вук је размишљао о њиховој старини, условима трајања и распрострањања. Први је писао о односу колектива и даровитих стваралаца у сложеним процесима настанка, прихватања и преношења умотворина. Издвојио је одлике усменог песништва, од постојања варијаната (*опет то, само другачије*), преко жанровских прожимања (песме и приповетке „на међи“; статус „малих прича“ уз пословице), до обраде истих мотива према законитостима различитих песничких врста (бајке и легенде у стиху и прози; сродност шаљивих прича са згодама из живота итд.). Описао је, такође први, стих и ритмичку организацију поезије свога народа. Вук је указао и на зависност усмених дела и облика од контекста импровизације (околности извођења појединих варијаната и лирских врста), али и удео друштвено-историјског окружења у стилизацијама (нпр. трајање модела јуначких женидби отмицом и карактеризација ликова у хришћанској и муслиманској средини). Указао је и на неминовне измене, па и нестајање традиције под притисцима „нових мода и просвјештенија“ (КАРАЦИЋ 1988: 15).



о епичи су писали наши и страни научни ауторитети.<sup>3</sup> Додуше, често се ни њихова имена не спомињу, већ се, како време одмиче, придружују низу проучавалаца, заслужних за развој науке о усменом песништву, чије су студије узгред навођене или су заборављене.

## Пре и после Великог рата

Радови Томе Маретића<sup>4</sup> повезују генерације научника посвећених истраживању „јуначких” песама, те се јасно испољавају недостаци књижевноисторијске периодизације на основу пуке хронологије. То потврђују и утицаји прве систематизације научних резултата, коју је 1909. сачинио Павле Поповић. Његов *Преглед српске књижевности* (са библиографијом и без ње) често је прештампаван, а дуго се народна књижевност представљала широј и школској публици кроз парафразе овог приручника.<sup>5</sup> Покушај синтезе представља и *Историја српске и хрватске књижевности усменог постања* Андре Гавриловића (1864–1929; DŽONIĆ 1986: 324). Он је повезао фрагменте о појединим песмама и стилу епске народне поезије.<sup>6</sup> Мада је указао на важне поетичке одлике,

3 Иларион Руварац (1832–1905), Валтазар Богишић (1834–1908), Вагрослав Јагић (1838–1923), Стојан Новаковић (1842–1915), Томислав Томо Маретић (1854–1938), Павле Поповић (1868–1939). После првог одушевљења Копитара, Грима, Гетеа и превода чувене ТАЛФИ, за записе и одлике српске, југословенске, јужнословенске и „наше” епике били су заинтересовани: Франц Миклошић (1813–1891), Асмус Серенсен, (1854–1912), Михаил Халански (1857–1910), сер Морис Сесил Баура (1898в1971), Максимилијан Браун (1903–1984), Николај Кравцов (1906–1978), Борис Николајевич Путилов (1919–1997) и др. Од иностраних научника посебне заслуге припадају Матији Мурку (1861–1951), Герхарду Геземану (1888–1948) и Алојзу Шмаусу (1901–1870), мада су данас у светским релацијама познати само радови и колекција муслиманске епике Милмана Перија (1902–1932) и Алберта Лорда (1912–1991). В: PEŠIĆ – MILOŠEVIĆ-ĐORĐEVIĆ 1984; KOLJEVIĆ 1982.

4 Маретићева расправа о „Kosovskim junacima i događajima u našoj narodnoj epici” објављена је 1889. у тематском броју Rada JAZU. Као прилози исте научне публикације штампани су: „Metrika naših narodnih pjesama” (Rad JAZU, 1907, 67–68: 1–118; 78–200), „Naša narodna epika” (Rad JAZU, 1909) и „Metrika muslimanske narodne epike” (Rad JAZU, 1936). На граници између векова и научних генерација, Маретићев радови о епичи указали су на низ важних истраживачких области, мада је њихов прави значај за науку о народној књижевности предочен знатно касније (NEDIĆ 1966; ПЕШИКАН-ЉУШТАНОВИЋ 2007).

5 Одељак „Народна књижевност” (1909/1931: 49–110) илуструје доминацију интересовања за епичу: „Лирска поезија” (52–55), „Епска поезија” (55–91), „Проза” (91–110).

6 Овај српски историчар, историчар књижевности, књижевник, професор и дипломата је у *Историји* поделио народну епичу на две „врсте”: 1) испеване по „старим мотивима,



стваралачке процесе и тематске кругове, Гавриловић није склопио прегледну слику историјата усменог стваралаштва, тим пре што су фрагментарно и површно представљени остали усмени облици (лирика, лирско-епске песме, проза, кратке говорне форме). Ова *Историја* није могла да се надмеће са *Прегледом* Павла Поповића. Владимир Ђоровић је одмах написао готово немилосрдан приказ Гавриловићеве књиге,

---

и то је поновно певање народно"; 2) „песме које су већ по првом постанку своје епскога карактера, и то је непосредно или ново певање”. „Поновно” певање такође дели на два „раздела” – „историјске садржине” и „библијско-легендарне” песме (1912: 35–32). Губећи се и сам у примени ове класификације и уз повремено позивање на научне резултате претходника, Гавриловић представља поједине мотиве и ликове (певање о Владимиру и Косари, о одласку Раствоку у манастир, бану Милутину, Душану, Пријезди, Старини Новаку, Јанку, Секули, Херцегу Стјепану и др.). Наводи нека тумачења Маркове популарности, издваја поједине варијанте и Маркове ривале: Урош и Мрњавчевићи, Вукашинова смрт, Марко и Мина, Вуча Џенерал, Филип Мацарин, Муса Кесеџија, Ђемо Брђанин, Маркова смрт. По сличном принципу разматра и песме о Косову: Цар Лазар и царица Милица, Југ и Југовићи, Један мотив (тј. Миличино одвраћање браће од боја), Задочнели витез, Косовка Девојка, Смрт Мајке Југовића, Женидба Лазарева.

Песме о Марку, првенствено из Вукове збирке, представио је Гавриловић као примере „новог” певања или „нових мотива с познатим именима”. Ту сврстава песме и мотиве о Косову: Бановић Страхиња, Пропаст царства српскога, свађа Лазаревих кћери, обретенције главе Лазарева, Косовски бој по народној традицији, песничка биографија Милошева, историја о Косову и деоба косовских песама (песме о ономе што Косову претходи, непосредно уочи боја, последице боја). Међу обраде које нове мотиве повезују са „познатим” именима Гавриловић је укључио песме о Светом Сави, Находу Момиру, Милицы и Змају од Јастребца, о рођењу Сибињанин Јанка и зидању Скадра.

Више мотива и кругова наведено је у одељку *Нови мотиви с новим именима*. Поред песама о браћи Јакшић, Змај Огњеном Вуку и Црнојевићима, Гавриловић ту убраја песме о ускоцима, о хајдучима, „неке посебне песме” (Дојчин, Иво и Марица, о женидби Јове Будимлије, Златији старца Ђеивана, о девојци и два момка, Хасанациници, Милошу у Латинима, Маргити и Рајку војводи) и варирање мотива Леноре. Следе песме „о устанку за ослобођење”.

Говорећи о „историјском испитивању” Гавриловић укратко прелази преко миграционе теорије, напомињући да су обраде мотива, преузетих од других, сличне „по духу” осталим народним песмама (1912: 183). Указује на несигурност хронологије у епском приказивању „једног предмета”, варијантност и основне недоумице при истраживањима бугаршгвица. Више простора поклања „речима и наравима”, тј. детаљима (градови – Леђан, Јанок, Костур; предмети – коласте аздије и сабље). Разматра одређење Бога у Вишњићевој песми о Марковој смрти, говори о типским именима и сталним „изразима” (књиге староставне, „стајаћи” бројеви, чарне очи и сл.).

Завршна „естетичка испитивања” обухватају елементарне податке о метрици и структури стиха, а затим Гавриловић набраја стилска средства (почеци, епитети, палилогија, поређења, завршеци). Напомиње како је „слик” веома редак, тј. „њега управо и нема”, а ако се и нађе чешћи су примери риме у средини и на крају стиха, док је строфа „у народној епској песми готово сасвим непозната” (1912: 198–199).



осуђујући ненаучност и некритичност аутора. Иако се Ђоровић није слагао ни са појединим закључцима Томе Маретића (ЂОРОВИЋ 1908), ипак је предност дао Маретићевој књизи и Поповићевом *Прегледу*, оштро полемишући са Гавриловићем поводом старине епике, домишљања, класификације и набрајања стилских фигура (1912: 437–544).

Потребе за систематизацијом грађе и приступа појединим епским темама долази до изражаја у радовима педагога, просветитеља и књижевника Срете Ј. Стојковића (1854–1928, РАДУЛОВИЋ 2007: 177). Његови напори потврдили су изразита интересовања за два најкомплекснија тематска круга српске епике: певање о Првом косовском боју (СТОЈКОВИЋ 1901, 1906) и Марку Краљевићу (СТОЈКОВИЋ 1908, 1921).

Период од 1918. до 1941. изразитије је раздвојио педагошко-информативни ток од науке о усменом стваралаштву. Школско градиво темељило се на издањима Поповићевог *Прегледа*, премда је Поповић 1932, а затим 1938. „осећао дужност да публику обавести” о новијим радовима посвећеним нашој народној поезији (ПОПОВИЋ 2000: 90–102). Ту су се још једном потврдили Поповићева обавештеност и квалитети његових синтеза. На неколико страница захватио је истраживања свога доба, интересовање за епику у националним и европским релацијама:

(...) нарочито се пазило (...) да се утврде идентитети између опеваних јунака и личности из историје (Ј. Н. Томић, В. Ђоровић, Ст. Бановић) или се за поједине мотиве тражило њихово порекло у књижевним делима, претежно византијским (Ст. Станојевић) или су чињена упоређења са Омиром (Н. Вулић, П. Гргеџ). Проучавана је метрика (Маретић, Св. Матић). Тражени су остаци старе религије и митолошки мотиви (В. Чајкановић). Објашњавани су културни моменти, нпр. оружје у народним песмама (Тих. Р. Ђорђевић, П. Стрмшек). Чињена је философско-етичка анализа песама (М. Ђурић), или више естетичка (Р. Ковијанић, И. Димитријевић). Одјек наших народних песама у иностранству такође је студован (Р. Мајснер, К. Георгијевић, И. Есих и др.). У исто доба једнако се издају нове збирке песама (Н. Шаулић, С. Грчић и др.). Или се публикују песме које су нађене у старим рукописима (Остојић, Ђоровић, Фанцев и др.) (ПОПОВИЋ 2000: 91–92).

Сведено је приказао књигу Ј. Продановића *Наша народна књижевност* из 1932. и Геземанов *Ерлангенски рукопис*, а његове сугестије о



будућем издању оријентисане су више ка популарном него критичком и научном приређивању песмарице. Нарочито похвално изразио се Поповић о компаративним тумачењима Н. Банашевића и „новим и оригиналним идејама” А. Вајана, чије приступе нешто детаљније представља. Из области компаратистике указује на огледе Р. Јакобсона о словенском десетерцу. Завршни одељак посвећен је литератури о *Хасанациници* и новој методологији Мурковог и Геземановог сабирања грађе, уз осврт на подстицаје Светислава Вуловића, који је још 1885. позивао на детаљније представљање „данашњег стања усмене српске поезије”.

Проучаваоцима који спајају векове и токове научних приступа припада и словеначки слависта и етнолог Матија Мурко (1861–1952). Ученик славног Миклошића пришао је фолклористици на нов начин и, заправо, успоставио разлику између „кабинетског” и „теренског” истраживања фолклора. Фонографски је снимао народне песме и тонски запис „чувао” на грамофонским плочама. Таква сабирања је започео 1912–1913, а наставио их је после Великог рата. Као некада Адам Мицкјевич, и Мурко је, по позиву, одржао предавања на Сорбони 1928, која је следеће године објавио (*La poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XX siècle*; MURKO 1990: 107–130). Мали историјат је обухватио податке о Хекторовићу, Качићу, Фортису и Вуку, Гетеу, Хердеру, Меримеу и ТАЛФЈ. Саопштио је теренска искуства о животу традиције из околине Новог Пазара, по Босни, Херцеговини, Далмацији, Црној Гори.

Тачно је приметно да се међу Вуковим „јуначким” песмама налазе различите форме, са митолошким, легендарним, новелистичким и баладичним елементима, али испитивања жанрова остала су само наговештена. Тежиште изучавања односило се на технику стварања и контекст импровизације. Непосредно, у народу, епске песме се означавају као песме о јунацима, о јунаштву, јуначке или старинске (MURKO 1990: 113). Публика и певачи доживљавају их као истините, што чини још сложенијим односе романтичарске и критичке историографије према епском песништву (1990: 127). Текстови нису фиксирани, већ се дело изнова ствара, а то зависи од – талента и мотивисаности певача, времена које му је на располагању, стрпљења публике.

Ови Муркови радови били су пласирани европским научним круговима, те је његова „slika funkcioniranja tehnike usmenog pravljenja



stihova” (DUKAT 1988: 124, 138) више утицала на стране научнике. Пери и Лорд су истицали значај Мурковог рада за њихова истраживања (DUKAT 1988: 122; LORD 1990/I: 260). То не значи да оновременој српској науци нису били познати Муркови пионирски покушаји и резултати. Одмах, 1913. Мурков рад је представио В. Ћоровић (ЋОРОВИЋ 1913: 547–552). Иако је потврдио запажања о променљивости „текста” народне епске песме и певачима који увек изнова стварају варијанту, Ћоровић је изрекао и умесне критике. Није се сложио са Мурковом поделом муслиманске епике, због сличности певања херцеговачких певача. Замерио је Мурку што није снимио и српске гусларе. Озбиљне примедбе односиле су се на начин под којим је долазио до певача и на околности њиховог певања.

Муркова запажања о техници импровизације постала су тек 1951. познатија на јужнословенским просторима. Али, монографија *Tragom srpskohrvatske narodne epike* као да је промашила „право” време појављивања у науци. За нови приступ било је рано с почетка 20. века, а касно током друге половине прошлог столећа, јер су истраживања епске поезије узимала други правац. А, када је теорија формуле интензивно почела да се примењује, Перијеви и Лордови радови су засенили студије њиховог претходника. Муркову судбину су у токовима савремене светске фолклористике поделили и други страни слависти, А. Шмаус, Г. Геземан, М. Браун, мада српски истраживачи углавном нису занемарили њихове заслуге (ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2016).

## Популаризација традиције и научни токови

О уделу приручника П. Поповића и настојањима да се научни приступи предоче ширем читалачком кругу сведоче и предговори које уз антологије састављају Војислав М. Јовановић (1884–1968) и Јаша М. Продановић (1867–1948). Посвећен рецепцији наше традиције у европским центрима и откривању „мистификација” народних песама и прича, Јовановић је 1922. објавио *Српске народне песме*, а већ 1937. штампано је пето издање тог избора. Како аутор напомиње, представљање „најглавнијег и најбогатијег дела српске књижевности (...) као једне целине”, намењено је „школској употреби” (1937: VII). Јовановић истиче

естетске и универзалне вредности националне поезије, која припада светској културној баштини. Излагања започиње разликама и додирима између усмене и писане уметности речи, док поделу „српске народне књижевности (или песништва у ширем смислу)” изводи према приступу П. Поповића. Јовановић разликује: „народне песме (народно песништво у ужем смислу), народне приповетке, народне пословице и народне загонетке” (1937: XIV). После одељка о сведочанствима из прошлости, о лирској поезији, лепоти и значају епских песама, Јовановић дели епику по тематици, попут Поповића, на „десетак врста (циклуса или кругова)”. Мада запажа како поједине песме могу припадати и разним врстама, две основне скупине представљене су као неисторијске и историјске песме о догађајима „српске историје од XII века до најновијих времена” (1937: XXIV). Указује и на нужно придруживање песама „најновијег времена” о српско-турским ратовима, из балканских ратова, светског рата и народног уједињења. Примећује и њихове особености: „Оне су се мало певале уз гусле, најчешће њихови састављачи стављали су их сами на хартију и понекад и штампали под својим именом”, а као пример наводи песме Јована Маговчевића (1937: XXVIII).

Основне информације односе се на епске песме „дугог” и „кратког” стиха, њихове међусобне везе и могућу генезу. Говорећи о певању и казивању епских песама, Јовановић се осврће на гусларе Вуковог времена и актуално стање гусларских песама. Након одељка о Вуковом сакупљачком раду, његовим збиркама и следбеницима, даје податке о превођењу српске поезије у Немачкој, Француској и Енглеској, а прилаже и малу библиографију извора и литературе.

Интересовање Ј. Продановића за поједине фолклорне теме откривају студије, које су током 1931. штампане у *Српском књижевном гласнику*, најављујући књигу о *Нашој народној књижевности* (1932).<sup>8</sup> Продановић

7 Јовановић говори о опеаним најстаријим догађајима „из времена” Немањића и Мрњавчевића, а затим ниже кругове: косовске песме, о Краљевићу Марку, о Бранковићима и Јакшићима, Црнојевићима, песме хајдучке, песме ускочке, о борбама црногорским с Турцима, о ослобођењу Србије.

8 Поред студија које је прештампао (о клетви, самоубиству, моралним и хуманим осећањима, психолошким опажањима и логичком расуђивању), Продановић је у овој књизи писао о: естетичким осећањима, љубави, породици, верским схватањима, сукобима осећања. Писао је такође о интернационалним мотивима и локалном

□ је 1938. саставио и *Антологију народне поезије*, засновану на Поповићевом приступу. Напомиње како се кроз једну „врсту” неисторијских песама уочавају везе хришћанске религије са остацима старе многобожачке вере, док друга врста нема „митолошке” елементе, а јунаци немају ни историјска обележја (1938: 9–10). Набраја затим „циклусе (кругове)” и указује на особености песама средњих и новијих времена, у односу на опевање старијих јунака. Кратак осврт прате и нетачна уопштавања. Аутор ниже имена преводилаца и песника, на чију су „уметничку поезију” утицале народне песме. Мада се интересовања лагано гасе од „Војислава Илића па до светског рата”, она се и враћају „у песмама Драг. Филиповића, Милосава Јелића и још неких млађих песника” (1938: 20).

Продановић надахнуто истиче благотворно дејство народне поезије на омладину, јер развија „љубав за лепоту”, хуманост и родољубље. Док је В. Јовановић индексом појмова и речи из песама настојао да новим нараштајима приближи оставштину предака, Продановић прилаже тумачења „нејасних” стихова, речнике страних речи, архаизама, туђица, „историјских и географских имена”. Премда избор почива на Вуковом корпусу, Продановић се трудио да представи народну поезију „из разних крајева наше земље” (1938: 455), а штампао је и бугарштицу о последњој жељи Милоша Драгиловића.

Један тип неоромантичарског заноса лепотама и етиком народних умотворина одликује есеје Бранка Лазаревића (1883–1968). Заговорник „француске импресионистичке критике” (ДЕРЕТИЋ: 1983: 440), Лазаревић је народну поезију, Његошев *Горски вијенац* и дело Ивана Мештровића доживљавао као *Три највише југословенске вредности* (1930). О карактеризацији јунака писао је уз наглашен родољубиви патос:

Наш уметник је био реалиста. Кроз све то градиво, иако онако велико и ван људских размера и облика, прошла је и права људска и уметничка душа и то градиво преобратила у живот и могућност, обасјала правом и живом светлошћу (...) И психолошки и логички и естетички, све је, углавном, постављено како треба (ЗУКОВИЋ 1985: 108–109).

Током друге половине 20. века тону Лазаревићевог излагања приближавао се В. Ђурић (1912–2006), чија је *Антологија народних јуначких песама* доживела највећи број издања (ЂУРИЋ 1973: 9–159).

колориту традиције, а на крају истиче *Васпитну вредност народне књижевности*.

□

┌

Бранислав Крстић (1889–1966) је другачије приступио усменом стваралаштву. Као један од најоданијих сарадника *Прилога проучавању народне поезије* објављивао је радове посвећене окултним мотивима у народној поезији, типологији снова, женидби човека вилом, пророчанствима. Током деценија прилежних истраживања, Крстић је саставио капитално дело, које је објављено тек 1984. *Индекс мотива народних песама балканских Словена* настао је на основу штампаних збирки са јужнословенских простора, рукописних фондова САНУ и Етнографског музеја.

Напоредо са популарним издањима између два светска рата су компаративно осветљени најзначајнији тематски кругови српске епике, што долази до изражаја у радовима Николе Банашевића (1895–1992). Тој фази његовог научног опуса припадају монографије *Le cycle de Kosovo et les shansons de geste* (1926) и *Циклус Марка Краљевића и француско-талијанска витешка књижевност* (1935).

Уз Геземана, Шмауса, Вајана, Брауна, Мурка за епско песништво балканских народа био је заинтересован и Николај Кравцов (1906–1978). У делу *Српскохрватски епос* (1933) развијао је теорију о феудалном пореклу епике, коју стварају професионални певачи, а из дворских кругова ту поезију прихватају и мењају широке народне масе. Такву генезу француског епа извео је нешто раније Бедје (Joseph Bédier, *Légendes épiques*, 1907–1914). Мада је Кравцов доцније одбацио ова тумачења (PEŠIĆ – MILOŠEVIĆ–ĐORĐEVIĆ 1984: 128), прихватио их је Р. Зоговић (1907–1986), а оспоравао В. Ђурић.

Најзначајнију публикацију овог периода представљају *Прилози проучавању народне поезије* (1934–1939), које су покренули Р. Меденица и А. Шмаус. Осим студија, унели су рубрике нужне за упознавање са европским научним токовима. Испитивање епске поезије окупило је најзначајније проучаваоце, а неки међу њима ће после Другог светског рата бити научни ауторитети свога доба.<sup>9</sup>

## У сенци научних ауторитета

Историја српске фолклористике обухвата и један посебан ток, затворен унутар граница свога времена – и то по именима истраживача, али

---

<sup>9</sup> Светозар Матић (1887–1975), Радосав Меденица (1897–1994), Видо Латковић (1901–1965).



не и по питањима којима су се они бавили. Постоји низ проучавалаца, чије су студије временом заборављене. Данас мало ко памти о чему су писали не само А. Гавриловић или С. Стојковић, већ и С. Стефановић, Д. Ђуровић, П. Бакотић, С. Тохол, па и В. Ћоровић, Б. Крстић, Д. Костић.

Светислав Стефановић (1877–1944) је већ 1906–1907. у *Српском књижевном гласнику* (XVIII/9, 10, 12: 685–691, 770–776, 936–949) полемисао са П. Поповићем поводом извора народних приповедака. Критички тон својствен је свим његовим приказима из *Летописа Матице српске*. Тако је 1910. изложио примедбе поводом Маретићеве студије о епици (LXXXIII/266-267: 67–73, 59–66). Замерке су се нарочито односиле на време настанка епске поезије, при чему је Стефановић предност давао стиху над прозним казивањима. По његовом мишљењу стих је најстарији књижевни израз у усменом и писаном стваралаштву. Нешто је блаже Стефановић оценио студију Милоша Н. Ђурића, *Мит о Сунчевој сестри*. Нагласио је како митолошке песме треба детаљније испитати и упоредити са мотивима из англосаксонске, старогерманске и староиндијске књижевности и митологије (1925, XCVIII/35: 108–111). Руковођен таквим интересовањима, Стефановић је представио садржину *Калевале* (1936, LIX/345: 324–330), уз осврт на неке мотиве из српских народних песама (нпр. Милошево напевавање са вилом; растављање јунака од коња). Но, оштро је критиковао Банашевићеву монографију о Марку Краљевићу (1936, LIX/345: 199–210), сматрајући да компаратистика не може бити једини приступ народној поезији. По његовом мишљењу не смеју се занемарити докази о старини, улоге дворских и професионалних певача, али ни резултати теренских истраживања. Тачно је запазио како се наша народна књижевност не може објаснити једном теоријом, а такав оправдан став потврдиће се у научним приступима тек пред крај 20. века. Уосталом, целокупан његов живот и рад био је обележен истим удесом (ТЕШИЋ 1991).

Неколико радова је Сава Тохол штампао током тридесетих година у *Гласнику Југословенског професорског друштва*. Од приказа Костићеве студије о старости народног песништва, Тохол је и сам разматрао постанак народне епике. Сагласивши се са методом Д. Костића, Тохол је већ следеће године предочио преглед теорија о постанку епских песама, наводећи помене од *Летописа попа Дукљанина* до Ханибала Луцића и



грофа Ђорђа Бранковића. Мишљења претходника (Јагића и Серенсена, Богишића и Маретића) о бугарштицама допунио је разматрањима односа између песама дугог стиха и „дијачких” песама, наводећи такође и заговорнике феудалне теорије о постанку епике (Б. Водник, Д. Прохаска, А. Петравић).<sup>10</sup> Излажући порекло десетерачке епике, Тохол се позива на ставове Халанског, П. Поповића, М. Ђурчина, Геземана, Јакобсона, Вајана, али му је најближи приступ А. Гавриловића, по којем се од 12. века епско песништво развијало из епско-лирских песама (ТОХОЉ 1934–1935).

Тохол је такође писао о уделу интернационалних мотива у епизи, тумачећи их као доказе старине народне поезије. Представио је најзначајније теорије о овим питањима, а поред мотива нагласио је и удео историјских догађаја за трајање епике. Истицао је постојаност мотивске грађе и измене имена опеваних јунака (1939–1940). Осврнуо се на тумачења баштине код разних народа и теорије Ц. Форијела, Ж. Бедјеа, браће Грим, а одбацио претпоставке А. Вајана. Поново се приклонио решењима генезе А. Гавриловића, придружујући ставове Н. Банашевића, који су се односили на удео учених људи и свештенства у стварању и развоју епике (1940–1941).

Сарадник *Гласника Југословенског професорског друштва* био је и Димитрије Ђуровић, који је ту штампао анализу песме о пропасти српског царства, *Цар Лазар се приволева царству небеском* (1934–1935, XV/15: 681–688). Мада је указао на процесе преплитања паганских и хришћанских елемената, његова тумачења заснивала су се на разним домишљањима. Студију о постанку бугарштица конципирао је са прегледом дотадашњих мишљења две научне струје (Јагић, Серенсен, Богишић, Новаковић, Гавриловић, Халански). Ђуровићево „етимолошко” гледиште само је увећало проблеме при разматрању ових питања (1924: 1165–1168). Још више су упрошћена његова тумачења епског Марка Краљевића, као „измишљеног” јунака (ЂУРОВИЋ 1925).

<sup>10</sup> Историчари књижевности и професори књижевности, Бранко Водник (Drechsler, 1879–1926) и Драгутин Прохаска (1881–1964) били су аутори књижевноисторијских синтеза и прегледа намењених средњошколцима: В. Vodnik, *Povijest hrvatske književnosti, I, od humanizma do potkraj XVIII stoljeća* (...), Zagreb, 1913. В. Vodnik, *Pregled hrvatsko-srpske književnosti u ogledima za više razrede srednjih škola, I*, Zagreb, 1923; Д. Prohaska, *Pregled hrvatske i srpske književnosti, I, do realizma*, Zagreb, 1919; Д. Prohaska, *Pregled hrvatske i srpske književnosti, I, ogledi za 3. i 4. razred trgovačkih akademija*, Zagreb, 1923.



Ипак, занимљиво је да су његова запажања из предговора *Народним умотворинама* остала вечито актуална у српској средини:

Код нас се стално говори о лепоти и вредности наше народне поезије, међутим се врло мало показује, у чему су лепота и вредност тих наших духовних творевина. У школама се о њој говори врло мало, без нарочитог интересовања и тежње за освежавањем познатог материјала и продирањем у његов смисао (1931: 3).

Сводећи књижевноисторијске податке на минимум, Ђуровић је добро систематизовао излагање, састављајући књижицу чији су обим и садржина могли задржати пажњу ученика. Након осврта на старост усменог песништва, Ђуровић ниже цртице о врстама лирске поезије и прозе, загонеткама и пословицама. Прелаз ка епици успоставља помоћу укрштаја митолошке, миграционе и компаративне школе. Кратка поглавља посвећена су словенском миту о необичном сејачу и витезовима натприродне снаге, Марку и етапама епског песништва, битним за обликовање „мисли о друштвеној правди”. Одједици Нодирових тумачења и представе о слојевима традиције пригушени су дидактичким тенденцијама писца, које ће се посебно испољити при анализи појединих песама. И Ђуровићеви „циклуси” груписани су по узору на поделу П. Поповића, а након њих следи одељак о бугарштицама. Свом тумачењу овог појма Ђуровић даје предност, мада наводи и остала мишљења. Према његове идеје нису понављане, остао је привлачан управо однос између бугарштица и тужбалица (ЈАЛЕВИЋ 1936; СУВАЈЦИЋ 2014: 72–73). Представљање стила засновано је на примерима паралелизма, симбола, почецима епских песама, стиху лирике и епике. На крају поједностављено сажима тумачења о постанку песама, певачима код разних народа и најважнијим сакупљачима, од Хекторовића до Вука. Ђуровић прилаже и податке о збиркама народних умотворина. Слични покушаји из каснијих периода, махом намењени средњошколцима и студентима, обухватили су само поједина питања (нпр. старост традиције) или појединачне тематске кругове. Вероватно је ћутање прекрило Ђуровићеву малу синтезу не толико због приступа и идеја, колико због увођења категорије „расних особина”, која ће заувек подсећати на страхоте холокауста из Другог светског рата. Додуше,





Ђуровићевој књизи је већ 1931. пресудио Р. Меденица, замерајући и на начину писања и због претераног тумачења епске поезије у митолошком контексту (МЕДЕНИЦА 1931: 316–317).

Критички оштро и тачно писао је о својим савременицима Владимир Ћоровић (1885–1941), чији рад (САМАРЦИЋ 1993: 529–534) такође потврђује тешкоће књижевноисторијске периодизације. Поред библиографија збирки које је саставио на почетку 20. века (1905. за приповетке и 1911. за песме) или примедби о студијама М. Мурка и Г. Геземана, Ћоровић је нарочито осуђивао особит тип фалсификата, уобичајених при некритичком издавању народних умотворина „за народ”. Том типу његових приказа припада и осврт на Ћурићеву анализу песме о смрти Мајке Југовића (ЋОРОВИЋ 1919: 43–45). Критикујући „здравичарску емфазу речитости” и методологију аутора, Ћоровић је замерио Ћурићу што није укључио већи круг песама, нити је размотрио обраде овог мотива у другим традицијама и писаној књижевности.

Бавећи се и тумачењима народне прозе, Ћоровић је посебно негодовао због претеривања у митолошком приступу традицији. Но, ни Бенфејеву теорију није прихватао без резерве, већ је сматрао да област истраживања мора обухватити важне односе између народног песништва и старијих периода литературе (1908: 15–41). Као издање одбора за народно просвећивање приредио је 1924. *Српске народне песме. Прва књига: Немањићи*. Збирка је током времена заборављена, за разлику од друге по реду књиге у едицији *Из старих ризница*. Та Ћоровићева књига је пружала узор приређивања популарних издања умотворина. Зборник *Свети Сава у народном предању* садржао је предговор, одељак са народним песмама, народне приповетке, народна локална предања и напомене (1927/1990). Овај посао, који су ретко следили потоњи приређивачи, био је утолико значајнији, јер су сакупљене варијанте из разних извора, расуте по збиркама и периодици. На особит начин Ћоровић је започео и тип компаративног изучавања који се односи на обраде истих мотива и ликова у зависности од поетике усмених жанрова. Представио је лик Марка Краљевића у песмама и прози, а његова запажања потврдиће однос типских црта (својствених прозним врстама) и процеса индивидуализације, карактеристичних управо за епско песништво (1908–1909). Тим поводима није се сложио са Маретићевим тумачењем постанка





песамa на основу казивања, напомињући како утицаји никако не могу бити једносмерни. При разматрању разлога Маркове популарности узео је у обзир далеко више могућности, оспоравајући једностране приступе Маретића и Халанског.

Иако народна књижевност није била ни примарна, ни једина област изучавања В. Ћоровића, његови прикази, чланци и збирке потврђују одлике које је издвојио Н. Љубинковић у поговору постхумно штампаног Ћоровићевог дела *Историја српског народа* (ЉУБИНКОВИЋ 1997). Као и научници претходне генерације, Новаковић и Руварац, у приступу усменом стваралаштву је историчар Владимир Ћоровић имао истанчан слух „за одабир правих тема”.

Радови Драгутина Костића (1872–1945) остали су расути по часописима, сведочећи и о живој размени научних мишљења током прве деценије 20. века. Костић је био „neka vrsta hroničara za niz događaja u vezi s pojavom stranih knjiga ili časopisa o našoj narodnoj književnosti i njenih prevoda, na ruskom, francuskom, nemačkom govornom području” (PEŠIĆ–MILOŠEVIĆ–ĐORĐEVIĆ 1984: 126). Приказујући Геземаново приређивање *Ерлангенског рукописа*, Костић је промишљено коментаришао поједине закључке о околностима настанка збирке. Прихватио је Геземанове аргументе за датирање рукописа, и изнео претпоставку о кнезу Александру Виртембершком, као могућем састављачу песмарице. Језичке особености не повезује толико са певачима и тереном бележења, већ са средином у којој је странац могао учити српски језик. Покренуо је низ важних питања: о генези епике и метрици, о разлозима због којих из ерлангенског корпуса изостају „косовске” песме или се изразитије испољава антагонизам међу хришћанским јунацима, но што је случај код каснијих записивача (КОСТИЋ 1926–1927: 278–295). Сматрао је да *Ерлангенски рукопис* садржи и бугарштице, које су само графички другачије забележене и тако препознао песме (51; 116). Малу полемику о тој теми дефинитивно је прекинула метричка анализа Алојза Шмауса (ШМАУС 1936). Костић је тумачио детаље из народних песама, а поред оваквих цртица бавио се питањима о старости народне епике (1933) и преносима мотива са једног јунака на другог (1935). У том „кључу” тумачио је, на пример, историјске подлоге за ликове из разних записа (1931: 611–618; 1934: 581–589),



или тематских кругова о Првом и Другом косовском боју (1939: 1–18). Испитивао је како се „луталачки”, интернационални мотиви прилагођавају нашим јунацима.

Није се слагао са Маретићевим одређењем почетака епског певања после 15. века, а још мање са мишљењем А. Серенсена да се српска епска поезија развила тек међу ускоцима током 17. века из старијих стихова – дванаестерца и једанаестерца. Занимљиво је постављено и његово разматрања старине епике, од савременог стања ка најстаријим поменима. По његовом мишљењу из средњовековних периода српске културе потичу обостране интензивне везе између усмене и писане књижевности. Уочавао је такође изразитија феудална схватања међу бугарштицама, у односу на народно и народско поимање света из десетерачке епике. Мада није детаљније образложио поделу, разликовао је „епске” и „епске јуначке” песме (1935: 135–202). Таква термилошка непрецизност пренела се и на поједина потоња тумачења. Костићева интересовања посебно за епске песме „старијих” времена дошла су до изражаја 1937. у тумачењима уз четврто државно издање Вукове антологије.<sup>11</sup>

Петар Бакотић (1903–1979) је размотрио статус „чуда” у традицији (ВАКОТИЋ 1937: 1–66). Његова подела обухватила је: свет животињских нагона; демона; митолошки свет (прасловенске епохе); легендарни свет (хришћанске традиције); херојски свет (јунака натприродне снаге); витешки свет (изузетних људи „физичке и душевне” врлине); реални (несавршен, свакодневни) свет и свет божанске правде. Извео је такође особену типологију чуда наводећи 92 „облика” њихових испољавања у народној књижевности. Драгоцено је његово запажање о релативности доживљаја истих мотива: „Pošto je čudo definirano kao odstupanje od reda, a svaki svijet narodne književnosti ima svoje zakone reda, to jedna ista pojava može da bude u jednom svijetu čudo, a u nekom drugom svijetu redovan pojav” (ВАКОТИЋ 1937: 58). Мада се Р. Меденица осврнуо на једну старију Бакотићеву студију (МЕДЕНИЦА 1935а: 142–143), Бакотићева типологија чуда ретко се спомињала (РЕЏИЋ –

11 У овом прегледу се допринос Д. Костића не представља детаљније, јер се његовим радом потпуније бави Д. Петковић. Костићевом научном опусу из области народне књижевности био је посвећен 1992. и један дипломски рад, на Катедри за српску књижевност са јужнословенским књижевностима Филолошког факултета у Београду.



MILOŠEVIĆ- ĐORĐEVIĆ 1984: 23; СУВАЈЦИЋ 2005: 256), али није ни сасвим заборављена:

Законитости појављивања чудесног и фантастичног у њима посматрају се на три нивоа: у конкретном тексту или његовој варијанти; у низу међусобно повезаних дела – варијаната и у хоризонту очекивања публике. Ове његове погледе касније су добрим делом потврдили руски семиотичари тарстуско-московске школе, нарочито Иванов и Топоров у свом предлогу реконструкције нивоа традицијске културе од митског ка фолклорном (ДЕТЕЛИЋ 2010: 472–473).

Очито, до почетка Другог светског рата покренута су битна питања из историје бележења, па и поетике епског песништва. Истицане су сложене околности извођења дела, услови његовог трајања и различити процеси развоја епске форме и епског стиха. После Вукових описа метричке структуре усмене поезије, а затим студија Ј. Зиме и Т. Маретића, о овим питањима се расправљало управо тридесетих година прошлог века. Перо Слијепчевић (1888–1964) је 1930. штампао оглед о народној метрици, док је 1938. Владимир Дворниковић (1888–1956) из особеног угла пришао психогенези епског десетерца. И Станислав Винавер (1871–1955) је писао о ритмичком проучавању „мушког десетерца” (1939). Мада није дао дескрипцију метричко-ритмичког система, анализирао је десетерац као „најзрелији израз српског фолклора”. Уочавајући везе између стиха и говорне мелодије, Винавер је „припремио, додуше необичан, али свеједно добар приступ са интонационе или мелодијске стране” (ПЕТКОВИЋ 1990: 126).

## Упркос забораву

Књижевноисторијски осврт на српску фолклористику не би био потпун без резултата Веселина Чајкановића (1881–1946), оснивача значајне научне дисциплине и „првог српског историчара религије” (ЂУРИЋ 1973: VII). Богат научни опус се по изузетку непосредно односи на епску поезију, било да је Чајкановић штампао мале антологије (1918, 1924, 1925. и 1931. са Т. Остојићем<sup>12</sup>) или анализирао и тумачио

12 Књижевни историчар Тихомир Остојић (1865–1921) издавао је популарне књиге „за народ”, писао уџбенике и изучавао историју српске књижевности. Усмено стваралаштво не спомиње у *Српској књижевности од Велике сеобе до Доситеја*



поједине песме. Тако је 1818. сагледавао архаичне слојеве варијанте о Мајци Југовића (1918/1973: 543–555), испитивао је мотиве арнаутске песме о Првом косовском боју (1923/1973: 559–563); митске мотиве у традицији о Високом Стефану (1927/1973: 586–587). Из тог угла предочио је подлогу песме о прослављању крсног имена, која се везује за српског цара (1935: 20–23), смисао и поетски рефлекс древног клицања предака (1929). Објашњавао је корене хидромантије у Вишњићевим песмама (1936: 192–222) и значење формуле „по греху родитељ” (1936: 192–202). Најобимнија студија, посвећена српском врховном богу, архаичним слојевима и стилизацији лика Светог Саве, штампана је 1941.

Судбина овог научника и статус његових истраживања (ВРАНИЋ-ИГЊАЧЕВИЋ 2014: 112–116) потврђују снажан удео историјских збивања и идеолошко-политичких тенденција на све сфере живота, па и научне токове. Не само ратне године, него и ослобођење онемогућили су Чајкановићев научни рад, а грађанска и научна рехабилитација уследиле су прекасно. Међутим, координате митско-ритуалних слојева баштине, које је Чајкановић реконструисао, постале су један од битних ослонаца истраживања епског песништва на преласку 20. у 21. век. Изузетне резултате дало је управо повезивање више фолклористичких дисциплина, историје и компаративне митологије, при анализи фолклорне грађе. Питање је колико би такви приступи били могући без Чајкановићевих темеља.

Чајкановићеви претходници, попут И. Руварца (1832–1905) и Н. Нодила (1834–1912) и старији савременици, Павле Софрић (1857–1924), Сима Тројановић (1862–1935), Тихомир Р. Ђорђевић (1868–1944),<sup>13</sup> такође су

---

*Обрадовића* (Српска манастирска штампарија, Сремски Карловци, 1905), али кратак осврт не изостаје из *Историје српске књижевности*, која је настала по његовим предавањима. Ту су напомене о „уласку народне поезије у књижевност”, њеном постанку и развоју. Народну књижевност је поделио на: мање врсте, приповетке и песме (1923: 174–226). Међутим, Т. Остојић и самом појму „народна књижевност” даје посебна значења. За њега је народна – национална књижевност, целокупно усмено и литерарно стваралаштво једног народа. Широко обухваћеном феномену припадају и „умотворине, које првобитно нису писане, него су распрострањене усменим казивањем и сачуване предањем, као што су народне песме, приповетке” (1917: 3).

13 Д. Поповић Николић је у докторској дисертацији детаљно осветлила Ђорђевићеве доприносе проучавању усменог стваралаштва (ПОПОВИЋ НИКОЛИЋ 2011. р). Иначе су махом истицане заслуге Т. Р. Ђорђевића за развој етнологије и увођење фолклористике у изучавање српске традиције.



од друге половине 20. века „враћени” у хоризонт научних разматрања. Али, неке ре-конструкције митолошке подлоге појединих мотива, обликоване између два светска рата, мање су познате, можда и због ставова који су тада изречени поводом радова Д. Ђуровића, С. Стефановића и М. Ђурића. Током овог периода о снази доживљаја слојевите баштине боље сведочи стваралаштво Растка Петровића, Момчила Настасијевића, Иве Андрића, *Прва књига Сеоба* Милоша Црњанског. И Војин Матић (1911–1999) је прва интересовања за „обредно-митске теме” испољио 1938. када је писао о психологији обреда, да би се касније посветио „антрополошким темама” (ЈОВАНОВИЋ 2014: 396–397).

Међуратни период српске уметности и културе је „једно од најдинамичнијих раздобља, с мноштвом покрета, стилова, праваца, књижевних и уметничких удружења, програмских манифеста” (ДЕРЕТИЋ 2011: 321–322). Духовном процвату придружују се златне деценије развоја српске науке о усменом стваралаштву и фолклору, када су живо успостављене веза са европским научним центрима.

О ондашњој динамици и ширини научних интересовања за усмену епику и традицију сведочи и заступљеност студија у периодици. Поред *Прилога проучавању народне поезије* и Поповићевих *Прилога*, овом сегменту културе посветили су простор гласила најугледнијих научних институција: *Летопис Матице српске*, *Српски етнографски зборник*, *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Статус и значај усменог стваралаштва испољавао се и међу многобројним публикацијама,<sup>14</sup> до којих је данас тешко доћи. Нека се овом приликом спомену: нова серија *Српског књижевног гласника*,<sup>15</sup> *Гласник Југословенског професорског друштва*, *Гласник професорског друштва*, *Гласник историјског друштва у Новом Саду*<sup>16</sup>, *Књижевни север* (1925–1941), *Књижевни југ* (1918–1919),

<sup>14</sup> Неке од њих су обновљене (*Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, *Јужнословенски филолог*, *Наш језик*, *Летопис Матице српске*, *Братство*), али је усмено стваралаштво мање заступљено.

<sup>15</sup> *Српски књижевни гласник* (СКГ), једну од најугледнијих периодичних публикација, покренуо је 1901. и уређивао до 1905. Богдан Поповић. Затим су у уредничкој улози били Павле Поповић и Јован Скерлић, до 1914. када је *Гласник* престао да излази. Нову серију уређивали су од 1920. Богдан Поповић и Слободан Јовановић, да би почетак новог рата 1941. прекинуо историјат овог часописа.

<sup>16</sup> Станоје Станојевић (1874–1937), историчар, професор и први српски енциклопедиста је 1928. као директор Историјског друштва у Новом Саду покренуо овај *Гласник*, чија је концепција била отворена и за истраживања српске традиције.



┌

*Савременик* (1906–1940), *Братство* (1887–1941) Друштва Свети Сава, *Венац* (1910–1935) Јеремије Живановића, *Мисао* (1901–1941), *Време...* Након бурних друштвеноисторијских промена, и овај штурни каталог је тек детаљ из заборављене прошлости.

## Литература и извори

- БАКОТИЋ, П. „Неколико женских лица из народне књижевности”, *Венац*, 20/4–5 (1934–1935): 313–324.
- ВАКОТИЋ, Р. „Појав чуда и закон реда у народној књижевности.” *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, Zagreb, JAZU, XXXI/1 (1937): 1–66.
- БАНАШЕВИЋ, Н. *Циклус Марка Краљевића и одјаци француско-талијанске витешке књижевности*. Скопље: Скопско научно друштво, 1935.
- ВАНОВИЋ, С. „Kad je živio Tomić Mijat?” *ZNŽOJS XXIX/1*(1934): 74–82.
- БОГИШИЋ, В. *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа, књ I*. Београд: СУД, 1889
- БРАУН, М. *Српскохрватска јуначка песма*. Београд – Нови Сад: Завод за уџбенике, Вукова задужбина, Матица српска, 2004.
- ВАЈАН, А. „Sultanov sluga kao nacionalni junak”. S. Koljević, *Ka poetici narodnog pesništva*, Београд: Prosveta, 1982: 284–293.
- ВИНАВЕР, С. „Покушај ритмичког проучавања мушког десетерца.” *ППНП*, VI/2 (1939): 194–244.
- ВРАНИЋ–ИГЊАЧЕВИЋ, М. *Веселин Чајкановић. Легенде Београдског универзитета*. Београд: Универзитет у Београду – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2014.
- ГАВРИЛОВИЋ, А. *Историје српске и хрватске књижевности усменога постања*. Београд: Задужбина И. М. Коларца, 1912.
- ГАВРИЛОВИЋ, А. *Знаменити Срби 19. века*. Београд: Научна књига, 1912а.
- ГЕЗЕМАН, Г. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци: СКА, 1925.

- GEZEMAN, G. (1982). „Kompoziciona shema i herojsko–epaska stilizacija”. S. Koljević, *Ka poetici narodnog pesništva*. Beograd: Prosveta, 1982: 252–283.
- ГЕЗЕМАН, Г. *Студије о јужнословенској народној епизи*. Београд – Нови Сад: Завод за уџбенике, Вукова задужбина, Матица српска, 2002.
- ДВОРНИКОВИЋ, В. „Психогенеза епског десетерца”. *ППНП*, III/2 (1936): 161–177.
- ДЕРЕТИЋ, Ј. *Историја српске књижевности*. Београд: Нолит, 1983.
- ДЕРЕТИЋ, Ј. *Културна историја Срба*, Београд: Евро–Ђунти, 2011.
- ДЕТЕЛИЋ, М. „Бакотић, Петар”. *Српска енциклопедија*, I, Нови Сад – Београд: Матица српска – САНУ – Завод за уџбенике, 2010: 472–473.
- ДУКАТ, Z. *Homersko pitanje*. Zagreb: Globus, 1988.
- ЂОРЂЕВИЋ, Т. Р. *Белешке о нашој народној поезији*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије, 1939.
- ЂОРЂЕВИЋ–БЕЛИЋ, С. *Постфолклорна епска хроника: жанр на граници и границе жанра*. Београд: Чигоја штампа, 2016.
- ЂУРИЋ, В. *Антологија народних јуначких песама*. Београд: СКЗ, 1973.
- ЂУРОВИЋ, Д. „О постанку песама бугаркиња или бугарштица с етимолошког гледишта”. *Мисао*, XVI/ 1 (1924): 1165–1168.
- ЂУРОВИЋ, Д. „Марко Краљевић као измишљени народни јунак”. *Мисао*, XVIII/ 5–6, 7 (1925): 383–397, 504–509.
- ЂУРОВИЋ, Д. *Народне умотворине*. Београд: Геца Кон, 1931.
- ЂУРОВИЋ, Д. „Симболи у народној поезији.” *ППНП* (1938), V/2, 234–240, Зборник (1936<sup>2</sup>). *Зборник у славу Филипа Вишњића и народне песме*. Београд: Одбор за прославу Филипа Вишњића.
- ZUKOVIĆ, Lj. *Narodni ep o Marku Kraljeviću*. Beograd: Zavod za udžbenike, 1985: 106–109.
- JAKOBSON, R. *Lingvistika i poetika*. Beograd: Prosveta, 1978.
- ЈОВАНОВИЋ, Б. „Пионер палеопсихолошких истраживања”. *Војин Матић. Легенде Београдског универзитета*. Београд: Универзитет у Београду – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2014: 395–402.
- КАРАЦИЋ, В. С. *Српске народне пјесме* I, Сабрана дела IV, пр. В. Недић, Београд: Просвета, 1975.
- КАРАЦИЋ, В. С. *Српске народне пјесме* IV, СД, VII, пр. Љ. Зуковић, 1986.
- КАРАЦИЋ, В. С. *Српске народне приповијетке*, СД III, пр. М. Пантић, 1988.

- KLEUT, M. „Alois Schmaus, Gesammelte slavische und balkanologische Abhandlungen.” *Narodna umjetnost*, XIII (1976): 181–186.
- КЛЕУТ, М. Асмус Серенсен – заборављен допринос изучавању народне књижевности. А. Серенсен, *Прилог историји развоја српског јуначког песништва*. Београд – Нови Сад: Матица српска – Завод за уџбенике, 1999, 363–371.
- КЛЕУТ, М. „Асмус Серенсен и Герхард Геземан о српско–хрватским народним песмама”. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 30 (2002): 151–155.
- КЛЕУТ, М. „Шмаус и изучавање јужнословенског народног песништва.” А. Шмаус, *Студије о јужнословенској народној епизи*. Београд – Нови Сад: Завод за уџбенике, Вукова задужбина – Матица српска, 2011, 369–377.
- KOLJEVIĆ, S. *Ka poetici narodnog pesništva*. Beograd: Prosveta, 1982.
- КОСТИЋ, Д. „Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама. Издао Г. Геземан” *Јужнословенски филолог* VI (1926–1927): 278–295.
- КОСТИЋ, Д. „Остоја Рајаковић Угричић (Прилог историји нашег народног песништва)”. *СКГ XXXIII/8* (1931): 611–619.
- КОСТИЋ, Д. „Старост народног епског песништва нашег”. *ЈФ XII* (1933): 1–72.
- КОСТИЋ, Д. „Још једна бугарштица из 18. века у Ерлангенском зборнику.” *ЈФ XIII* (1933–1934): 165–169.
- КОСТИЋ, Д. „Који је то Милош био у Латинима?” *СКГ XLI/8* (1934): 581–589.
- КОСТИЋ, Д. „Песма о верном слузи”. *Глас Српске краљевске академије*, CLXVIII (1935): 135–202.
- КОСТИЋ, Д. „Преноси народних песама са једнога јунака на другога.” *СКГ, XLV/6* (1935а): 452–457.
- КОСТИЋ, Д. „Када је Вишњић певао Почетак буне на дахије?” *Летопис Матице српске*, CIX/345 (1936): 189–199.
- КОСТИЋ, Д. „Ко је Марку певао кроз Мироч?” *ППНП* (1937а), IV/2: 255–261.
- КОСТИЋ, Д. *Тумачење друге књиге Српских народних пјесама Вука Стеф. Караџића*, четврто државно издање. Београд: Државна штампарија, 1937б.
- КОСТИЋ, Д. „Латински (леђански) краљ Михаило”. *ППНП*, IV/1 (1937в): 21–27.
- КОСТИЋ, Д. „Откуд Змај–Огњеном Вуку тај надимак? *ППНП*, VI/1 (1939): 95–98.
- КРАВЦОВ, Н. И. *Србскохрватски епос*. Москва: Наука, 1985.
- КРСТИЋ, Б. „Окултни мотиви у нашим народним песмама”. *ППНП*, I/1 (1934): 62–70.



- КРСТИЋ, Б. „Истовремени снови у нашим народним песмама.” *ППНП*, I/2 (1934а): 184–187.
- КРСТИЋ, Б. „Природни снови у нашим народним песмама.” *ППНП*, II/2 (1935): 217–227.
- КРСТИЋ, Б. „Женидба човека вилом.” *ППНП*, IV/1 (1937): 99–118.
- КРСТИЋ, Б. „Метаморфозе и окултни предмети у бугарштицама.” *ППНП*, V/1 (1938): 86–96.
- КРСТИЋ, Б. „Пророчанства о косовском боју.” *ППНП*, VI/1 (1939): 47–53.
- КРСТИЋ, Б. „Коњ као пророчка животиња наших народних песама.” *ППНП*, VI/2 (1939а): 245–257.
- KRSTIĆ, B. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU, 1984.
- ЛАЗАРЕВИЋ, Б. *Три највише југословенске вредности*. Београд: Геца Кон, 1930.
- ЛАЈЋ–МИНАЈЛОВИЋ, Д. „Doprinos M. Murka etnomuzikološkom proučavanju епике”, *Slavanský svět očima badatelů 19. a 20. století*, Praha, 2007: 81–88.
- ЛАЈИЋ–МИХАЈЛОВИЋ, Д. „Гуслар: индивидуални идентитет и традиција”. *Музикологија* 7 (2007а): 135–156.
- ЛАЛЕВИЋ, М. „Однос и везе бугарштица и тужбалица”. *ППНП*, III/1 (1936): 50–73.
- LORD, A. *Pevač priča I–II*. Beograd: XX vek, 1990.
- ЉУБИНКОВИЋ, Н. „Владимир Ћоровић и његово доба”. В. Ћоровић, *Историја српског народа*, I–III. Бањалука – Београд, Глас српски – Ars libri, 1997.
- ЉУБИНКОВИЋ, Н. *Трагања и одговори*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010.
- MARETIĆ, T. „Metrika narodnih naših pesama”. *Rad JAZU*, 167, 170 (1907): 1–112; 76–200.
- MARETIĆ, T. „Narodne pjesme Muslimana u Bosni i Hercegovini, I. Sabrao K. Hörmann.” *Vienac*, XXI, (1889): 650–658, 666–667.
- MARETIĆ, T. *Naša narodna епика*. Beograd: Nolit, 1966.
- МЕДЕНИЦА, Р. „Др Дим. Ћуровић, Народне умотворине”. *СКГ*, XXXIV/4 (1931): 316–317.
- МЕДЕНИЦА, Р. „Вишњићева и наша старинска народна песма”. *СКГ*, XLVI/7 (1935): 496–507.
- МЕДЕНИЦА, Р. „Петар Бакотић, Неколико женских лица из народне књижевности.” *ППНП*, II/1 (1935а): 142–143.
- МЕДЕНИЦА, Р. *Бановић Страхиња у кругу варијаната и тема о невери жене у нашој народној епизи*. Београд: САНУ, 1965.

- МИЛОШЕВИЋ–ЂОРЂЕВИЋ, Н. „Америчка студија о нашој народној епизи и Хомеру: Albert B. Lord, The singer of tales”. *Narodno stvaralaštvo. Folklor*, I (1962): 110–118.
- МИЦКЈЕВИЧ, А. *О српској народној поезији*. Цетиње: Народна књига, 1955.
- MURKO, M. *Tragom srpskohrvatske narodne epike. Putovanja u godinama 1930–1932*. I–II, Zagreb: JAZU, 1951.
- MURKO, M. „The Singers and their Epic Songs”. J. M. Folly. *Oral Tradition*, V/1 (1990): 107–130.
- ОСТОЈИЋ, Т. „Срета Ј. Стојковић, Краљевић Марко. Литерарно истраживање узрока његове славе и популарности у српском народу.” *Летопис Матице српске*, LXXX, 149 (1908): 81–84.
- ОСТОЈИЋ, Т. *Историја српске народне књижевности I* (рукопис, 1917), Ујвидек (Народна библиотека Србије, 136348).
- ОСТОЈИЋ, Т. *Историја српске књижевности*, предавања. Београд: Геца Кон, 1923.
- ПЕТКОВИЋ, Н. *Огледи из српске поетике*. Београд: Завод за уџбенике, 1990.
- ПЕШИКАН–ЉУШТАНОВИЋ, Љ. *Станаја село запали*. Нови Сад: Дневник, 2007
- ПЕШИЋ, Р. *О народној књижевности*. Београд: Чигоја штампа, 2016.
- PEŠIĆ, R – MILOŠEVIĆ – ĐORĐEVIĆ, N. *Narodna književnost*. Beograd: Vuk Karadžić, 1984.
- ПОПОВИЋ, П. *Преглед српске књижевности*. Београд: Штампарија Давидовић; Геца Кон, 1909/1931.
- ПОПОВИЋ, П. „Около Малог Радојице.” *Зборник у славу Филипа Вишњића и народне песме*, Београд, 1936: 107–112.
- ПОПОВИЋ, П. *Преглед српске књижевности, Сабрана дела П. Поповића I*, пр. М. Пантић. Београд: Завод за уџбенике, 1999.
- ПОПОВИЋ, П. *Народна књижевност, СД П. Поповића III*, пр. Н. Милошевић–Ђорђевић. Београд: Завод за уџбенике, 2000.
- ПОПОВИЋ НИКОЛИЋ, Д. *Народна књижевност у истраживањима Тихомира Р. Ђорђевића*, (ркп), докторска дисертација одбрањена 16. 05. 2011. на Филолошком факултету у Београду.
- ПРОДАНОВИЋ, Ј. „Клетва у нашој народној поезији”. *Књижевни север*, IV/7–9 (1928): 363–371.
- ПРОДАНОВИЋ, Ј. „Морална и хумана осећања у српској народој поезији.” *СКГ*, XXXII/3 (1931): 202–217.
- ПРОДАНОВИЋ, Ј. „Самоубиство у народној поезији.” *СКГ*, XXXII/6 (1931a): 464–474.



ПРОДАНОВИЋ, Ј. „Психолошка опажања и логичка расуђивања у народој поезији.” *СКГ*, XXXII/7, 8 (19316): 535–544, 618–627.

ПРОДАНОВИЋ, Ј. *Наша народна књижевност*, Београд: СКЗ, 1932.

РАДУЛОВИЋ, Н. „Срета Стојковић и косовска епопеја”. С. Ј. Стојковић, *Косовска епопеја*. Приштина: Панорама, 2007: 177–183.

САМАРЏИЋ, Р. „Владимир Ђоровић”. *Сто најзнаменитијих Срба*, Београд, 1993: 529–534.

СЕРЕНСЕН, А. *Прилог историји развоја српског јуначког песништва*. Београд – Нови Сад: Матица српска – Завод за уџбенике, 1999.

СТЕФАНОВИЋ, С. „Сунчани мит у нашој народној поезији”. *ППНП*, III/1 (1936): 35–43.

СТОЈКОВИЋ, С. Ј. „Косовска епопеја. Преглед покушаја за састав народног епа о боју на Косову”. *Нова искра*, 1901: 11–116, 172, 208, 235, 278, 305, 358.

СТОЈКОВИЋ, С. Ј. *Лазарица или бој на Косову*. Београд: СКЗ, 1906.

СТОЈКОВИЋ, С. Ј. „Краљевић Марко. Литерарно истраживање узрока његове славе и популарности у српском народу.” *Годишњица Николе Чуића*, 1908, XXVII (1908): 60–122.

СТОЈКОВИЋ, С. Ј. *Краљевић Марко. Збирка 220 песама и 90 приповедака народних*. Београд: Друштво Светог Саве, 1922.

СУВАЏИЋ, Б. *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд: Институт за књижевност и уметност – Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2007.

СУВАЏИЋ, Б. *Орао се вијаше*. Ниш – Београд: Филозофски факултет – Филолошки факултет, 2014.

SCHMAUS, A. *Studije o krajnskoj epici*. Zagreb: JAZU, 1953.

ТЕШИЋ, Г. *Српска авангарда у полемичком контексту*. Нови Сад: Светови, 1991.

ТОМИЋ, Б. *Пресме Филипа Вишњића*, у редакцији и с предговором Б. Томића, (научно издање). Београд: Одбор за прославу Филипа Вишњића, 1935.

ТОМИЋ, Ј. Н. „О српским народним песмама о одласку св. Саве у калуђере.” *Глас СКА*, LXXXIV (1910): 157–218.

ТОХОЉ, С. „Д. Костић, Старост народног епског песништва нашег.” *Гласник Југословенског професорског друштва*, Београд, XIV (1933–1934): 173–176.

ТОХОЉ, С. „Наша народна епика и њен постанак.” *ГЛПД*, XV (1933–1934): 36–55, 133–150.

ТОХОЉ, С. „Интернационални мотиви у нашој епизи.” *ГЛПД*, XX (1939–1940): 227–285.



- ТОХОЉ, С. „Народна поезија и њен постанак код неких других народа.” *ГЛПД*, XXI (1940–1941): 173–182.
- ЂОРОВИЋ, В. „О неким врелима српских народних приповедака.” *Летопис Матице српске*, LXXXI/250 (1908): 15–41.
- ЂОРОВИЋ, В. „Ђорђе Кастриотић Скендербег. Велика народна певанија”. *СКГ*, XXV/5 (1910): 393–395.
- ЂОРОВИЋ, В. „Српске народне пјесме. Библиографски преглед збирки”. *СКГ*, XXVII/8–10 (1911): 593–603, 672–681, 760–756.
- ЂОРОВИЋ, В. „Краљевић Марко у српским народним приповијеткама.” *СКГ*, XXI/9, 10, 11, 12 (1908): 678–685, 768–775, 844–850, 921–928; XXII, 1, 2 (1909): 43–50, 119–124.
- ЂОРОВИЋ, В. „Андра Гавриловић, Историја српске и хрватске књижевности усменог постања.” *СКГ*, XXIX/7 (1912): 537–544.
- ЂОРОВИЋ, В. „Г. М. Мурко о епским пјесмама босанских муслимана”. *СКГ*, XXXI/7 (1913): 547–552.
- ЂОРОВИЋ, В. „Из народне књижевности.” *Гласник Земалског музеја у Босни и Херцеговини*, XXV (1913а): 337–361.
- ЂОРОВИЋ, В. „Miloš Đurić o Smrti majke Jugovića”. *Književni jug*, III/1 (1919): 43–45.
- ЂОРОВИЋ, В. „Studien zur südslavische Volksepik von Dr Gerhard Gesemann (...) Reichenberg, 1926, *СКГ*, XX/7 (1927): 561–562.
- ЂОРОВИЋ, В. *Свети Сава у народном предању*. Београд: Народно дело, 1927/1990.<sup>2</sup>
- ЂОРОВИЋ, В. *Историја српског народа*, I–III. Бањалука – Београд: Глас српски – Ars libri, 1997.
- ЧАЈКАНОВИЋ, В. „Из српске религије и митологије. 1. Мајка Југовића”. *Забавник. Додатак Српских новина*, 15. 9. 1918: 19–20/ 1973: 543–555.
- ЧАЈКАНОВИЋ, В. „Мотиви прве арнаутске песме о боју на Косову.” *Архив за арбанаску старину, језик и етнологију*, I (1923): 68–77 / (1973): 559–563.
- ЧАЈКАНОВИЋ, В. „Митски мотиви у традицији о деспоту Стефану”. *Богословље*, II (1927): 180–187/ (1973): 586–587.
- ЧАЈКАНОВИЋ, В. „Klicanje predaka”. *Šišićev zbornik*. Zagreb (1929): 651–654.
- ЧАЈКАНОВИЋ, В. „Светац на десном рамену.” *ППНП*, II/1 (1935): 20–23.
- ЧАЈКАНОВИЋ, В. „Хидромантија код Филипа Вишњића”. *Зборник у част Филипа Вишњића и народне песме*, Београд, 1935а: 96–100.



ЧАЈКАНОВИЋ, В. „По греху родитељ”. *ППНП*, III/2 (1936): 192–202.

ЧАЈКАНОВИЋ, В. *О српском врховном богу*. Београд: Графопласт, 1941/1989.

ЧАЈКАНОВИЋ, В. *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ, 1973.

ČULJAK, K. „Natko Nodilo (1834–1912) i njegova rekonstrukcija hrvatskog i srpskog pravovjeronja.” *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine, Zagreb*, 10/1–2 (1984): 97–124.

DŽONIĆ, U. „Gavrilović, Andra.” *Enciklopedija Jugoslavije IV*. Zagreb: JLZ, 1986: 324.

ШМАУС, А. „О косовској традицији код Арнаута”. *ППНП*, III/1 (1936), III/1: 73–90.

ШМАУС, А. „Има ли бугарштина у Ерлангенском рукопису”. *ППНП*, III/2 (1936а): 211–221.

ШМАУС, А. „Гавран гласоноша.” *ППНП*, IV/1 (1937): 1–20.

ШМАУС, А. *Студије о јужнословенској народној епизи*. Београд – Нови Сад: Завод за уџбенике, Вукова задужбина – Матица српска, 2011.

Snežana D. Samardžija

THE FORGOTTEN.  
REVIEWING THE COURSES OF INTERWAR RESEARCH  
OF SERBIAN EPIC POETRY

Summary

This literary theoretical section is dedicated to the study of the oral epics during interwar period, which is a golden decade for studying Serbian and South Slavic folklore. It points to the directions of scientific interests (popularisation of tradition, genesis of oral poetry, levels of folklor formulas, the links between epic techniques and mythology, field work etc.). Studies of certain authors (P. Bakotić, D. Đurović, B. Lazarević, S. Toholj; B. Krstić, D. Kostić, V. Čorović) are also pointed at in this paper.

**Keywords:** oral epics, history of studying, interwar period



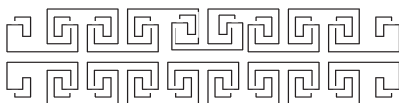
۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹

Данијела Поповић Николић  
daniijela.porovic@filfak.ni.ac.rs  
Универзитет уНишу  
Филозофски факултет

UDK 39:929 Stanojević M.  
821.163.41.09:398(497.11 Тимочка Крајина)

Зоја С. Карановић  
Универзитетски професор у пензији

## МАРИНКО СТАНОЈЕВИЋ КАО САКУПЉАЧ ФОЛКЛОРНЕ ГРАЂЕ ТИМОЧКЕ КРАЈИНЕ



У раду се представљају резултати истраживања посвећених Маринку Станојевићу и његовим активностима на бележењу и објављивању дела усмене књижевности са територије Тимочке Крајине. Указано је на поступке које је примењивао током бележења, уређивања и објављивања. Размотрено је питање рукописне збирке лирских народних песама, као и објављивање ове и других врста усмене књижевности у оквиру његових монографија и радова у периодичним публикацијама.

**Кључне речи:** Маринко Станојевић, усмена књижевност, фолклор, етнографија, Тимочка Крајина

Усмено стваралаштво територије Тимочке Крајине имало је крајем 19. и почетком 20. века у Маринку Станојевићу (1874–1949) изузетно вредног и посвећеног сакупљача, једног од ретких са ове територије који су у том времену имали представу о значају фолклора, прикупљању и чувању информација о њему. Оно што је такође одликовало овог зајечарског професора и обележило његов приступ озбиљном, сложеном и изузетно вредном послу на прикупљању и објављивању грађе јесу упорност и дугогодишња активност. Несумњиво један од најзначајнијих сакупљача и истраживача етнографске и фолклорне грађе из Тимочке Крајине, с краја 19. и прве половине 20. века, Маринко Станојевић родио се у Јаковцу у близини Књажевца (17/30. јула). У основну школу ишао је у Новом Хану (данас Минићево). Школовање је наставио у Књажевцу, Београду, и Пироту, након чега је студирао у Београду<sup>1</sup>. Постаје професор у Зајечарској

<sup>1</sup> Завршио је лингвистичко–литерарни одсек Филозофског факултета на Великој школи

гимназији 1900. године<sup>2</sup>, а 1923. именован је за директора те школе, одакле се и пензионисао 1933. године (РАЈКОВИЋ 1975: 5–6, КРСТИЋ 2004: 12).

Већ најранијим својим радовима, првим – „Из Горњег Тимока”, објављеном у нишком часопису *Слава*, као и „Опис села Тимочкога среза”, за који је добио светосавску награду 1897. године, најавио је правце којим ће се кретати његова интересовања и професионалне активности, пре свега занимање за народни живот у Тимоку, прикупљање и објављивање фолклорне грађе.<sup>3</sup> У пословима које је обављао Станојевић је имао вредну помоћ најзначајнијих српских фолклориста и научника онога времена.<sup>4</sup> И летимичан поглед на њихове контакте сведочи о његовом интересовању за разне области српске науке и културе<sup>5</sup>: поред народне књижевности Тимочке Крајине, Станојевићеву пажњу заокупљала је дијалектолошка, палеонтолошка, антропогеографска и етнолошка грађа, теме из историје, а бавио се и старим рукописима.<sup>6</sup>

---

у Београду (видети: РАЈКОВИЋ 1975: 6, ПЕДОВИЋ 1998: 16, ПЕДОВИЋ 2010: 478).

2 Професорски испит положио је 1905. године (у фонду рукописне заоставштине Маринка Станојевића, која се чува у Историјском архиву „Тимочка Крајина” у Зајечару сачувана је диплома која му је тим поводом издата, видети: ИАЗ, Б2, фонд Маринка Станојевића, кутија 1).

3 Како сведочи сам аутор, управо тај рад био је повод да му Јован Цвијић предложи проширење истраживања и припремање рукописа за штампу у *Српском етнографском зборнику* (СТАНОЈЕВИЋ 1940: 391–392).

4 Поред Јована Цвијића, сарађивао је са Стојаном Новаковићем, Тихомиром Р. Ђорђевићем, Јованом Ердџановићем, Миланом Влајинцем, Станојем Станојевићем, Николом Вулићем, Петром Павловићем, Герхардом Геземаном, Глишом Елезовићем, Фехимом Барјактаревићем, Боривојем Дробњаковићем, посредно са Александром Белићем итд.

5 Сарадња са научницима и активистима из области културе, уметности и других друштвено-хуманистичких делатности била је разноврсна. Неки од њих, попут Тихомира Р. Ђорђевића и Јована Цвијића, подстицали су га да покрене, настави, прошири истраживања (видети нпр. ПЕДОВИЋ 1998: 91–93, 153–155), од неких је добијао значајне савете, објашњења одређених проблема и недоумица, упућивали су га на литературу (ПЕДОВИЋ 1998, 127, 146), слали податке, књиге (ПЕДОВИЋ 1998: 58, 183). Други су, попут Милана Влајинца, тражили да им пошаље бројеве часописа које је уређивао, захваљивали на послатим књигама и часописима, најављивали приказе његових радова, тражили да пошаље своје радове за објављивање у периодици, обавештавали о објављивању (ПЕДОВИЋ 1998: 70, 72, 157) или о немогућности да се нешто објави (ПЕДОВИЋ 1998: 49–50).

6 Старе рукописе настојао је да проучи, а како му је за одређене било неопходно и познавање старих и страних језика, тражио је помоћ стручних људи. Тако се, по препоруци Тихомира Р. Ђорђевића, за дешифровање повеља исписаних на турском језику обратио Фехиму Барјактаревићу, филологу оријенталисти и професору Универзитета у Београду (ИАЗ Б2 МС 62, ПЕДОВИЋ 1998: 46–47). Српској Краљевској Академији





Првобитну његову намеру да се бави научним истраживањем појава везаних за народни живот преусмерили су ка теренским истраживањима пре свих Јован Цвијић и Стојан Новаковић.<sup>7</sup> У процес прикупљања материјала Станојевић није ушао без припрема, био је радознао, тражио је и добијао савете, упитнике<sup>8</sup>, помоћ од оних који су се тиме већ бавили или су имали свест о значају систематског и сукцесивног бележења.

Треба такође истаћи да су Станојевићеви напори усмерени ка бележењу, објављивању, очувању и проучавању различите грађе из поменутих дисциплина подразумевали не само личан допринос – забележен и публикован материјал, већ и помоћ у организацији теренских истраживања на просторима Тимочке Крајине, прибављању неопходних информација, одговарајућих штампаних извора и слично. Прикупио је палеонтолошки и геолошки материјал<sup>9</sup> и основао археолошки музеј у оквиру Зајечарске гимназије.

---

поклонио је неколико рукописа из 14. века и 17. века, углавном богослужбених књига (у Академији су ови рукописи добили називе *Маринков Споменик*, *Маринков Октоих*, *Маринков Службеник*, видети: РАЈКОВИЋ 1975: 15, ПЕДОВИЋ 1998: 50, 52; верује се да је барем два Станојевић преузео из манастира Суводол код Зајечара, в. КРСТИЋ 2016: 14; из *Маринковог Октоиха* преузео је мото за свој часопис *Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине: Спиши и поспеши многогъшинаа роуко, добраа и слаткаа словеса, дондеже не постигнетъ те съмрътны коньць*).

7 У писму упућеном Станојевићу 1906. године Стојан Новаковић истакао је значај непосредног, теренског рада, претпостављајући га сувопарним теоријама (ПЕДОВИЋ 1998: 127). Управо ту секвенцу цитира и сам Станојевић у предговору свог *Тимока*, упућујући и на значајну помоћ коју му је саветима пружио Ј. Цвијић (СТАНОЈЕВИЋ 1940: 391–392). Важност његове помоћи и интересовања за проучавање Тимочке Крајине истакао је и у кратком уводу *Заглавка* (СТАНОЈЕВИЋ 1913: 1\*).

8 Лош половином 1898. године обратио се ЈАЗУ, молећи да добије „Основу за сабирање и проучавање грађе о народном животу” А. Радића, што је истовремено била прилика да се започне сарадња са уредништвом *Зборника за народни живот и обичаје Јужних Славена* (ПЕДОВИЋ 1998: 153–154, 195). Нешто касније, добио је од Јована Цвијића „Упутства за проучавање села у Србији” и књигу *Антропогеографски проблеми Балканскога полуострва*. Милан Влајинац шаље питања за прикупљање података о моби, Т. Р. Ђорђевић за прикупљање грађе о ношњи (ПЕДОВИЋ 1998: 54, 83). Подаци о овоме везани су за различите периоде његовог рада (од почетка до тридесетих година – у којима је већ имао вредне резултате), што упућује на његову непрестану активност и сарадњу са другим истраживачима и проучаваоцима народне традиције.

9 У том послу запажену помоћ пружао му је академик Петар Павловић (подстицао га на прикупљање теренског материјала, слао непосредна упутства о начину на који се то чини како узорци не би били оштећени, свог асистента послао је у Зајечарску гимназију за суплента, са циљем да помогне у прикупљању фосила и геолошког материјала те слању у Геолошко–палеонтолошки завод итд.), видети: ПЕДОВИЋ 1998: 130–140.



┌

Поред тога, Станојевић је био запажен уредник неколико листова и часописа (*Годишњак зајечарске гимназије*, *Прилози за познавање Тимочке Крајине*, *Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине*). Говорећи о његовом раду на покретању ових публикација, Тихомир Р. Ђорђевић<sup>10</sup> истакао је како сматра да Станојевићу припадају заслуге за формирање правог „малог научнокултурног центра у Зајечару” (ПЕДОВИЋ 1998: 81). Станојевићеви покушаји да укаже на значај бриге о тимочкој традицији уопште, посебно покретањем периодичних публикација у којима ће бити објављивани разноврсни прилози, можда се најбоље могу сагледати на примеру *Зборника прилога за познавање Тимочке Крајине*. Овај часопис појавио се 1929. године и излазио као годишњак до 1931, да би последњи, четврти број, изашао 1937. године. Мада је у основи био испуњен прилозима које је Станојевић већ објављивао у тимочкој периодици, наилазио је на леп пријем у научним круговима и у широј јавности<sup>11</sup>, коју су интересовали проблеми изучавања народне традиције. За објављивање Станојевићевих радова нису били заинтересовани само уредници књижевне периодике онога времена (*Слава*, *Градина*, *Караџић*), већ и они који су бринули о значајним едицијама, попут оних које је издавала Српска Краљевска академија или часописа институција који су се пре свега бавили етнографским проучавањима.

10 Према подацима из преписке, Тихомир Р. Ђорђевић припада групи најближих сарадника Маринка Станојевића (ПЕДОВИЋ 1998: 80–88). Често му је помагао, дајући разноврсне савете, упућујући на литературу, решавајући недоумице, препоручујући његове текстове за објављивање и слично. Ако имамо у виду чињеницу да је и сам Ђорђевић интензивно прикупљао информације о народном животу, објављивао и проучавао, није необично што су њихова заједничка интересовања резултирала таквом сарадњом. О њиховој повезаности и поштовању које је Станојевић показивао према раду Т. Р. Ђорђевића на посредан начин говори податак из преписке коју је водио са А. Радићем. Наиме, у једном од писама, реагујући на Станојевићево негодовање због изузетно лоших критика којима је пропратио покретање *Караџића*, чији је оснивач и уредник био Ђорђевић, Радић објашњава своје ставове и настоји да умири Станојевића (подсетимо, био му је потребан као неко ко би могао да прикупља податке о народној традицији и да их објављује у *Зборнику за народни живот и обичаје Јужних Славена*, да промовише часопис и да ангажује нове сараднике на тимочком простору). Након тих писама из 1898, 1899. године, нема информација о даљем дописивању између Радића и Станојевића, као ни о Станојевићевој сарадњи са *Зборником* (ПЕДОВИЋ 1998: 133–155). Насупрот томе, сарадња са Ђорђевићем постоји и траје годинама (преписка нпр. прати период до тридесетих година двадесетог века).

11 Приказе *Зборника* писали су, између осталих, и Герхард Геземан у *Slavische Rundschau*, Јеремија Живановић у *Венцу* итд. Неколико их је поново објавио Станојевић у четвртој књизи *Зборника* (стр. 108–112).



Није отуда необично што су се Станојевићеви најзначајнији радови нашли у *Гласнику Етнографског музеја*, *Српском дијалектолошком зборнику* и *Српском етнографском зборнику*.<sup>12</sup>

Маринко Станојевић, како је већ поменуто, бавио се различитим видовима традицијске културе, односно како сам каже, народним животом свога краја. Описивао је веровања и доносио предања као илустрацију веровања, обреде и обичаје: календарске, обичаје везане за рођење, венчање и смрт (1929а: 42–54; 1929б: 23–79). Бавио се славом: породичном, сеоском, заветином (1931: 106–109). Сакупљао је девојачка врачања (1929а: 43–54); гатања о времену и рачунању времена, односно прогностичким веровањима, народним календаром, те односом људи према пословима везаним за одређене дане (1929а: 42–54). Указивао је на примере медицинске бајаличке праксе, на различите магијске поступке и реквизите, описивао њихове актере (како их зове *врачке*, *врачарке*, *мађијарке*) и начине деловања (1931: 106–111). Сакупљао је веровања о демонским бићима (1931: 112–115). Његови записи садрже и белешке о сакралним јелима и пићу. Богата фолклорна грађа, која укључује песме, приче и фразеологију коју је такође сакупљао, штампана је за Станојевићевог живота или посмртно, док се неки њени сегменти, као збирка песама из 1896, још увек налазе у рукопису.<sup>13</sup>

Станојевићев приступ усменом стваралаштву у основи је одговарао тенденцијама које су подразумевале да се „вербални фолклор бележи у функцији антропогеографских и етнолошких проучавања” (МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2008: 91) и илустрација. Може се рећи да о овоме сведоче многи његови радови, чак и они који припадају области антропогеографије (очигледан је пример заступљености и функције културноисторијских предања у монографијама *Заглавак*, *Тимок* и *Црна Река*, о чему ће бити речи касније). Можда је најилустративнији

---

12 Видети библиографију на крају рада.

13 „Круг његовог интересовања био је велики: пасионирано се бавио проучавањем насеља и порекла становништва. најзначајнијих дела: *Заглавак* (антропогеографска проучавања, *Српски етнографски зборник*, књ. XX, *Насеља српских земаља* књ. 9, Београд, 1913., стр. 3–184), *Северно-тимочки дијалекат* (*Дијалектолошки зборник САН*, књ. II, Београд, 1911. стр. 360–463), *Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине* (I – 1929., II – 1930, III – 1931. и IV – 1937, Београд), *Тимок* (*Српски етнографски зборник*, књ. LV, *Насеља и порекло становништва* књ. 29, Београд, 1940, стр. 391–544)” (РАЈКОВИЋ 1975).



┌

пример управо статус народне књижевности у студији *Северно-тимочки дијалекат*, објављеној у оквиру *Српског дијалектолошког зборника* 1911. године, која је првобитно била његова теза за професорски испит (СИКИМИЋ 2016: 129). Поред културноисторијског предања о Црној Реци готово свако поглавље овог рада испуњено је појединачним стиховима народних песама и кратким говорним умотворинама којима се потврђују одговарајуће карактеристике поменутог говора. У поглављу о сугласницима **ђ** и **ћ** нпр. наводи илустративно појединачне стихове лирских народних песама и балада: „Ђул се рони по ђевојћу пада”, „Анђелина воду лила”, „Узете си деветоре ножи и на ножи стоструће вериће”, „Од две ђиже ч’б’р вино”, „Друђи сам му у селин врљила”, „Селин с’, он за мен да с’не”, „Тешће су ми мале, твоје речи”, „Што ми братће на т’мњан мирише”, „За њу мајћа жално жали”, „Старојћа појде снаје наруча” и тако даље. У делу о сугласницима **ч** и **ц** такође наводи стихове песама: „Шче ми мале газдинска девојћа / Шче ми мале сирота девојћа”, „Предејечи ружа ожеднела, / седејечи ружа задремала”. У сегменту о полугласу: „Црварката чете чете к’ко поп”. Међу њима су и стихови из Станојевићеве рукописне збирке, којом се током рада непрестано служио као својеврсним извором грађе. Овај поступак илустрације он иначе примењује чак и онда кад истиче како избегава примере из народних песама јер „за дијалектолошка испитивања је много згоднији народни говор него што су његове песме, у којима има или петрефактних облика, или облика који су заједно са песмом унесени са стране, те нам увек не представљају верна огледала народнога говора”. (СТАНОЈЕВИЋ 1911: 389). Ову студију одликује и присуство народних умотворина које су приређене и објављене као додатак (*I Народне приповетке (укупно двадесет)*<sup>14</sup>; *II Народне песме (укупно једанаест)*<sup>15</sup>).

Сакупљачким радом Станојевић се углавном, како је и поменуто, бавио у Тимоку, на шта упућују наслови његових радова: „Из Горњег Тимока”, „Опис села Тимочкога среза” (1897), „Неколико варијаната

14 О прозној грађи у овом додатку видети у одељку рада посвећеном причама.

15 Наслови ових песама, које је дао Станојевић, јесу: „Девојћа поволи образ нел брата”, „Стана залудела момче”, „Болан Ива”, „Сви ми вале”, „Долњокрајсћи и горњокрајсћи момци”, „Дете Радоја”, „Иди си, ало”, „Стојана мајка питује”, „Вита Јело”, „Жена мужу”. Ове су песме прештампане у чланку „Народне песме са Тимока” (*Развитак*, 1965) обједињене с песмама које је Станојевић објавио у часопису *Караџић* 1903. године.



народних песама са Тимока” (1903), „Народна песма у Средњем Тимоку” (1930), „Из народног живота на Тимоку: слава, сеоска слава и заветина; црквари и цркварке; врачке (врачаре); змај” (1931) и др. А на то указује и помен села у којима је обављао сакупљачки рад (Јаковац, Заграђе, Ново Корито, Ошљане, Петруша, Врбица, Бучје<sup>16</sup> итд., односно, како и сам каже, бележио је грађу „од Књажевца до Вратарнице”). Али Станојевићев ужи завичај није једини простор његовог деловања. Радио је, како је речено, у селима Заглавка и у Црној Реци, а умотворине сакупљао и у пиротском крају, што у раној рукописној збирци, у низу напомена, и бележи.

О својим сарадницима (онима који су прикупљали материјал за његова истраживања), као и информаторима, Станојевић не оставља много података (кад их има, углавном помиње име и презиме и каже одакле су). Понекад такве информације нуди у тексту одређеног рада (на пример, у *Тимоку* објашњава како је информације о одређеној појави добио од учитеља Николе П. Цветковића из Краљевог Села и Михајла Николића, ошљанског пароха, 1940: 497), понекад се на помагаче осврће у фусноти (1913: 184).

О почетку свог сакупљачког рада сведочио је у једном тексту сам Маринко Станојевић<sup>17</sup>, а посебно његова збирка настала 1896. године, која до данас није штампана.<sup>18</sup> У овој збирци налази се сто шездесет песама, од којих је неколико варијантних записа. На те песме сакупљач се осврће у белешкама изнад стихова, где стоји: „Слична оној...”, уз песму под бр. 49, каже да је „слична песми” из Пирота под бр. 42; или за песму под бр. 51, каже „слична песми” под бр. 5... Оваквим „дидаскалијама”

---

16 Иако је сматрао да место записа треба „да се што ближе локализује” (СТАНОЈЕВИЋ 1930: 62), није то увек спроводио.

17 Овим радом М. Станојевић почео је да се бави још у младости, о чему казује овако: „Ја сам још као ђаче бележио народне песме из уста своје матере, па и доцније и од других личности, те према ономе што ја имам прикупљеног, створио сам себи слику” (СТАНОЈЕВИЋ 1930: 65).

18 Рукописна збирка „Народне песме из источних крајева, поглавито из Горњег Тимока, Пирота и његове околине”, која се чува под сигнатуром Јfo 27 у Етнографској збирци Архива САНУ у Београду (в. и *Развитак* бр. 6 од 1963, у коме је Илија Николић објавио регистар почетних стихова народних песама ове збирке). Рукопис се у основи састоји из песама из Тимочког краја. Неке песме је забележио у родном Јаковцу, што испред стихова и каже. Мањи део је из Пирота, или из Пиротског краја, кад је то изнад песме записано. Песме су исписане једна испод друге и свака има пагинацију, од 1 до 160.



сакупљач показује своју упућеност у начине преношења и традирања народне поезије и њеног правог живота у облику варијаната, о чијој ће важности у наставку непрестано водити рачуна.

Будући да је рукописна збирка Маринка Станојевића сачувана, као и да је он из ње накнадно штампао одређене песме, може се пратити и његов начин комбиновања постојећих примера са новим бележењима. Непрестано се враћајући на своју рану збирку из које их је преузимао додајући нове песме, он је поступао слично Вуку Караџићу. Тако је у збирци од шеснаест песама које први пут објављује у *Караџићу* (1903: 96–108) штампао чак десет песама из Рукописа. Слично је поступио у етнографским радовима где, доносећи примере обредно-обичајне праксе, показује своја нова сазнања о „народном животу”, као у тексту: „Свадбени обичаји у средњем Тимоку” (1929б: 23–79), где публикује и песме, њих преко шездесет, од којих је више од двадесет преузео из рукописне збирке. А и од двадесет припевки, које назива и „припевушке”, а које штампа у истом раду (1929б: 24–27), девет је преузео или варирао из своје најстарије рукописне збирке, док је остале песме приновио. Уз то је, у поменутом раду, дао и опис ових песама, одређујући их по садржини, по месту и времену извођења, њиховим певачима (1929б: 24–27), што указује на ауторову изражену свест о важности контекста извођења песме и повезаности различитих елемената културе коју је истраживао. Слично је и у раду о свадбеним обичајима у селима Ново Корито и Врбица (1937: 83–93), где Станојевић такође преузима или варира неке од песама из рукописне збирке, мада је овде број приновљених знатно већи. Овакав метод рада даље потврђује песма из другачијег обредног окружења, која почиње стихом „Заспала је света Млада Недеља” (СТАНОЈЕВИЋ, Ркп. бр. 60), за коју аутор у напомени каже да се певала: „о св. Петци по св. Тројици у петак, у Јаковцу, срез Тимочки, округа Тимочког”, а коју доноси доцније штампану у свом раду о сеоској слави (1931: 107)<sup>19</sup>, где он иначе публикује свега две песме. Друга, за коју каже да се пева у Ошљану о Св. Аранђелу 13. јула (1931: 107), тада је први пут штампана, што потврђује поменути начин

19 Уз напомену: „О сеоским славама народ пева извесне побожне песме. И млађарија пева такве песме у колу, у тренутку кад се отпочиње 'оро'. Тако о св. Петци, одмах после св. Тројице, пева се у Јаковцу ова песма” (СТАНОЈЕВИЋ 1931: 107).



рада који подразумева да се већ постојећим примерима додају нови. У сегменту истог текста, о мађијаркама пак он као илустрацију бацања чини, наводи њихове поетске трансформације у две песме, од којих се она с почетним стихом: „Поболе се гледана девојћа” (1931: 110) такође налази у његовом најстаријем рукопису (Ркп. бр. 64), а штампана је и као илустрација „сујеверја”<sup>20</sup> у раду „Народна песма у средњем Тимоку” (1930: 68). За исту песму другом приликом каже да су је девојке певале на „огледима”, након вечере (1929: 40–41), у оквиру сватовске обредно-обичајне праксе. Станојевић, дакле, понекад користи исти запис да би илустровао различите димензије народног живота свога краја, што је овде показано само изабраним примерима. Тако се његов укупан рад може посматрати у фазама у оквиру којих је овај сакупљач и истраживач стадијално у време–простору улазио у различите домене културе из које је потекао и коју је желео да представи.

Треба такође рећи да ауторова рукописна збирка антиципира Станојевићево бављење обредном праксом и обичајима у оквиру којих су се песме изводиле. Он у њој напомиње да су се одређене песме певале: око Ускрса (бр. 61), на Ђурђевдан (бр. 63), о Св. Петки (бр. 60). За једну песму каже да се певала коледи (бр. 70); бележи лазаричке песме и доноси податак о томе када и коме су се певале (бр. 100 – кад улазе и кад излазе лаз.; 101 – момку; 102 – девојци; 103 – детету) и додолску (бр. 69). Посебно треба поменути сватовске песме, за које већ тада објашњава коме се и када певају, у којој ситуацији и у којем дану свадбе, нпр.: „о прошевини”, „домаћину увече”, „домаћици у петак”, „када девојке вију венац у суботу ујутру пред свадбом”. Затим ће се у штампаним радовима Маринко Станојевић и фокусирати на поменуте обреде и обичаје, веровања, причања и магијску праксу у вези са њима, као и песме, приче и сл. и посматраће их као саставне делове исте целине (види посебно рад о Божићу, радове о свадби итд.), што су они и били. У описима појединих обреда забележио је нпр. формуле басама за „отварање” болесника („Примаш ли Бога и светог Јована, да откупимо роба од гроба? / Примам Бога и светог Јована, да

---

20 Ово је омиљени израз М. Станојевића за веровања или радње у чију истинитост или делотворност сам није веровао. У наслову једног од својих радова употребљава и реч „празноверице” (СТАНОЈЕВИЋ 1933: 59–71).





откупимо роба од гроба”, СТАНОЈЕВИЋ 1913: 37), терање вампира или спречавање његовог појављивања („где петао не кукурече, пас не лаје, мачка не мауче”, „ево ти ижу метем, да не пометеш ти моју”, Исто: 38). У оваквим радовима објављивао је и читаве записе, као нпр. басму „од подљуте” у раду о веровањима и празноверицама тимочког краја (СТАНОЈЕВИЋ 1933: 69). Три басме забележене у Трновцу и Леновцу објавио је у прилогу „Опет о Гори Талалејској” (мотив чудног чуда), само једној од њих прецизно одређујући сврху – „бајалица од урока” (СТАНОЈЕВИЋ 1939б: 92–93).

Станојевићева рана рукописна збирка значајна је и стога што аутор у њој, поред лирских песама које чине већину (за које оставља и податак да их је преко 80 забележио од мајке, СТАНОЈЕВИЋ 1930: 65), доноси и лирско-епске и епске, односно јуначке песме.<sup>21</sup> Јуначких песама, наравно, има најмање, пошто су у његово време већ потиснуте и углавном заборављене, па се њима у наставку рада најмање и бавио, мада им се повремено враћао и објављивао их, уз одговарајуће коментаре<sup>22</sup>.

Жалио је што јуначке песме више нема. А „и ако се чује ’певање је више жалостиво него јуначко, на крају стиха глас је одвише отегнут” (1930: 71), чиме указује на статус јуначког певања у свом завичају у савременом тренутку. Што се пак живота песме уопште тиче, приметио је да: „Народна песма у овом делу више не постаје, она се само преноси” (СТАНОЈЕВИЋ 1930: 67). Другим речима, уочавао је, како би се данас рекло, процесе акултурације, што је евидентно и у његовом исказу: „Старинско веровање, традиције, патријархално мишљење уступају ’спрам живог обрта идеја и живота који се у наше дане јавља” (1930: 67), мада се чини да ту није баш сасвим био у праву, што су показали и записи песама који су доцније сачињени.

Станојевић у једном раду даје и кратку историју ранијих бележења на испитиваном терену. Посебно се критички осврће на тврдњу Милана Ћ. Милићевића да у овом крају има много песама „уз гусле” које певају о хајдуцима, сматрајући да Милићевић није дао о томе довољно података:

21 Епске песме којих је мање и налазе се на почетку рукописа спорадично су насловљене (вероватно утицај Вука Караџића).

22 Песму о цару Константину нпр., коју је забележио у Јаковцу, штампао је уз коментаре о усменој традицији о цару Константину, истичући да је варијанта забележена у Тимоку „слабија од Вукове”.



„И што је Милићевић објавио, није извесно онако критички, како је то Вук урадио у својим чувеним на далеко зборницима. Он није обележио од кога је песма забележена, па ни из кога је места – ништа што се тражи од једнога доброга скупљача народних умотворина” (СТАНОЈЕВИЋ 1930: 62). У истом раду даје и упутства како би требало сакупљати, осврћући се на место записа речима: „Песма треба да се што ближе локализује” (1930: 62), мада се ни сам тога често није држао, како је истакнуто.

Станојевић је већ на почетку бављења народном поезијом имплицитно представио жанровску слику певања у поменутом времену и простору, коју ће у доцнијим бележењима и радовима допуњавати, пре свега изузетно важним контекстуалним елементима, који се тичу времена, места и начина извођења, као и њихових, у његово време још увек унапред утврђених, извођача.

Станојевић се посебно бавио описима веровања и активностима везаним за различите календарске обреде (в. нпр. 1929а: 42–54). У оваквим је текстовима (већ је поменуто) усмено стваралаштво налазило своје место као илустрација обредног деловања најчешће. Тако је у *Тимоку*, као део обредне манифестације одласка до заветног дрвета, на сеоским литијама, наведено неколико крстоношких песама. Аутор је упутио на различите песме које се певају у различитим сегментима обреда (док се носи крст и док се пева и игра око крста/заветног дрвета, које су „махом верске садржине и за сваку заветину другачије” (СТАНОЈЕВИЋ 1940: 433–434). Народна поезија понекад је била представљена у оквиру његових радова и онда када није била непосредно повезана са дескрипцијом обичаја и веровања. Једна балада и десетак лирских песама објављено је у студији о дијалекту, поред поменутих стихова песама које је Станојевић користио као илустрацију у самој анализи.

Станојевић је био посвећен и прикупљању усмене прозе. Забележио је и у више наврата објављивао већи број народних приповедака (шљиве приче, анегдоте, бајке, новеле и слично). Бележене у различитим периодима његовог интересовања за народно стваралаштво, обједињене су у више наврата: као додатак дијалектолошкој студији *Северно-тимочки дијалекат*, у *Зборнику за проучавање Тимочке Крајине* и у *Гласнику Етнографског музеја*. Корпус у ГЕМ-у чини двадесет и једна прича о Баја Џори и Пакалу, у *Зборнику за проучавање Тимочке Крајине*

┌

су објављене двадесет две приче о Баја Џори, неколико приповедака у чланку *Дијалектолошка грађа за познавање тимочкога говора* (приповетка са мотивом *захвална животиња* – „Рогожан” и неколико шљивих приповедака: „Ћидија и ђидија и пол”, „Србин и Турчин”, „Сељанин и дућанџија”, „Преварен Циганин”, у наставку 1930. године и: „Куса лисица би тела да су све лисице кусе”, „Царева дъшти и простак”, „Зајџ и жаба”, „Поп и владика”, „Жена преварила мужа”, „Циганин и јаре”, „Потурчењак”, „Ђавол и шегрт”), док је у *Северно-тимочком дијалекту* (СДЗб) објављено жанровски разноврсно прозно усмено стваралаштво. Мањи корпус народних шљивих прича, међу којима је било и тзв. подругачица, ругалица („Скачу као Ласовци у вуну”, „Повраћају се као Кожељчани на попару”) објављен је у раду „Из народне књижевности”, чији су делови „Постанак и објашњење неких народних пословица и изрека”, и „Црногорске изреке на Тимоку” посвећени народним пословицама и изрекама („Нема за Рајка капа”, „Сини очи – нема женење”, „Стружи момче мотику, оте старац девојку”) (СТАНОЈЕВИЋ 1939: 90–92).

Приповетке о Баја Џори прикупљао је углавном сам (наводи како је безуспешно настојао да у том послу добије помоћнике међу тимочким учитељима и свештеницима)<sup>23</sup>, а објављивао у различитим облицима, у дијалекту и на књижевном језику, са подацима о простору на којем су бележене, углавном без података о казивачима. Шљиве приче о Баја Џори и Пакалу (његовом румунском пандану) одликују уобичајени сижеи у којима главни актер показује особине необичног, будаластог (продати вола птици, сећи грану на којој седи), неразумног а успешног (палити цак тамјана и излечити зубобољу Богу) и сналажљивог јунака (преварити алу, попа и чобанина).

Двадесет народних приповедака и предања објављено је у студији *Северно-тимочки дијалекат*, у одељку „Грађа”. Служећи и као илустрација говора, овај корпус објављен је у дијалекту (чак и терминологија

---

23 „Да се ове приче не би изгубиле у народу, обратио сам се учитељима и свештеницима по Тимочкој Крајини да их што више прикупе, па да ми их доставе ради даљег објављивања. На жалост, нико се није одазвао овом позиву. У прикупљању прича које објављујем служио сам се обавештењима од некадашњих својих ученика као и од својих добрих познаника у овој околини” (СТАНОЈЕВИЋ 1939: 2).



која се користи у народу да обележи варијанту – „Па лењива жена”<sup>24</sup>, са акцентованим речима и објашњењем непознатих израза (у фуснотама). У овим се записима нашло више прозних жанрова. Најбројније су новеле („Цар и овчар”, „Луда жена”, „Поп и слуга”, „Циганин и цар”, „Мати па мати”, „Мајсторија козе пасе”) и шаљиве приче („Лењива жена”, „Па лењива жена”, „Лењива девојћа”, „Циганин и јаре”, „Глупљв човек и ђавол жена”, „До булумач”). Заступљене су бајке („Женцко стануло мушко”, „Змија станула жена”, „Сироман станула цар”), предања („Слнце тело да се жени”, „От куде је мед слатък”, „Баба умерла оцтра”, „Свети Лука”) и легендарна прича („Ђавол и човек”). Нема информација о казивачима, нити о месту и времену записивања. Ове приповетке показују припадност националном и интернационалном фонду, уочавају се примери познатих сижеа: такве су нпр. шаљива прича „До булумач”<sup>25</sup> (АаТн 1696), о јунаку који упорно понавља наметнуте исказе у неприличним ситуацијама; новела „Циганин и цар” (АаТн 2014, 1960 G, 1890), у којој се непостављени задатак претвара у ненаметљиво и спонтано испуњење (јунак не добија задатак да исприча највећу лаж, насмеје цара и слично, али то успева својом гротескном и апсурдном причом); новела „Поп и слуга” (АаТн) и слично. У групи прича са мотивом *лења жена* запажене су контаминације више сижејних модела: у варијанти „Па лењива жена” удружени су склопови АаТн 1405 и 1371\*\*. Слична је појава забележена у новели „Луда жена” (АаТн 1381+1386). Прожимање усмених жанрова видљиво је у бајци „Женско стануло мушко”, коју одликују мотиви *делија девојка, побратимство са демонским бићем, спољна душа, захвални мртваци*.

Несистематизована и расута по његовим радовима и већим делима су и народна предања. Нарочито важан извор ове грађе јесу његове најзначајније монографије (*Заглавак и Тимок*, као и поменута студија о севернотимочком дијалекту). С обзиром на то да у овим радовима доминира антропогеографско усмерење, најбројнија су културноисторијска предања, посебно у одељцима о пореклу становништва и постанку села, док се у мањој мери налазе демонолошка (углавном кратка

---

24 Облик је аналоган Вуковом изразу опет („Опет Змија младожења”, „Опет маћеха и пасторка”, „Опет зла свекрва”, КАРАЦИЋ 1988: 82, 132, 224).

25 Видети нпр. ЂОРЂЕВИЋ 1988: 433–444.



саопштења као нпр. о караконцулама и осењама СТАНОЈЕВИЋ 1913: 39) и етиолошко-есхатолошка (нпр. „Слнце тело да се жени”<sup>26</sup> и „От куде је мед слатк”, СТАНОЈЕВИЋ 1911: 438, 442). Има и примера прожимања (нпр. предање постанку села Локва одликује контаминација са сижеом митолошко-демонолошког предања о воденом бикуну<sup>27</sup> (СТАНОЈЕВИЋ 1913: 107), предање о баби која премине од страха након што помисли да је мртава кога „чува” оживео завршава се формулом типичном за етиолошка предања: „Отъ тѣг не терају мртвѣци у капелу” (СТАНОЈЕВИЋ 1911: 434). Занимљиво је да аутор користи израз народна предања (СТАНОЈЕВИЋ 1940: 50 5), иако су на појединим местима у употреби само формулативни почеци (*кажу људи, прича се, народ вели* и слично), без одређивања усменокњижевне врсте којој запис припада. Станојевић најчешће даје текстове предања (којих има у свим формама, од сажетог исказа до развијенијих фабула), ређе само региструје тематику.

На једном месту представио је модел предања о нападима Турака на народ у колу, на сабору, одређујући основу фабуле, актере, као и елементе којима упућује на лексеме из наратива са којима је долазио у додир (*оро, обљало, стареји*):

Зборови око цркава најчешће рђаво пролазе. Предања о њиховој судбини свде се углавном на ово: Прво ће налетети изнад сабора у коме коло („оро”) игра, гавран, који увек слуги на какву несрећу, – носећи у кљуну парче мяса (или крваво „обљало” – обојак), спустиће га у „оро” и заграктати, што ће бити знак да се приближује опасност од Турака. То ће и два и три пута учинити, а старији „стареји” ће то протумачити као опасност од Турака. Коло ће и даље, мимо опомене старијих, играти, док и Турци не дођу на сабор и сав га под нож метну (СТАНОЈЕВИЋ 1913: 29).

Станојевић понекад уочава карактеристике појединих наратива и уноси у текст своја запажања о томе.<sup>28</sup> Иако у највећем броју примера наводи само једну варијанту, даје више информација, нудећи различите

26 Видети варијанте у: ЧАЈКАНОВИЋ 1929: 264; ЂОРЂЕВИЋ 1988: 468.

27 Према класификацији Влајка Палавестре, овај би се пример нашао у групи историјско-митских предања ПАЛАВЕСТРА 2003: 32).

28 Тако упућујући на просторе на којима се најчешће казују предања о исељавању, прави разлику између предања о одсељенима („нејасна су утолико што се већ заборавило у које село се који род одселио”) и предања о „напуштеној старини” о којој се „увек врло поуздано прича” (СТАНОЈЕВИЋ 1940: 441).



објективизације (видети: СТАНОЈЕВИЋ 1913: 101, фуснота 2) или именујући више информатора који казују варијанте. Такве примере Станојевић обликује поступком комбиновања наратива са коментарима записивача.<sup>29</sup>

Уочљиво је да су културноисторијска предања углавном ослоњена на усмену традицију о кнезу Лазару и Косовском боју, Карађорђу, Првом српском устанку и робовању под Турцима, Хајдук Вељку – „усмерена ка најзначајнијим догађајима” (САМАРЦИЈА 2011: 314), што је једна од основних одлика овог жанра. Предања се одликују разноврсном тематиком, а доминантна су она о постанку породица и родова, одговарајућих локалитета (са етиолошким елементима попут предања о називу извора Смрдан и локалитета Лазиње),<sup>30</sup> као и о историјским личностима (нпр. СТАНОЈЕВИЋ 1940: 457–458).

Ван оквира његових интересовања нису остале ни кратке говорне форме. Неке од њих објављивао је у периодици, у неколико наврата објавио је запажен број пословица, изрека, загонетака и других кратких облика у *Годишњем извештају зајечарске реалне гимназије* (СТАНОЈЕВИЋ 1929) и *Гласнику етнографског музеја* (СТАНОЈЕВИЋ 1939). У појединим приликама објављивао их је без објашњења контекста у коме се изговарају, као ни евентуалном наративу из кога су могле потећи (Станојевић ово зове постанком пословица, изрека и узречица), региструјући само умотворину. Међутим, било је и чланака у којима је

---

29 „Прича се да је то село било једно од највећих и бројало око деведесет кућа. У доба устанка Кара-Ђорђева, прича старац Миладин Нешић из Локве, ’све мушко од петнаесте до осамдесете године морало је ићи врбовком у војску’. Тако и из овога села (Шарбановаца) све оде у војску, и све изгине у боју. На оно, пак, што је остало у селу, наиђе некаква болест (чума), и страшно га сатре. Једно због тога, а друго, како вели Павле Милошевић, из Шарбановаца, и због тога што је то место ветровито и преко зиме врло хладно, распрште се одатле...” (СТАНОЈЕВИЋ 1913: 91).

30 Актери предања су Латини (Римљани) који након војног пораза бивају исцрпљени и лазећи долазе до извора који смрди због распаднутих тела погинулих војника (СТАНОЈЕВИЋ 1940: 466, СТАНОЈЕВИЋ 1913: 118). Теренским истраживањима обављеним у оквиру пројекта *Чувари тимочких говора* (2015, 2016)



оставио драгоцене прилоге о начину бележења ових форми<sup>31</sup>, приликама у којима се изговарају, бележио кратке приче које су се сматрале њиховим извором (поменуто у сегменту о прозним врстама), понекад остављао и податке о информаторима (неколико оваквих форми забележио је од потпуковника Ђорђа Бајовића, пореклом из Црне Горе).

Маринко Станојевић припада групи стваралаца и истраживача који су крајем 19. и почетком 20. века посебну пажњу посветили разним областима народног живота, фолклору идеја нарочито. Прикупљање и бележење усменог стваралаштва, посебно карактеристично за овај период, подразумевало је углавном индивидуалне напоре, без организованог рада и бриге одговарајућих државних и научних институција. Његовом заслугом, бројни елементи народне духовне и материјалне културе тимочког краја остали су забележени и сачувани за времена различитих приступа фолклористици, за времена другачије бриге друштва и институција према традиционалној култури и различитим облицима усменог стваралаштва. Тиме његово дело сасвим сигурно надилази локалне оквире и значајно је за истраживања српске традицијске културе у целини.

---

потврђена је виталност неких од предања које је забележио Станојевић (нпр. предање о постанку села Локва и воденом бику или о Римљанима који су врбички извор затворили сланином и оловом, СТАНОЈЕВИЋ 1913: 107, СТАНОЈЕВИЋ 1940: 456, у: Архив ДАБИ, Врбица, Локва).

31 „Скупљање народних изрека, пословица и узречица врло је тешка ствар. Бележити народне песме или приповетке већ је много лакше. У сваком селу или крају познати су они који знају народне песме и приповетке и њих је увек лако наћи. Али извор народне философије, изражене у мудрим изрекама и пословицама, не налази се тако лако. Да се забележи каква пословица потребно је често дуго времена, па да се наиђе на њу. Па и овде, пажљивим посматрањем народнога живота, може се уочити да и у овој области народнога живота има по какав згодан извор. Покаткад се наиђе на лице које своје тврдње врло често и радо поткрепљује мудрим изрекама или пословицама” (СТАНОЈЕВИЋ 1939б : 91).

Изабрана библиографија радова М. Станојевића,  
са подацима о прештампању грађи<sup>32</sup>

1896.

*Из Горњег Тимока*, Слава, 6, Ниш, 1896, 26–30.

1897.

*Опис среза Тимочког* (објављен у проширеном облику у монографији *Тимок*).

1900.

*Неколико народних песама из Источне Срб(ад)ије*, Градина, 7, 8, стр. 126–127.

1901.

*Народни обичаји: свадба у Леновцу*, Градина, 33, 34, 499–503.

1902.

*Народна песма у средњем Тимоку*, Годишњи извештај гимназије у Зајечару за годину 1901/1902.

1903.

*Неколико варијаната народних песама са Тимока*, Караџић, Алексинац, 1903, стр. 96.

1904.

*Неколико натписа и записа у манастиру Крепичевцу и Лопушанској цркви*, Наставник, 15, 9–10, 409–412.\*

1911.

*Северно-тимочки дијалекат, Српски дијалектолошки зборник*, књ. 2, Београд, 1911, 360–463.\*

1913.

*Заглавак, СЕЗ, XX, књ. 9, Београд*, 1913, 5–184.\*

1923.

*Цркве и црквине и веровања у Заглавку, Летопис Тимочке епархије*, 1, Зајечар 1923, 30–39 (одштампан део из Заглавка).\*

---

32 Ауторке су имале у виду библиографију радова М. Станојевића коју је крајем деведесетих година саставио С. Гаповић (1997: 74–79). Будући да су прикупиле податке о објављеним радовима којих у поменутој библиографији није било, као и о прештампаним радовима, након 1940. године, одлучиле су да свом истраживању придруже нови попис радова, допуњен и обновљен, свакако не и коначан. Информације које се налазе и у ГАЦОВИЋ 1997 обележене су звездицом. Треба напоменути да су неки Станојевићев радови још за његова живота прештампавани у целини или са мањим/већим изменама, што се нарочито дешавало у периоду од 1923. до 1937, када су објављивани часописи *Летопис Тимочке епархије*, *Прилози проучавању Тимочке крајине* и *Зборник за проучавање Тимочке Крајине*. Захваљујући посвећености и разумевању Владане Стојадиновић, директорике Народне библиотеке „Његош” у Књажевцу, Милене Милошевић Мишић, директорике Завичајног музеја у Књажевцу и Бобана Ђорђевића, директора библиотеке „Светозар Марковић” у Зајечару, били су нам доступни неки бројеви старије периодике тимочког краја. Корисна су била и Станојевићева упућивања на објављене радове, најчешће у фуснотама. Наслови нису усклађивани са правописним правилима новијег доба.



#### 1924.

*Зањевачка црква*, Прилози за познавање Тимочке крајине, Зајечар, 1924, 3–8.\*

*Комка: црквена терминологија у народном говору*, Прилози за познавање Тимочке крајине, 1924, 9–10.\*

*Попис Црне реке 1844. год.*, Прилози за познавање Тимочке крајине, 1924, 11–17.\*

*Свадебени обичаји у Тимоку*, Прилози за познавање Тимочке крајине, 1924, 17–55 (у ГАЦОВИЋ 1998 податк је 17–55).\*

*Зидање зајечарске цркве*, Летопис Тимочке епархије, 2, Зајечар, 35–39\*.

*Још реч-две о Зајечару*, Прилози за познавање Тимочке крајине, 1924, 55–56 (у ГАЦОВИЋ 1998 податак је другачији, 63–64, а реч је о томе да су странице 27–34 ове свеске Зборника два пута заредом штампане и увезане те да је последња страница због тога страница 64 а не 56 (видети Напомену бр. 2, испод Садржаја поменуте свеске, односно броја).\*

*Нежит: један приложак к познавању народно-апокрифне књижевности*, Летопис Тимочке епархије, 2, 1924, 18–23.\*

*Прилози за познавање Тимочке крајине*, Летопис Тимочке епархије, 2, 1924, 64.\*

*Свадебени обичаји у Тимоку*, Летопис Тимочке епархије, 2, 1924, 58–69.\*

#### 1925.

*Зањевачка црква*, Летопис Тимочке Епархије, 3, Зајечар, 13–19.\*

*Још реч-две о Зајечару*, Летопис Тимочке Епархије, 3, Зајечар, 95–97.\*

*Комка: црквена терминологија у народном говору*, Летопис Тимочке Епархије, 3, Зајечар, 28–39.\*

*Попис Црне Реке – од 1844.*, Летопис Тимочке Епархије, 3, Зајечар, 31–37.\*

*Свадебени обичаји у Тимоку*, Летопис Тимочке епархије, 3, 1925, 47–93.\*

*Прве године по ослобођењу Црне Реке (историјско-архивске белешке и исписи)*, Годишњи извештај Зајечарске гимназије за годину 1924–25, Зајечар, 1925, 9–46.\*

*Предговор у: М. Цветинчанин, С Тимока на Јадран: једна екскурзија ученика Зајечарске гимназије*, Зајечар, 1925.

#### 1926.

*Народне песме у Тимоку*, Годишњи извештај зајечарске гимназије, Зајечар, 1926, 17–32.\*

*Једно писмо Ст. Новаковића*, Годишњи извештај зајечарске гимназије за годину 1925–26, 15–16.\*

*Како су се изгубили Трвeљи у Тимоку*, Годишњи извештај за школску 1925–26, Зајечар, 5–7.\*

*Народне песме у Тимоку*, Годишњи извештај за школску 1925–26, 17–32.\*

*Народне пословице и загонетке*, Годишњи извештај за школску 1925–26, 1926, 34–43.\*

*Ђурђев-дан*, Летопис Тимочке епархије, 4, Зајечар, 1926, 3–19.\*







*Гора Талалејска: прилог познавању извора народне књижевности*, Летопис Тимочке епархије, 4, Зајечар, 1926, 41–44.\*

### 1927.

*Прилози речнику Тимочких говора*, СДЗБ, 3, Београд, 1927, 179–194.\*

*Трагови црквенога певања у народу (Крсти литије. Додоле)*, Летопис Тимочке епархије, Зајечар, 1927, 5, 19–26.\*

*Грађа за познавање народнога живота*, Годишњи извештај за школску 1926–27, 1927, 17–41.\*

*Једно писмо Јована Цвијића*, Годишњи извештај за школску 1926–27, 1927, 41–42.\*

*Милутин Петровић Ера*, Годишњи извештај за школску 1926–27, 1927, 42–43.\*

*Црква Св. Богородице у Неготину: крајина: белешке: записи и натписи*, Годишњи извештај за школску 1926–27, 3–9.\*

### 1928.

*Гимназија у Пожаревцу: од почетка њеног до 1928*, Београд, 1928, Годишњи извештај Гимназије у Пожаревцу 1927/28.\*

*Закулисна политика на Блиском Истоку* (одломак из дела Les Dessous de la Politique en Orient), превод и предговор М. С., Зајечар, 1928.

*Једна песма о цару Константину Великом: из Тимока.*

### 1929.

*Предговор*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, I–II.

*Зајечар у прошлости и садашњости*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 1–16.

*Нежит. Прилог познавању народне апокрифне књижевности*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 17–22.\*

*Свадебни обичаји у Тимоку*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 23–79.\*

*Неколико фонетичких црта заглавскога говора*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 80–87.\*

*Трагови црквеног певања у народу. Крсти литије. Додоле.* Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 88–94.\*

*Прве године по ослобођењу Црне Реке: историско-архивске белешке и исписи*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 96–133 (ГАЦОВИЋ 1998, 94–134).\*

*Прилози речнику Тимочкога говора*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 134–143.\*

*Дијалектолошка грађа за познавање тимочкога говора: приповетке*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 144–149.\*



Једно писмо Стојана Новаковића, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 1, Београд, 1929, 150–151.\*

Грлиштански манастир, Летопис Епархије Тимочке, Зајечар, 1929, 25–26.\*

Кнез Милош и Агатангел, митрополит београдски, Летопис Епархије Тимочке, 7, Зајечар, 1929, 60–70.\*

Обичаји и веровања на Тимоку, ГЕМ, 4, Београд, 1929, 42–54.

### 1930.<sup>33</sup>

Ђурђев-дан, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, Београд, 2, 1930, 3–19.\*

Прве гимназије у Србији: Зајечарска гимназија (1836–1860), Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 20–25.\*

Стојан (Цока) Симић, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 26–29.\*

Мемоари Стојана Симића, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 30–58.\*

Народна песма у средњем Тимоку, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 59–74.\*

Кнез Милош први пут у Тимочној Крајини 1833. год, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 75–79.\*

Дијалектолошка грађа за познавање тимочког говора: приповетке, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 80–97.\*

Хајдук Вељко у народној успомени, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 88–98.\*

Гора Талалејска, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 99–101.\*

Белешке и записи (Јосиф Панић у Злоту – харамбаша, Др Лаза Илић и добровољци, Тоша Ђорђевић, Вражогрнац и ширење књиге, Бољевац, Десетак Турцима, Манастир Буково (Неготин), Три турска расписа из доба пред ослобођењем), Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 2, Београд, 1930, 108–112.\*

33 У Станојевићеве радове у овом броју Зборника не могу се убројити „Нешто о обичајима наших Румуна” и „Бесмртник” (како стоји у ГАЦОВИЋ 1998), будући да се њихово ауторство поуздано утврђује већ на страницама на којима су објављени: први представља записе једног ученика Зајечарске гимназије (видети фусноту 1, стр. 102, у: *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, 2), а други је одломак из *Србијанке* (трећи део, певање *Бесмртник*) Симе Милутиновића Сарајлије. У ГАЦОВИЋ 1998 они су регистровани као Станојевићеве радови. Станојевић, такође, није аутор чланака „Хајук Вељко”, „Сирењарци у Кожељу” и „Народне пословице у Заграју” у *Зборнику прилога за проучавање Тимочке крајине*, 3. Први је предање које му је доставио „Михаило Лазаревић, учитељ у пензији, из Врбице. Одштампано у Тимочној крајини 1907” (стр. 40, фуснота 1, у: *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, 3). Други је, такође, запис који је послат Станојевићу (деловођа Жика Милићевић, видети стр. 44, фуснота 1, у: *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, 3). Пословице је прикупио професор С. Станковић, о чему постоји податак у наслову чланка (видети стр. 100, у: *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, 3).



*Манастир Суводол*, Летопис Тимочке епархије, 8, Ниш, 1930, 14–26.\*

### **1931.**

*Манастир Суводол*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 3–16.\*

*Црква свете Богородице у Неготину (Крајина)*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 17–24.\*

*Зидање Зајечарске цркве*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 25–29.\*

*Зањевачка црква*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 30–37.

*Грлиштански манастир*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 38–39.\*

*Црна Река. Антропогеографски прилози*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 45–74.\*

*Баја–Цора (у 22 приповетке)*; Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, Зајечар, 3, 1931, 75–87.\*

*Како су се изгубили трвељи у Тимоку*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 88–90.\*

*Прилози речнику тимочких говора*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 91–97.\*

*Комка. Црквена терминологија у народном говору*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 98–99.\*

*Из народног живота на Тимоку: Слава, сеоска слава и заветина; црквари и цркварке; врачке (врачаре); веровање у змаја*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 106–114 (унеколико измењен у односу на чланак у: Летопис Тимочке епархије, 1931, додато је веровање у змаја). \*

*Једно писмо Јована Цвијића*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 3, Београд, 1931, 115–116.\*

*Италијанска интервенција у Великом рату, А. Пенго* (превод италијанског текста), Летопис Матице српске, 105, 327, ½, 109–132.

*Из народног живота на Тимоку*, Летопис Тимочке епархије, 9, Зајечар, 1931, 22–27.\*

### **1932.**

*Успомене с пута у изгнанство (1915–1916. године)*, Београд, 1932.

*Немирни богомилски дух бугарски*, Летопис Тимочке епархије, 10, Ниш, 1932, 23–24.\*

### **1933.**

*Једна глава из наше парламентарне историје*, Београд, 1933.\*



*Антропогеографски преглед Тимочке крајине*, Споменица стогодишњице ослобођења Тимочке крајине, Београд, 1933, 43–64. (прештампано у: Зборник прилога за познавање Тимочке Крајине, 4, 1937; и: Челиковић: 2012), 76–80.

*Антропогеографски преглед Тимочке крајине: миграције Тимочке Крајине, Браство*, 27, Београд, 1933, 62–87.\*

*Из народног живота на Тимоку: веровања и празноверице*, ГЕМ, 8, Београд, 1933, 59–71. (са измењеним насловом прештампано у: Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 4, 1937.

### 1937.

*Из историје наше православне цркве у Тимочној Крајини* – говор на прослави стогодишњице постанка Тимочке Епархије, непотписано, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 4, Зајечар, 1937, 22–25.\*<sup>34</sup>

*На крају школске године: пре једног века*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 4, Зајечар, 1937, 38–42.\*

*Антропогеографски преглед Тимочке Крајине*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 4, Зајечар, 1937, 43–64.\*

*Веровања и празноверице*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 4, Зајечар, 1937, 65–82. \*

*Свадебни обичаји*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 4, Зајечар, 1937, 83–93.\*

*Зубетинци (у срезу Заглавском)*, Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 4, Зајечар, 1937, 94–95.

*Наука и књижевност: о Тимочној Крајини (Споменица стогодишњице ослобођења Тимочке Крајине; Споменица стогодишњице Тимочке Епархије; Мил. А. Костић, Књажевац и стари Књажевачки округ у прошлости; Ослобођење Тимочке Крајине; Корабице или Карабице; Још понешто о Баја-Цори; Летпис Тимочке Епархије; Годишњи извештаји Зајечарске реалне гимназије; Два натписа о Милутину Поповићу-Ери; Један глас о Тимочанима и Зајечару; Зајечарска гимназија; Стогодишњица зајечарске катедралне цркве; Закулисна политика на Блиском Истоку; Новине и листови у Тимочној Крајини; Штампарије у Зајечару; Одзив на Зборнике)*. Зборник прилога за познавање Тимочке крајине, 4, Зајечар, 1937, 96–112.\*

34 Имајући у виду чињеницу да Станојевић, будући уредником Зборника, упућује на имена аутора чланака које објављује, претпоставка је да овај непотписани треба убројати у Станојевићеве. Тим прешто постоји податак да је заправо реч о делу поздравног говора одржаног поводом стогодишњице Тимочке епархије, као и податак да је том приликом говорио и Станојевић. Поред овог и други су чланци у овом броју непотписани. Ипак, из њихове садржине јасно је да им аутор није М. Станојевић (иако С. Гацковић и њих укључује у библиографију радова М. Станојевића): у тексту „Стогодишњица ослобођења Тимочке Крајине” уредник, након краћег увода, пише да објављује запис Јеремије Живановића, док у уводу „Порекла династије Карађорђевића: једна народна традиција” објашњава како поново публикује рукопис из заоставштине Драгутина Виторовића (стр.12). Сасвим јасно одређује своје ауторство у првој фусноти чланка „На крају школске године – пре једног века”: „... дајем овај свој нешто проширен чланак...” (ЗПТК 1937: стр. 38).



**1938.**

*Појаве новијих дублетних облика код неких именица*, Наш језик, Београд, 1938.

**1939.**

*Баја-Цора у народној, традиционалној књижевности источне Србије*, ГЕМ, 14, Београд, 1939, 1–14. (у ГАЦОВИЋ 1997 ова је библиографска референца регистрована једино у одељку *Посебна издања (монографске публикације)*).

*Из народне књижевности (Постанак и објашњење неких народних израза и пословица; Црногорске изреке на Тимоку; Опет о гори Талалејској)*, ГЕМ, 14, Београд, 1939, 90–93.\*

**1940.**

*Тимок*, СЕЗ, LVкњ. 29, Београд, 1940, 391–544.\*

(Поновљена издања)

**1961.**

*Неколико песама из заоставштине Маринка Станојевића*, Раде Панајотовић, Развитак, 1, бр. 4–5, 1961, 91–93.

**1963.**

*Рукописна збирка народних песама Маринка Станојевића*, Илија Николић, Развитак, 3, 6, Зајечар, 1963, 53–57.

**1965.**

*Народне песме са Тимока*, Развитак, 1965, 5, бр. 3, 53–57.

**1975.**

*Црна Река: антропогеографска грађа из заоставштине Маринка Станојевића*, прир. Љ. Рајковић Кожељац, Зајечар, 1975.

**2012.**

*Антропогеографски преглед Тимочке крајине*, у: *Црна Река: насеља, порекло становништва, обичаји*, ур. Б. Челиковић, Београд, 2012.

*Зајечар у прошлости и садашњости*, у: *Црна Река: насеља, порекло становништва, обичаји*, ур. Б. Челиковић, Београд, 2012.

*Црна Река и антропогеографски прилози*, у: *Црна Река: насеља, порекло становништва, обичаји*, ур. Б. Челиковић, Београд, 2012.

*Попис Црне Реке – од 1844*, у: *Црна Река: насеља, порекло становништва, обичаји*, ур. Б. Челиковић, Београд, 2012.

**2013.**

*Зборник прилога за познавање Тимочке крајине Маринка Станојевића*, 1–4, Зајечар: Историјски архив „Тимочка Крајина”, 2013.



2016.

*Северно-тимочки дијалекат*. Београд, 1911. „Северно-тимочки дијалекат” Маринка Станојевића, Књажевац, Б. Сикимић, Д. Крстић, 2016.

*Једна глава из наше парламентарне историје*. Београд, 1933. Зајечар: Народни музеј „Зајечар”, Гимназија Зајечар, 2016.

*Закулисна политика на Блиском истоку*, Зајечар: Народни музеј „Зајечар”, Гимназија Зајечар, 2016.

*Успомене са пута у изгнанство*, Зајечар: Народни музеј „Зајечар”, Гимназија Зајечар, 2016.

## Литература и извори

БОШКОВИЋ МАТИЋ, Милица. „Педесет година Гласника Етнографског музеја у Београду”. *ГЕМ*, Београд: Етнографски музеј, (1976): 19–39.

ГАЦОВИЋ, Славољуб. „Библиографија Маринка Станојевића”. *Сусрети библиографа* ’96. Инђија: Народна библиотека „Ђорђе Натошевић”, 1997.

КАРАЦИЋ Стефановић, Вук. *Српске народне приповијетке. Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1988.

КРСТИЋ, Дејан. „Маринко Станојевић (1874–1949)”. *Торлак: лист Завичајног друштва Тимочана–Торлака*, бр. 2, 12.

КРСТИЋ, Дејан. „Маринко Станојевић – научна и друштвена ’институција’ источне Србије”. У: *Северно–тимочки дијалекат ’Маринка Станојевића*. Књажевац: Народна библиотека „Његош”, Б. Сикимић, Д. Крстић, 2016.

МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ Нада. „Српски фолклор на размеђи два миленијума. Осврт на историју истраживања”. *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума*, ур. Љубинко Раденковић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008.

ПЕШИЋ, Зоран Сигма (пр.). *Градина: 1900–1901*. Ниш: Нишки културни центар, 2010.

ПАЛАВЕСТРА, Влајко. *Хисторијска усмена предања Босне и Херцеговине*. Београд: Српски генеалогски центар, 2003.

ПЕДОВИЋ, Надежда. *Преписка Маринка Станојевића: одабрана писма (1989–1948)*. Зајечар: Тимок, 1998.



- ПЕДОВИЋ, Надежда (прир.). *Водич историјског архива „Тимочка крајина”*. Зајечар: Историјски архив „Тимочка крајина”, 2011.
- РАЈКОВИЋ, Љубиша Кожељац. *Црна река*. Антропогеографска грађа из заоставштине Маринка Станојевића, пр. Љубиша Рајковић. Зајечар 1975.
- СИКИМИЋ, Биљана. „Маринко Станојевић: Северно–тимочки дијалекат”. У: *Северно–тимочки дијалекат ’ Маринка Станојевића*. Књажевац: Народна библиотека „Његош”, Б. Сикимић, Д. Крстић, 2016.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Неколико варијаната народних песама са Тимока”. *Караџић*, Алексинац, (1903): 96.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. *Северно–тимочки дијалекат*. Српски дијалектолошки зборник, књ. 2. Београд: СКА, 1911, 360–463.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. *Заглавак: антропогеографска проучавања*. СЕЗ, књига двадесета, Насеља српских земаља, књига 9. Београд: СКА, 1913, 3–184, регистар: 817–831.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Народне пословице и загонетке”. *Годишњи извештај за школску 1925–26, 1929*, 34–43.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Обичаји и веровања на Тимоку”. *ГЕМ*, 4, Београд, (1929а): 42–54.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Свадбени обичаји у Тимоку”. *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*, 1. Београд: Штампарија Јовановић, (1929б): 23–79.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Народна песма у Средњем Тимоку”. *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*. Београд: Штампарија Јовановић, 2, (1930): 59–74.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Из народног живота на Тимоку: слава, сеоска слава и заветина; црквари и цркварке; врачке (врачаре)”. *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине*. Београд: Штампарија Јовановић, (1931): 106–114.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. *Из народног живота на Тимоку: веровања и празноверице*. *ГЕМ*, 8, Београд, (1933): 59–71.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Свадбени обичаји”. *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине* 4. Зајечар: Штампарија М. Деспотовића, (1937): 83–93.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Баја–Џора у народној, традиционалној књижевности источне Србије”. *ГЕМ*, 14, Београд, (1939а): 1–14.
- СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Из народне књижевности (Постанак и објашњење неких народних израза и пословица; Црногорске изреке на Тимоку; Опет о гори Талалејској)”. *ГЕМ*, 14, Београд, (1939б): 90.



СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. *Тимок*. СЕЗ, књига LV, *Насеља и порекло становништва*, књига 29. Београд: СКА, 1940, 391–544.

СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. „Народне песме са Тимока”. *Развитак* 5, бр. 3, (1965): 53–57.

САМАРЦИЈА, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник, 2011.

ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Чудотворни прстен: најлепше српске народне приповетке*. Ниш: Просвета, 2001.

#### Рукописи

СТАНОЈЕВИЋ, Маринко. Ркп: „Народне песме из источних крајева, поглавито из Горњег Тимока, Пирота и његове околине”, Јфо 27, Етнографска збирка Архива САНУ у Београду.

ИАЗ, фонд Маринка Станојевића, кутија 1.

Danijela M. Popović Nikolić

Zoja S. Karanović

#### MARINKO STANOJEVIĆ AS A COLLECTOR OF FOLKLORE MATERIAL IN TIMOK REGION

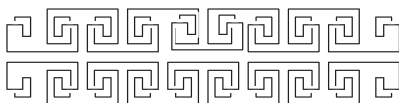
##### Summary

This paper presents the results of studies dedicated to Marinko Stanojević's work and his activities on the recording and publication of works of oral literature from the territory of Timok region. The procedures which he applied during the recording, editing and publishing were pointed out. The question of manuscript collections of lyrical folk songs was taken into consideration, as well as the publication of this and other types of oral literature in the context of his monographs and papers in periodicals.

**Keywords:** Marinko Stanojević, oral literature, folklore, ethnography, Timok region



## ЗБИРКА НАРОДНИХ ПЕСАМА ИЗ ВАСОЈЕВИЋА МИОДРАГА С. ЛАЛЕВИЋА



У заоставштини Миодрага С. Лалевића, српског лингвисте и проучаваоца фолклора, сачувана је рукописна збирка епских и лирских народних песама из Васојевића (1935). Осим неколико песама и одломака које је Лалевић касније објавио, ова збирка је остала готово непозната истраживачима. У раду ће бити речи о контексту настанка Лалевићеве збирке у оквиру ширих испитивања фолклора и етнологије у Васојевићима тридесетих година 20. века, а осврнућемо се и на Лалевићева теренска упутства и припрему за теренски рад. У кратким цртама ћемо приказати садржај збирке и извесне сегменте упоредити с Лалевићевом студијом *За песмом по Васојевићима* (1936). Задржаћемо се на личности и репертоару истакнутог певача Андрије Станића, прокоментарисати одабране карактеристичне теме и варијанте, и указати на вредност Лалевићеве збирке.

**Кључне речи:** Миодраг С. Лалевић, Васојевићи, рукописна збирка, епске народне песме, лирске народне песме, Андрија Станић

### 1.

Миодраг С. Лалевић, познати српски лингвиста, у фолклористици је остао упамћен као оригиналан проучавалац усмене традиције Васојевића.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Миодраг С. Лалевић родио се 26. 8. 1899. године у селу Прљаније код Андријевице. Основну школу је завршио у Андријевици (1912), а гимназијско образовање, испрекидано због ратова, стекао је у Пећи (1912–1921) и Скопљу (1922). Студије историје српске књижевности и језика завршио је на Филозофском факултету у Скопљу (1922–1926). Радни век Лалевић је провео као професор српског језика, најпре у гимназији у Пећи од 1926, затим у Земуну од 1930, и најзад у Београду, где је с извесним прекидима радио

┌

Занимање за фолклор Лалевић је развио у најранијем детињству. Одрастао у свештеничкој породици у којој су се често чуле гусле, поштовала и преносила усмена традиција, он је одмалена гајио љубав и осетљивост како за народне песме, приче и говор, тако и за завичајну историју свог племена. Ова рана интересовања касније су добила научно усмерење и уобличење у његовим разгранатим фолклористичким и лингвистичким истраживањима. Значајан, можда и одлучујући подстрек Лалевић је добио као сарадник, већ од прве године излагања, у чувеним *Прилозима проучавању народне поезије* (1934–1940). Ова сарадња усмериће његово даље бављење фолклором у методолошком и тематском погледу. Уредници *Прилога*, Радосав Меденица и Алојз Шмаус, снажно су утицали на оновремено проучавање фолклора у јужнословенским и балканским оквирима. Осим што су охрабривали разноврсне тематско-мотивске, културноисторијске, поетичко-стилске и компаративне анализе усменог стваралаштва, они су подстицали систематска регионална теренска истраживања с идејом да у часопису представе савремено стање усмене традиције и сачине једну врсту стратиграфије и географске расподеле скупљања и бележења усмене поезије на Балкану.<sup>2</sup> Лалевић се укључио у овај подухват и вредно сарађивао, објављујући студиозне извештаје о затеченом стању на терену у Васојевићима и Срезу источком и значајна запажања о усменом стварању певача Андрије Станића и гуслара Љубомира Маричића. Осим теренских извештаја, у *Прилозима проучавању народне поезије* Лалевић је објавио и неколико запажених радова о вези бугарштина с тужбалицама и уметничким песмама. Касније ће Лалевић писати о појединим мотивима у фолклору и књижевности, нпр.

---

од 1933. до 1962. године у неколико гимназија и на Вишој педагошкој школи, на којој је превремено пензионисан. Умро је у Београду 3. 10. 1983. године (PERIĆ 1987: 571–572). Како сведоче савременици (в: СТАНИЋ 1983; МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 1983), Лалевић је међу колегама важио за вредног, скромног и озбиљног истраживача. Његов научни рад одвијао се паралелно на пољу науке о језику и фолклористике. Написао је више књига, приручника, чланака и приказа из области правописа и граматике српског језика, међу којима се истичу *Синтакса српскохрватског књижевног језика*, *Категорије речи* и *Речник синонима*, као и нештампани рукопис *Речника савременог српскохрватског језика*. Лалевић је био оснивач, уредник и члан уредништва угледних језичких часописа као што су: *Наши језик* (1933–1940), *Дом и школа* (1939–1940), *Књижевност и језик* (1954–1963), а више година био је председник београдске подружнице Друштва за српски језик и књижевност.

2 О значају и програму *Прилога проучавању народне поезије* в.: МЕДЕНИЦА 1975: 5; МАТИЦКИ 1979.





у делима Његоша и Стефана Митрова Љубише, затим о пословицама, усменој прози, о Вуку Караџићу, о народном језику – да поменемо само најзначајније теме, и те радове објављиваће у разним часописима, међу којима су: *Гласник Етнографског института САНУ*, *Гласник Етнографског музеја*, *Народно стваралаштво – Фолклор*, *цетињско Стварање* и други.<sup>3</sup> На Лалевићево континуирано интересовање за фолклор и запажено бављење њиме указује и чињеница да је он био један од оснивача Удружења фолклориста Југославије и члан управе Удружења фолклориста Србије, при чему је био активно укључен у рад фолклористичких конгреса и уређивање зборника с конгреса. У радовима везаним за усмену традицију Лалевић се кретао између књижевноисторијског, културноисторијског и поетичког приступа проучавању фолклора, при чему је посебну пажњу поклањао везама и прожимањима усмене и књижевне традиције, народном језику, аспектима фолклорног извођења и његовој социјалној и културној улози у актуелном тренутку.

Рукописна збирка из Васојевића Миодрага Лалевића настала је у периоду од 14. до 16. августа 1935. у Доњој Ржаници код Берана.<sup>4</sup> Збирка има 117 страна А4 формата, а текст је писан двостубачно уредним, збијеним рукописом. У садржинском погледу, збирку чине епске (28) и лирске (42) песме, казивања из историје Васојевића и белешке из разговора с певачима. Наведени су следећи певачи: Андрија Станић, Лабо Перов Милошевић, Вучић Бакић, Миливоје Дерош Вујовић Вучељић, Спасоје Дабетић, Драго и Мијаило Васовић.

Непосредан подстицај за теренско истраживање Васојевића Лалевић је вероватно добио од Шмауса и Меденице, тим пре што је један од циљева *Прилога* био да редовно објављује извештаје с терена о стању народне песме (првенствено епске) на Балкану. Други подстицај Лалевић је добио од Задужбине Саре и Васе Стојановића, која је знатно допринела развоју научног рада у Србији.<sup>5</sup>

3 Библиографију Миодрага Лалевића сачинио је АРАНИТОВИЋ 1994.

4 Рукопис збирке Миодрага Лалевића налази се у власништву породице. Дугујем искрену захвалност др Босиљки Лалевић и госпођи Зорки Лалевић што су ми ставиле на располагање копију рукописа.

5 Задужбину Саре и Васе Стојановића основао је Љубомир Стојановић као задужбину својих родитеља. Њен циљ је био да новчано помаже испитивања живог народног говора, сабирање грађе за историју српског језика и књижевности, грађе за српску историју и других старина. Задужбина је почела с радом 1932, а у управи



Из Задужбине Саре и Васе Стојановића Лалевић је добио новчану помоћ за истраживачки рад у Васојевићима (*Годишњак* 3, 1935) и у Метохији (Пећ, Ђаковица, Исток, *Годишњак* 5, 1937). Лалевић није био усамљен у намери да проучи терен Васојевића, па ћемо се укратко осврнути на сродна испитивања која су вероватно утицала на њега.

Током тридесетих година 20. века у порасту је научно интересовање за Васојевиће и рад на овом терену. Захваљујући помоћи Задужбине Саре и Васе Стојановића, језик Васојевића испитивали су Бранко Милетић (1934, обишао је Лијеву Ријеку и Андријевицу због описа источноцрногорских говора) и Радомир Алексић (1934. и 1935, изучава 15 села и констатује да је њихов говор исти и типичан за Васојевиће, *ЗАДУЖБИНА* 1936: 13–15, 32–34; *ЗАДУЖБИНА* 1938: 15–16, 30–33). Затим, током експедиције у Југославији 1930–1932. године, Матија Мурко сусрео се с народним певачима из Васојевића (MURKO 1951). Отприлике у исто време, у лето 1932, у Беранама и Зетској бановини боравила је експедиција антрополога с Харварда која је испитивала етничке и расне одлике Црногораца и вршила антропометријска и друга истраживања (АНОНИМ 1932; BROWMAN, WILLIAMS 2013: 430–431). Наредне године научна експедиција Београдског универзитета, на челу са Станојем Станојевићем, боравила је од 20. јула до 20. августа 1933. у Андријевици и Косовској Митровици. Овај пројекат био је широког замаха и имао мултидисциплинаран карактер и практичну примену (АНОНИМ 1933; АНОНИМ 1933а).<sup>6</sup> Ваља споменути и прворазредан лични подухват Радослава-Јагоша Вешовића *Племе Васојевићи у вези с историјом Црне Горе и племенским животом сусједних народа* (Сарајево, 1935). У овој етнографско-антропогеографској монографији,

су били Александар Белић, Стјепан Куљбакин, Душан Поповић, Павле Поповић, Станоје Станојевић и Владимир Ћоровић. За седам година рада, задужбина је помогла осамдесет истраживача који су грађу скупљали на терену или је исписивали у архивима. Међу стипендистима је било младих истраживача, али и афирмисаних научника (нпр. Михаило Динић, Душан Поповић, Владимир Мошин, Александар Соловјев, Петар Колендић, Младен Лесковац, Георгије Острогорски, Миленко Филиповић и др.), а неки пројекти били су вишегодишњи. Већина извештаја о истраживањима штампана је у *Годишњаку* Задужбине (бр. 1–7, 1933–1939), в. РАДОВИЋ 2002.

6 На терену су радили наставници разних струка—геолози, минералози, пољопривредници, медицинари, историчари, правни историчари, етнографи, филолози, социолози и скупљали узорке и грађу који су им били потребни. Сумирајући резултате експедиције, Станојевић је нагласио да је њен рад био „обилан и врло користан за науку и за народ ових крајева”, и „може се без претеривања рећи да је ово први пут да се наш Универзитет потпуно приближио народу и да се народ приближио Универзитету” (АНОНИМ 1933б).



коју је наградила Српска краљевска академија наука, Вешовић је описао и фолклорну традицију и донео теренске записе – предања о пореклу становништва, годишње обичаје и празнике, обичаје животног циклуса, друштвене, правне и друге домаће обичаје, забаве (витешке игре, посела, гуслање и певање), „народну мистику” тј. демонолошка предања и причања, врачања и веровања.<sup>7</sup>

Како следи, Лалевић се укључио у актуелне научне токове и, што је врло значајно, у правом тренутку, кад се у Васојевићима на сваком кораку могла записати квалитетна и разноврсна усмена традиција. У извештају Задужбини Саре и Васе Стојановића Лалевић пише:

Ја сам у овом послу дошао у додир с више људи и жена разног доба, с неколико њих од седамдесет до осамдесет година, дакле с личностима које почесто претстављају и данас живу историју збивања и ризницу разноврсних знања о народном животу уопште. И данас постоје људи који знају не коју стотину или хиљаду стихова, него и по коју десетину хиљада. Сем тога, има их који ће вам говорити у познатом десетерцу (4 + 6) или осмерцу (4 + 4) читаве часове, без муке, без напора. Имамо, с једне стране углавном фиксиране стихове, садржај и облик, а с друге стране стоји пословни, свакидашњи стих. Даље се из тога да извести да народна песма, епска и лирска, и данас живи пуним животом, иако можда не и оним интензитетом како је некад живела. Помен и приче о старим добрим гусларима, разноврсност њихова репертоара, познавање великог броја песама од којих су створили варијанте често боље него што су објављене (рецимо у Вука!) и сл., све то казује извесну самосталност у овоме послу уколико су Васојевићи учествовали у новом редиговању песама (ЗАДУЖБИНА 1936: 22–23).

Лалевићева збирка је, међутим, до данас остала необјављена, с изузетком неколико одломака које је Лалевић штампао у студији „За песмом по Васојевићима у Прилозима проучавању народне поезије” (ЛАЛЕВИЋ 1935. и 1936), и две епске песме Андрије Станића: „Погибија Малић-бега Реџепагића” (ЛАЛЕВИЋ 1938) и „Освета Ђогата попа Милевића” (ЛАЛЕВИЋ 1971).<sup>8</sup>

7 Простор нам не дозвољава да опширније прикажемо разгранатост фолклористичких и етнографских испитивања Васојевића, па зато упућујемо на исцрпну библиографију Васојевића: АРАНИТОВИЋ 1992.

8 Напомињемо да су Делетић и Аранитовић прештампали Лалевићеве чланке о народној поезији Васојевића (Миодраг С. Лалевић, *Епска и лирска народна поезија Васојевића (књижевне расправе)*, Андријевица: Комови, 2000).



┌

Упоређењем Лалевећеве рукописне збирке с његовом студијом „За песмом по Васојевећима” учоава се да збирка није увек била извор за студију. У студији се говори знатно опширније о стању народне песме, гусларима и казивачима, нпр. износе се појединости о добрим васојевећким гусларима из друге половине 19. века – о Милошу Осмајлићу, Миру Дедовићу, Јовану Крушчићу, Радивоју Павину Маријановићу, Ивану Лакушићу, Вукићу Масловарићу, војводи Лакићу Војводићу и другима. Отуд се може претпоставити да је Лалевећ имао и друге бележнице које нису сачуване или, што је такође могуће, да је многе појединости о певачима знао и памтио, будући да су таква знања била део традиције и завичајне историје племена. Уз то, невелик број записа песама из рукописне збирке помиње се у студији, а еротска лирика је потпуно прећутана. Лалевећ је, дакле, из збирке начинио строг избор грађе за студију, што се може објаснити тиме да је желео да пружи синтетичан преглед стања усменог певања и културноисторијског контекста који је утицао на промене у традицији.

## 2.

О Лалевећевом теренском раду у Васојевећима, о његовом схватању ове врсте истраживања и односу према претходницима може се изнећи неколико мање познатих чињеница. Из студије и збирке видимо да се Лалевећ озбиљно припремао и да је настојао да сабере целокупне текстове песама, знања о васојевећким певачима, техници спевавања и начину извођења. О планском приступу теренском раду сведочи упитник сачињен 1933. године с групом сарадника.<sup>9</sup> Та питања Лалевећ је објавио

---

<sup>9</sup> Лалевећ напомиње да су 1933. питања спремили Алојз Шмаус, Радосав Меденица, Радосав Бошковић, Митар Влаховић и Миодраг Лалевећ (ЛАЛЕВИЋ 1971а: 50), и да је затим Митар Влаховић накнадно допунио и груписао питања и објавио их 1935. под насловом: *Упутства за прикупљање грађе о народним песмама* (УПУТСТВА 1935). Како је реч о тимском раду, наводимо одломак из извештаја Боривоја Дробњаковића за 1933. годину, где се потпуније објашњава настанак Упутстава: „У музеју су, по одобрењу Министарства просвете, одржавани састанци неколицине просветних радника, који су себи ставили у задатак да што више допринесу проучавању народних песама. У овој су групи г.г.: Радосав Меденица, професор; Митар Влаховић, кустос; Д-р А. Шмаус, лектор универзитета; Миодраг Лалевећ, професор; Петар Ж. Петровић, кустос; Радосав Бошковић, суплент и потписани. У току године је одржано више састанака, израђена су и разаслана питања и упутства за прикупљање грађе



1971. са ширим уводним упутством за скупљаче (1971а).

Лалевић у упутству захтева да бележење буде одговорно, савесно и истинито, и да се скупљачи задрже на свим чиниоцима комуникативног процеса. При записивању обичаја бележилац је дужан „да просто и јасно што је могуће тачније наслика све појединости, главну и споредне радње, време, средину, прилике, доба дана, општу атмосферу средине, осећање средине према објекту, наклоности или одбојности, колективног учешћа или колективног односа уопште према објекту, обичају”. Лалевић подвлачи да скупљач треба да буде што објективнији у преношењу неког обичаја или појаве, и крајње уздржан у оценама: „Овде нема места никаквој политици, никаквом гарнирању и рефлексјама о корисности или штетности обичаја. (...) Само верно забележен податак има и научну и фактографску вредност, иначе је без вредности за науку” (1971а: 45). Кад је реч о „народном књижевном стваралаштву”, тј. поезији и прози, Лалевић саветује да се обрати пажња на све појединости контекста и извођења, нпр. на мелодијску страну песме, боју гласа, општи тон, психичко стање казивача или певача и сл. Есенцијалистичко, донекле идеалистичко схватање да постоји неинституционализован, „аутентичан” фолклор, иначе карактеристично за поимања старије фолклористике, уочава се у Лалевићевом ставу да скупљачи треба да више полагају на „изворно, аутентично казивање или став природног човека примитивне, патријархалне средине из неког забаченог крајишта у које култура, школа и просвета нису ништа `натруниле’” (1971а: 46).

Предочени упитник има 43 групе питања и састоји се из два дела: I део – „Стање народне песме уопште” и II део – „Стање јуначке песме”. Питања из првог дела настоје да утврде следеће параметре: учесталост певања; постојање појединих врста песама (помињу се: „лирске-женске, јуначке-гусларске, шаљиве, пригодне уз рад, нпр. жетварске и пригодне уз забаву, нпр. у колу”, ЛАЛЕВИЋ 1971а: 50); социјално раслојавање песама (сеоско и градско певање); затим једну врсту ареалног мапирања и констатовања жанровске заступљености

---

о народним песмама. У музеју је основан архив, у коме ће се чувати прикупљена грађа. Инвентар овога архива има на крају ове године 30 бројева. Детаљан извештај о овоме раду биће објављен у нарочитој публикацији која ће се ускоро дати у штампу” (ДРОБЊАКОВИЋ 1933: 133).





појединих врста песама у односу на суседне регије; утицај појединих вероисповести на обликовање варијаната и на стање песме у мешовитим срединама; коришћење емских жанровских термина; сразмера лирских и епских песама у синхронијском и дијахронијском погледу. У другом делу груписана су питања која се тичу специфичности епског певања. Обухваћене теме су: распрострањеност песама и гуслања у садашњости и прошлости; разни подаци о гусларима, њиховом репертоару, популарности, начину и околностима певања; жене гуслари; присуство или одсуство гуслања код различитих вероисповести; музички део извођења и алтернативна употреба других инструмената; израда инструмената, материјал, изглед, терминологија, приче о настанку инструмената; прилике за певање; врста и улога публике; вредновање гуслара и гуслања; импровизација и тип извођења; учење песама; састављање песама о савременим догађајима („нове песме”); сазнања о пореклу и ширењу песама; препознавање месних и регионалних стилова извођења; везе између песама и предања; сижејно-тематски састав песама; удео општенационалних и локалних јунака; промене у усменом певању и његово опадање (в. ЛАЛЕВИЋ 1971а: 50–52).

Уочава се да наведене теме из упитника упућују на подробан и темељан приступ питању усменог певања. Питања настоје да повежу прошлост и савремени тренутак бележења и уравнотежено се обухватају аспекти садржине, контекста и извођења. У чланку уз упитник неке теме су проширене, нпр. питања која се тичу утврђивања узора у певању, познавања извођења и репертоара других певача и начина примања песама (непосредно у контакту, с грамофонских плоча, из књига читањем или слушањем), промене ритма и метра певања. Како Лалевић упућује скупљаче да обратe пажњу на промене које се дешавају приликом контроле извођења, закључујемо да је од певача тражио да понове песму. У упутству је истицао да су важне припремљеност записивача за научни рад и техничка обученост (нпр. знање стенографије), а неопходно је да буду упознати с научном литературом и ранијим испитивањима датог краја.

Кад је реч о консултовању научне литературе, Лалевић је од претходника највише уважавао рад Павла Аполоновича Ровинског



□  
(1831–1916) и хроничара и скупљача народних песама Томаша Кнеза Катанића (1885–1956). Док Катанића помиње са захвалношћу као најпозданијег znalца васојевићке прошлости (ЛАЛЕВИЋ 1935: 244), записи и запажања Ровинског за Лалевића су полазишна тачка: „И ма да се може поуздано рећи да је у овом смислу досад најбоље описе дао Ровински, ипак је врло занимљив и захвалан посао и сад, више од пола века иза Ровинског, правити поређења и утврђивати стање” (ЗАДУЖБИНА 1936: 22). Али, Лалевићев однос према Ровинском није панегирички, напротив, он указује на могућност да је Ровински у неким случајевима нехотице наседао и бележио „фабриковане”, „фалсификоване” народне песме – фалсификоване у смислу да се стари мотив „прерушује” и мења у идејном погледу тако да се „приуготови оно што је било потребно за славу појединаца, славољубивих првака племенских” (ЛАЛЕВИЋ 1935: 245). До ових појава долази услед промене политичких прилика, кад су се под утицајем црногорског двора васојевићки главари од Санцака и Мораве окренули Цетињу, и кад су се Васојевићи сјединили с Црном Гором. Лалевић с правом указује на јак утицај званичне дворске епике која улази у усмену традицију посредством књижевног тј. штампаног медија, а подстакнута је жељом цетињских првака да сузбију „вековне тежње васојевићких харамбаша и њихових чета” да се границе са Србијом избришу и угасе симпатије и „замах који је вукао к Србији и док је она била у ропству и пошто се ослободила” (1935: 247). Најугледнији такав извор је *Јуначки споменик* војводе Мирка Петровића (Цетиње, 1864), у коме се „васојевићки бојеви узимају у широком оквиру црногорских борби”, што даје подстрека настанку варијаната с другачијом идејном оријентацијом. Од појаве Споменика „настаје извесна цензура народних епских песама васојевићких” (ЛАЛЕВИЋ 1935: 246), и она усмерава које ће личности бити прослављане и који ће се историјски моменти нагласити, а који прећутати. Ови увиди указују на то да је Лалевић разумео сложене путеве настанка и преношења народних песама и имао их на уму приликом прибирања песама.

Лалевићева рукописна збирка садржи тематски и жанровски разноврсне записе, већином популарне у свом времену. За неке песме смо успели да утврдимо варијанте у другим збиркама, док се за неке друге може претпоставити да су их певачи сами певали и да се нису преносиле даље, или нису имале среће да буду записане.

Први део збирке почиње записом причања Лаба Милошевића о битки у Морачи 1877, где се извештај преплиће с анегдотама и описима учесника. Следи гусларски припев у извођењу Вучића Бакића, и затим две песме, вероватно истог певача, о интернирању српских и црногорских војника 1916. у Аустроугарску и гладовању и злостављању у логору. У наставку су две краће еротске песме („Књигу Пица копилица пише” и „Ја посија лубенице”, стр. 7–8), и затим епска песма о змији младожењи, сину Љутице Богдана („Колико је низ море градова”, стр. 8–16), доста слична варијанти из друге Петрановићеве збирке. После неколико краћих бележака о певачима и деловима гусала (оне се иначе срећу и даље у тексту), следи популарна шаљива песма о животињама које ударају на сватове зеца и лисице („Кад се жени зејо момче младо”, стр. 16–17). Следе песме Миливоја Дероша: одломак јуначке песме о освети чобана Турцима који су им отели овце („Бијела је кликовала вила”, стр. 17–19, с варијантама код Шаулића); песма о тужењу Милице Ђукић за погинулим члановима породице („Закукала црна кукавица”, стр. 19–20 – реч је о врсти усменог поменика, какви су значајни у малим срединама, и уједно епској тужбалици чије смо варијанте нашли у Шћекићевој збирци); а песма „Прије зоре и бијела дана”, стр. 11–23, опева банални догађај из живота – свађа и бој два брата и снахе, додир с традиционалном песмом остварује се посредством породичне теме и ретких вербалних формула.

У другом, већем делу збирке налазе се 23 лирске песме<sup>10</sup> и 21 епска песма одличног певача Андрије Станића. Андрији Станићу Лалевић је посветио посебан чланак у коме је изнео неколико цртица из његовог

<sup>10</sup> У рукописној збирци се имена певача лирских песама не наводе, али у студији Лалевић пише да су познати живи извођачи лирских песама следећи: Сеочани Мирко Цукић, Мирко Саковић и Богдан Губеринић; Тодор Вујовић из Кошутиха; Андрија Станић из Сућеске. Како се на записе лирских песама надовезују епске песме Андрије Станића, може се претпоставити и да су и лирске песме такође Станићеве.



живота и описао начин певања. Станић је био Лалевићев пријатељ и одани помоћник његових укућана. Родио се у Барама Краљским 1870. године. У младости је радио у имућнијим кућама и словио за снажног, вредног, поштеног и поузданог најамника, а касније је и сам постао домаћин и стекао породицу. Лалевић га описује као одлучног и истрајног човека неуморне енергије, веселог и расположеног погледа, који је „увек готов да исприча неку шалу која тера до суза или да сручи обиље стихова, генеалогичка најразличитијих породица”. Станић није знао ни да пише ни да чита, и био је обдарен несвакидашњим памћењем и певачким талентом. Радећи код разних васојевићких угледних људи, он је био у прилици да у многим згодама, на састанцима, дугим зимским седељкама или весељима слуша разне песме, приче, шале, анегдоте из историје племена или свакодневног живота. Како пише Лалевић, Станић је био „права енциклопедија различнога знања из живота Васојевића”. Знао је многе податке, догађаје, имена, географске називе, називе локалитета, могао је „сатима да сипље стихове, десетине и стотине”, „и да говори у десетерцу о чему хоћеш”. Тврдио је да зна хиљаду песама, па ако овај број може да звучи претерано, Лалевић напомиње: „Али ако не толико, поуздано се може рећи да зна стотине песама” (1938: 124–125). Осим песама (преко шест хиљада стихова), Лалевић је од Станића забележио и вредне податке о техници учења и компоновања песама. Станић није ударао у гусле, него је песме попевао. Ако би увече чуо и најдужу песму, следећег дана умео је да је понови.

Између различитих лирских врста песама у рукописној збирци, најбројније су љубавне. Показује се широка палета расположења и осећања, од ведрих, разиграних и усплахирених, до трагичних и болних. Одликују се како традиционалном, тако и модерном стилизацијом и изразом. Неке варијанте су скраћене у поређењу с другим записима. Такав је, рецимо, случај с познатом темом о неопрезном љубавнику („Лов ловио Малесоре”, стр. 25): он бежи у последњи час и умало се сусреће с драганиним мужем („Стари паша у двореве, Малесоре кроз прозоре”). У Лалевићевој збирци песма се завршава љубавниковим бекством, а код Ровинског следи шаљива, алузијама набијена ситуација у чијем је средишту наивни муж: он наседа на провидне изговоре пашинице којима она прикрива трагове љубавног сусрета. Друге песме пак



представљају контаминације и спојеве неколико различитих лирских тема (нпр. „Ој зелена горо густа”, стр. 37, где шавови између целина нису добро изведени).

Осим традиционалних љубавних песама о чежњи, девојачкој лепоти, бризи драгог за болесну драгу и слично, има песама новијег и ауторског постања у двоструко римованом десетерцу, чији је стил рустичан и једноставан, неретко прозаичан, а језик близак колоквијалном и углавном лишен традиционалних формула, фигура и тропа (нпр. „Драга моја добро памти”, стр. 27; „Мој драгане, кад путујеш”, стр. 27; „Ој младости, моји јади”, стр. 29, „Петнаестог дан априла”, стр. 30, 31, „Прислушајте пјесму сада”, стр. 32, „Шта се трефи једног дана”, стр. 35). Неке од ових песама опевају сензационалне догађаје из сеоске свакодневице, па и црну хронику паланке, нпр. браћа свете убијену сестру, момак убије девојку која му је обећала да ће поћи за њега, па онда убије себе, али девојка преживи и кити му гроб.

У збирци се срећу и шаљиве и ласцивне песме, затим ругалице или спрдалице, спрдачице, како их називају певачи, а има и сватовских, играчких и чобанских песама, егалица и бројаница. Песме се одликују разноврсним метром и ритмом, а неке садрже развијене рефрене, које је Лалевић детаљно разматрао у поменутом чланку. У трагању за варијантама у многим збиркама уочили смо да има тема специфичних за Васојевиће и тема изразито локалног карактера. Већи број песама, међутим, има паралеле у збиркама из Васојевића, Црне Горе, Санцака, нпр. у збиркама Ровинског, Дучића, Шаулића, Лубурића, Павићевића, Вешовића, Васиљевића, Бојовића, Делетића, Шарановића, Кожелца, али и у збиркама из Херцеговине, с Косова и других крајева, нпр. у збиркама Караџића, Врчевића, Вукановића, Бована и других.

Епске песме Андрије Станића у Лалевићевој збирци вредне су не само због свог садржаја, поетике и стила, већ и зато што представљају узорак самосвојног и богатог репертоара. Нарочито је значајно то што се Станићев репертоар и техника певавања могу посматрати дијакхронијски и упоређивати, јер је од овог певача песме бележио и Томаш Кнез Катанић у Сућески 1915. године,<sup>11</sup> што је врло ретка прилика у нашој фолклористици.

11 Катанићева рукописна збирка није објављена и чува се у Архиву у Беранама. Неколико Катанићевих записа Станићевих песама објавили су Момчило Лутовац у



Приказујући епику Васојевића у *Прилозима*, Лалевих је пре свега имао на уму стихове Андрије Станића. Он их је оценио као слојевите, с наглашеном идејном функцијом која има не само завичајну, него и националну компоненту. Облик, формуле и идејну подлогу Станићеве песме дугују песмама о котарским сердарима и хајдучким подвизима. То се испољава како на плану избора теме, тако и на плану реалистичког стила, преношења формула, развијања композиције и радње. У ову групу могла би се уврстити већина Станићевих песама о борбама Васојевића мањег и ширег замаха, о појединачним подвизима и погибијама, осветама, отмицама и заробљавањима љуба, нпр. о погибији старца Ђулијана, Фате и Куштрима, Ивана Лакушића и Бега Љубовића, Николић Оташа, Османа Кијака, или пак о ропству љубе Брајотића. Блиска овоме је и песма о смрти Карађорђа. Утврдили смо да су многе песме које је Станић певао биле популарне и да имају варијанте у збиркама Вука Караџића, Симе Милутиновића, Ровинског, Катанића, Шаулића, Шћекића, Лутовца и других. За већину песама Лалевих је навео од кога их је Станић чуо. Али, за неколике песме може се претпоставити да их је сам Станић свевао („Смрт Спасоја Бакића-Петровића”, „Погибија турског царинције”), а несумњиво је оригинална песма „Освета Ђогата попа Милевића”, спевана у спомен на Лалевихевог деду, попа Милића.

Поред тема из историје Васојевића, Андрија Станић, попут многих својих савременика, био је наклоњен српским темама и јунацима тзв. „најстаријих времена”, посебно Косовској битки. Станићева лазарица „Велика плесма косовска” и песма о Стеви Васојевићу изражавају настојање да се понуди синтеза косовске епике и да се тако, помоћу косовске идеје и култа прошлости, учврсти идејни став, подстакне јуначки етос и врати вера у ослобођење народа и обнову старе српске државе на новим основама. При свему томе се подгрева нада о спајању Васојевића са Србијом и јачају колективни дух, заједништво и јединство племена.

На крају, подвукли бисмо извесна запажања која поткрепљују суд о високој вредности Лалевихеве збирке. Прво, сама грађа је мало проучена и није начињен критички преглед епских и лирских збирки песама из Васојевића. Поезија Васојевића је, с једне стране, изразито регионалног

---

Судишћу (1987) и Драгољуб Шћекић у збирци *Епске народне пјесме из Васојевића* (1998).



┌

карактера и у том смислу могу се пратити процес преношења и стапања мотива, техника певавања и уобличавања песама, сличности и разлике између варијаната. С друге стране, она је повезана с целокупном општом епском традицијом – с песмама о Косовској битки, хајдуцима и ускоцима, Првом српском устанку, балканским ратовима, и успешно комбинује интернационалне мотиве и локалне документарне сижее. Кад је реч о лирици и баладама, такође се могу установити уже регионални и шире распрострањени мотиви. У том смислу Лалевићева збирка овековечила је један још увек плодан тренутак усменог стварања, кад су певачи попут Андрије Станића још имали светле узоре од којих су слушали и учили традиционалан сижејно-тематски фонд и технику певавања, а имали су и довољно прилика и подстицаја да се вежбају и усавршавају. Драгоцено је и то што су у Васојевићима епске песме прибиране континуирано у 19. и 20. веку, од Вука Караџића, преко Ровинског, па до Катанића, Лалевића, Шаулића, Лубурића, Вуковића, Шарановића, Бојовића и других, а многи од ових скупљача били су темељни и савесни, и остављали белешке о околностима певања и гусларској техници. Као у случају записивања Станићевих песама у дужем временском размаку у Катанићевој и Лалевићевој збирци, тако би се вероватно упоређивањем могле наћи и друге варијанте истих певача, и евентуално утврдити обележја појединих нараштаја гуслара. Лалевићева теренска збирка, употпуњена његовим чланцима о поезији Васојевића, вредна је фолклористима не само као културно-историјски споменик, него и као језичко уметничко дело које и данас, после више од осам деценија од свог настанка, може да заинтересује и понесе читаоце.



## Цитирана литература

- АНОНИМ. „Биланс рада научне експедиције. Како се радило и шта се урадило. Изјава председника, професора г. Станоја Станојевића”. *Политика*, 22. август 19336, 10.
- АНОНИМ. „Експедиција наших научника у Андријевици и на Косову”. *Политика*, 7. јул, 1933, 7.
- АНОНИМ. „Научна експедиција г. Фјукса у Зетској бановини”. *Правда*, 23. јул 1932, 5.
- АНОНИМ. „Шта ће све радити експедиција наших научника у околини Андријевице и Косовске Митровице”. *Политика*, 12. јул 1933а, 4.
- АРАНИТОВИЋ, Добрило. „Миодраг С. Лалевић”. Библиографски вјесник (Цетиње), XXIII, 3, 1994, 115–148.
- АРАНИТОВИЋ, Добрило. *Библиографија о Васојевићима*. Београд: Завичајно удружење Васојевића, 1992.
- ДРОБЊАКОВИЋ, Боривоје. „Етнографски музеј у Београду у 1933 години”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 8, 1933, 129–134.
- ЗАДУЖБИНА Саре и Васе Стојановића: *Годишњак*. Св. 3 [1935]. Београд: Штампарија Драг. Грегорића, 1936.
- ЗАДУЖБИНА Саре и Васе Стојановића: *Годишњак*. Св. 5, 1937. Београд: Штампарија Драг. Грегорића, 1938.
- ЛАЛЕВИЋ, Миодраг С. „Андрија Станић”. *Прилози проучавању народне поезије*, V, 1, 1938, 122–131.
- ЛАЛЕВИЋ, Миодраг С. „Бележење народног блага”. *Токови*, часопис за научна, књижевна и друштвена питања, Иванград, св. 1, бр. 1, (1971а): 43–52.
- ЛАЛЕВИЋ, Миодраг С. „За песмом по Васојевићима. I део: епика”. *Прилози проучавању народне поезије*, II, 2, (1935): 243–260.
- ЛАЛЕВИЋ, Миодраг С. „За песмом по Васојевићима. II део: лирика”. *Прилози проучавању народне поезије*, III, 2, (1936): 286–299.
- ЛАЛЕВИЋ, Миодраг С. „Једна народна песма из Васојевића”. *Народно стваралаштво –Folklor X*, 39–40, (1971): 236–241.
- МАТИЦКИ, Миодраг. „Прилози проучавању народне поезије (1934–1939)”. *Научни састанак слависта у Вукове дане 9*, 1979, 361–368.



МЕДЕНИЦА, Радосав. *Наша народна епика и њени творци: црногорско-херцеговачка планинска област постојбина патријархалне културе и епске песме Динараца*. Цетиње: Обод, 1975.

МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. [„Миодраг С. Лалевић“]. *Књижевност и језик*, XXX, 4, (1983): 352–354.

РАДОВИЋ, Слободан. „Задужбина Саре и Васа Стојановића, Мостарца, пушкара из Ужица (допринос задужбине Љубомира Стојановића научном раду)”. *Љубомир Стојановић. Живот и дело*. Научни скуп „Љубомир Стојановић – живот и дело” (Ужице, април 18–19, 2002). Ужице: Учитељски факултет, 2002, 425–442.

СТАНИЋ, Милица. „Миодраг С. Лалевић”. *Књижевност и језик*, XXX, 4, (1983): 349–351.

УПУТСТВА за прикупљање грађе о народним песмама. Београд: Етнографски музеј, 1935.

BROWMAN, David L., and Stephen WILLIAMS. *Anthropology at Harvard: a biographical history, 1790–1940*. Cambridge: Peabody Museum Press, 2013.

MURKO, Matija. *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike: putovanja u godinama 1930–1932*. Knj. 1–2. Preveli sa češkog Jelka Arneri i Ljudevit Jonke. Djela Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti, knj. 41–42. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, 1951.

PERIĆ, Đorđe. „Miodrag S. Lalević“. *Leksikon pisaca Jugoslavije*. [Том] 3, К-ЛЈ. Gl. ur. Živojin Boškov. Novi Sad: Matica srpska, 1987, 571–572.

## Извори

ЛАЛЕВИЋ, Миодраг С. *Рукописна збирка народних песама из Васојевића*, 117 страна, 1935 (у власништву породице Лалевић).





## MIODRAG S. LALEVIĆ'S COLLECTION OF FOLK SONGS FROM VASOJEVIĆI

### Summary

The paper discusses a manuscript collection of epic and lyric folk songs (1935) from Vasojevići (a historical tribe and region in northeastern Montenegro), found in the legacy of Miodrag S. Lalević, Serbian linguist and folklorist. Apart from several songs and fragments which Lalević published subsequently, the collection remained almost unknown to researchers. The author introduces circumstances in which Lalević's collection was formed and gives a short survey of folklore and ethnology research in Vasojevići in the 1930s. The close attention is paid to Lalević's instructions to fieldworkers and to his views on preparation of field research. A brief account of content of the manuscript is presented, and certain songs and notes are discussed and compared to those in Lalević's article "The Folk Song in Vasojevići Tribe" [Za pesmom po Vasojevićima] (1936). The author reviews a repertoire and singing technique of an outstanding singer Andrija Stanić, comments on characteristic motifs and variants, and indicates qualities of Lalević's folk song collection.

**Keywords:** Miodrag S. Lalević, Vasojevići, manuscript collection, epic folk songs, lyric folk songs, Andrija Stanić

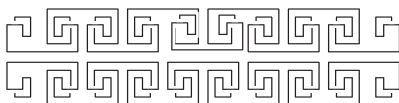


۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹

Данијела Р. Петковић  
petkovic.danijela@yahoo.com  
Институт за књижевност и уметност  
Београд

UDK 821.163.41.09:398(497.16)  
929 Kostić D.: [821.163.41.09:398

## ДРАГУТИН КОСТИЋ КАО ПРОУЧАВАЛАЦ УСМЕНЕ ТРАДИЦИЈЕ<sup>1</sup>



Рад представља кратак преглед најважнијих фолклористичких истраживања Драгутина Костића, која се потпуно уклапају у главне токове проучавања усмене књижевности 30-их година прошлог века, а тичу се старости, постанка и развоја јужнословенске епске поезије, односа бугарштица и десетерачке епике, класификације епске поезије, односа усменог и писаног, улоге епског певача, те трагања за историјским прототиповима епских јунака. Утврђују се и главни методолошки оквири, међу којима доминира историјски приступ. Такође се испитују улога и позиција Д. Костића у односу на научне савременике, као и актуелност његових ставова у свом времену и данас.

**Кључне речи:** Драгутин Костић, постанак и развој јужнословенске епске поезије, историјски приступ, српска фолклористика између два рата

Драгутин Костић је био један од запаженијих културних посленика из прве половине XX века – књижевни историчар и критичар, марљиви проучавалац претежно усмене и средњовековне књижевности, филолог, палеограф, преводилац, писац, драматург у Народном позоришту, професор српског, латинског, старословенског језика, земљописа и историје књижевности у Врањској и Другој београдској гимназији, на Богословији и Војној академији, публициста, уредник више листова, секретар и члан управе СКЗ-а, члан Историјског друштва у Новом Саду,  
<sup>1</sup> Рад је настао на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду” (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

чиновник Ратног пресбириа Врховне команде и Министарства просвете у I светском рату (ЈОВАНОВИЋ 1990: 332–333; ПОПОВ 2001: 268–269; АВРАМОВИЋ 1997: 447–448; ПЕШИЋ, МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 1984: 126; ВЛАЈКОВИЋ 1970: 579–589; СТИПЧЕВИЋ 1982: 462, 472, 473). До сада није објављена целовита библиографија његових радова, али она броји, према сведочењу Боривоја Маринковића, умногоме заслужном за потврђивање ауторства Костићевих чланака, преко 250 библиографских јединица (ЈОВАНОВИЋ 1990: 331).<sup>2</sup> Радове из области изучавања усмене традиције објављивао је највише у периодици 20-их и 30-их година прошлог века – у *Српском књижевном гласнику*, *Прилозима проучавању народне поезије*, *Јужнословенском филологу*, *Гласнику Југословенског професорског друштва*, *Гласнику Историјског друштва*, *Нашем језику*, *Животу и раду*, *Народној одбрани*, *Времену* и бројним другим научним гласилима и листовима тога доба, потписујући се неретко само иницијалом или псеудонимом Мик. Димкић.

Кад је реч о фолклористичким истраживањима, питања која су га окупирали потпуно се уклапају у главне токове интересовања његовог времена, а то су старост, постанак и развој јужнословенске епске поезије, те трагање за историјским прототиповима епских јунака.

Супротно Маретићу, Серенсену и бројним научницима који постанак српске епике везују за Косовску битку и XIV–XV век, Костић се приклања Јагићу<sup>3</sup> (КОСТИЋ 1931а: 619; КОСТИЋ 1933: 6–7) и указује на много већу старост нашег епског песништва, проналазећи трагове десетерца и уопште, народног стиха, у старим записима, надгробним натписима, летописима, родословима, повељама, житијима Теодосија и Доментијана, списима Св. Саве, па чак и у глагољашким рукописним зборницима и једном *Прогласу јеванђеља* из X–XI века (КОСТИЋ 1928а:

2 Овом броју треба додати и Костићеве рукописе из заоставштине Српске књижевне задруге, изгубљене у току рата, о чему сведочи Ђ. Гавела (ГАВЕЛА 1945: 47–48).

3 Настанак бугарштица Серенсен везује за област јужне Србије и две велике битке из XIV века – Маричку и Косовску, а десетерачких песама за приморску област и XVII век (СЕРЕНСЕН 1999: 100 – 108). Маретић свој став о настанку епске поезије почетком XV века донекле ублажава тврдњом да нема поузданих доказа да је настала раније (MARETIĆ 1966: 29). Јагић сматра да је првобитно, старије, епско песништво било оно дугог стиха, а да је тек крај XIV и почетак XV века означио почетак потискивања бугарштица у корист десетерачког стиха, када су важни историјски догађаји донели нове теме и утицали и на промену епског стиха (ЈАГИЋ 1963: 282–288).

□  
26; КОСТИЋ 1930: 4, 6; КОСТИЋ 1931а: 619; КОСТИЋ 1933: 19–74; КОСТИЋ 1935а: 192–193).

Сматра да песма настаје непосредно после догађаја, на терену блиском збивању; она је „савременска” и „сатеренска” усмена хроника, а устихована реч, према правилима наслеђеног шаблона, гаранција је истинитости, чувар важних порука и поука, ком се верује више него прози (КОСТИЋ 1930: 4; КОСТИЋ 1933: 14–15; КОСТИЋ 1934а: 26; КОСТИЋ 1936д: 88)<sup>4</sup>. Одмицањем од изворног простора и времена, постепено се заборављају и мењају имена јунака, за њих приањају интернационални мотиви и тако песма од историјске – „песме-хронике” постаје мотивска – „песма-песма” (КОСТИЋ 1933: 58; КОСТИЋ 1936ц: 370; КОСТИЋ 1936д: 94–95; КОСТИЋ 1938а: 63). Питање генезе епа заокупљало је пажњу наше научне јавности током читавог XX века. Најуопштеније сагледано, формирале су се две струје мишљења – једна која развој епике сагледава као пут од архетипског модела до певања о важном историјском догађају (Руварац, Чајкановић, Путилов, Браун, и др.) и друга која обрће смер развоја – од конкретног историјског збивања ка типском мотивском обрасцу (Д. Костић, Латковић, Недић само су неки од бројних представника). Ова два концепта заправо припадају супротстављеним приступима – митолошкој и историјској школи проучавања фолклора.

Сагледавајући путеве преношења мотива и узроке супституције јунака, Костић уочава да се за јунаке везују лутајући мотиви само ако има извесне сличности између њих и стварног догађаја из живота јунака (КОСТИЋ 1935б: 452; КОСТИЋ 1936а: 209; КОСТИЋ 1938а: 63), а да се

---

4 Наведене тезе Костић варира и доказује у бројним чланцима, можда најподробније у раду о старости нашег епског песништва, где наглашава:

„1) да су први творци *историских* песама народних, односно народских док не постану народне, обично сами *учесници* у борбама о којима се пева, или бар *очевици*, или у најмању руку, *савременици* опеваним догађајима; да је тј. основни тип епске народне песме онај који бисмо могли назвати *савременским* и *сатеренским*, који управо једини и даје пуно право народној песми на име *историске*, не само мотивске песме;

2) да је, по свом основном схватању народних или народских, 'усмених' књижевника, насупротив схватању оних 'писмених', стихованом причању главна одлика *истинитост*: све што народна усмена књижевност сматра за важну историску истину, достојну да се и за потомство сачува у форми неизменљивој, све то она казује у стиховима, и стога нам се народна историска традиција и сачувала претежно стихована;

3) да би нове песме о новим догађајима добиле потребне веродостојности, оне се прилагођавају старим опште познатим песмама народним, које су за њих *шаблони*” (КОСТИЋ 1933: 14).

замена једног јунака другим, и то – првобитног, историјског – познијим, мотивским (КОСТИЋ 1933: 58), врши на основу аналогije имена, нпр. Милош Војиновић – Милош Обилић (КОСТИЋ 1934б: 586; КОСТИЋ 1935б: 453), карактера, нпр. Јован Кантакузин – Вукашин (КОСТИЋ 1935б: 453; КОСТИЋ 1936а: 209) или сличног назива географског простора, нпр. Дојчин из Солуна – Иван Карловић из Солина (КОСТИЋ 1935б: 455–457; КОСТИЋ 1938б: 104–110)<sup>5</sup>. У процесу трансформације песме дуже опстају основни мотив, тип јунака или нека карактеристична фраза<sup>6</sup>, док се лако губе тачни подаци и имена (КОСТИЋ 1935ц: 158). Нестабилност имена истовремено је карика која служи за изградњу контаминираних ликова, насталих спајањем више историјских прототипова (КОСТИЋ 1936ц: 365). Овакви, како Д. Костић каже, „отиписани”, епски дуговечни ликови, настали вишевековним наслојавањем, јесу и наши најпознатији јунаци – Марко, Старина Новак или Иван Сењанин (КОСТИЋ 1933: 58; КОСТИЋ 1935ц: 158). Ипак, народни певач се не води увек историјском логиком при избору јунака ког ће опевати. Неретко су познати владари мање занимљиви, па се тако више Немањића кондензује у „цара Стјепана” или више угарских владара у једног будимског краља (КОСТИЋ 1935ц: 164; КОСТИЋ 1935д: 174). Према Костићевом мишљењу, протагонисти су пре постајали они који су били ближи народу, наклоњенији гуслару или они који су се издвајали по маркантној етичкој/неетичкој црти карактера, јер песма првенствено има дидактички циљ – да моралним и патриотским вредностима подучи млађе нараштаје (КОСТИЋ 1935д: 200; КОСТИЋ 1935е: 339–340; КОСТИЋ 1936б: 278).

5 Епска песма о Дојчину настајала је постепено: најпре се асимиловала легенда о Св. Димитрију Солунском и та првобитна песма била је легендарно-историјска, народна верзија историје. Потом су, до XVI века, у песму уношени конкретни, реални детаљи из биографија солунских бранилаца (КОСТИЋ 1938б: 109–110). „Када се тако прописно описана и сасвим понародњена песма о боланом Дојчину ширила, вероватно са нашег националног југа ближе Солуну даље на север и запад по свој територији, и до Приморја, онда су локални певачи згодну њену фабулу прилагодили својој живој епизици. Тако је Дојчина заменио Иван Карловић, а Солун Солин. То је могло бити у току XVII века, с обзиром на то што је приморска варијанта забележена на почетку XVIII, а ван Приморја” (КОСТИЋ 1938б: 110).

6 „(...) тежња за фиксирањем фраза са значењем афоризама, пословица, спомоћу народних стихова, истиче се нарочито у формирању народних пословица наших. Колике од њих говоримо ми у сталној, фиксираној форми и не осећајући да су то стихови, на пр. десетерци” (КОСТИЋ 1933: 18)



Значај који Костић придаје народном певачу огледа се и у истицању важне улоге појединца за формирање прве стиховане хронике (КОСТИЋ 1935г: 30; КОСТИЋ 1936д: 87–88). Најпре је то учесник, очевидац или бар савременик важном догађају, а потом се укључују „последници”, певачи који песму прихватају, преносе и модификују (КОСТИЋ 1934а: 27). Између бројних разлога, Марко популарност дугује и неком даровитом Вишњићу који је учествовао у примарном обликовању његовог епског лика.<sup>7</sup> Талентовани појединци из народа и с друге стране – из феудалне средине (сами владари, дијаци или чланови професионалних дружина) створили су две оделите форме наше епике – десетерачку и бугарштичку, које су постојале напоредо (КОСТИЋ 1935д: 184–186). По оваквом ставу, Костић се удаљава од Халанског и Кравцова, који су изворе настанка јужнословенске епике налазили искључиво у средњовековном феудалном слоју (ХАЛАНСКИЙ 1893: 136; КРАВЦОВ 1933: 61).<sup>8</sup>

Костић допушта међусобне утицаје бугарштица и десетерачке епике (КОСТИЋ 1935д: 192–196), чак покушава да успостави еволуциону линију по којој се дуги стих најпре разлагао на два осмерца<sup>9</sup>, а потом се осмерац, додавањем двосложног епитета, проширивао у десетерац (КОСТИЋ: 1933/1934а: 167; КОСТИЋ 1935д: 193). Не слаже са Серенсеновом тврдњом да је десетерац настао скраћивањем стиха од 11 или 12 слогова (КОСТИЋ: 1933: 6–7; СЕРЕНСЕН 1999: 107–108).

7 На више места Д. Костић промишља о Марковој епској популарности. Разлоге налази у Марковој присности с народом, а нарочито с певачима хроничарима, које је окупао око себе (КОСТИЋ 1926б: 4; КОСТИЋ 1933: 47): „(...) бар један од тих Марку савремених певача био и песник ранга Вишњићева. Песме тога Маркова Вишњића вишом естетском вредношћу својом и с речитошћу којом су успевале истицати више етичке вредности његове, могле су се тим успешније одржавати у безброју обичних, повремених и пролазних песама-хроника, и дуже времена и раширити на пространији терен, те доживети и више прерада, прилагођаваних и за пријем луталачких мотива, и разним временима и разним теренима, којима је једном отиписани Марко пролазио до наших дана” (КОСТИЋ 1936б: 280).

8 Костић отворено замера Кравцову не само закључке који се тичу порекла епске поезије (КОСТИЋ 1935д: 186; КОСТИЋ: 1935ф: 274–275; КОСТИЋ 1935г: 30) него и преузимање лоших превода наших песама (КОСТИЋ 1933/1934б: 253–274; КОСТИЋ: 1935ф: 271–272), као и претерану историчност, неприхватање књижевних позајмица и доследно трагање за историјским прототиповима (КОСТИЋ: 1935ф: 273; КОСТИЋ 1936ц: 357), при чему овом последњем, истини за вољу, ни сам није одолевао.

9 Јагић је 1880. у часопису *Archiv für slavische Philologie* изнео закључак да је десетерац настао скраћивањем стиха бугарштица, а да је прва фаза била деоба дугог стиха на два осмерца (према: ЈАГИЋ 1963: 284).



┌

Настојање да у *Ерлангенском рукопису* пронађе бугарштице које су се силабизирањем преформулисале у осмерачке песме оповргао је А. Шмаус (ШМАУС 1936: 211–221). Интеракцију песама дугог стиха и десетерачке епике, Костић је показао на примерима претакања мотива из песама о Другом косовском боју на старији, Први косовски циклус (КОСТИЋ 1939а: 13 – 18). Завршној фази из XVIII в. припадало би формирање дуже песме, епопеје, каква је прва песма у Богишићевој збирци (КОСТИЋ 1935д: 196; КОСТИЋ 1935г: 31; КОСТИЋ 1939а: 18), али овакве компилационе поеме (КОСТИЋ 1936а: 208) нису својствене народу, већ потичу од учених, писмених појединаца (КОСТИЋ 1936а: 205). Оне су народске и књишке, за разлику од правих народних или понародњених (народном духу прилагођених) песама (КОСТИЋ 1935д: 195–197; КОСТИЋ 1935г: 31–32).

Осим ове класификације према пореклу, Костић епске песме дели и према природи радње на јуначке, полујуначке и нејуначке. Прве опевају борбе и мегдане, и могу али и не морају бити историјске (КОСТИЋ 1935д: 201; КОСТИЋ 1935г: 32). Оне су хроничарске, настале убрзо после боја (КОСТИЋ 1934а: 27–33; КОСТИЋ 1936д: 88; КОСТИЋ 1936ц: 370), па стога и „моменатне” (КОСТИЋ 1939а: 18), или касније спеване, тзв. „утешне” – о типичном националном представнику који проноси славу поробљеног народа сукобљавајући се са славним и непобедивим непријатељем, нпр. „Марко пије уз рамазан вино” (КОСТИЋ 1937б: 219–220). У полујуначке се убрајају песме о женидби, „друштвеноетичне” (КОСТИЋ 1939б: 364) и мотивске, романтичне, „импортиране”, песме с лутајућим мотивима, (КОСТИЋ 1935б: 452; КОСТИЋ 1935г: 32), тј. „песме-приче” или „песме-песме” (КОСТИЋ 1936ц: 370; КОСТИЋ 1938а: 63), а под нејуначким песама подразумевају се „фамилијарне” (КОСТИЋ 1935д: 201). Костић не прихвата усвојену жанровску „теорију прелаза”, по којој би „епсколирске” песме биле средња карика у еволуцији од старијих лирских ка млађим епским песмама. Он сматра да је већина наших песама „епсколирска” и да је то основни и првобитни жанр нашег усменог песништва (КОСТИЋ 1935г: 33–34; КОСТИЋ 1935д: 201). И епске и лирске песме одсликавају реални друштвено-историјски моменат:



□  
Још јасније показују песме ове да у „усмену народну хронику” не треба убројавати само епске, мушке, гусларске, него да њој припадају и женске (и не само овакве „колске”). Само, овака „женска” усмена народна хроника бележи моменте ређе историске и народне, [а] више друштвене, локалне, личне (КОСТИЋ 1935х: 413).

Још једно важно питање које га је занимало, а било је, према његовом мишљењу, недовољно расветљено у нашој фолклористици, јесте однос усменог и писаног. Откривање десетерца у средњовековној књижевности показало је утицај народног песништва на писану реч, на супрот преовлађујућем мишљењу које је учавало једино једносмеран уплив црквене литературе у усмену. Интеракција усменог и писаног непрекидан је процес, почев од првих житија, преко антикалуђерске сатире пронађене у париском глагољичком зборнику из XIV века, записа који је сматрао једном од најстаријих песама на народном језику (КОСТИЋ 1928а: 26), затим појединих песама *Ерлангенског рукописа* и Богишићевог зборника, до додире два вида књижевности у ђачким песмарицама 19. века (КОСТИЋ 1937а: 64–73; КОСТИЋ 1937ц: 453–459) и хроничарским песмама о балканским ратовима. Уочио је повратни утицај штампаних збирки на савремене гусларе (КОСТИЋ 1903: 12–18), трагове Вишњићевих стихова у Његошевим и Бранковим (КОСТИЋ 1936д: 95), или „сокачких” песама у Радичевићевом опусу (КОСТИЋ 1937а: 66), али и присвајање ауторских творевина као народних – нпр. Качићеве и Његошеве песме (КОСТИЋ 1903: 12–13).

Препознатљиво подручје Костићевих истраживања било је и пасионирано трагање за историјским прототиповима епских јунака. Суверено је одгонетао ко је послужио као узор леђанском краљу Михаилу (КОСТИЋ 1937д: 21–27), Вучи Ценералу (КОСТИЋ 1937б: 213–220), Кајици Радоњи (КОСТИЋ 1935б: 453; КОСТИЋ 1937ф: 119–120), Максиму Црнојевићу (КОСТИЋ 1940: 32), Старини Новаку, (КОСТИЋ 1935б: 454), ко је Марку певао кроз Мироч (КОСТИЋ 1937е: 255–261), који је то Милош био у Латинима, а који на Косову (КОСТИЋ 1934б: 581–589), како су у песму ушли Остоја Рајаковић Угарчић (КОСТИЋ 1926а: 4; КОСТИЋ 1931а: 611–619), три ћерке елбасанског војводе Ђорђа Арианита (КОСТИЋ 1939б: 361–368) и београдски механџија Ћел Никола (КОСТИЋ 1935и: 237–239), како је Змај Огњени Вук добио

надимак (КОСТИЋ 1939ц: 95–98), кад је рођен Марко Краљевић (КОСТИЋ 1936е: 179–190) и где је његов гроб (КОСТИЋ 1928б: 23), где је спаљен Свети Сава (КОСТИЋ 1941: 14), а где је била кула Небојша (КОСТИЋ 1931б) итд. У *Тумачењу друге књиге „Српских народних пјесама” Вука С. Караџића*, замишљеном као лексиколошком приручнику који би осветљавао најпознатију Вукову збирку, сабрао је историјске податке о јунацима, географске појединости и објашњења појединих идиома и израза (КОСТИЋ 1937ф).

Управо је филологија једна од области интересовања Драгутина Костића којој се посветио напоре до с проучавањима историје и поетике усмене књижевности. Занимљиво је етимолошко повезивање лексема кобила – коб – кобац, ждребе и жреб у студији о коњу, прасловенском демонском бићу (КОСТИЋ 1931с: 3–19). Овакви, како аутор каже, „митофилски и паганофилски” излети у етнологију (КОСТИЋ 1931с: 4), нису много чести у Костићевом опусу, али треба поменути занимљиве белешке о зету-аманету, обичају замењивања ружног младожење (КОСТИЋ 1940: 32), затим о средњовековној пракси утискивања иницијала на прстен, мач, клобук (КОСТИЋ 1936ф: 252–255) или тумачење Вишњићевих „крвавих барјака” (КОСТИЋ 1936г: (24)). Међу бројним палеографским истраживањима издваја се утврђивање времена настанка белешке извесног дијака Божицара на корицама апостола који је преписивао – Д. Костић утврђује да је то најстарији помен Косовског боја, писан на дан битке (КОСТИЋ 1929: 4).

Кад је реч о методологији Костићевих истраживања, уочљива је доминација историјског приступа. Према занимању за развој епске поезије и одраз историје у епици, као и по трагању за најархаичнијом варијантом, временом и простором њеног настанка, близак је ставовима зачетника руске историјске школе проучавања фолклора Всеволода Милера (уп. АЗБЕЛЕВ 2010: 103–120). Иако се залагао се за методолошки плурализам, у пракси га није доследно спроводио, ретко се померајући са историјско-филолошког курса. Ипак, неке тезе о самосталном развоју епике код различитих народа и могућности настанка паралелних садржаја без непосредног утицаја, а на основу сличних животних реалија и истог друштвеног ступња (КОСТИЋ 1936б: 276), указују на ставове антрополошке школе. Исто тако, иако се оштро супротставља компаративној



методи Н. Банашевића, који позајмицама из француско-италијанских витешких спевавања објашњава мотивске сличности наше и западнеоевропске епике (в. BANASHÉVIĆ 1926: 224–244; БАНАШЕВИЋ 1935а)<sup>10</sup>, Костић допушта утицаје, али не у фази формирања него тек у каснијој етапи обликовања епике, када песме већ прелазе у мотивске (КОСТИЋ 1936а: 198). Истицањем значаја теренског истраживања нових песама, чак и лошијих варијаната, за одгонетање општих принципа спевавања, антиципира актуелне приступе фолклору.<sup>11</sup>

Истраживања усменог стваралаштва између два светска рата, у време када је Драгутин Костић активно делао, било је златно доба проучавања епске поезије. Питања старости, развоја, историјске веродостојности или пак тумачење појединих стихова, какви су завршни у песми „Бановић Страхиња”<sup>12</sup>, били су повод да се о њима наизменично полемише у ширем научничком кругу. На страницама водећих и оних мање познатих часописа и дневних новина одвијале су се својеврсне утакмице у

---

10 Оштра, жучна, дуга полемика између Банашевића и Костића 30-их година прошлог века није се ограничавала само на научне критике поводом студија и чланака опонената. Обојица научника готово да нису пропуштала прилику да један другом оповргну ставове и упуте јетке речи у бројним књижевнотеоријским текстовима, па чак и у приказима часописа (уп. најважније: КОСТИЋ 1936а: 196–209; КОСТИЋ 1936б: 264–280; КОСТИЋ 1936ц: 356–375; КОСТИЋ 1936д: 211–223; БАНАШЕВИЋ 1935б: 229–230; БАНАШЕВИЋ 1936а: 121–122; БАНАШЕВИЋ 1936б: 532–534; БАНАШЕВИЋ 1936ц: 611–622).

11 Примери песама насталих непосредно након важних бојева (Мађарска буна, српско-турски ратови, балкански ратови) послужили су му да докучи начин спевавања епске поезије у даљој прошлости, као и потоње путеве замене јунака и уопштавања догађаја (КОСТИЋ 1933: 13–15; КОСТИЋ 1934а: 27–33). Овакав „метод истраживања уназад” (КОСТИЋ 1933: 13), „од данас за јуче” (КОСТИЋ 1937г: 144), који укључује актуелна теренска истраживања, у Костићево време није био општеприхваћени приступ: „Г. Костићева ’закључивања од данас за јуче и од јуче за прекјуче’ (...) могла би нас довести до десетерачких хроничарских песама о Потопу!” (БАНАШЕВИЋ 1936б: 528).

12 Завршни стихови Милијине песме о Страхињиној неверној љуби поделили су учене фолклористе. У бројним чланцима, често и у наставцима, највише на страницама *Нашег језика* и *Прилога проучавању народне поезије*, они су пасионирано тумачили необичан Банов поступак на крају песме, делећи се на два супротстављена блока. Први, малобројнији, заговарао је тезу о Бановом компромису ради помирења с угледном тазбином (ПРОДАНОВИЋ 1936: 26–32; КОСТИЋ 1936и: 113–118; КОСТИЋ 1936ј: 264–271; КОСТИЋ 1937х: 110–117), а други, с много више заступника, тумачио је исход чувене песме као Банов раскид с Југовићима (КРСТИЋ 1935: 241–242; КРСТИЋ 1936: 172–179; ПОПОВИЋ 1936: 1–13; ВУШОВИЋ 1936: 85–89; ТОМАНОВИЋ 1936: 113–114; БУКИЋ 1936: 115–116; ТРИВУНАЦ 1936: 177–189). О овоме подробије: МЕДЕНИЦА 1965: 70–80.



којима су истраживачи истрајно сучељавали ставове о једним те истим питањима. Тезе и противтезе, реферати и одговори на њих, „утуци” и „утуци на утуке” надовезивали су се, и од броја до броја чекали с нестрпљењем. Драгутин Костић је био у центру збивања, ратујући пером на више фронтова. Своје ставове је упорно бранио, варирао и истрајно доказивао у бројним студијама, чланцима, па и приказима и узгредним белешкама. Запамћене су његове полемике у наставцима с Банашевићем, Станојевићем, Латковићем, Ћоровићем, Крстићем, а повремено су оштре ноте стизале и од Шмауса, Богдана и Павла Поповића. Насупрот овом „академскијем” кругу (МЕДЕНИЦА 1965: 76), могао се назрети супротан табор, у коме су се међусобно подржавали Костић, Продановић, Стефановић, Динић, Тохол и донекле Лалевеић. Одељени научни кружоци умногоне су одређивали профил ондашњих гласила, па с тим у вези треба поменути да за Костића није било места у једном од водећих књижевних часописа тога доба – *Прилозима за књижевност, језик, историју и фолклор*, које је основао и уређивао Павле Поповић.

Од научних савременика био је више оспораван него хваљен. Цењен је као ерудита, добар зналац у области историје и језика, који се хвата у коштац са питањима наизглед решеним и лаким: „Г. Костића, како изгледа, нарочито привлачи да расправља питања о којима нам се на први поглед чини да се нема богзнашта рећи, или која за нас нису ни постојала” (ДИНИЋ 1935: 269). С друге стране, замеран му је приступ – претеривање у историјској идентификацији, генерализација, лабава и натегнута аргументација, домишљање, доказивање веродостојности засновано на именима и сл. Мада је Банашевић упамћен као најљући Костићев опонент<sup>13</sup>, иза мирних, сталожених, одмерених примедби Вида Латковића, крије се много аргументованија и убедљивија критика. Она се провлачи у низу његових теоријских текстова и приказа актуелних издања, писаних све до 50-их година прошлог века, готово две деценије после најактивнијег Костићевог деловања (в. нпр. ЛАТКОВИЋ 1934: 265; ЛАТКОВИЋ 1953: 22–23; ЛАТКОВИЋ 1954а: 198–199; ЛАТКОВИЋ 1954б: 335), а реферат о Костићевој „Песми о верном слуги” из 1936. представља најбољи пресек свих замјерки Латковића и осталих савременика Костићевим закључцима и методама (ЛАТКОВИЋ 1936: 137–150).

13 В. напомену 9.



Слика је данас у понечему другачија: одбачене су неке његове класификације епске поезије, теза о промени стиха, поједине идентификације прототипова, али су зато његови ставови о односу усменог и писаног, настанку и развоју епике, улози певача, преносима мотива и контаминацијама јунака – још увек актуелни. Костић је, одговарајући на критике, истицао да проучавање народне поезије мора да прибегне домишљањима и да је нарочита смелост написати баш та довијања и домишљања. Главно је решити проблем. Био је противник „хипотетичког стилизовања” и заклањања иза „можда”, „кад би”, „ако”, „као да” (КОСТИЋ 1936к: 151). Парадоксално, али управо су га прецизност и категоричност, којима је тежио, коштали боље научне позиције у свом времену – недостајало је више оног „можда”, „ако” и „кад би” у описивању поетске материје, која се одувек опирала строгој дефиницији и праву на последњу реч.

## Цитирана литература

- АВРАМОВИЋ, Сима. *Енциклопедија српске историографије*. Београд: Knowledge, 1997.
- АЗБЕЛЕВ, Сергей Николаевич. „Академик Всеволод Федорович Миллер и историческая школа русских былиноведов”. *Проблемы филологии: язык и литература*, 1 (2010): 103–120.
- BANAŠEVIĆ, Nikola. „Le cycle de Kosovo et les chansons de geste”. *Revue des études slaves*, tome 6, fascicule 3–4, (1926): 224–244.
- БАНАШЕВИЋ, Никола. *Циклус Марка Краљевића и одјеци француско-талијанске витешке књижевности*. Скопље: Скопско научно друштво, 1935а.
- БАНАШЕВИЋ, Никола. „Прилози проучавању народне поезије, год. I, св. 1, 1934” (приказ). *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 15, св. 1–2 (1935б): 228–231.
- БАНАШЕВИЋ, Никола. „Прилози проучавању народне поезије, књ. I, св. 2 и књ. II, св. 1–2, 1934–1935” (приказ). *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 16, св. 1 (1936а): 119–125.



- БАНАШЕВИЋ, Никола. „О постанку и развоју косовског и Марковог циклуса”. *Српски књижевни гласник*, XVII, књ. XLVII, бр. 7 (1936б): 532–534.
- БАНАШЕВИЋ, Никола. „О постанку и развоју косовског и Марковог циклуса II”. *Српски књижевни гласник*. XVII, књ. XLVII, бр. 8 (1936ц): 611–622.
- ВЛАЈКОВИЋ, Миодраг (ур.). *100 година Друге београдске гимназије (1870–1970)*. Београд: Друга београдска гимназија, 1970.
- ВУШОВИЋ, Данило. „Значење завршних стихова у народној песми ’Бановић Страхиња’”. *Наш језик*, IV (1936): 85–89.
- ГАВЕЛА, Ђуро. *Српска књижевна задруга под окупацијом: извештај о раду Комесарске управе*. Београд: Планета, 1945.
- ДИНИЋ, Михаило. „Dragutin Kostić. Miloš Korilić – Kobilić – Obilić” (приказ). *Прилози проучавању народне поезије*, год. II, св. 1–2 (1935): 269–270.
- БУКИЋ, Трифун. „Још о ’Бановићу Страхињи’”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 1–2 (1936): 115–116.
- ЈАГИЋ, Vatroslav. „Južnoslavenska narodna epika u prošlosti”. *Rasprave, članci i sjećanja*. Zagreb: Zora: Matica hrvatska, (1963): 255–301.
- ЈОВАНОВИЋ, Томислав. „Прилог био-библиографији Драгутина Костића”. *Археографски прилози*, 12 (1990): 329–338.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Остоја Рајаковић, по гуслама Угричић, можда Бошњак, сродник Краљевића Марка, сахрањен у цркви св. Климента у Охриду”. *Време* 1671 (15. 8. 1926а): 4.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Зашто је Марко Краљевић, иако ’незнатна историјска личност’ постао највећим јунаком народним”. *Време*, 1676 (20. 8. 1926б): 4.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Антикалуђерска сатира из времена Косовског Боја”. *Време*, 2173 (6, 7, 8. и 9. 1. 1928а): 26.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Где је гроб Марка Краљевића”. *Време*, 2173 (6, 7, 8. и 9. 1. 1928б): 23.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Најстарија белешка о Боју на Косову, писана од очевидца за време саме битке”. *Време*, 2538 (16. 1. 1929): 4.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Наша епска поезија старија је но што мисле наши највећи научници”. *Време*, 2946 (9. 3. 1930): 4, 6.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Остоја Рајаковић Угарчић”. *Српски књижевни гласник*, XII, књ. XXXIII, бр. 8 (1931а): 611–619.



- КОСТИЋ, Драгутин. *Где је била Небојша?: прилог историји тврђаве и града Београда*. Београд: Планета, 1931б.
- КОСТИЋ, Dragutin. „Staroverski božanstveni konj: etnološko-filološka domišljanja”. Preštampano iz *Glasnika Jugoslovenskog profesorskog društva* (oktobar 1931c): 3–19.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Старост народног епског песништва нашег”. Прештампано из *Јужнословенског филолога*, XII (1933): 3–74.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Још једна бугаршtica из 18. века у Ерлангенском зборнику”. *Јужнословенски филолог*, XIII (1933/1934а): 165–169.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Сербский эпос” (приказ). *Јужнословенски филолог*, XIII (1933/1934б): 253–274.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Значај стиха у усменој књижевности за оцену веродостојности казаног”. *Прилози проучавању народне поезије*, I, св. 1–2 (1934а): 25–33.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Који је то Милош био у Латинима”. *Српски књижевни гласник*, XV, књ. XLI, бр. 8. (1934б): 581–589.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Најстарије песме о Светом Сави”. *Српски књижевни гласник*, XVI, књ. XLIV, бр. 3 (1935а): 187–193.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Преноси народних песама с једнога јунака на другога”. *Српски књижевни гласник*, XVI, књ. XLV, бр. 6 (1935б): 452–457.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Неколико бележака о народној традицији”. *Прилози проучавању народне поезије*, II, св. 1–2 (1935ц): 156–168.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Песма о верном слуги”. *Глас СКА*, CLXVIII, II раз., 86 (1935д): 137–202.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Усмена хроника народа”. *Народна одбрана*, 21 (1935е): 339–340.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Сербский эпос” (приказ). *Руски архив*, XXX–XXXI, год. 8 (1935ф): 270–275.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Разликовање народних епских песама”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. II, св. 1–2 (1935г): 30–34.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Мићун Павићевић: Народне пјесме (Црна Гора и Дукађин)” (приказ). *Српски књижевни гласник*, XVI, књ. XLIV, бр. 5 (1935х): 412–413.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Једна песма из Београда пре двеста година”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. II, св. 1–2 (1935и): 237–239.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Новији прилози проучавању народне поезије”. *Српски књижевни гласник*, XVII, књ. XLVII, бр. 3 (1936а): 196–209.



- КОСТИЋ, Драгутин. „Најновији прилози проучавању народне поезије II”. *Српски књижевни гласник*, XVII, књ. XLVII, бр. 4 (1936б): 264–280.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Најновији прилози проучавању народне поезије III”. *Српски књижевни гласник*, XVII, књ. XLVII, бр. 5 (1936ц): 356–375.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Значај Филипа Вишњића за историју наше књижевности”. *Зборник у славу Филипа Вишњића и народне песме*. Београд: Издање Одбора за прославу Филипа Вишњића, 1936д: 85–95.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Кад је рођен Марко Краљевић”. *Глас СКА*, CLXXI, II разред, 88 (1936е): 179–190.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Клобук свиле беле” *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 2 (1936ф): 252–255.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Крвав барјак у нашој народној песми можда је био поларна светлост”. *Време*, 5118 (11, 12, 13. и 14. 4. 1936г): (24).
- КОСТИЋ, Драгутин. „Најновији прилози проучавању српске поезије”. *Српски књижевни гласник*, XVII, књ. LXVIII, бр. 3 (1936х): 211–223.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Значење завршних стихова у народној песми ’Бановић Страхиња’”. *Наш језик*, IV (1936и): 113–118.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Још о значењу завршних стихова у народној песми ’Бановић Страхиња’”. *Наш језик*, IV (1936ј): 264–271.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Одговор” (В. Латковићу на реферат о „Песми о верном слуги”). *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 1 (1936к): 150–153.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Ђачка песмарица из доба Бранкова школовања у Карловцима”. *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, књ. X, 1, 27 (1937а): 64–73.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Вуча Џенерал и син му Велимир”. *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, књ. X, 2, 28 (1937б): 213–220.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Три песме о ’паденију Србије’ год. 1813. у песмарицама војвођанских ђака”. *Гласник Историјског друштва у Новом Саду*, књ. X, 4, 30 (1937ц): 453–459.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Леђански краљ Михаило”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. IV, св. 1 (1937д): 21–27.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Ко је Марку певао кроз Мироч”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. IV, св. 2 (1937е): 255–261.
- КОСТИЋ, Драгутин. *Тумачење друге књиге „Српских народних пјесама” Вука С. Караџића*. Београд: Државна штампарија, 1937ф.





- КОСТИЋ, Драгутин. „Dr. Maximilian Braun: 'Kosovo'” (научни преглед). *Српски књижевни гласник*, XVIII, књ. II, бр. 2 (1937г): 144–148.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Завршно о завршним стиховима у Вукову 'Бановићу Страхини'“.  
*Наш језик*, V (1937х): 110–117.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Марко Барбадиго и наш епски Марко”. *XX век: књижевност, наука, уметност, друштво*, I, бр. 1 (јануар 1938а): 62–66.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Народна епика о боланом Дојчину”. *XX век: књижевност, наука, уметност, друштво*, I, бр. 4 (април 1938б): 104–110.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Два косовска цикла”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. VI, св. 1 (1939а): 1–18.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Три сестре Арбанке”. *Српски књижевни гласник*, XX, књ. LVII, бр. 4 (1939б): 361–368.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Откуд Змај-Огњаном Вуку тај надимак”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. VI, св. 1 (1939ц): 95–98.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Женидба Максима Црнојевића”. *Време*, 6560 (27, 28, 29, 30. 4. 1940): 32.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Где је била 'Чупина Хумка' крај које је спаљен Свети Сава”.  
*Време*, 6826 (26. 1. 1941): 14.
- КРАВЦОВ, Николай Иванович. „Сербские юнацкие песни”. *Сербский эпос*. Москва, Ленинград: Academia, 1933: 7–204.
- КРСТИЋ, Бранислав. „Значење завршних стихова народне песме 'Бановић Страхини'“.  
*Прилози проучавању народне поезије*, год. II, св. 1–2 (1935): 241–242.
- КРСТИЋ, Бранислав. „Још нешто о завршним стиховима песме 'Бановић Страхини'“.  
*Наш језик*, IV (1936): 172–179.
- ЛАТКОВИЋ, Видо. „Кравцов, Н. Сербский эпос” (реферат). *Прилози проучавању народне поезије*, год. I, св. 1–2 (1934): 263–269.
- ЛАТКОВИЋ, Видо. „Драг. Костић. Песма о верном слуги” (реферат). *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 1–2 (1936): 137–150.
- ЛАТКОВИЋ, Видо. „О певачима српскохрватских народних песама до краја XVIII века”.  
*Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, XX, св. 3–4 (1954а): 184–202.
- ЛАТКОВИЋ, Видо. „Бенедикт Курипечић, Путопис кроз Босну, Србију, Бугарску и Румелију 1580” (приказ). *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, XX, св. 3–4 (1954б): 333–335.



- ЛАТКОВИЋ, Видо. „О јуначкој епици на српскохрватском језику”. *Чланци из књижевности*. Цетиње: Народна књига, 1953: 16–32.
- MARETIĆ, Тома. *Naša narodna epika*. Београд: Nolit, 1966.
- МЕДЕНИЦА, Радосав. *Бановић Страхиња у кругу варијаната и тема о невери жене у народној епици*, књ. CCCLXXXI. Београд, САНУ: 1965.
- ПЕШИЋ, Радмила и Нада Милошевић-Ђорђевић. *Народна књижевност*. Београд: „Вук Крачић”, 1984.
- ПОПОВ, Чедомир (ур.). *Српски биографски речник*. 5, Кв – Мао. Нови Сад: Матица српска, 2011.
- ПОПОВИЋ, Богдан. „О ’последњим стиховима’ песме ’Бановић Страхиња’”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 1–2 (1936): 1–13.
- ПРОДАНОВИЋ, Јаша. „Бановић Страхиња и његова љуба”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 1–2 (1936): 26–32.
- СЕРЕНСЕН, Асмус. *Прилог историји развоја српског јуначког песништва*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства: Вукова задужбина; Нови Сад: Матица српска, 1999.
- СТИПЧЕВИЋ, Светлана. *Књижевни архив Српске књижевне задруге: 1892–1970*. Београд: Српска књижевна задруга, 1982.
- ТОМАНОВИЋ, Васо. „Још о ’Бановићу Страхињи’”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 1–2 (1936): 113–114.
- ТРИВУНАЦ, Милош. „Бановић Страхиња”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 1–2 (1936): 177–189.
- ХАЛАНСКИЈ, Михаил Георгиевич. „Јужно-славјанские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа”, гл. III, V. *Русский филологический вестник*, Т. XXIX, год. 15, св. 1 (1893): 108–144.
- ШМАУС, Алојз. „Има ли бугарштица у Ерлангенском рукопису”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 1–2 (1936): 211–221.



## DRAGUTIN KOSTIĆ AS A RESEARCHER OF ORAL TRADITION

### Summary

Dragutin Kostić was one of the most noted cultural workers in the first half of the XX century, the author of over 250 bibliographic units. His folkloristic research fits into the mainstreams of the study of oral literature of the 1930s: the age, the beginning and the development of South Slavic epic poetry, the relationship between bugarštica and the decasyllabic epic poetry, the classification of epic poetry, the relationship between oral and written, the role of an epic singer, and search for historical prototypes of epic heroes. When it comes to the methodology of Kostić's research, the dominance of the historical approach is noticeable, although some of his theses are close to anthropological school's point of view and to the comparative method. His stands are also close to modern approaches to folklore in emphasizing the importance of field research.

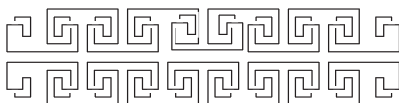
The thirties of the last century were the golden age of studying epic poetry. On the pages of the leading newsletters, scientific wars were taking place and opposing camps were formed. Dragutin Kostić was at the center of these events, waving his feathers on several fronts. He was more often considered controversial than praised by scholars. Today, some of his classifications of epic poetry, the thesis on the change of verse, certain prototype identification have been rejected, but his views on the relation between oral and written, the emergence and evolution of the epic, the role of singers, motifs and heroes' contaminations are still current.

**Keywords:** Dragutin Kostić, emergence and evolution of South Slavic epic poetry, historical approach, Serbian folklore between the two wars



۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹

## ОКСАНА МИКИТЕНКО – УКРАЈИНСКИ ПРОУЧАВАЛАЦ СРПСКОГ И БАЛКАНСКОГ ФОЛКЛОРА



У раду се даје биографија украјинске србисткиње Оксане Микитенко и указује на области њеног интересовања у изучавању српског и балканског фолклора, посебно на радове о тужбалицама, етнопоетичким константама, етнолингвистичким аспектима познавања балканско-словенске традиције тужења са ареалног становишта и фолклорним и фолклорно-књижевним везама Украјинаца и јужнословенских народа.

**Кључне речи:** украјински фолклориста, србиста, етнолингвистика, поредбено истраживање тужбалица, етнопоетичке константе тужбалица, књижевне и фолклорне везе, славистика

Оксана Микитенко, украјински србиста, фолклориста и етнолингвиста, проучавалац српских тужбалица и етнопоетских константи у оплакивањима у погребном обреду Јужних Словена, дала је и драгоцене доприносе познавању украјинско-јужнословенских фолклорних и културних веза својим филолошким студијама и преводима. Информације о Оксани Микитенко на српском језику налазе се у Био-библиографском речнику МСЦ-а (БОЈОВИЋ 2005: 213) и у студијама о украјинским преводиоцима и истраживачима српског фолклора и књижевности (АЈДАЧИЧ 2005: 26–27, 29; АЈДАЧИЋ 2007: 190–191, 193), а на украјинском језику у тексту о србистици на Кијевском универзитету (СТЕБЛИНА-РУДЯКОВА 2009: 208). У овом прилогу ће, након кратке биографије, са акцентима на фолклористичкој делатности и везама са Србијом, бити указано на

главне теме, књиге и доприносе Оксане Микитенко у проучавањима српског фолклора и фолклора балканских Словена.

**Биографија.** Оксана Микитенко је рођена у Кијеву 2. маја 1956. године у породици угледних културних прегалаца и стваралаца. Бака Оксане Микитенко била је фолклористкиња Валентина Бобкова, један од првих проучавалаца фолклористичких радова Александра Потебње, велики зналац пословица, приређивач збирки народног блага, научни сарадник Института етнологије и фолклористике. Деда Јосип Багмут – украјиниста и преводилац и мајка, Ала Багмут – бохемиста и слависта – бавили су се лингвистиком у Институту за украјински језик, док је отац, Олег Микитенко – књижевни критичар и уредник часописа за светску књижевност.

Оксана Микитенко је уписала студије 1973. у првој генерацији тада новостворене престижне студијске групе Српскохрватски језик и књижевност на Филолошком факултету Кијевског државног универзитета „Тарас Шевченко” (СТЕБЛИНА-РУДЯКОВА 2009: 207–208). Скоро пола века србистика/кroatистика нису постојале на украјинским универзитетима, па је било тешко изабрати академски кадар за изучавање језика и културе. По препоруци руског филолога Никите Толстоја, који се родио у Вршцу, а после Другог светског рата се вратио у СССР, за предавача језика изабрана је Ирина Бондар, такође повратник у СССР (ЯРМАК 2009: 185). У оквиру међудржавног договора, тада је у Кијев, као први лектор из бивше социјалистичке Југославије, дошао Тодор Дутина, млади српски песник из Требиња (АЈДАЧИЋ 2011). По сећању Оксане Микитенко, говорио им је и о стиду Хасанагинице, а склоност фолклору потврђује и његов текст на украјинском језику у часопису *ВсеСвіт* о књизи Светозара Кољевића *Наши народни епос* (ВСЕСВИТ 1975, № 11).

Од прве године студија (1973) Оксана Микитенко је радила у туристичкој организацији „Спутник” за стране туристе и пратила до 1983. као „хонорарни водич преводилац” туристичке групе из Југославије. Често је то била уобичајена туристичка маршрута Кијев – Москва – Лењинград, али било је и група које су путовале до Сибира, у Хабаровск, Иркутск, на Бајкал, у Грузију и Јерменију. Тако је Оксана Микитенко упознала различите људе из свих крајева Југославије, од матураната



до пензионера, успут унапређујући своје језичке вештине и знања о балканским људима и крајевима. Она је касније радила као преводилац са спортистима (боксерима, фудбалерима), уметницима и музичарима (између осталих, ту је била и група „Сунцокрет” са Бором Ђорђевићем) који су долазили из социјалистичке Југославије.

Први пут је као студенткиња посетила Југославију у оквиру летњег курса језика и културе после друге године факултета, када је са колегама и Ирином Бондар била у Задру и Никшићу. Други њен боравак везан је за учешће у летњој истраживачкој акцији фолклориста у источној Србији, у ресавском крају, крај Деспотовца, где је, поред записа локалних легенди, преводила језик оним учесницима акције који га нису знали. Током студија, фолклористика се предавала само током једног семестра и часове је држала Татјана Руда. Тема дипломског рада Оксане Микитенко била је *Датив у српском језику*. Студије је завршила 1978. године.

Након студија је ступила у Институт за уметност, етнологију и фолклористику „Максим Риљски” Украјинске националне академије наука, на одсек за словенски фолклор, којим је руководила Викторија Јузвенко, врстан зналац приповедне традиције. У првим годинама рада у Институту сакупљала је фолклорну грађу у Житомирској области (Малински рејон) и Коломији са колегама Вахњином, Чебањуком и Шаблиовским.

**Дисертација и даља истраживања.** Оксана Микитенко је ступила 1981. године на последипломске студије (аспирантуру) из области фолклористике у Институту славистике и балканистике у Москви. Ментор је био чувени руски дијалектолог и етнолингвиста Никита Толстој. По правилима више атестационе комисије СССР кандидаткиња је пре одбране објавила неколико радова у оквирима своје теме (СЕРБСЬКІ 2005: 46–49). У стенограмском записнику одбране, који ми је Оксана Микитенко љубазно уступила на увид из личне архиве, одбрана дисертације је била у Минску 3. јуна 1988. године (ПРОТОКОЛ 1988). Опоненти су били Лидија Невска, проучавалац балтословенских тужбалица и Борис Путилов, проучавалац епоса и зналац јужнословенског фолклора. На подстицај Лидије Невске, Оксана Микитенко је доцније проширила своје истраживање на традицију балканских Словена. Званичну оцену дала је Катедра словенске филологије Државног универзитета „Иван



Франко” из Лавова, са потписом Владимира Моторног. У својим излагањима ментор и опоненти су с правом истакли одсуство монографског истраживања српских тужбалица, исцрпност изведеног истраживања и примену најважнијих теоријских поставки, како југословенских, како се тада говорило, тако и совјетских фолклориста. Могуће је оживети и менторску реч Никите Толстоја, иницијатора и учесника теренских истраживања у Полесју, врсног znalца и српске народне културе, уредника низа зборника *Словенски и балкански фолклор*, покретача истраживачког и издавачког пројекта *Словенске старине*, који је тада већ био најављен огледном свеском. Толстој је истакао исцрпност обрађеног корпуса, похвалио укључивање јединствених записа, које нису разматрали претходници. Као зналац и поборник терена, он је изразио жаљење што није било могуће и лично на терену проверити поставке. Из речи које је Оксана Микитенко изговорила поводом опаске о аралним особеностима произлази да су њој биле веома важне сугестије Светлане и Никите Толстоја о локалним цртама и разликама традиција тужења. Тај аспект је разуђено обрађен, како у тексту дисертације, тако и у књизи која је потом на основу ње настала.

У свом наступу Оксана Микитенко је убедљиво представила опсежност и теоријску комплексност својих истраживања, упућујући присутне да је упозната са најбољим југословенским и совјетским познаваоцима фолклора и традиције тужења и плачева, те да у истраживању спаја различите методе. Читајући ово излагање скоро тридесет година након одбране, фолклористи могу да кажу да изнете поставке и данас важе у фолклористици.

**Везе са српским филолозима и фолклористима.** Контакти совјетских фолклориста са српским колегама одвијали су се на конгресима фолклориста Југославије и личним сусретима и преписком. На челу института у коме и данас ради Оксана Микитенко дуго је био украјински песник и фолклориста Максим Риљски (1895–1964). Риљски је преводио српске епске песме из Караџићевих збирки и подстицао славистичка истраживања фолклора.

У писму од 11. јула 1988. Борис Путилов је након повратка из Југославије упутио Оксану Микитенко на тек објављену антологију Новака Килибарде *Пути недоходи*, и саветовао је да ступи у контакт са састављачем,





професором из Никшића, као и са Вуком Минићем из Тивта. Са Вуком Минићем, писцем, преводиоцем са руског (превео је етнографске списе П. Ровинског) и фолклористом, Оксана се доцније више пута срела. У Пушкинском дому у Санкт Петербургу 1988. године био је поводом 200-годишњице рођења Вука Караџића (рођ. 1787) организован скуп на коме се Оксана Микитенко упознала са професорима Филолошког факултета у Београду Миодрагом Сибиновићем и Јованом Деретићем. То је био први лични контакт са истраживачима академских институција из Србије, а ускоро је уследио и позив на конференцију у Београду. Оксана Микитенко је учествовала на Научном састанку слависта у Вукове дане (МСЦ) 1989. посвећеном Косову и представила рад „Косовска традиција у народној тужбалици” (објављен у зборнику 19/1). Те године професор Миодраг Сибиновић је упознао Оксану Микитенко са Милорадом Павићем, Александар Петров са Иваном Николић из Народне библиотеке Србије, а филолог и фолклориста Љубомир Зуковић је упознао са Јеленом Шаулић, код које су у гостима били заједно са Виктором Гусевим и Богданом Осолником. На европском симпозијуму „Фолклор и савремени свет” у Кијеву 1990. учествовао је Љубомир Зуковић. Круг научних познанстава се и даље ширио. Са Оксаном Микитенко упознао сам се у Београду, септембра 1990. године на отварању скупа у Вукове дане. Том приликом гошћа из Украјине је посетила и Дом Војислава М. Јовановића и разгледала његову библиотеку. Поново смо се срели на скупу о балканском фолклору у Охриду 7–8 јула 1991. у организацији Института Марко Цепенков, када ме је Оксана Микитенко упознала са Лесјом Вахнином и Викторијом Јузвенко. На конференцијама УНЕСКО-а 1992. у Ужгороду и Кијеву Миодраг Сибиновић и Слободан Ж. Марковић, утицајни посленици МСЦ-а и српске комисије Међународног комитета слависта, срели су се поново са Оксаном Микитенко. Украјинска фолклористкиња је 9–10. октобра 1993. у Дому Војислава М. Јовановића на скупу *Магијско и естетско у фолклору балканских Словена*, у организацији Дејана Ајдачића и Јасминке Докмановић, представила рад о жртвовању приликом градње, који је објављен у зборнику на енглеском језику (МИКИТЕНКО 1994: 55–60). Уследила су бројна учешћа на конференцијама у Вукове дане, на конференцијама САНУ, у Косовској Митровици, на Палама и у другим местима.



┌

Оксана Микитенко је објавила десетак студија у зборницима *Научни састанак слависта у Вукове дане*, прилоге у часописима *Кодови словенских култура*, *Даница* (Београд), *Зборник Матице српске за славистику* (Нови Сад), радове у зборницима САНУ, зборнику *Жива реч* у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић и зборнику *Заједничко у словенском фолклору* (2012), који је приредио Љубинко Раденковић, као председник Комисије за фолклор Међународног комитета слависта. Приликом релативно ретких гостовања српских фолклориста у Кијеву, Оксана Микитенко је учествовала у организацији њихових сусрета са колегама фолклористима у свом Институту и сама представљала њихове академске доприносе. Тако је било приликом посете Љубинка Раденковића (20. јула 2007) и Бошка Сувајџића (25. маја 2012).

На руском и украјинском језику Оксана Микитенко је објављивала текстове у годишњаку *Кодови словенских култура* (1998; 2002; 2004), часописима *Македонски фолклор* (Скопље), *Български фолклор* (Софија), *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті Леоніда Булаховського*, *Вестник славянских культур*, *Слов'янське літературознавство і фольклористика*, *Слов'янський світ*, *Народна творчість та етнологія* (Кијев), *Дриновський збірник* (Харков-Софија), *Одеські етнографічні читання*, *Слов'янський збірник* (Одеса), *Традиційна культура* (Москва) и др.

**Уреднички послови.** Оксана Микитенко је учествовала у припреми енциклопедијског речника *Уметничка култура Западних и Јужних Словена (19 – почетак 20. века)* („Художња култура заходних і південних слов'ян XIX – початок XX століття”, 2006). Као преводилац, координатор и научни уредник суделовала је у припреми и објављивању низа специјалних бројева часописа *Народна творчість та етнологія* посвећених фолклористици појединих земаља – бугарској (бр. 2, 2008), македонској (бр. 3, 2009), турској (бр. 5, 2010), српској (бр. 2, 2012). Специјални број часописа посвећен српској фолклористици Микитенко је уредила са Бошком Сувајџићем, Љубинком Раденковићем и Дејаном Ајдацићем. Оксана Микитенко је члан редакција периодичних публикација Института уметности, фолклористике и етнологије *Слов'янський світ*, *Народна творчість та етнологія*, бугарско-украјинског зборника *Дриновський збірник*, који издаје Харковски национални универзитет „В



Каразіна”, скопског часописа *Филолошки студии*, кијевског годишњака *Українсько-сербський збірник „Україна”*, који је покренуо Дејан Ајдачић, у коме је објавила текстове у четвртом и петом тому (2009, 2010).

**Учешће у међународним организацијама и пројектима.** Оксана Микитенко је члан националне комисије фолклора при Међународном комитету слависта и до сада је учествовала на шест славистичких конгреса (од 10. до 15. у Софији, Братислави, Кракову, Љубљани, Охриду и Минску). Очекује се и њено учешће на 16. конгресу слависта у Београду. Члан је међународне организације истраживача народне уметности (Internationale Organisation für Volkskunst – IOV) са средиштем у Андорфу у Аустрији и члан комисије IOV за науку коју води Ана Бжозовска-Крајка. Члан је и међународног друштва етнологије и фолклора (Société Internationale d’Ethnologie et de Folklore) (SIEF) и учесник радне групе SIEF-а „Календарска година” коју води руски слависта и фолклориста Ирина Седакова. Оксана Микитенко је члан и међународне комисије за народну поезију (Kommission für Volksdichtung – KfV) која је организатор међународних конференција о баладама. Као сарадник Института за уметност, етнологију и фолклористику у склопу Украјинске академије наука, Оксана Микитенко је много пута боравила на студијским боравцима и на конференцијама у Србији, Хрватској, Македонији и Бугарској, али и у другим словенским и западноевропским земљама. Оксана Микитенко је учествовала као носилац пројекта „Етнопоетске константе у традиционалном фолклору југоисточне и источне Европе” (*Ethno-Poetic Constants in the Folklore Traditions of South-Eastern and Eastern Europe*), који је реализован у оквиру мреже *Research Support Scheme* 1999–2000. године. У тиму су учествовали Олександра Брицина из Кијева, Виктор Гацак и Елина Рахимова из Москве. Претходни радови Гацака и његова интересовања за етнопоетику плодно су примењени на грађу јужнословенског фолклора.

**Књига *Српске тужбалице*.** На основу дисертације написане на руском језику, неколико година доцније (1992) објављена је на украјинском језику књига *Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз* („Српске тужбалице. Поетичка и историјско-географска анализа”)



у издању Института и издавачког предузећа „Наукова думка”. И данас важе речи објављене пре десетак година.

Књига Оксане Микитенко је најсистематичније истраживање српских тужбалица уопште, рачунајући и прилоге српских аутора. Њено дубоко разумевање теме је засновано на владању грађом и литературом. На велику жалост, ова књига још није преведена на српски језик. (АЙДАЧИЧ 2005: 27; АЈДАЧИЋ 2007: 190)

Корпус тужбалица које ауторка разматра обухвата класичне Вукове варијанте објављене у првој књизи *Српских народних пјесама*, записе у збиркама познијих записивача, те из периодичних издања и серија – *Гласника Етнографског музеја*, *Зборника за народни живот и обичаје Јужних Славена*, *Српског етнографског зборника* и др. Иако је литература о тужбалицама у оквиру српске етнологије и фолклористике прилично обимна, у њој превлађују фрагментарна интересовања, са нагласцима на књижевним (В. Ђурић) или етнолошко-фолклористичким аспектима (Татомир Вукановић, Новица Шаулић, Дена Дебељковић и др.). Ауторка добро познаје и 11. том зборника радова *Савеза фолклориста Југославије*, одржаног у Новом Винодолском, у великој мери посвећеног тужбалицама и фолклорним формама погребног обреда. Важан допринос књиге Оксане Микитенко огледа се у систематичности и осветљавању поетичких аспеката тужбалица, релативно занемарених у радовима српских и југословенских колега – у чему се она ослања на поставке Чистова, а које ће доцније бити шире развијене у наредним студијама. Значајни доприноси фолклористичкој теорији великана руске фолклористике од В. Пропа, до Н. Толстоја и Б. Путилова, искоришћени су, као и најновији радови Харитонове, Ољге Седакове, Григорија Маљцева, Валерије Јерјомине, Лидије Невске, Веселина Џаковића и Новака Килибарде, што сведочи да их је Оксана Микитенко врсно познавала и прикладно употребила. Највећи допринос у књизи Оксане Микитенко о српским тужбалицама чини стваралачка примена компаративно-типолошког метода Бориса Путилова, жанровског приступа Кирила Чистова и ареално етнолингвистичког приступа Никите Толстоја, као и Толстојевог испитивања односа обреда и текста. У совјетској периодици фолклористичког и етнографског усмерења до деведесетих година 20.



века било је мало истраживања српских тужбалица, искључујући неколико публикација на руском језику Новице Шаулића (1966), па је књига Оксане Микитенко представљала велики продор у познавању српске традиције тужења на словенском Истоку.

У украјинској фолклористици, која је у великој мери окренута епској и лирско-епској поезији, Оксана Микитенко није имала претходника, али је својим радовима створила незаобилазне текстове у проучавањима српских и балканскословенских усмених тужбалица. Од радова Оксане Микитенко објављених на српском језику већина није посвећена тужбалицама, па се може рећи да је и најзначајнији део њених увида недовољно доступан српским фолклористима и етнологима. Посебно су значајни њени увиди о мотивима, који су груписани семантички. У додатку књиге је објављено седам изабраних тужбалица (В. Караџић, В. Џаковић, Н. Шаулић, Т. Вукановић, *Поље јадиково*). У књизи нису објављени прилози из дисертације. Приказе монографије објавили су Андреј Мороз, србиста и фолклориста из Москве (1994), и Игор Јудкин из Кијева (1993).

Након објављивања прве књиге, Оксана Микитенко је наставила да се бави тужбалицама, али се поље њених интересовања додатно шири, што се посебно огледа у истраживањима етнопоетских константи (са Виктором Гацаком) и учешћу у конференцији *Рябининские чтения* у Кижју (Карелија). Оксана Микитенко је од почетка своје научне каријере до данас прошла сва научна звања, од демонстратора, млађег научног сарадника (у одсеку за словенску фолклористику), научног сарадника, па водећег научног сарадника у преименованом Одсеку уметности и народног стваралаштва других земаља.

**Књига *Балканословенски текст погребног оплакивања*.** Доктор у области фолклористике Оксана Микитенко је постала 2012. године. У Институту за уметност, фолклористику и етнологију Оксана Микитенко је објавила и књигу *Балканослов 'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика* (2010). Књига представља продужетак вишегодишњег ауторкиног истраживања, приказаног у првој књизи о српским тужбалицама (1992), као и у низу реферата на конференцијама, прилозима у часописним и зборницима. Проширење



теоретских оквира, увођење нових појмова и стваралачка модификација раније коришћене грађе, укључивање материјала других православних балканских Словена, уз нова сагледавања и поређења представљају новине у приступу ауторке.

Корпус текстова који је анализирао Оксана Микитенко изабран је прецизно, са јасно омеђеним критеријумима, обухватајући важне изворе како из монографских тако и периодичних публикација. Оксана Микитенко се ослања на научну литературу многих дисциплина: филологију, етнологију, али и на додатне дисциплине – етномузикологију, етнолингвистику, стилистику, фолклористику, међу којима се наводе радови Бугара: Д. Маринова, П. Динскова, Ст. Генчева, В. Гарнизова, Н. и Д. Кауфман; Македонаца: К. Пенушлиског, Б. Ристовског, Ц. Органджијеве, Л. Ристеског; низа Срба и Црногораца чији су радови коришћени и у првој књизи; Руса Ј. Степанова, В. Гацака, Л. Невске, Св. Толстој, А. Плотникове, О. Седакове, К. Чистова; Украјинаца: Ф. Колесе, З. Кузеље, И. Коваљ-Фучило, С. Мишанича и др. Савршено владање славистичком литературом о тужењу је дозволило О. Микитенко да оствари поређења на широком словенском тлу.

Истражујући тужења у фолклорној традицији православних балканских Словена, ауторка указује на општебалканске црте (балкански микромодел), као и на ареалне и локалне особености. У три поглавља разматрају се особености бугарске, македонске, српске и црногорске традиције погребних оплакивања, у четвртом је пажња посвећена поређењу поетских особености балканско-словенских и украјинских оплакивања, а након разматрања ауторке, представљен је на 166 страна (МИКИТЕНКО 2010: 231–396) регистар етнопоетичких константи погребних плачева у бугарској, македонској, српској и црногорској традицији, који може бити коришћен уз основни текст монографије, али и као одељак који наводи на подстицајна самостална ишчитавања.

Бугарска традиција оплакивања (МИКИТЕНКО 2010: 16–52) представљена је пре свега спонтантим речитативним, нестихованим текстовима плачева, а македонска (МИКИТЕНКО 2010: 53–90) се стилистички разликује од традиције бугарских плачева реторичким питањима упућеним покојнику и императивним конструкцијама. Као самостални модел представљене су српске и црногорске тужбалице (МИКИТЕНКО

□  
2010: 91–138), са императивном конструкцијом имагинарног ослобађања покојника из гроба и наглашеним алитерационим средствима.

Оксана Микитенко указује на различите специфичности тужења, узимајући у обзир типове покојника. Она поклања пажњу народним веровањима о души и њеном путу на онај свет у представама човека традиционалне културе, а када је то потребно, упућује и на митолошке представе о оностраним бићима.

Ауторка разматра фолклорне текстове на различитим нивоима организације: концептуално-семантичком, композиционо-стилистичком, граматичко-синтаксичком. Као „жанровске универзалије” Оксана Микитенко издваја: обраћања, преклињања, негодовања, ускличне конструкције, императивне конструкције и формулативне елементе бајања, метафоричност и антитетичност, набрајање врлина покојника и његових часних поступака за живота, похвале, деминутивну префиксацију и афиксацију, реторичка питања и др. Важни су доприноси О. Микитенко у продубљивању научне терминологије, номинације, симболичког система, као и новина регистра етнопоетичких константи. У четвртој одељку књиге изведено је поређење јужнословенске и украјинске традиције оплакивања (нпр. украјинско тужење за младима *сумне весілля*, плачеви за децом).

Бавећи се корпусом текстова у широким хронолошким оквирима (19–20. в.) ауторка је пратила и промене које су се одигравале у текстовима погребних оплакивања испитиваних традиција, међуодносе клишеа и формула, блокова-стереотипа, те других лексичко-стилистичких и жанровских поступака, који се огледају како на макронивоу, тако и на микроивоу обредног текста. Богатство и разноврсност варијантних остварења представило је тужење као разнообразни жанр.

Оксана Микитенко, ауторка високоцењених текстова о фолклору балканских Словена, значајано је допринела познавању традиције погребних оплакивања православних Словена. Књигу су приказали Љубинко Раденковић (2010), Дејан Ајдачић ([www.rastko.rs/rastko/delo/13741](http://www.rastko.rs/rastko/delo/13741)), Ирина Коваљ-Фучило (2011), Људмила Виноградова (2013), Николај Вуков (2014).

**Новије студије.** У новијим радовима кијевска фолклористкиња је додатно проширила балканске оквире својих истраживања, додајући своја нова интересовања и знања о турском фолклору. Јављају се у новим



излагањима на конференцијама и објављеним радовима и проблеми етничког идентитета, односа фолклора и књижевности, међуетничких стереотипа. Једну студију ауторка је посветила мистификацијама тужбаличке традиције, чиме је са додатном критичношћу осветлила неке аспекте усмене традиције, о којима су писали Војислав М. Јовановић (Микитенко је објавила приказ зборника његових радова), Андреј Мороз и Андреј Топорков. Проширивање увида на корпус којим се нису бавили наведени аутори представља допринос истраживању ауторских надоградњи фолклора (МИКИТЕНКО 2014). Веома су значајна испитивања превода и рецепције српског фолклора у Украјини у 19. веку. После капиталне студије Михајла Гуца (1966), мало је писано о украјинским преводима српског фолклора, али је Оксана Микитенко показала да се са становишта уношења елемената украјинске народне културе или мотивацијама поетских решења у „Подражанију сербском” Тараса Шевченка могу осветљавати поетски слободнији препевни српских народних лирских песама Амвросија Метлинског.

Поред фолклористичких и филолошких радова, Оксана Микитенко је доприносила зближавању украјинске културе са јужнословенским културама објављујући преводе српских (Милорад Павић, Зоран Божовић, Михајло Пантић, Љубица Арсић, Душан Ковачевић), црногорских (Вук Минић, Новак Килибарда) и бугарских писаца (Димитар Христов). Свестраност Оксане Микитенко, као украјинског србисте и фолклористе етнолингвистичког усмерења, огледа се у њеном проширивању културних и језичких оквира истраживања од српских тужбалица до фолклора погребног обреда балканских православних народа, уз развијање нових праваца истраживања у проучавањима етнопоетских константи фолклорног текста. Важан удео нових истраживања Оксане Микитенко чине фолклорне и културне везе Украјине и јужнословенских народа, савремене трансформације народне културе, укључујући митологију Јужних и Источних Словена, присуство фолклора у књижевним делима (на пример, представе ђавола у прози М. Пантића), моделе интерпретације словенске митологије. У оквиру пројеката Института за уметност, фолклористику и етнологију ауторка је дала низ вредних радова из историје украјинске славистике, као и веза јужнословенских и украјинских мотива у усменој и писаној традицији.





## Цитирана литература

- АЙДАЧИЧ, Деян. „Передмова”. *Сербські фольклор і література в українських перекладах і дослідженнях. 1837–2004: Матеріали до бібліографії*. Київ: Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, 2005.
- АЈДАЧИЋ, Дејан. „Украјинска србистика – истраживачи фолклора и књижевности”. У: *Славистичка истраживања*, Београд: Филип Вишњић, 2007, 186–197.
- АЈДАЧИЋ, Дејан. „Лектори из Југославије (1973–1993) и Србије (2003–2011) на катедри славистике Кијевског националног универзитета Т. Шевченко”. *Компаративни дослідження слов'янських мов і літератур. Пам'яті Леоніда Булаховського*. До 165-річчя викладання славистичних дисциплін у Київському університеті, Вип. 14, 2011: 3–9. [www.rastko.rs/rastko/delo/14993](http://www.rastko.rs/rastko/delo/14993)
- АЈДАЧИЋ, Дејан. „Микитенко о тужбалицама балканских Словена.” [www.rastko.rs/rastko/delo/13741](http://www.rastko.rs/rastko/delo/13741)
- БОЈОВИЋ, Злата. „Микитенко Оксана”. *Био-библиографски речник МСЦ*. Ур. Злата Бојовић, Драгана Мршевић-Радовић, Снежана Самарција. Београд: МСЦ, 2005.
- ВИНОГРАДОВА, Людмила. „Балканославянски текст похоронного оплакивания: прагматика, семантика, етнопозтика” *Славяноведение* № 6 (2013): 83–86.
- ВУКОВ, Николай. „Значим труд върху погребалното оплакване при балканските славяни”. *Български фолклор* № 2, (2014): 203–205.
- КОВАЛЬ-ФУЧИЛО, Ирина. „Поетика і прагматика південнослов'янських плачів.” *Народна творчість та етнологія* № 4, (2011): 120–122.
- МИКИТЕНКО, Оксана. *Сербські голосіння. Поетичний та історико-географічний аналіз*. Київ: Наукова думка, 1992.
- МИКИТЕНКО, Оксана. „Украинский обряд ‘сумне весілля’ и его сербские параллели”. *Кодови словенских култура*, Београд, 3, 1998: 121–135.
- МИКИТЕНКО, Оксана. „Култуто на претците во народните тажалки”. *Македонски фолклор*, Скопје, 27, 1999, 54: 13–19.
- МИКИТЕНКО, Оксана. „Поэтические особенности плачей по детям, (украинская и балкано-славянские традиции)”. *Кодови словенских култура*, Београд, 7, 2002: 171–186.
- МИКИТЕНКО, Оксана. „Вербальный текст обрядового бдения над умершим (украинские, сербские, хорватские параллели)”. *Кодови словенских култура*, Београд, 9, 2004: 65–91.



МИКИТЕНКО, Оксана. „Хроматизам народне тужбалице у балканско-словенској и украјинској традицији”. *Научни састанак слависта у Вукове дане*. 32/2 (2004): [73]–85.

МИКИТЕНКО, Оксана. *Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика*. Київ, 2010.

МИКИТЕНКО, Оксана. „Прилог проучавању формулности у народној поезији : формула неизрецивости у српским тужбалицама”. У: *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић–Ђорђевић / уредници Мирјана Детелић, Снежана Самарција*. Београд : Балканолошки институт САНУ : Филолошки факултет, 2011: 355–363.

МИКИТЕНКО, Оксана. „Поетически особености на оплакванията на деца (Украинска и балканославянска традиции)”. *Български фолклор*, Год 37, 2011, Кн. 3–4: 74–88.

МИКИТЕНКО, Оксана. „Проблема ідентичності в сучасних фольклористичних дослідженнях у Болгарії, Македонії та Сербії”. *Наукові студії ІМФЕ: Сучасна фольклористика європейських країн*, Київ, 2012, Вип. 1: 160–206.

МИКИТЕНКО, Оксана. „Символіка новели Іво Андрича «Милосниця Мара» у слов'янській фольклорній перспективі”. *Компаративні дослідження слов'янських мов і літератур: Пам'яті академіка Леоніда Булаховського*, Вип.19, Київ, 2012: 285–297.

Микитенко, Оксана. „Фольклорний текст в аспекті когнітивної та антропоцентричної парадигми: категорія модальності”. *Македонска академија на науките и уметностите: Одделение за лингвистика и литературна наука*, 37 (1–2), Скопје, 2012: 113–125.

МИКИТЕНКО, Оксана. „Приемственост в научните задачи: Иван Шишманов «Значението и задача та на нашата етнография» (1889) и Євген Кагаров «Завдання та методи етнографії»». *Шишманови дни 2012 / Българска академия на науките, Институт за етнология и фольклористика с етнографски музей*, София, 2013, 187–200.

МИКИТЕНКО, Оксана. Проблеми автентичності та містифікації фольклорного тексту в контексті становлення південнослов'янської наукової традиції // *Українсько-македонський науковий збірник*. Вип. 6, Київ, 2014: 180–190

МИКИТЕНКО, Оксана. „Новаторство Вука Караджича: фольклорно-етнографическая деятельность в области исследования погребальной обрядности”. *Вестник славянских культур*. Москва, 2014, №3: 11–22.

МИКИТЕНКО, Оксана. „Проблеми автентичності та містифікації фольклорного тексту в контексті становлення південнослов'янської наукової традиції”. *Українсько-македонський науковий збірник*. Вип. 6. Київ, 2014: 180–190.

МОРОЗ, Андрей. „Сербські голосіння”. *Славяноведение*, № 1, (1994): 107–110.

ПРОТОКОЛ засідання Специализированного совета К.006.01 по присуждению ученой степени кандидата наук от 3 июня 1988. года (из личног архива Оксане Микитенко)



РАДЕНКОВИЋ, Љубинко. „Тужбалице балканских Словена”. *Књижевна историја*, Год. 42, бр. 142 (2010): 707–709.

СЛОВЕНСКИ фолклористи: Лични подаци и адресе / Приредио Љубинко Раденковић. – Београд, 2008, 104.

СЕРБСЬКІ фольклор і література в українських перекладах і дослідженнях. 1837–2004: Матеріали до бібліографії. Київ: Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, 2005.

СТЕБЛИНА-РУДЯКОВА, Леся. „Сербістика в Київському університеті імені Тараса Шевченка”. *Українсько-сербський збірник “Україна”*. Київ, 4 (2009): 203–224.

ЮДКІН, Ігор. „Книга про поховальну обрядовість у сербів”. *Народна творчість та етнографія*, № 5/6 (1993): 78–80

ЯРМАК, Вероніка. „Слово про Вчителя”. *Українсько-сербський збірник “Україна”*, Київ 4 (2009): 185–202.

МІКІТЕНКО. Oksana. «The Church Demands the Man»: The Motif of Building Sacrifice at Slavs *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*. Belgrade : Library Vuk Karadžić, 1994, 55–60

МІКІТЕНКО. Oksana. «Padlock and Key as Attributes of the Wedding Ceremony: Traditional Symbolism and Contemporary Magic (on the Material of the Slavic Tradition)». U: *Magic in Rituals and Rituals in Magic* / Edited by Tatiana Minniyakhmetova and Kamila Velkoborska. Innsbruck Tartu, 2015, 487–496.

Dejan V. Ajdačić

OKSANA MIKITENKO – UKRAINIAN RESEARCHER OF THE SERBIAN AND BALKAN FOLKLORE

Summary

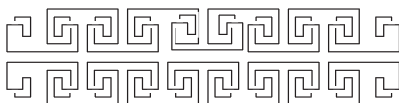
The paper presents the biography of Ukrainian Serbian Slavist Oksana Mikitenko and points out to the area of her interest in the study of Serbian and Balkan folklore, especially her works on laments, ethno-poetical constants, ethno-linguistic aspects of the Balkan lament tradition from the areal viewpoints and folklore and folklore-literary connections between Ukrainian and South Slavic people.

**Keywords:** Ukrainian folklorist, serbista, ethnolinguistics, comparative research of laments, ethno-poetic constants of laments, literary and folklore connections, Slavic studies



١٢٣٤٥٦٧٨٩١٠١١١٢١٣١٤١٥١٦١٧١٨١٩٢٠

## АУТОРИ ЧИТАНКИ И ШКОЛСКИХ ПРИРУЧНИКА КАО ПРОУЧАВАОЦИ ФОЛКЛОРА



У раду се разматра утицај аутора читанки и школских приручника за ученике и наставнике (препоручених за коришћење у настави последњих педесет година) на поимање народне књижевности, њену класификацију и терминологију, који су били најчешће погрешни, захваљујући ранијем масовном коришћењу уџбеничког комплета и приручне литературе само једног издавача и прихватању и преношењу научених података здраво за готово, „с колена на колена”, без критичког осврта професора српског језика и књижевности на поједине уџбеничке садржаје и уважавања знања стечених током факултетског образовања.

Савремена проучавања народне књижевности допринела су исправљању погрешно одређиваних, или погрешно тумачених појединости, захваљујући програмима стручних усавршавања наставника и чињеници да су се међу ауторима или стручним консултантима нових уџбеника и приручника нашли и актуелни проучаваоци фолклора.

Навођењем конкретних пропуста и вишедеценијски уврежених грешака из ранијих читанки и приручника, истаћи ће се напредак који је у садашњем тренутку постигнут у уџбеничкој и приручној апаратури.

**Кључне речи:** читанке, школски приручници, проучаваоци фолклора, аутори читанки и приручника, уџбеничка апаратура

Досадашња методичка истраживања махом су дала одговоре на питања заступљености усмене књижевности у школским програмима; начињени су пописи дела увођених у читанке и тумачених у приручницима

за ученике и наставнике; разматране су различите недоумице везане за терминологију, класификацију, одређивање жанрова и њихову проходност, насловљавање дела, изворе итд., али је мања пажња обрађана на ауторе читанки и школских приручника који су, уводећи у уџбенике садржаје према школском програму, али и шире (као изборни или факултативни део), обликовали пут проучавања народне књижевности у српским школама.

Додатни подстрек за бављење овом темом може се наћи у књизи Медисе Колаковић *Народна књижевност у књизи за народ*, у којој се ауторка бави анализирањем заступљености усмене књижевности у читанкама које су у српским школама коришћене од почетка 19. века до 1914. године. У овој књизи наводе се познати и анонимни аутори читанки као доминантних уџбеника, и истиче се њихов допринос проучавању народне књижевности. Истраживање колегинице Колаковић потврдило је став да „ничег новог нема под капом небеском”, односно, да су проблеми са којима се сусрећемо у данашњем школству постојали и пре две стотине година: недоследности везане за правопис; екавизирање или ијекавизирање текстова без обзира на оригиналан запис; уношење изборних текстова (мимо оних прописаних школским програмима, са циљем да се утиче на побољшање тих програма); истицање дидактичких и васпитних компоненти читанке на уштрб естетске компоненте и веродостојности текстова (везано за измену појединих „неподобних” стихова или реченица или за тзв. адаптирање текста); насловљавање дела усмене књижевности другачије од постојећих наслова у изворима, или домишљање непостојећих наслова<sup>1</sup>; увођење у читанке осталих типова

1 Примећено је да се поједини наслови песама раније називаног *косовског циклуса* и у читанкама за средњу школу, а не само за основну, користе на начин како то није назначено у оригиналу. Наиме, песме под називима: „Кнежева вечера”, „Кнежева клетва” и „Косанчић Иван уходи Турке” у суштини не постоје. Ови наслови се односе на садржај из Вукове друге књиге који носи назив „Комади од различнијех косовскијех пјесама”. Претпоставља се да су за овакво именовање заслужни аутори ранијих уџбеника који су сматрали да је неопходно песму насловити да би она била лакше запамћена, те је потоњим прештампавањима сваки наслов заживео као оригиналан. С тим у вези је и именовање лирских песама првим стихом песме. Ово не би ни било толико погрешно кад за поједине не би постојао оригиналан наслов. Такав случај је и са обредном песмом „Војевао бели Виде, коледо”, из Вукове пете књиге лирских народних песама, која је ушла у садржај програма за пети разред. Њен прави назив је „Песма домаћину од боље руке”, али је она као „Бели Виде” раније већ именована у приручној литератури за школу. Исти случај је и са песмом коју је Вук назвао „Српска дјевојка”, а познато је колико се често користи први стих „У Милице дуге трепавице”, као наслов.



текстова, поред књижевноуметничких (са жељом да се развију функционалне способности читалаца); успостављање тематских корелација на релацији Српски језик – страни језици, или Српски језик – Историја, Географија, Биологија, Ликовна уметност и Музичка култура.

Занимљиво је и то што су, како у протекла два века, тако и данас, аутори читанки показивали лични афинитет према народној књижевности више него према другим областима српске књижевности. Управо утицајем који је одређени читаначки избор извршио, или сада врши, на ученике многих генерација наших основних и средњих школа, и специфичним тумачењима усмене књижевности, уврштеним у популарне приручнике за ученике и наставнике, њихови аутори себе су представљали и као проучаваоце фолклора.

Међу некадашњим приређивачима читанки „налазила су се велика имена српске културне и просветне историје Србије: Јован Суботић, Платон Атанацковић, Стојан Новаковић, Светислав Вуловић, Филип Христић, Ђорђе Натошевић, Милан Шевић и други” (КОЛАКОВИЋ 2008: 11). Још је Јован Суботић наглашавао примереност васпитно-педагошких мерила у односу на естетско-вредносна. У његовој читанци *Цветник српске словесности; читанка за више гимназије у Аустрији*, штампаној 1853. у Бечу, цео тематски блок посвећен је Вуку Караџићу, те су у њега уврштене 24 лирске и епске народне песме. Посебна занимљивост Суботићевог концепта лежи у томе што песме нису скраћиване, али су му каснији проучаваоци (нпр. Ђорђе Магарашевић) замерили што песме не прати никаква апаратура, нити има помена о животу и делу Вука Караџића. Мада у овој читанци готово да није било никаквих интервенција приређивача на оригиналним записима текста, запажа се да се пренасловљавање инсерта из *Комада од различнијех косовскијех народних пјесама* (СНП II, 50/III) у *Вечеру кнежеву* (или касније *Кнежеву вечеру*) задржало у наставној пракси до данашњих дана.

Појава Стојана Новаковића као аутора уџбеника била је од пресудног значаја за рецепцију народне књижевности. Увођењем оригиналних текстова без преправљања стихова (нпр. „Надула се Мајка Југовића / Надула се па се и распаде”, Светислав Вуловић касније мења у стихове „Ал’ ту Мајка одољет (издржат) не могла / Препуче јој срце од жалости..”), увођењем предања, поука из народа, као и повезивањем



историјске и уметничке стварности, Новаковић истиче потребу да се ученици упознају са народним животом, да негују народни језик и уче се да величају своју јуначку и националну традицију. На тим основама настала је 1895. *Српска читанка за ниже гимназије и реалке Краљевине Србије. Књига друга*. Лирске песме су у овом избору у потпуности изостале (што се може објаснити Новаковићевом професионалном преокупацијом, пре свега историјом).

Још крајем 19. века, увођењем додатног избора текстова у читанке и приручнике за наставнике, аутори ових уџбеника су били у прилици да, као проучаваоци фолклора, класификују корпус према властитом нахођењу, као и да наметну одређени избор наставних садржаја. Милан Шевић својим избором песама за узраст данашњих старијих разреда основне школе још крајем 19. века поставља као окосницу лирска и епска дела народне књижевности, која су и данас у школским програмима заступљена према следећем редоследу: избор из народне лирике у петом разреду, „Цар Лазар и царица Милица”, „Пропаст царства српскога” и песме о Марку Краљевићу у шестом разреду, песма „Свети Саво” у петом и седмом разреду, „Диоба Јакшића”, „Стари Вујадин”, „Ропство Јанковић Стојана” и „Иво Сенковић и ага од Рибника” у седмом разреду, „Женидба Милића Барјактара” у осмом разреду итд.

Читанацка продукција се, у периоду између два светска рата и после Другог светског рата заснивала на наставним плановима и програмима из 1926. и из 1947. године. Ни у једној од читанки из тог периода не постоји развијена радна апаратура; текстови народне књижевности предњаче, али само они који поседују довољну дозу васпитности и морализаторства, те су народне басне и одломци из Доситејевог стваралаштва (највише поуке и подучења ђацима) најуочљивији. Књига која је у том периоду била најпозданији ослонац наставницима за тумачење народне књижевности била је *Народна књижевност* Јаше М. Продановића из 1932. године. После рата, анегдоте и ратничко-патријархалне анегдоте у читанкама су се сводиле на анегдоте из НОБ-а: „Не бије га пушка”, „Могло се и наопако свршити”, „Ако треба, могу и ја”... Посебно напомињемо да је у читанкама Петра Гудеља избор био најквалитетнији.

Тек пошто је *Општим законом о школству* 1958. одлучено да основна школа траје осам година и да је похађају деца узраста од 7 до 15 година,





почиње да се јавља већи број аутора који својим избором дела усмене књижевности и задацима који прате читаначке текстове непосредно утичу на наставну праксу.

Након детаљног разматрања програма српске књижевности за основну и средњу школу (почев од наставног програма из 1951. до краја XX века), створен је попис уџбеника (читанки) коришћених у старијим разредима основне школе и наставних јединица које подразумевају усмену књижевност као обавезни програмски садржај. Према школском програму из 1951. године, за вишу основну школу (од петог до осмог разреда) коришћене су читанке Саве Ристановића за 5. и 6. разред и Димитрија Вученова и Радмила Димитријевића за 7. и 8. разред. Након измене програма 1959. аутор читанки за 5. и 6. разред остао је Сава Ристановић (Београд, 1960), у 7. разреду појавила се читанка Вида Латковића, Димитрија Вученова и Љубице Живадиновић-Клајн (Ваљево, 1959), док су аутори у 8. разреду и даље били Радмило Димитријевић и Димитрије Вученов.

Нови наставни програм из 1976. доводи и нове ауторе читанки. У петом разреду Даница Стевановић и Јелка Костић пишу *Дане разигране* (Београд, 1977), а у 6, 7. и 8. разреду стварање читанки преузима Петар Гудељ: *Језеро на Зеленгори* 7. разред, Београд, 1977; *На звезданим друмовима*, 8. разред Београд, 1977; *Крилата земља* 6. разред, Београд, 1977; *Јабука* 5. разред, Београд, 1984; *Ведар дан* 6. разред, Београд, 1985; *Градилиште* 7. разред, Београд, 1985. Овај аутор утицао је одабраним текстовима који су унети у читанке на формирање комплетнијег и садржајнијег програма и кад је реч о усменој књижевности. Након новог наставног програма из 1984. актуелне су и даље Гудељеве читанке, али допуњена, проширена и прерађена издања. Године 1985. из штампе излази *Читанка за пети разред* аутора Павла Илића и Милутина Петровића, а тек 1991. нова *Читанка за 6. разред* П. Илића, М. Петровића и Ж. Бабића. Године 1987. излази *Читанка за 7. разред* Живана Лукића, а за осми разред *Читанка* Вука Алексића. Од 2001. године користе се нове читанке за 5. разред Љиљане Бајић и Зоне Мркаљ, *По јутру се дан познаје*, и за 6. разред *Крила плаве песме* Милке Андрић итд. Занимљиво је истаћи да се у читанци за седми разред ауторке Милке Андрић, уз избор народних песама и прича о Светом Сави, налазе и песме испеване „на народну“:



„Свети Сава пише своме роду” и „Орачева песма Светом Сави”.

Проблем класификације присутан је и данас као наставни проблем, јер се ставови афирмисаних проучавалаца усмене књижевности и даље разликују. Овде ћемо навести само један пример који се односи на лирско-епске врсте. У књизи *Српска народна књижевност* Марије Клеут (2001) термин епско-лирске песме користи се без указивања на подкласификацију, (док се епске песме деле на приповедне и јуначке, а јуначке на: песме о Немањићима и Мрњавчевићима, песме о Косовском боју, песме о Марку Краљевићу, песме о покосовским феудалцима, песме о хајдуцима, песме о ускоцима и песме новијих времена о војевању за слободу).

У књизи Славице Гароње-Радованац *Антологија српске народне лирско-епске поезије Војне Крајине* (2002) извршена је подела на митолошке и религиозне лирско-епске песме, баладе о мајци, баладе о браћи и сестрама, љубавне баладе и романсе, сватовске баладе и романсе и породичне лирско-епске песме.

У раду Снежане Самарџије „Питања класификације и терминологије усмене књижевности” (2010: 1–21), даје се савремена подела лирско-епских врста, полазећи од Вукове поделе „песама на међи”, разврстаних према критеријуму дужине и тематике, где ауторка узима као критеријуме: композицију, ликове и тематику, те издваја баладе, романсе, бајке у стиху, легенде у стиху (и новелистичке песме)<sup>2</sup>.

Овај пример требало би да нас подстакне на размишљање о томе како усагласити ставове кад је реч о школи и како успоставити мерила која би била научно поуздана, а опет примерена различитим школским узрастима, без обзира на то у оквиру ког факултета у Србији се образовао аутор акредитоване читанке.

Присутна у школским програмима у 19. веку, у 20. веку предања су се временом готово потпуно изгубила. Претходно се појављују у *Српској читанци за средње школе* већ поменутог Милана Шевића (издања 1894–1916. године), али су смештена и међу приче и међу гатке. Школске власти сматрале су да предања као категорија усмене прозе не

---

2 Вук Стеф. Карацић је лирско-епске песме унео на крај књиге I *Српских народних пјесама*, у склопу „Љубавних и других различних женских пјесама” и на почетку II књиге *Српских народних пјесама*.



поседују ни одговарајућу васпитну, ни естетску функцију, те се предање као школско штиво вратило у наставне програме тек 2008. године, а свој детаљан опис и предлог за наставна тумачења добила су у приручнику<sup>3</sup> *Наставна теорија и пракса 2* (МРКАЉ 2008в), као и у читанкама рађеним по новом школском програму. У међувремену, многа предања (најчешће о постанку места) подведена под назив легенде, могла су се наћи у већ поменути читанкама Петра Гудеља (које су биле актуелне 60-их и 70-их година 20. века). На помињање предања наилазимо у пропратној апаратури, уз текст народне лирске песме „Вила зида град”, у петом разреду, у Читанци *По јутру се дан познаје* – предање о вилама из Вукове збирке. У читанкама Петра Гудеља, ова категорија народне прозе ретко је била присутна као факултативни текст, са могућношћу да се у настави чита и тумачи уколико наставник индивидуално организује време за то (нпр. „Тамни вилајет”). Такође, у књизи *Народна књижевност, лектира за шести разред ОШ* епске и лирске песме, приповетке, тужбалице, легенде и пословице (ТИМОТИЈЕВИЋ 1966), налази се богат избор народних приповедака и предања који је било могуће укључити у школско проучавање, по налажењу наставника. У овом избору од приповедака су се нашле следеће: „Све, све, али занат”; „Очина заклетва”; „Правда и кривда”; „Пепељуга”; „Зла жена”; „Краљ и чобанин”; „Зла маћеха”; „Добра дела не пропадају”. Под легендама се наводе: „Свети Сава и ђаво”; „Високи Стефан”; „Како је постало име Обилић”; „Сибињанин Јанко”; „Дечани”; „Цариград”; „Котор”; „Вучитрн”; „Вишеград”; „Тамни вилајет”; „Главарина”; „Змајогорчев огањ”; „Смрдљика”; „Стidak”; „Суђење”; „Ковиљача”; „Затроношители”; „Козаик”; „Мрдуља”; „Корњача”; „Сврака и људски табан”.

У оквиру ове теме посебно се истиче делатност Наташе Станковић-Шошо која у читанци *Машитарија речи* за шести разред основне школе, године 2008. уводи културно-историјско предање „Марко Краљевић”, етиолошко предање „Корњача” и митолошко предање „Куга”, дајући и одломак из предања „Крсно име”, уз одговарајућу пропратну читаначку апаратуру. Такође, читанка за пети разред основне школе *Уметност речи* Наташе Станковић-Шошо и Бошка Сувајџића прва доноси потпуни преглед

---

3 Исти случај је и са заступљеношћу анегдота и ратничко-патријархалних анегдота у уџбеницима. (О овоме видети више у: МРКАЉ 2008а: 264–271.)



обредних народних лирских песама (које су према програму предвиђене за овај разред у обиму избора). Подељене на зимске, пролећне и летње, обредне песме доведене су у везу са значајним православним верским празницима и симболиком биља, те једанаестогодишњаци имају прилику да сазнају нешто ново, или нешто више о српској традицији и пореклу одређених обредних радњи са којима се и данас сусрећу.

У последњих педесет година, посебно су се издвојила имена аутора историјских прегледа књижевности, теорија књижевности, приручника за наставу, антологијских избора, који су истовремено били и рецензенти многих читанки, попут Јована Деретића, Марије Митровић, Ива Тартаље, Драгише Живковића, Наде Милошевић Ђорђевић, Снежане Самарције и других. За ову тему занимљив је и рад колегинице Самарције „Усмено песништво у *Теорији књижевности* Драгише Живковића”, која је истакла да су „захваљујући бројним издањима, намени и тиражу ових приручника (за школу), Живковићеви приступи усменом стваралаштву утицали на најширу читалачку публику, а нису били занемарљиви ни за науку о књижевности” (2015: 31).

Од аутора читанки, актуелних у школама од 1991. до данашњих дана, издвајамо Босиљку Милић, Љиљану Николић, Душка Бабића, Милку Андрић, Вука Милатовића, Љиљану Бајић, Зону Мркаљ, Миодрага Павловића, Наташу Станковић-Шошо, Бошка Сувајдића, Оливеру Радуловић, Симеона Маринковића и Моњу Јовић, чија су постигнућа и у научном и у наставном смислу, бар према њиховој заступљености у наставној пракси, успели да „надмаше” својим прилозима настави књижевности и наставним интерпретацијама Вукашин Станисављевић, Часлав Ђорђевић, Предраг Лучић и Станиша Величковић<sup>4</sup>. Ови други приручници, који најчешће доносе препричане текстове и индивидуална тумачења књижевних текстова из свих књижевних периода и епоха, па самим тим и из народне књижевности, популарни су и код ученика и код наставника и често представљају једине књиге из којих се о књижевности учи, а да се дело чак и не прочита.

4 Вукашин Станисављевић, *Прилози настави књижевности 1; Наша народна књижевност*; Часлав Ђорђевић и (мр) Предраг Лучић, *Књижевност и српски језик 1*, приручник за ученике гимназија и средњих школа; (др) Станиша Величковић, *Интерпретације књижевности, књ. 1*, за ученике гимназија и средњих стручних школа.



Од поменутих проучавалаца наше народне књижевности, који су истовремено и аутори приручника, најдуже се у настави користила књига Вукашина Станисављевића *Наша народна књижевност*. Ова књига је од 1953. па до 80-их година 20. века доживела неколико издања и променила неколико издавача, чиме је значајно утицала на поимање, разумевање и класификацију народне књижевности у школи. Поред осталог, Станисављевић афирмише чувену поделу народних епских песама на неисторијске и историјске, које дели по циклусима. Овај термин изазвао је велику недоумицу у настави, чему је Бошко Сувајџић посветио свој рад „Неисторијске песме и лирско-епске врсте” (2007: 65–79). Наиме, ако би се термину неисторијске (песме) супротставио појам историјске, уочило би се да тзв. историјске песме нису увек базиране на историјским фактима да би могле носити овакво име. У том смислу само подсећамо на речи Вука Караџића који је у поговору четврте књиге *Српских народних пјесама* назначио: „... у народним песмама (као готово ни у каквим) не треба тражити и с т и н и т е и с т о р и ј е” (КАРАЏИЋ 1986: 407).

Мада се, на пример, још 1975. у нашој науци одступило од поделе народне епике по циклусима<sup>5</sup>, чини се да то готово нико од састављача приручника није на време приметио, нити узео у обзир, без обзира на знања стечена на факултету. Многа континуирана стручна усавршавања наставника, читава едиција библиотеке „Књижевност и језик” у издању Друштва за српски језик и књижевност Србије (у којој предњаче стручне књиге из области народне књижевности<sup>6</sup>), савремене читанке

5 Готово читав век у настави се користила **подела народне епске поезије на циклусе**, коју је почетком XX века установио Павле Поповић. Проучаваоци народне епске поезије доказали су и да се песме млађег постања односе на кнеза Лазара и бој из 1389, а старије песме на другу косовску битку. Зато се препоручује да се уместо циклуса ученици подстичу да запамте класификацију коју је извео Вук Стефановић Караџић, а која је заснована на хронолошком принципу (према догађају/јунаку о коме се пева). Тако би се у оквиру песама *старијих времена* нашли следећи тематски кругови: песме о Немањићима и Мрњавчевићима, песме о Косовском боју, песме о Марку Краљевићу и песме о феудалцима који су живели након слома српског царства: о Бранковићима, Јакшићима, Црнојевићима... Песме *средњих времена* развијају се у тематске кругове о хајдучима и ускоцима: сењским и котарским, док се под песмама *новијих времена* сматрају оне о војевању за слободу (познатије као песме о борби за ослобођење Србије и Црне Горе), везане за Први и Други српски устанак.

6 У оквиру библиотеке „Књижевност и језик” објављене су следеће књиге из области народне књижевности: Бошко Сувајџић, *Лунаци и маске*; Нада Милошевић-Ђорђевић,



које промишљено стварају факултетски професори и сарадници, нису анимирали наставни кадар у већем броју од оног који по својој личној вокацији има потребу да целоживотно учи. Готове интерпретације и данас се прештампавају и имају највећи број поклоника.

Своје право место и квалитетну уџбеничку обраду усмена књижевност у основној школи добија акредитованим читанкама актуелних аутора код различитих издавача.

Бошко Сувајџић први уводи у савремене читанке бугарштицу „Смрт Милоша Драгиловића”, за коју истиче да је једна од најлепших у својој врсти, забележена у Дубровнику крајем 19. века. Посебно се наглашава да је реч о најстаријем, а по многима и најбољем запису народних песама о Косовском боју пре Вукове збирке. *Читанка за први разред гимназије и средњих стручних школа* из 2014. године истог аутора (коауторство с Наташом Станковић Шошо и Славком Петаковићем) доноси за ученике најпоузданије објашњење појма народне књижевности, објашњење њених одлика и тумачење појмова: традиција, народни певач, народна песма, текстура, контекст, фолклор, променљивост, варијантност, импровизација, синкретизам, рефрен, типски ликови, бугарштице, десетерац (лирски и епски).

У првом разреду средње школе, ауторством Миодрага Павловића 2012. године уводи се у први разред гимназије и средњих стручних школа (мимо програмских, обавезујућих предлога) и пример бугарштице „Орао се вијаше над градом Смедеревом”, песма о деспоту Ђурђу и Сибињанин Јанку коју је, као најстарији запис наше народне епике (потиче из 1497. и записао га је песник Рођери де Пачијенца који га је и унео у свој спев), открио професор Мирослав Пантић.

Данашња тумачења народне књижевности, намењена школској употреби, ослањају се на књиге наших поузданих проучавалаца народне књижевности: Вида Латковића, Радмиле Пешић, Наде Милошевић Ђорђевић и Снежане Самарџије.

---

*Од бајке до изреке; Наташа Станковић-Шошо, Топос пута у српској народној бајци; Бошко Сувајџић, Иларион Руварац и народна књижевност; Снежана Самарџија, Биографије епских јунака; Зона Мркаљ, Наставно проучавање народних приповедака и предања; Зоја Карановић, Небеска невеста; Валентина Питулић, Трагом архетипа; Марија Клеут, Из Вукове сенке; Јасмина Јокић, Краљичке песме, Ритуал и поезија; Светлана Торњански Брашњовић, Свадбене песме и обредни смех; Милорад Дашић, Народна књижевност у наставним плановима и програмима; Иван Златковић, Ка поетици смеха.*



Приручници *Наставна теорија и пракса 1, 2, 3* (МРКАЉ 2008б, 2008в, 2010) доносе велики избор одабраних одломака из секундарне литературе, који подстичу боље разумевање усмене књижевности и омогућују наставнику квалитетнију припрему за рад с ђацима, као и разрешења многих методичких дилема у вези са наставним тумачењем народне књижевности. Овде ћемо навести само неке теме које се разрешавају у поменутих приручницима: Задаци за истраживачко читање, поводом истог текста, на два узрасна нивоа (на примеру народне приповетке „Међедовић” (НТП 1: 61); Интерпретација народне бајке „Чардак ни на небу ни на земљи” (НТП: 71–74); Тумачење непознатих речи на примерима из народних приповедака (НТП 1: 78–83); Осврт на шалвие народне приче о Насрадин хоџи (НТП 1: 84); Језичкостилски поступци као обједињујући чинилац интерпретације народне приче „Добра хвала” (НТП 1: 87/88); Предање као школско штиво (НТП 2: 63–65); Историјски и легендарни лик Марка Краљевића на примерима из епских песама и предања (НТП 2: 66–72); Локализовање народних приповедака и предања (НТП 2: 79–84); Наставно тумачење народне бајке „Златна јабука и девет пауница” на различитим узрастима (НТП 3: 88–98) итд.

Усмени прозни облици који су у последњих неколико деценија у школским читанкама навођени као текстови за наставно читање и тумачење су:

1. Пети разред – *Еро с оног свијета, Еро и кадија, Еро и Турчин*, избор шалвивих народних прича о Ери, Ћоси и Насрадин хоџи, *Дјевојка цара надмудрила; Краљ и чобанин; Ако је и богу, много је; Све, све, али занат; Седам прUTOва; У цара Тројана козје уши; Свети Сава и ђаво; Курјак и коза; Како се медвјед преварио; Седам Влашића; Није вјера тврда у јачега; Турци и чобанче; Аждаја и царев син; Пепељуга, Међедовић.*
2. Шести разред: *Бекри Мујо*, одломци из *Српског рјечника*, *Краљ и чобанин, Не бије га пушка; Могло се и наопако свришати; Ако треба, могу и ја; Пустиио бих ја њега, али неће он мене; Мајстор од три заната; Владика Раде, грофица и Новица; Свети Саво и ђаво;*





┌

*Јунац и обад; Утопио се поп што руку није дао; Цар Шћепан и Милош Обилић*, избор из домаће лектире (који је по програму из 1959. предвиђао читање приповедака *Све, све, али занат; Очина заклетва; Правда и кривда; Пепељуга; Зла жена; Зла маћеха; Добра дела не пропадају* и легенди *Високи Стефан; Како је постало име Обилић; Сибињанин Јанко; Дечани; Цариград; Котор; Вучитрн; Вишеград; Тамни вилајет; Главарина; Смрдљика; Стидак; Суђење; Ковиљача; Мрдуља; Корњача; Сврака и људски табан*).

3. Седми разред – *Ђаво и његов шегрт; Бекри Мујо; Злогук; Аждаја и царев син; Пустιο бих ја њега, али неће он мене; Мудрац и во; Дјевојка бржа од коња; Свети Сава и богати Гаван; Свети Сава гради прозоре; Свети Сава и два супарника; Свети Сава и нерадне жене.*
4. Осми разред – *Златноруни ован; Тамни вилајет; Чардак ни на небу ни на земљи; Међедовић; Куме, да ти видим дјецу; Баволак.*
5. Први разред средње школе – *Аждаја и царев син; Немушти језик; Дјевојка бржа од коња; Ђаво и његов шегрт; Златна јабука и девет пауница; Једна гобела у као, а друга из кала...* (МРКАЉ 2011: 107–108).

Посебно занимљиво било би сачинити детаљан списак дела усмене књижевности (поетских и прозних), која су, као антологијска, уношена не само по програмском, већ и по слободном избору аутора читанки. У најновије време, анализом корпуса народне књижевности у читанкама и школским програмима (везано за период од средине прошлог века до данашњих дана), бавили су се у својим научним истраживањима колеге Милорад Дашић из Београда: *Народна књижевност у плановима и програмима за средњу школу* и Јасмина Пивнички из Новог Сада: *Лирске народне песме у школским програмима*, те би и њихова открића била од користи при састављању једне ђачке антологије усменог песништва.

Неуважавање научних чињеница и нових открића у науци о књижевности, присутно код извесних аутора приручника за ученике и наставнике (који су, притом, и најпродаваније књиге), довело је у научним круговима до грађења става према методици као пасторчету дидактике, а не као према науци о настави која се у потпуности и пре свега ослања





на предметну струку. Ово, прилично уврежено мишљење, труде се да оповргну аутори савремених читанки и приручника за наставнике и акредитованих програма за стручно усавршавање наставника. Остаје нам само да верујемо да ће целоживотно учење и лични стручни напори наставника српског језика и књижевности, као и њихово активно учешће на одобреним семинарима, учинити да се у нашим школама народна књижевност изучава на начин примерен науци о књижевности и методици, као науци о настави. Управо у том смислу, и ауторе читанки можемо доживети као проучаваоце фолклора.

## Цитирана литература

ГАРОЊА-РАДОВАНАЦ, Славица (прир.). *Антологија српске народне лирско-епске поезије Војне Крајине*. Београд: ИШ „Стручна књига”, 2000.

КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме, књ. II. Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 3, прир. В. Недић. Београд: Просвета прештампано издање: Беч, 1841/1975.

КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме, књ. IV. Сабрана дела Вука Караџића VII*, прир. Љ. Зуковић. Београд: Просвета, 1862/1986.

КЛЕУТ, Марија (прир.). *Српска народна књижевност*. Нови Сад: ИК Зорана Стојановића Сремски Карловци, 2001.

КОЛАКОВИЋ, Медиса. *Народна књижевност у књизи за народ: облици народне књижевности у читанкама за српске основне и средње школе од 1800. до 1914. године*. Нови Сад: Змајеве децје игре, 2008.

МРКАЉ, Зона. *Наставно проучавање народних приповедака и предања*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008а.

МРКАЉ, Зона. *Наставна теорија и пракса 1*. Београд: ИК „Клет”, 2008б.

МРКАЉ, Зона. *Наставна теорија и пракса 2*. Београд: ИК „Клет”, 2008в.

МРКАЉ, Зона. *Наставна теорија и пракса 3*. Београд: ИК „Клет”, 2010.

МРКАЉ, Зона. *На часовима српског језика и књижевности*. Београд: Завод за уџбенике, 2011.

САМАРЦИЈА, Снежана. „Питања класификације и терминологије усмене књижевности.” *Књижевност и језик* 1–2, (2010): 1–21.



САМАРЦИЈА, Снежана. „Усмено песништво у Теорији књижевности Драгише Живковића.” *Књижевни теоретичар, стилистичар, историчар и компаратиста Драгиша Живковић*. Ур. Мило Ломпар, Ненад Николић. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2015.

СУВАЈЦИЋ, Бошко. „Неисторијске песме и лирско-епске врсте.” *Књижевност и језик*, 1–2, (2007): 65–79.

ТИМОТИЈЕВИЋ, Божидар (прир.). *Народна књижевност, лектура за шести разред ОШ*. Београд: Младо поколење, 1966.

Zona V. Mrkalj

#### AUTHORS OF READERS AND SCHOOL MANUALS AS THE RESEARCHERS OF FOLKLORE

##### Summary

The paper discusses the influence of the authors on textbooks and educational manuals for teachers and students (recommended for use in teaching for the last fifty years) on the notion of folk literature, its classification and terminology, which were usually wrong, thanks to the earlier mass use of textbook sets and reference books from only one publisher and acceptance and transfer of learned information taken for granted, “from generation to generation”, without the criticizing from a professor of Serbian language and literature on textbook content having the respect for the knowledge acquired during university education.

Modern study of folk literature contributed to correcting erroneous determinations, or wrongly interpreted details, thanks to the programs of professional development of teachers and the fact that among the authors or expert consultants of new textbooks and manuals current researchers of folklore can also be found.

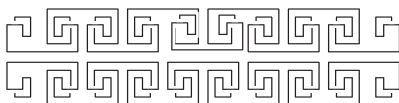
Specifying concrete culverts and decades-long sterile juxtapositions of errors from previous textbooks and manuals, the progress that has been achieved in the present moment in the textbook and the cache apparatus is going to be pointed out.

**Keywords:** readers, educational manuals, researchers of folklore, authors of readers and textbooks, textbook apparatus

Марина П. Младеновић Митровић  
marinamladenović@hotmail.com  
Универзитет у Београду  
докторанд Филолошког факултета

UDK 27-725:821.163.41.09-:398"18"

## СВЕШТЕНИЦИ КАО САКУПЉАЧИ СРПСКИХ НАРОДНИХ ПРИПОВЕДАКА У 19. ВЕКУ У КОНТЕКСТУ КУЛТУРНЕ СТРАТИФИКАЦИЈЕ<sup>1</sup>



Један део сакупљача народних приповедака у Србији у 19. веку припадао је црквеним редовима. У раду се на корпусу штампаних и архивских записа испитује улога свештених лица као сакупљача фолклорне грађе између културе за коју су били везани професијом и културе за коју су били везани сакупљачком делатношћу, као и евентуални утицај професије на саму грађу. Позиција сакупљача посматра се као лиминална, између писане и усмене културе, а као елитни аспект њиховог рада сагледава се управо потреба да се усмена култура забележи. У обзир се посебно узимају друштвено-историјске околности и улога свештеника као националних радника.

**Кључне речи:** сакупљачи народних приповедака, свештеници, локална елита, културна стратификација

Када се говори о културној стратификацији најчешће се помињу хијерархијски успостављене дихотомије (DUNDES 1980: 4), које подразумевају поделу на сеоски, неписмени, рурални, нижи сталеж, за који се везују појмови изворног, народног, масовног, популарног,<sup>2</sup> колективног, традицијског, и градски, елитни, писмени, урбани, виши сталеж, који се сматра културом мањина. До укидања ових опозиција долази '60-их

<sup>1</sup> 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

<sup>2</sup> У савременом значењу често се схвата и погрдно, као комерцијална, конзументска.

година прошлог века, када постаје све јасније да између граница постоји флуидност и да су дистинкције променљива и динамична категорија, која се помера и у временској и друштвеној равни (HARRINGTON, BIELBY 2000: 7). Ка укидању опозиција и дихотомног поједностављивања друштвених хијерархија водиле су и данас присутне егалитаристичке тенденције, међутим поларизација се не може негирати у потпуности, већ се може преиспитивати удаљеност полова и њихов међусобни однос у датом контексту. Методологија проучавања односа између различитих култура треба да обухвати ширу културно-историјску слику, како би се одређена појава могла сагледати дијахронијски, с обзиром на то да се статус може мењати у складу са друштвеном и економском ситуацијом (SHORE 2002: 12). Критеријуми одабира елите зависе од епохе и културе (KOENEN-ITER 2005: 169). Говорећи о средњем веку, Бахтин<sup>3</sup> истиче да је хијерархија у то време била много израженија због феудалног друштвеног уређења (1978: 17), док Питер Берк (BURKE 1991) период од почетка 16. до почетка 19. века одређује као време народне културе, из које се, након тог периода, елите повлаче.

У Србији се социјална слика села мењала поступно: Маја Штамбук сматра да су у Европи угледне личности, као што су учитељи, лекари, свештеници и племство, током 19. века и даље чиниле рурално друштво, заједно са сељацима, занатлијама и трговцима, док се фаза декомпозиције, односно извлачења непољопривредних делатности из села, одвија до половине 20. века. (према СИКИМЋ 2013: 40–41). Исто истиче и Радмила Пешић, која губљење сеоског карактера једног слоја друштва назива процесом, током чијег одвијања је и даље долазило до мешања утицаја различитих слојева (2016: 167). „Српски свештеници нису се много разликовали од сељака, а главна занимања била су им земљорадња и сточарство.” (РАДИЋ 2003: 102) Половином 19. века у Србији су деловали углавном свештеници небогослови. Локално свештенство није познавало Свето писмо и веровање се састојало углавном од поштовања старих обичаја (РАДИЋ 2003: 105–106). Монаси су у црквеној хијерархији заузимали виши положај у односу на мирске

---

3 Чини се да Бахтин сматра да средњовековни човек живи у две контрадикторне културе (GUREVICH 1988: 178–179), а прејакo истицање опозиција може се замерити и Берку.



свештенике, који су били више повезани с народом него са својом хијерархијом (в. ЧУБРИЛОВИЋ 1960; РАДОСАВЉЕВИЋ 2006: 711–736.). Тек од друге половине 19. века свештенство полако губи сеоски карактер, али се истовремено и деградира њихов положај у друштву, јер, услед неприкладног понашања, црквени редови губе некадашњи углед (в. СЛИЈЕПЧЕВИЋ 2002: 222).

Положај свештеника у Србији у 19. веку био је дакле специфичан. Они су припадали елитном слоју, захваљујући томе што су заузимали најутицајније улоге у важним сферама друштвеног живота, истовремено активно учествујући у животу оног слоја који називамо народом и неретко и потицали из њега. Такође, познато је да је народна култура, са својим системом веровања, често предмет критике религијских групација, што додатно усложњава положај свештеника као сакупљача фолклорног материјала.<sup>4</sup> За пример се може узети Руварчев амбивалентан однос према усменој традицији, који је репрезентативан и по томе што је епику ценио, али је истовремено одбацивао предања (СУВАЉЦИЋ 2007: 28, 32). Мушички је такође помагао Вуку приликом сакупљања песама. Познато је да је црква и иначе имала улогу у очувању националних вредности (цркве и манастири вековима су имали улоге духовних центара), не само у области сакупљања фолклора, што је њеним припадницима пружало могућност да на тај начин остварују своју друштвену улогу као културна елита.<sup>5</sup> Илустративан пример овако амбивалентног односа је Милица Стојадиновић Српкиња, кћи сеоског свештеника, за коју Марија Клеут примећује: „(...) морала је познавати народни живот и обичаје. То, међутим, није могла бити култура којој је она тежила, нити којој је припадала по свом социјалном положају и образовању” (2012: 59). У пракси се њена бикултуралност огледала у томе што је желела да пружи свој допринос националној култури, вођена патриотским разлозима, те је ревностно за Вука бележила различите облике фолклора, користећи могућности које су јој пружали породични дом и средина,

<sup>4</sup> У Западној Европи представници старог племства и клерици сматрали су фолклор сујеверјем; поједини клерици јесу били фолклористи, али нису заступали званичан став цркве (НОРКИН 2012: 379).

<sup>5</sup> Коенен-Итер уводи дистинкцију између локалних и космополитских елита. Према таквом схватању, свештеници који су деловали на пољу сакупљања фолклора припадали би локалној елити, која се од суграђанства издваја по већем степену ангажовања у друштвеном животу (2005: 147).



али је то чинила са дистанце, понекад осуђујући обичаје и веровања са просветитељског или религиозног становишта (КЛЕУТ 2012: 60–62). Позиција свештеника била је дакле лиминална (GUNNELL 2012: 58), између учене и традиционалне културе (BURKE 1991: 47), исто као што народна култура није била ни монолитна ни хомогена – реч је о „спектру прелаза – унутар кога постоји непрестана размена” (РАДУЛОВИЋ 2015: 392).

Вера је у 19. веку имала патријархални карактер и заснивала се на одржавању обичаја, без строге хришћанске догматике, што је приближавало институцију и народ. Одбацивање одређених веровања, тада сматраних сујеверјем с једне стране и прикупљање фолклорне грађе са друге сведоче о томе да јединствени став цркве као институције према сакупљању фолклора није могуће одредити. Иако је црква вековима имала важну улогу у култури, почетком 19. века није имала централну власт. Са протоком времена, ситуација се мењала. У другој половини 19. века деловало је Министарство просвете и црквених дела Србије, у оквиру којег је 1868. основано Одељење за српске школе и цркве ван Србије. Државна политика била је усмерена ка очувању националних интереса, посебно на оним територијама које нису биле под управом Србије. „Како је било nemoguće otvoreno politički delovati u Turskoj, prosvetno-kulturni rad predstavljao je glavno oružje u širenju srpske nacionalne politike” (NEDELJKOVIĆ 2006: 276). Сакупљање народних приповедака није био примарни задатак Министарства нити државне политике, али је имало слично упориште, и током целог века потпадало је међу активности које су биле део процеса стварања нације, а „(...) свештеници су били више у служби националној идеји него вери” (РАДИЋ 2003: 103). Управо су крајеви у којима је од стране свештеника у 19. веку сакупљена најобимнија грађа (Војводина, Косово и Војна крајина) имали једну заједничку одлику – то су територије на којима су живели Срби, али које су дуго биле под управом Аустроугарске, односно Турске. Специфичан геополитички положај терена условио је и специфичан положај свештеника у овим крајевима, јер су они истовремено били борци за националне интересе. Постоји још једна важна корелација – међу свештеницима који су сакупљали приповетке било је и немало учитеља. Милан Ћ. Станић радио је као учитељ веронауке,



Ђорђе Стефановић као професор класичних језика, Јован Воркапић био је професор у Петрињи на Крупи, а Дена Дебелковић је, пре него што је постао свештеник, био учитељ и није хтео да се запопи пре него што пошаље грађу Академији<sup>6</sup> (БОВАН 2001: 115). Иначе је велики број сакупљача фолклора у 19. веку припадао учитељској професији. Учитељи су испуњавали све предиспозиције за обављање тог задатка – били су писмени, често су путовали, и самом природом свог посла били су заинтересовани за културно-просветну делатност – у свему томе им је свештеничка професија била блиска. И једни и други били су уједно национални радници, што је било посебно изражено када су историјске околности то захтевале. Геостратешки положај Србије био је проблематичан, због чега се 1885. почело са предузимањем одређених мера:

Према плану Милутина Гарашанина српски политичко-пропагандни рад требало је да буде усмерен на: закључење конзулске конвенције са Турском, преговоре са Цариградском патријаршијом ради добијања митрополитских столица у епархијама у којима је већину чинило српско становништво; помагање школа и учитеља, помагање цркава и свештеника; штампање књига за цркве и школе, штампање српског листа у Цариграду који би се искључиво бавио Старом Србијом и Македонијом и отварање и помагање српских књижара у Турској. Главни руководиоци српске пропаганде на терену били би конзули, а затим трговачки агенти, учитељи, свештеници и књижари. Гарашанин је нарочито подвлачио да се велика пажња мора водити приликом слања учитеља и свештеника у српске земље под Турцима. Те особе, сматрао је Гарашанин не само што у сваком погледу морају бити за пример својој околини, већ морају бити свесне и политичког значаја свог деловања и бити бескомпромисни борци за очување српске националне свести у Турској (НЕДЕЉКОВИЋ 2015: 53).

Цркве и школе су у 19. веку функционисале као средње институције, па су често и општине осниване као црквено-школске. Милош С. Милојевић, који је био члан Одељења за српске школе и цркве ван Србије, захтевао је од учитеља који су радили на територијама за које је Одељење било задужено да бележе народне умотворине (БОВАН 2001: 134), а сматрао је и да је сврха манастира очување народности (МИЛОЈЕВИЋ 1997: 106). Интересовање за сакупљање фолклорне

---

<sup>6</sup> АСАНУ, Е-469-IV-36



грађе имало је подстрека у националној политици и од стране највиших државних инстанци<sup>7</sup>, због чега је представљало делатност која доноси својеврстан углед.<sup>8</sup>

Црквена лица учествовала су у сакупљању народних приповедака од самих почетака објављивања грађе. Њихови разлози били су естетски, интелектуални и политички (BURKE 1991: 15), чему треба додати и национални и културно-просветни, у складу са интересима и захтевима времена. Међу Вуковим помагачима било их је неколико.<sup>9</sup> Свакако најпознатији био је Вук Поповић. Он је Вуку послао четири приповетке, од којих је он две добио од ђака из српске школе (СНП 25, 38, 45, 46). Вук Врчевић је Вуку послао пет приповедака које је сакупио његов сарадник, Филип Тановић, парох Маински (СНП 16; за остале приповетке в. РАДУЛОВИЋ 2010; МЛАДЕНОВИЋ МИТРОВИЋ 2016). Приповетке које су дошле од Поповића и Врчевића имају изражену моралистичку ноту, која не мора бити условљена тиме што је део овог корпуса записан од стране црквених лица, већ је вероватније у питању регионална одлика грађе, с обзиром на то да су оба сакупљача деловала на територији Боке, где је „Улога цркве, како православне, тако и католичке” имала кључну улогу у „организовању грађанског живота и институционализацији правних органа”, а што је још важније „у оквирима приватне побожности појединаца на локалном простору” (МАТИЋ 2016: 1112). Од Дамјана Груборовића, свештеника из Хрватске, Вук је добио две приче о животињама (СНП 50; СНПД 13). Премали корпус не пружа могућности да се о грађи и сакупљачима изведу шири закључци, али Вукова сарадња са свештеницима показује да су они учествовали у тој пракси већ приликом публикувања првих збирки народних приповедака на овим просторима.

7 Милан Станић посвећује збирку *Зорка* Томанији и Милану Обреновићу, а Којанов српском роду.

8 Сличан однос између сакупљачке праксе, професије и регионалног фолклора запажа се и у Русији. Међу руским фолклористима у 19. веку највише је било државних службеника, учитеља и свештеника (истраживање се односи на Псковску област, али вероватно да се и на ширем плану ситуација није много разликовала). У другој половини века месна интелигенција деловала је на иницијативу РГО, а многи међу њима имали су богословско образовање, што се неретко одражавало на карактер фолклорног материјала, у којем је приметан ауторски печат у виду религиозних промишљања (ЛИЩЕНКО 2012).

9 Василије Јовановић је учио богословију, али није постао калуђер (СНП, стр. 636).





Свештеника је у 19. веку било и међу сакупљачима који су штампали сопствене збирке народних приповедака које су прикупили. О томе је писала Снежана Самарџија која је дала исцрпан преглед<sup>10</sup> свих штампаних збирки народних приповедака у 19. веку, истовремено анализирајући најважније карактеристике грађе. То су Милан Ђ. Станић – „Драгачевски Вук”, учитељ веронауке и протојереј (САМАРЦИЈА 2006: 201–209), Димитрије Алексић, у звању проте, који је објавио у Београду једну збирку приповедака (САМАРЦИЈА 2006: 216–219) и Ђорђе Којанов Стефановић, парох и учитељ, чија је збирка објављена у Новом Саду (САМАРЦИЈА 2006: 220–227). Милан Ђ. Станић објавио је три збирке (*Српско-народне песме и приповетке*, 1869; *Драгачевка*, 1872; *Зорка*, 1875) у којима, поред остале грађе, има и усмених приповедака. Углавном су то шаљиве приче, приче о животињама, анегдоте и друге кратке форме, са неколико бајки, скоро без фантастичних елемената и развијене нарације<sup>11</sup>. Како је грађа сакупљена у драгачевском крају, не изненађује што њен велики део чине шаљиве приповетке о Ери (ДРАГАЧЕВКА 4, 14, 25, 26, 29), које често тематизују његове сукобе са несрпским, посебно турским становништвом. Збирка Димитрија Алексића<sup>12</sup> (*Српске народне јуначке песме и народне приповетке*, 1871) има само шест приповедака. Грађа је жанровски разноврснија (с обзиром на то да се у њој налазе

---

10 Преглед свештеника који су се бавили фолклористичким и етнографским радом дао је Драгутин Ђорђевић (1958: 78–85), који је и сам био свештеник-фолклориста. Он као главну мотивацију свештеника за бављење фолклористиком види родољубље и објашњава: „Он [свештеник] се из родољубивих разлога истиче као вредан радник на пољу науке етнографије и фолклористике. Наравно, никада не заборавља и своју националну историју” (Ђорђевић 1958: 78). Он наводи велики број свештеника који су објављивали у часописима, али они овде неће бити тема рада, због дужине.

11 Код Станића се налази приповетка под насловом *Кривић и два јунака* (ЗОРКА 3), а варијанте постоје код Којанова (бр. 9) и Воркапића (АСАНУ Е-103-4 = Ч 10). Станићева варијанта је кратка и нема фантастичних елемената, за разлику од друге две (записане на територијама између којих су се одигравале сталне миграције становништва), у којима је развијена епизода бекства из подземља уз помоћ циновске птице; варијанта забележена код Којанова садржи описе витешке борбе јунака са змајем, а код Воркапића се инсистира на крављем млеку као објашњењу јунакове надљудске снаге. Код Станића и Воркапића се јунак зове Кривић, односно Крварић, што сугерише да исти мотив није имао исти значај у Војводини као у западној Србији, односно Крајини.

12 Алексић је ову збирку објавио као ђак гимназије, не као свештеник, а Милан Ђ. Станић је прву збирку такође објавио као ђак. Дена Дебељковић је „гро записа народних умотворина завршио пре него што ће се замонашити 1896. године” (БОВАН 2001: 139).



шалуиве приче, новела, легендарна прича и једна бајка о прогоњеној девојци), али недовољна да би се могли извући неки шири закључци.

Ниједно од ових штампаних издања није збирка приповедака у ужем смислу, већ су оне објављене заједно са епском и лирском поезијом, а понегде и ауторским текстовима (нпр. код Станића се могу наћи описи народног живота и српских градова). Да им ови сакупљачи нису давали приоритет показује и то што их Димитрије Алексић у предговору и не помиње, већ књигу карактерише као збирку песама. „У Станићевом приповедању народна прича има секундарни значај, она је у функцији употпуњавања ауторског описа” (САМАРЦИЈА 2006: 202). Једино је Ђорђе Којанов Стефановић објавио праву збирку приповедака (*Српске народне приповедке*, 1871), у којој, за разлику од друге две, доминирају бајке. Којанов није избегавао фантастику, већ је, напротив, „прекомерно увећавао чудесне авантуре” (САМАРЦИЈА 2006: 224).

Поводом збирке Николе Кукића<sup>13</sup> Снежана Самарџија истиче да оне нису биле „ни мање ни више аутентичне од до тада штампане грађе” (САМАРЦИЈА 2006: 367). Слично би се могло рећи и за остале сакупљаче, јер се у њиховим штампаним збиркама не налази грађа која би се могла одредити као специфична или условљена тиме што је сакупљена од стране црквених лица. Најбројније – шалуиве приповетке, као и бајке у Стефановићевој збирци, припадају устаљеном фонду и од њега не одударaju по типовима, мотивима и приповедним токовима. Легендарних и моралистичких записа нема у већем броју него код других сакупљача, као ни религиозних мотива. Једино што би се могло истаћи јесте да Којанов повремено запада у изражено моралисање и да је сакупљачева професија евентуално могла утицати на стилизацију сусрета ликова, које ће приликом поздрава једни другима најчешће називати Бога. Међутим, не постоји довољно информација о његовом бележењу грађе и информаторима (који су на простору Војводине могли припадати грађанском слоју) да би се оваква стилизација приповедака могла оценити као последица његовог свештеничког позива, а моралистички тон присутан

13 Међу сакупљачима има и оних који нису били свештеници, али су школовањем били везани за цркву, као што су Милан Милићевић и Јелица Беловић. Никола Кукић био је питомац манастира Гомирја када је Академији послао три записа народних приповедака, који се данас налазе у Етнографској збирци под бројем 31, а касније је и објавио збирку *Српске народне умотворине из разних српских крајева*.

□  
је и код других сакупљача који нису били свештеници. Његова збирка објављена је 1871, али је Којанов бележење започео доста раније. По стилу ове приповетке подсећају на оне из збирки Атанасија Николића, па када се узме у обзир да је Којанов почео да објављује 1846. и да је реч о сличној локализацији, поједине особености грађе могле би бити објашњене управо утицајем терена<sup>14</sup>, временом када је бележење почело (популарност моралистичко-сентименталистичког штива и популарних романа<sup>15</sup>), а можда и утицајем Николићеве збирке.

Трећи део у овом раду анализиране грађе узет је из Етнографске збирке Српске академије наука и уметности. Штампана грађа ипак се разликује од архивске, јер је морала проћи поступак цензуре пре објављивања. Приређивачи и издавачи такође су могли вршити интервенције на добијеном материјалу. Управо је поводом приповедака Ђорђа К. Стефановића Вук Караџић истицао да су послате на „поправку” након што их је сакупљач послао Матици (ПАНТИЋ 1988: 468). Није могуће знати како би архивски записи изгледали да су их њихови сакупљачи објавили, али у облику у којем су данас доступни представљају драгоцену корпус за истраживање ове теме.

Збирка Јована Зорића,<sup>16</sup> свештеника из Босне (Крњеуше), састоји се од три бајке, које, са изузетком тога што су специфичне по израженом присуству оријенталних мотива, не говоре ништа о утицају професије сакупљача на грађу (осим што потврђују да су сакупљачи углавном бележили оно што су налазили на терену, што иде у прилог тези утицаја регије на одлике грађе). У контексту овог истраживања занимљивија је грађа коју је сакупио Дебелковић Дена,<sup>17</sup> липљански свештеник, међу чијим се прозним записима могу наћи сви жанрови. Највећи део Дебелковићевог материјала из Етнографске збирке објавио је Владимир Бован, те ће грађа бити навођена према Бовановој антологији (којој дајемо предност зато што је нумерисана) или према збирци *Српске народне*

---

14 И на пољу лирике осећа се утицај грађанске поезије на народну. „Тај процес је нарочито осетан и јак у крајевима преко Саве и Дунава, што је већ Вук запазио” (ПЕШИЋ 2016: 174).

15 Иста појава се може приметити код Механџића, приповедача који такође потиче из Војводине (в. РАДУЛОВИЋ 2011б; 2015).

16 АСАНУ, Е-219; штампано код Чајкановића под бројевима 38, 75 и 169.

17 АСАНУ, Е-469

приче са Косова из записа Дене Дебељковића (2016). Претпоставља се да су поједине приповетке записали Дебељковићеви помагачи,<sup>18</sup> а могуће је да је поред ових записа постојала и једна засебна збирка народних прича, о чему сведочи списак од 49 наслова<sup>19</sup>, али она, нажалост, у Дениној заоставштини није пронађена (БОВАН 2001: 116–177, 138).

Дебељковићеве приповетке крећу се у распону од изразито поучних и моралистичких (нпр. о расипнику и убици којег је достигла правда (БОВАН II, 4) или о цару који је донео праведну пресуду слушајући дечје неискварено резоновање<sup>20</sup>), до оних супротних (а уједно и најзанимљивијих за тему), чији су актери управо попови – нпр. о клисару који је уплашио попа препарираним вуком зато што му је досадило што овај долази рано у цркву (БОВАН II 61) или о томе како је неки човек убио попа, бацио га у бунар, случајно се одао док је био пијан, а затим бацио леш јарца преко поповог да прикрије злочин (БОВАН II 58). Попови могу бити предмет исмевања у најразличитијом ситуацијама – поп се пита да ли живот има смисла када му умре попадија, изневеривши тиме вредности које би требало да заступа (БОВАН II 59); опанчар (занатлија, припадник нижег друштвеног слоја) исмева беседу збуњеног попа (БОВАН II 62); слуга пусти грану да удари попа по лицу када овај одговори да га интересује „пуштеница”, чиме се остварује успели спој игре речима и шале на туђ рачун, а истовремено се критикује попова похотљивост (БОВАН II 63); када митрополит пита сељане да ли човек којег су дошли да запопе има „главу”, они ће шаљиво одговорити да има највећу у селу (БОВАН II 67). У једном примеру остварује се занимљив спој моралистичког и скаредног тако што се кажњава лош поступак, али је сама садржина експлицитна – неког ђака су упитали зашто се унаказио; одговор је – зато што је уринирао на гробљу.<sup>21</sup> Опсцена тематика није везана само за шаљиве приповетке – у бајци *Дуња Ђузалија* (АаТн

18 Владимир Бован каже да има „неколико записа за које се лако може утврдити да их није писала Денина рука. Према неисписаности рукописа рекло би се да су записи ученика” (БОВАН 2001: 136), док списак имена које Дебељковић наводи уз записе народних песама и приповедака узима као потврду претпоставке да су за њега народне умотворине записивали и његови ђаци (БОВАН 2001: 139).

19 АСАНУ Е-469-III-6

20 АСАНУ Е-469-III-8 (варијанта приповетке о Харуну ал Рашиду).

21 АСАНУ Е-469-III-21



566) младић тражи цару да спава шест недеља у постељи његове кћери како би је излечио од рогова (ДЕБЕЉКОВИЋ стр. 42–46).

Велики број приповедака садржи скатолошке мотиве, који се јављају у најразличитијим облицима и сижеима: „мали” хајдук ће се унередити од страха приликом одласка у крађу са великим (БОВАН II 14); ловац ће подмитљивом судији ћуп уместо маслом напунити изметом, а затим ће му, када овај каже да не жели да му види очи, показати задњицу (БОВАН II 17); мужу који се прави мртав ће жена извршити нужду на груди како би могла брже да га сахрани јер се „леш” усмрдео, а муж ће је запалити када види да осим што не поштује њега, бије њихову децу (БОВАН II 27); жена ће направити пометњу јер је помислила да су јој ђаволи однели дете, а оно се вратило у кућу након што га је извела да изврши нужду (БОВАН II 71); зет који је остао гладан у тазбини подметнуће пасуљ ташти у постељу како би она помислила да се унередила (БОВАН II 75); плашљивост човека се описује тако што није смео сам да иде чак ни да обавља нужду (БОВАН II 77); у причи о петлу који одлази код цара по благо, петао помоћнике не носи под крилом него у задњици (БОВАН I 1); човек испушта гасове на лисицу не би ли је уплашио да пас, којег је наводно раније појео, режи на њу, како би избегао да јој да обећану кокошку (БОВАН I 10); у једној анегдоти комшије стално излазе пред попа да испуштају гасове на њега (БОВАН II 97). Скатолошки хумор користи се у овим приповеткама у распону од стилске фигуре која треба да банализује осећање претераног и немотивисаног страха (БОВАН II 14, 77), преко казне за моралну ишчашеност (БОВАН II 17) или интензивирања мотивације за кажњавање неморалности (БОВАН II 27), све до случајева у којима нема дубљи смисао нити наративну функцију (БОВАН II 71). Присуство опцених мотива значајно је због тога што пружа колико-толико мање искривљен увид у богатство фолклорне грађе, с обзиром на то да сакупљачи и издавачи често нису желели да ризикују свој углед објављујући материјал који се није сматрао прикладним или пристојним.<sup>22</sup>

Друга за ову тему значајна збирка сачињена је од записа Јована

22 Н. Радуловић примећује да је Грујо Механцић „склон ласцивним описима и коментарима”, али да „Вук (након довољно невоља због првог *Рјечника*) то ублажава или склања” (РАДУЛОВИЋ 2015: 387). Како се Вук, посебно у овом периоду, често узима као мерило ствари, удаљавање од стазе коју је он утабао је права реткост.



Воркапића,<sup>23</sup> тачно описаних констатацијом да „тежиште Воркапићевог сакупљачког рада чине бајке и новеле са наглашеном историјски препознатљивом ’граничарском’ тематиком и културолошком локализацијом” (ГАРОЊА-РАДОВАНАЦ 2001: 521). У великом броју приповедака као актери појављују се Бог и Свети Петар – не само у легендарним причама, већ и у бајкама: стрица који је убио синовца проказују месечеви зраци (ВОРКАПИЋ 7); поп који се одметнуо у хајдуке јер је мислио да је човек неправедно погубљен сазнаје да Свето писмо никад не греша и враћа се свом позиву (ВОРКАПИЋ 8); Бог кажњава праведника и дарује грешника, али са оправданим разлогом (ВОРКАПИЋ 3); маћеха је кажњена јер тера пасторку да ради недељом (ВОРКАПИЋ 10); богаташ се покаје јер је стекао крађом (ВОРКАПИЋ 15); деца се жртвују на захтев свеца да би се после вратила жива и здрава (ВОРКАПИЋ 19). Другу половину приповедака које је Воркапић сакупио чине шаљиве приповетке, међу којима има један број скаредних. У две се јавља мотив кастрације: човек у низу несрећних околности изгуби пилиће и кокош, убије волове, изгуби новац, секиру и рубље. Жена му све то опрости, док јој на крају, као кулминацију, не саопшти да га је кобила кастрирала (ВОРКАПИЋ 30).<sup>24</sup> У другој слуга ђаво разоткрије свом господару да га вара жена тако што кастрира попа прељубника и скува чорбу од његових гениталија (ВОРКАПИЋ 31). У једној шаљивој причи се јеврејски поп унереди након напада хајдука (ВОРКАПИЋ 40), док у другој свекар учи снаху да не испушта гасове по цео дан (ВОРКАПИЋ 46). Попови се јављају као типски јунаци шаљиве приповетке без обзира на професију сакупљача. Када је реч приповеткама са експлицитним садржајем,

23 АСАНУ, Е-103; бројеви у заградама означавају редни број у рукописној збирци, а неколико наведених примера штампано је код Чајкановића (3 = Ч71, 7 = Ч72, 31 = Ч210, 38 = Ч203, 42 = Ч124).

24 Варијанта постоји и код Дебељковића (БОВАН II 78), са још наглашенијом сексуалном садржином. Наиме, док се овде губитак полног органа третира као мотив којим ће се у завршници приповетке поентирати и направити духовит обрт, код Дебељковића муж тестира женину љубав тако што је слаже да је морао себи да одсече полни орган јер га је ујела змија. Жена одлучи да га напусти, али се предомисли када се увери да је мужевљев полни орган и даље функционалан, а затим истрчи из куће да обавести брата да не треба да је вози новом мужу, заборавивши да се обуче од узбуђења. Код Дебељковића постоји још један запис у којем се тематизује кастрација – човека који је хтео да силује три жене једна од њих је пустила да то учини, друга га је ухватила за главу да не мрда, а трећа за тестисе и стискала га док није умро (ДЕБЕЉКОВИЋ, запис „Силовање”, стр. 235).



треба имати у виду да грађа потиче са територије Војне крајине, где су војници чинили велики део становништва, али и то да све потичу од истог приповедача – ратара Томе Воркапића.

Још једна одлика грађе може се објаснити утицајем терена: у одређеном броју приповедака смех се заснива на верском „сукобу”. Реч је о граничној области, на којој су живели припадници различитих религија, те ће се као ликови шаљивих приповедака јављати православци, католици и Јевреји (ВОРКАПИЋ 38, 39, 40, 42). С друге стране, у приповеткама са Косова биће присутни ликови хоџа и кадија, пошто се ради о територији која је била под турском управом.

Увидом у наведене збирке може се закључити да су свештеници као сакупљачи народних приповедака записивали оно што су налазили на терену, поштујући улогу коју жанр са својим законитостима има у њеном обликовању. Ови сакупљачи су махом били образованији свештеници, изузев Вука Поповића, који је био слабо писмен. Он је деловао под Вуковом ингеренцијом, док су остали у свом раду били самостални, а велики број њих се одлучио и на активно објављивање грађе. Њихов културно-просветни рад често се није заустављао на прикупљању фолклора. На пример, Димитрије Алексић је објавио књигу о богословији и свештенству у Србији, а Којанов је завршио студије права и филозофије у Пешти и предавао је класичне језике у гимназији. Иако се за њих не може рећи да су полуписмени или једва описмењени појединци, ипак су у великој мери показивали разумевање усменог феномена. Бован је Дебељковића описао као члана српске косовске патријархалне задруге, чије је односе и уопште начин живота добро познавао (2001: 114), али се он истовремено интересовао за манастире, црквену политику, услове живота свештенства и сличне теме, што показује велики број записа у његовој заоставштини. И када би интервенисали на тексту, као носиоци писане културе, инкорпорирајући дидактичке или сентименталистичке рефлексије, ови сакупљачи нису суштински мењали забележени материјал. Карактеристичан пример и најчешће присутан облик је шаљива приповетка и њој сродне форме. Она се јавља код скоро свих поменутих сакупљача, задржавајући своје особине у потпуности. Она не подлеже цензури, може садржати скаредне елементе или једноставно толерисати неморалне облике понашања, који се чак показују као извор смеха.





Црквена лица могу бити жртве или учесници оваквог понашања, али овде долази до изражаја културно раслојавање. Најчешће се исмевају припадници ниже црквене хијерархије, односно попови, због тога што се они доживљавају на посебан начин. Они се изједначавају са обичним народом у свести приповедача и иначе су привлачни ликови за шаљиву приповетку. Бахтиновски карневал и смеховна култура блиско су повезани са клерикалном културом (РАДУЛОВИЋ 2011а), зато што карневал изврће официјелну културу, али не суштински. Иван Златковић примећује да су „свештеници носиоци негативне карактеризације, док су њихове функције често део и сужеа опсцених прича (...) Њихова грабљивост и агесија су супротност суштинским начелима хришћанства...” (2017: 110). Он издваја попа, калуђера и хоџу као типске ликове шаљиве приповетке, али ни припадници више хијерархије нису поштеђени критике. Дебелковић доноси запис приповетке у којој трговац назива владика светим, а чобанин му одговара да само овца може бити света, јер кад би се владика „посрао у ведрицу ја бих бацио одмах ведрицу са све млеко” (БОВАН II 41). Продуктивност домаће животиње се у вредносном систему поставља на виши ниво него владика (који само „производи” попове, чиме се и попови заједно са својом професијом омаловажавају). Црквена лица као сакупљачи народних приповедака разумеју функцију ових ликова унутар жанра и не утичу на грађу тако да промене њена усменопоетска својства у покушају да заштите углед сопствене професије (или из неких сличних, субјективних разлога). Ако се изузме опсцена и скаредна тематика, сви овде наведени сакупљачи пропустљиви су за различите облике понашања који би се могли сматрати морално неприхватљивим, као што су крађа, опклада или лагање и надлагивање, у оним жанровима где су ти мотиви саставни део приповедног тока (бајка, анегдота, прича о животињама или шаљива приповетка). То значи да је морал приповетке „народни” морал, а не онај који прописује црква (о утеловљености смеховног и еротског у народној култури више у КАРАНОВИЋ, ЈОКИЋ 2009). Сви они одрасли су слушајући приповетке као део оног друштвеног слоја који их је приповедао, што је и Вук истицао позиционирањем записивача у односу на културу коју истражује и позивајући се на „сопствено порекло, на укорененост у култури (...) на сећања из



детињства” (ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2015: 351). У тренутку када су сакупљали приповетке, они су припадали култури елита, балансирајући на „варљивој граници инсајдера и аутсајдера” (ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ: 352). Задржавајући емску перспективу у посматрању народне културе остварили су предиспозицију за њено разумевање, а прихватајући нову, етску перспективу, прихватили су и развили свест о значају, неопходности и вредности сакупљања усмених творевина (често интензивирани у то време распрострањеним страхом о њиховом нестајању), коју сами приповедачи (углавном) нису поседовали. Сакупљање усмене традиције може се сматрати праксом којом елите легитимизују своју позицију (SHORE 2002: 13). У складу са тим је и схватање да је улога елита управо у опслуживању система и очувању вредности (КОЕНЕН-ИТЕР 2005). Иако се у савременој науци не придаје кључни значај жанровима, услед њиховог честог мешања и опасности да се строга ограничења схвате као вештачке конструкције, ова грађа показује да они ипак имају важну улогу.

Постоји много фактора који су утицали на нама данас доступну грађу, али не и довољно информација које би потврдиле који од њих су били одсудни, што је универзални проблем, проистекао из специфичног схватања сакупљачког посла и методологије бележења у датом периоду. Закључци су везани за факторе доступности грађе, времена и места сакупљања, друштвено-историјске околности.

Редиговање (и цензурисање) текстова од стране различитих појединаца који су учествовали у публикавању грађе утицало је на то да се штампана и архивска грађа разликују, посебно према уделу опцености и ласцивности.

Слободнија, архивска грађа, сакупљена је касније, што је такође могло утицати на њене особине. Којанов је са објављивањем приповедака почео 1846, што значи да је грађа коју чине бајке са израженом моралистичком нотом (у његовој збирци и у Врчевићевим приповеткама објављеним код Вука) записана скоро пола века раније од Воркапићеве и Дебељковићеве.

У самој грађи нема већих одступања када се она упореди са другим збиркама тог времена и она у потпуности задржава своје регионалне одлике, те ће у Босни бити забележени оријентални мотиви, у Војној

крајини граничарска и опсцена тематика, на Косову ће доминирати културно-историјска предања и скаредна шаљива приповетка, у западној Србији шаљиве приповетке о Ери, на приморју религиозни мотиви, не само у легендарној причи, већ и у бајци, а у Војводини је осетан утицај сентименталистичке прозе, посебно на нивоу стилизације.<sup>25</sup>

Општи закључак је да професија сакупљача није пресудно утицала на обликовање грађе. Најобимније збирке сакупљене су на територији Војводине, Војне крајине и Косова – дакле, у покрајинама у којима су национални интереси српског становништва били угрожени претњама из правца Аустроугарске, Турске, али и Бугарске. Корелација између сакупљања фолклора и професије у 19. веку постоји, али је везана преваходно за културно-просветни рад који је био својствен свештеницима, али и другим професијама. Свештеници су више наступали као чувари онога што су називали народном традицијом, а мање као заштитници хришћанске догме. Државна политика пружала је сакупљачима већи ослонац него црквена, те су се према грађи односили више као национални радници него као клерици, што представља један од елитних аспеката професије, али свакако да се њихова позиција може одредити као двострука, лиминална или бикултурална.

## Цитирана литература

БОВАН, Владимир. *Дена Дебељковић: живот и дело*. Приштина: Народна и универзитетска библиотека Иво Андрић, 2001.

ГАРОЊА-РАДОВАНАЦ, Славица. „Српске народне приповетке са подручја Војне крајине и Славоније, у антологији Веселина Чајкановића.” *Зборник Етнографског музеја у Београду: 1901–2001*. Уредник Јасна Бјеладиновић-Јергић. Београд: Етнографски музеј, 2001, 513–528.

БОРЂЕВИЋ, Драгутин. „Рад православног свештенства на етнографији и фолклористици”. *Православна мисао*, година 1, свеска 2 (1958): 78–85.

---

25 Г. Р. Шарипова у дисертацији о И. Первушину закључује да проучавање свештеника као сакупљача фолклора води ка откривању „регионалних стилова” и успостављању етнографске слике регије (2009).



- БОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ, Смиљана. „Вукови принципи бележења епске грађе и савремени концепти фолклористичког терена.” *Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014)*. Уредник Нада Милошевић-Ђорђевић. Београд: САНУ, 2015, 347–360.
- ЗЛАТКОВИЋ, Иван. *Ка поетици смеха: хумор у српској усменој прози*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2017.
- КРАНОВИЋ, Зоја и Јасмина ЈОКИЋ. *Смеховно и еротско у српској народној култури и поезији*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2009.
- КЛЕУТ, Марија. „Милица Стојадиновић Српкиња као сакупљач усменокњижевних творевина.” *Из Вукове сенке: огледи о народном песништву*. Београд : Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012, 58–79.
- ЛИЩЕНКО, Н. Ф. „Социокултурни портрет крајева-фолклориста XIX века (по материјалом Псковској губерни).” *Руски фолклор XXXVI. Материјали и истраживања*. отв. ред. М. В. Рейли. СПб.: Наука, 2012, 47–57.
- МАТИЋ, Марина. „Мултикултуралност и мултиконфесионалност у Боки Которској у XVIII веку.” *Етноантрополошки проблеми* год. 11 св. 4 (2016): 1101–1116.
- МИЛОЈЕВИЋ, Милош. *Наши манастири и калуђерство*. Београд: Штампарија код Св. Саве, 1881. Београд: Никола Пашић, 1997.
- МЛАДЕНОВИЋ МИТРОВИЋ, Марина. „До сада необјављене приповетке Вука Врчевића у контексту усмене традиције.” *Савремена српска фолклористика III*. Уредници Бошко Сувајић и др. Београд: Удружење фолклориста Србије: Универзитетска библиотека Светозар Марковић, Филозофски факултет Ниш, 2016, 185–202.
- НЕДЕЉКОВИЋ, Славиша. „Српски народ у Старој Србији и Македонији у националним плановима Краљевине Србије (1885-1889).” *Државност, демократизација и култура мира*. Уредник Бојана Димитријевић. Ниш: Филозофски факултет, 2015: 51–66.
- 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. „Грађанска лирика и народна лирска поезија.” *О народној књижевности*. Приредила Снежана Самарџија. Београд: Чигоја штампа, 2016, 165–175.
- РАДИЋ, Радмила. „Образовање свештенства Српске православне цркве у 19. веку и у првој половини 20. века.” *Образовање код Срба кроз векове*. Одговорни уредници Радослав Петковић, Петар В. Крстић, Тибор Живковић. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства: Друштво историчара Србије : Историјски институт, 2003, 101–125.



- РАДОСАВЉЕВИЋ, Недељко. „Епископ, мирски свештеник, монах. Обележја свакодневног живота” *Приватни живот код Срба у деветнаестом веку: од краја осамнаестог века до почетка Првог светског рата*. Приредили Ана Столић и Ненад Макуљевић. Београд: Слио, 2006, 711–736.
- РАДУЛОВИЋ, Немања. „Једна Врчевићева приповетка о судбини”. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима V* (2010): 219–230.
- РАДУЛОВИЋ, Немања. „Врчевићеве књижевне приповетке и проблем дефинисања фолклора.” *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима VI* (2011а): 67–83.
- РАДУЛОВИЋ, Немања. „Аполоније, Грујо и Вук.” *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 77* (2011б): 115–131.
- РАДУЛОВИЋ, Немања. „Вук и Механџић: проблем схватања народне приповетке.” *Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014)*. Уредник Нада Милошевић-Ђорђевић. Београд: САНУ, 2015, 385–395.
- САМАРЦИЈА, Снежана. *Од казивања до збирке народних прича: Прилог проучавању историје народне књижевности*. Бања Лука: Књижевна задруга, 2006.
- СЛИЈЕПЧЕВИЋ, Ђоко. *Историја српске православне цркве II. Од почетка XIX века до краја Другог светског рата*. Београд: ЈРЈ, 2002.
- СУВАЈЦИЋ, Бошко. *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд: Институт за књижевност и уметност: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2007.
- ЧУБРИЛОВИЋ, Васа. „Српска православна црква под Турцима од XV до XIX века.” *Зборник Филозофског факултета*, књига 5, 1 (1960): 163–188.
- ШАРИПОВА, Гуљнара Рашидовна. *Фолклор в просветителској и краеведској деятельности И.М. Первушина*. 2009. <http://www.dissercat.com/content/folklor-v-prosvetitel'skoi-i-kraevedcheskoi-deyatelnosti-im-pervushina> 15. 4. 2017.
- ВАНТИН, Mihail. *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*. Preveli Ivan Šop i Tihomir Vučković. Београд: Nolit, 1978.
- BURKE, Peter. *Junaci, nitkovi i lude. Narodna kultura predindustrijske Evrope*. Preveli B. Auguštin i D. Rihtman-Auguštin. Zagreb: Školska knjiga, 1991.
- DUNDES, Alan. “Who are the folk?” In *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press. 1980, 1–19.
- GUNNEL, Terry. “Clerics as Collectors of Folklore in Nineteenth-Century Iceland”. *ARV Nordic Yearbook of Folklore* vol. 68, The Royal Gustavus Adolphus Academy, Uppsala (2012): 45–66.

- GUREVICH, Aron. *Medieval Popular Culture: Problems of Belief and Perception*. Translated by J. M. Bak and P. A. Hollingsworth. New York: Cambridge University Press, 1988.
- HARRINGTON, Lee and Denise Bielby. "Constructing the Popular: Culture Production and Consumption" *Popular Culture: Production and Consumption*. Lee Harrington, Denise Bielby, eds., Wiley, 2000, 1–15.
- HOPKIN, David. "Folklore Beyond Nationalism: Identity Politics and Scientific Cultures in a New Discipline". *Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century*. Timothy Baycroft and David Hopkin, eds. BRILL, 2012, 371–402.
- KOENEN-ITER, Žak. *Sociologija elita*. Prevela Ljiljana Mirković. Beograd: Clio, 2005.
- NEDELJKOVIĆ, 2006. „Kosovo i Metohija u svetlu propagandno-prosvetne aktivnosti kneževine Srbije od 1856. do 1868. godine.” *Balkan i Panonija kroz istoriju*. Urednik Slavko Gavrilović. Novi Sad: Filozofski fakultet, 2006, 273–284.
- SIKIMIĆ, Biljana. *Bunjevci. Etnodijalektološka istraživanja*. Novi Sad: Matica srpska – Subotica: Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine, 2013.
- SHORE, Cris. "Introduction: towards an anthropology of elites". *Elite Cultures. Anthropological perspectives*. Cris Shore and Stephen Nugent. London, eds., New York: Routledge, 2002, 1–21.

## Извори

- АЛЕКСИЋ – Српске народне јуначке песме, и народне приповедке. Скупио их и на свет издао Димитрије П. Алексић уч. I. раз. гимн. У Београду. Штампарија Н. Стефановића и дружине, 1871.
- БОВАН I – *Народна књижевност Срба на Косову 5. Народне приповетке 1*. Приредио Владимир Бован. Приштина: Јединство, 1980.
- БОВАН II – *Народна књижевност Срба на Косову 6. Народне приповетке 2*. Приредио Владимир Бован. Приштина: Јединство, 1980.
- ДЕБЕЉКОВИЋ – *Српске народне приче са Косова*. Записао Дена Дебељковић. Приредио Владимир Бован. Грачаница: Никанор, 2016.
- ДРАГАЧЕВКА – *Драгачевка, песме и приповедке*. Скупио их и на свет издао Милан Ђ. Станић. Београд: Штампарија Н. Стефановића и дружине, 1872.
- ЗОРКА – *Зорка*. Издао Милан Ђ. Станић Драгачевац. Београд: Штампарија Михаила Мијовића, 1875.
- КОЈАНОВ – *Српске народне приповетке*. Скупио Ђорђе Којанов Стефановић. Нови Сад: Српска штампарија др Јована Суботића. 1871.

СНП – *Српске народне приповјетке*. Скупио их и на свијет издао Вук Стефановић Караџић. У Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1853. У *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига 3. Мирослав Пантић (пр.), Београд: Просвета, 1988.

СНПД – *Српске народне приповјетке*. Скупио их и на свијет издао Вук Стефановић Караџић. Друго умножено издање. У Бечу у наклади Ане удовице В. С. Караџића, 1870. У *Сабрана дела Вука Караџића*. Књига 3. Мирослав Пантић (пр.), Београд: Просвета, 1988.

СТАНИЋ – *Српско-народне песме и разне приповедке*. Издао Милан Ђ. Станић. Београд: Штампарија Николе Стефановића. 1869.

Ч – *Српске народне приповетке*. Приредио Веселин Чајкановић. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999.

Рукописна грађа из Етнографске збирке АСАНУ

ВОРКАПИЋ, Јован – Е-103

ЗОРИЋ, Јован – Е-219

ДЕБЕЉКОВИЋ, Дена – Е-469

Marina P. Mladenović Mitrović

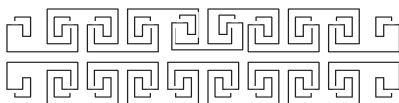
## PRIESTS AS COLLECTORS OF SERBIAN FOLK TALES DURING THE 19TH CENTURY IN THE CULTURAL STRATIFICATION CONTEXT

### Summary

A number of folk tale collectors in Serbia in the 19th century belonged to the clergy. This paper explores the role of the clergy as folk tale collectors between the culture that they were bound by profession and culture they belonged to through their collecting activity, as well as the possible impact of the profession to the very material they collected, using published and unpublished folklore texts. Position of the collectors is perceived as liminal, between the written and oral culture, and the very need to document oral culture is seen as an elite aspect of their work. The socio-historical circumstances and the role of the priests as national workers are especially taken into account.

**Keywords:** priests, collectors of folk tales, local elite, cultural stratification

## ПОДЗЕМНИ ТОКОВИ ТРАДИЦИЈЕ<sup>1</sup> У ПРИПОВЈЕДАЧКОМ ПОСТУПКУ БРАНКА ЋОПИЋА



У досадашњој књижевнокритичкој рецепцији Бранко Ћопић је најчешће карактерисан као народни писац, што се прије свега односило на његову огромну популарност и блискост са читаоцима. У овоме раду ћемо покушати сагледати приповједачки поступак у контексту преобликовања специфичних митских модела, као и представа из српске усмене традиције, на основу анализе лика Тодора Бокана из романа *Пролом*. Густа симболика која је евидентна у Тодоровом имену, његовим особинама и реакцијама које одговарају архетипским, уоквирена је идиличним хронотопом и активирана поступком илузије усменог приповиједања. Крајња функција тих токова традиције који су свјесно гурнути у други план јесте идеолошка критика друштвених прилика у којима се Ћопић нашао педесетих година 20. вијека, што показује његов изузетни приповједачки дар мјерљив синтагмом певач прича.

**Кључне ријечи:** антрополошка вертикала, митски реализам, архетип, амбивалентност као постички принцип, иницијација, иманентна контекстуалност приче, социјализација, однос између народне револуције и идеологије

Стални дијалог са традицијом присутан је у цјелокупном Ћопићевом дјелу и видљив је на свим нивоима. Нарочито примамљивим за анализу смаграмо оне елементе који су имплицитно садржани, а одражавају интен-

---

1 Према синтагми коју користи Бошко Сувајџић у раду „Певач и подземни токови традиције”, позивајући се на студију Немање Радуловића *Подземни ток. Езотерично и окултно у српској књижевности*, Службени гласник, Београд 2009.

живно преплитање фолклорних и етнографских образаца усмене традиције и писане књижевности. То су оне појаве које се односе нпр. на присуство говорних формула, структурних елемената бајке, митске организације простора која је у директној вези са психолошком карактеризацијом лика Тодора Бокана из романа *Пролом*. Такав је нпр. простор гдје се он родио и одрастао (Боканова пољана), простор на коме је извршен покољ над Србима у Крајини о коме се у роману говори (јама), као и дио шуме у коме се Тодор крије од људи. Овакве и сличне елементе на које се анализа буде односила, именованемо *подземним токовима традиције* (СУВАЈЦИЋ 2001: 615), управо због тога што се у подтексту реалистички заснованог наратива о судбини једног човјека крију архетипски митски слојеви, исписујући представу универзалне борбе добра и зла. Интерпретација поменутог наратива треба да покаже Ћопићев раритетан умјетнички таленат да специфичне елементе усмених прозних облика преобликује тако да они постану равноправан, чак и иманентан сегмент његове поетике. У том смислу, његова способност може се довести у везу са Лордовим термином *певач прича*. Лорд каже да је „’певач прича’ – сама традиција и индивидуални таленат” (LORD 1990: 23). Као што пјевачи народних пјесама пјевајући оживљавају већ спјеване садржаје и остављају аутентичан печат у народним пјесмама, тако и Ћопић преобликовањем постојећих усмених образаца и уграђивањем у романескну структуру постиже да усмени обрасци нимало не губе на својој примарној функцији, већ напротив, добијају на семантици, а уједно постају препознатљива карактеристика Ћопићевог манира. Подсјећамо на то да је сходно прећутној хијерархијској лествици Ћопић сврстан у категорију названу *народни писац* (ЛУКИЋ 1968: 102) према *народном* или *новом реализму* – мимикријски названој вјештачкој творевини формираној „у окриљу политичке тактике и вулгарно идеологизоване културноисторијске стратегије комунистичких партија” (РАДУЛОВИЋ 2007: 149), гдје су придјевни „народни” и „нови”, прије свега, подразумевали директно политичко ангажовање. Имајући то у виду, а у вези са његовим дијалогом са усменом књижевности, сматрамо да Бранко Ћопић јесте *народни писац*, али захваљујући особеним естетичким квалитетима.

Прве странице романа *Пролом* у знаку су идиличне слике рађања дана и у природи и у човјековом свакодневном животу. Слика истовремено подразумева и наглашава нераскидиву повезаност човјека и



природе. Она је исказана пејзажом и мотивисањем појаве лика Тодора Бокана као члана породице у којој су сви, и појединачно и у цјелини, познати по специфичном мргодном и „вучарном” карактеру, развијеном управо под утицајем сурове крајишке климе. Наизглед уобичајени реалистички опис природе, са породицом Бокана у средишту описа, представља само спољашњи стварносни узорак у коме је садржано не само свеукупно искуство једне аутентичне патријархалне цивилизације већ и цјелокупно човјеково искуство. Све то Ћопић остварује најчешће помоћу вертикалног организовања простора, те тако роман *Пролом* више него друга његова дјела одражава *антрополошку вертикалу* као ону особину Ћопићевог наративног модела познату још из предратног периода стварања. Светозар Кољевић дефинише је као *митски реализам*:

То је суштински антиреалистична форма која, истина, делимично задржава илузију реалистичког казивања, али нема ни аналитички ни критички приступ друштвеној реалности, него се односи над појединачним тренутком живота као митским огледалом природе људског постојања (1987: 127).

Контраст теме романа, која је историјска јер говори о почецима Другог свјетског рата у Крајини, и саме природе мита, који је „и ирационалан и интуитиван” (SOLAR 1980: 158), помирен је архетипским елементима<sup>2</sup> уграђеним у унутрашњу карактеризацију Тодоровог лика. Уз то, и необичност Тодорове појаве – физичког изгледа и понашања у цјелини, унеколико антиципира догађаје који слиједу:

Тодор је био темељито момче од једно двадесет и три године. Падало је у очи његово црнпурасто циганско лице, испупчених јагодица и јаких сраслих обрва испод којих су неповјерљиво свјетлуцале пажљиве и строге очи. Нарочито при сусрету с туђим и непознатим људима те су очи постајале туробне и мрачне, а обрве су се мрштиле и као да су постајале гушће и косматије. – Не вјерујем ти, брате – говорио је тај поглед. – Ко си ти и зашто си дошао? Откад се момак вратио из војске, последије кратког и несрећног рата, постао је још више мучаљив и подозрив... (ЋОПИЋ 1980: 8).

2 Када говоримо о архетипу, првенствено се водимо Јунговом теоријом, која под архетипом подразумијева наслијеђене, универзалне и несвјесне предиспозиције за извјесне идеје или облике понашања. Архетип као праслика која ослобађа несвјесну психичку енергију израз је колективног несвјесног (JUNG 2003).

┌

Такав упадљиво неповјерљив, „вучје природе” [наше истицање], изван простора у чијем оквиру се осјећао сигурним и снажним, морао је доћи у сукоб, што на одређени начин унапријед мотивише неминуовност његовог страдања, а самим тим и везу са страдањем српског живља 1941. године у Крајини. Такође, у овом случају уочљива је и, при тумачењу незаобилазна, готово стална поетичка појава у целокупном Ћопићевом дјелу – језичка карактеризација која подразумијева истицање особина лика и поентирање имена. Тако име Тодор потиче од Теодор, у значењу „божји дар”<sup>3</sup>, од чије појаве више ништа није исто. У хришћанском календару, једнако и источне и западне цркве, познат је ранохришћански светитељ – великомученик Теодор Тирон, а *тирон* значи *регрут*. Оно што је нарочито занимљиво у његовом житију јесте да су га његови војници нехришћани почели „приморавати да принесе жртву идолима, што он, као прави Христов војник и слуга Бога живог, одлучно одби” (ЕПИСКОП НИКОЛАЈ 2001: 105). У иконографији је најчешће представљен слично Светом Ђорђу, како убија аждају, или крокодила, чиме се нужно присјећамо контекста есхатолошких предања о борби добра и зла. Такође, према хришћанском календару читава једна седмица, тачније прва субота у васкршњем посту, посвећена је њему. Дакле, везује се за мртве, што се подудара са усменом предајом која такође овог свеца везује за култ мртвих и доњи свијет. У народној религији Свети Тодор спада у ред *светаца-демона*, који:

(...) чувају паганске трагове у народном хришћанству, у коме је демонско начело повезано са периодима прелаза и борбе сила живота и смрти. Црква се трудила да одбаци паганске елементе, али код православних балканских Словена остала су веровања и остаци обреда који су пратили прелаз зиме ка новом пролећно-летњем циклусу. Срби, Македонци и Бугари верују да Св. Тодор, у виду ноћног јахача током Тодорове недеље може да донесе болести и лудило (АЈДАЧИЋ 2007).

Очигледно и Ћопићев Тодор води своју борбу против зла, прво физичку, егзистенцијалну, бјежећи од смрти коју сију зликовци, спасавајући се из јаме (доњи свијет), а другу, метафизичку, унутрашњу, са самим

3 Тодор – „grč. Thóodoros steg. Od Theódōros – koji je božji dar. Od theós – bog i dōron – dar” (ŠIMUNDIĆ, 1988: 342).



собом, у потрази за страном којој ће се без недоумице придружити и тако поново социјализовати.

Прича о Тодоровом одрастању није изложена хронолошки, већ ретроспективно – на принципу асоцијативне повезаности догађаја из актуелног времена радње са догађајима и сјећањима из Тодорове ближе и даље прошлости. Тако, на примјер, тренутак када га усташе заједно са осталим сељацима са кулука затворе у просторије школе у коју је и он некада ишао активира сјећање из раног дјетињства. То сјећање управо је његово прво, стресно и лоше, искуство напуштања дома и одвајања од породице, нарочито од дједа, и даје генезу његовог отуђења кроз слику уласка у школско двориште и сусрет са другом дјецом и учитељицом:

Оставши сам у школском дворишту, пуном развикане дјечурлије, дјечак се прибио уз ограду и гледао за дједом који је замицао уз пут. Што је старац даље одмицао, дјечака је све више обузимала туга. Чинило му се, никад више неће видјети ни њега ни своје куће. Кад старац сасвим замахну, Тодор се сузних очију окрену. Један живахан куштровко из трећег разреда застаде у трку пред њим и поче да се руга: – Виде, виде, овај мали плаче. Иха, ричи, ричи, воле! (...) Малишан се нађе очи у очи с необичним женским створењем у бијелом. Заблијештен њезином хаљином и ухваћен строгим очима варљива и шарена сјаја које су играле и прелијевале се у плавичастим тоновима, он је из неодређене даљине чуо оштро питање (је ли то уопште људски глас?): – Тукли су те, је ли? А ко је то био? Изненађен овим неземаљским створом, мали Тодор није схватио ништа од онога што га је учитељица питала. Чинило му се само да се све више стеже и тоне у земљу, док је жена у бијелом расла попут облака. Витка рука додирнула је дјечаково уво и лако га потегнула. – Дивљак. Не знаш ни одговорити. Марш у разред! (ЋОПИЋ 1980: 36, 37).

Осим тога, ова сцена првог дана у школи сасвим одговара оној у *Башти сљезове боје* када дјед Раде води малог Бају, што само потврђује могућност постојања модела „поетске филозофије амбивалентног”, и то тако да она „у опусу Бранка Ћопића запоседа семантички и структурни аспект књижевног дела, дубинска струјања у организацији текста, да представља средишњи поетички принцип, уз хумор и пародију, један од најдоминантнијих” (ЧУТУРА 2015: 21).



Мотив отуђености се огледа и у симболичном Тодоровом „премјештању” са свог „укривеног” мјеста на „ону обиљежену клупу”, попут осуђеника. Учитељица га је и прозвала *вучићем*, и у његовом понашању у исто вријеме пронашла оправдање да га и она занемари:

И тако га је сваки дан подејећао на то да је изопштен од остале дјеце, да је вучић и да са њим нешто није у реду. И дотада стидљив и збуњен у одговорима, сад је постао још несигурнији, док је учитељица код првог његовог замуцкивања већ губила стрпљење и наређивала му да сједне, сматрајући да је на ово ’подмукло’ створење узалудно трошити вријеме и живце (ЋОПИЋ 1980: 37).

Да заиста постоји сличност између оних особина које подразумејева Тодоров надимак и његовог карактера потврдила је и ситуација са тројицом дјечака који су га чекали у засједи: „У том тренутку заиста је био прави вучић коме је изненадна опасност наметнула борбу” (ЋОПИЋ 1980: 40–41). Од тада, та обиљеженост пратила га је кад год би се нашао изван заштићеног простора Боканове пољане, чак и у мариборској кадетници при одслужењу војног рока, са врхунцем, наравно, на кулуку:

Тако су се над смркнути Тодором двапут укрестили кундаци усташких пушака, јер им је он, онако гарав и мрк, нарочито падао у очи. – Овога, овога! Види вука! Види мрког вука! Окрвављен по лицу, изгубивши у гужви и под ударцима капу, он је сад већ био забиљежен и издвојен од осталих и више се није могао сакрити. Заливен крвљу, разбарушене косе, он је корачао право и сигурно, јер је осјећао да је сад откривен са свију страна и да се више не вриједи ни сагињати ни бјежати у средину. Право, па шта буде! (ЋОПИЋ 1980: 16).

Потенцирање везе Тодоровог карактера са својеврсним надимком *вук* или *вучић* наводи нас на испитивање његове симболике. Ако кренемо од Вуковог тумачења функције надимка, видјећемо да у он *Рјечнику* каже:

Управо узевши, може се рећи да су надимци двојаки: једни се надјену дјетету у кући као од милости (може бити још прије крштења), а други послје изван куће, понајвише подмијеха ради. У Црној Гори и Херцеговини људи се овием првим надимцима зову и пјевају и пишу, тако да се многим крштено име слабо и зна изван куће и родбине његов (1969: 385–386).



Видимо да, према овом критеријуму, Тодоров надимак спада у оне дате ван куће и ради подсмјеха, али и дистанце. Његово отуђење и став околине према њему, у истом је домену квалификације *табуа*, специфичног схватања корпуса старе српске религије и митологије у тумачењу Веселина Чајкановића:

У (јачој или слабијој) вези са [духовном] силом, која може бити и позитивна и негативна, и спасоносна и убитачна, постоје у религијама, у најпримитивнијим и у најсавременијим, извесне скрупуле и забране, које се називају полинеском речју *табу*. 'Табу' значи 'обележен', 'забрањен', 'неприкосновен' и означава људе, животиње, дрвета и све оне ствари из мртве природе у које се, стално или за извесно, одређено време, не сме дирати, и са којима треба избегавати везу; сви они самим тим што су табу, јесу или свети или нечисти (1994: 60).

Нарочито је интересантно то што се у вјеровању српског народа имена „каквог човека, или какве животиње или ствари...” (ЧАЈКАНОВИЋ 1994: 173) избјегавају, не смију се употребљавати, нарочито кад је реч о животињама као што је вук, змија, жаба итд. Тако се „за вука каже каменик (Рјечник., с. в.) или звер (...) Жаба се не сме спомињати, исто тако и вук, а ако се већ спомену морају се предузети извесне профилактичне мере”, као што је случај и са Тодоровим надимком „вучић”. Додатну пажњу нам привлачи Чајкановићево објашњење гдје каже да је „забрања чисто религијског карактера, и није ничим мотивисана” (1994: 60), као што, наравно, нису ничим мотивисани ни усташки злочини – и Тодор је побјегао од оних који су њега (и друге) хтјели убити само зато што је Србин.

Сљедећа подударност између представе о вуку у старијим религијским схватањима Срба и могуће симболике лика Тодора Бокана јесте то што је вук еквивалент Србима као народу, односно да је „митски сродник и предак Србинов, уопште митски представник српског народа” (ЧАЈКАНОВИЋ 1994: 398). С тим у вези, реченица која сублимира ситуацију између Тодора и тројице дјечака која каже да је Тодор „у том тренутку заиста је био прави вучић коме је изненадна опасност наметнула борбу” (ЋОПИЋ 1980: 40, 41) у контексту фабуле романа може се без остатка примијенити и на српски народ, који је, нашавши се пред истребљењем



– „геноцидом” према Ћопићу (ČENGIĆ 1987: 206), учинио једино што је могао – инстинктима вођен, пружити отпор. У Чајкановићевим реконструкцијама старих вјеровања за одређење симболике Тодоровог лика занимљиво је и слједеће:

То старинско, териоморфно божанство у вучјем облику, које је имало своје празнике, своје култичке легенде, и коме су приношене и људске жртве, доцније је, као што смо видели, антропоморфизирано и његове функције, с временом, примио је, (поред неких других светаца и) свети Сава (...) (1994: 172–186).

Оно што нам се чини интересантним, а у вези је са најчешћим особинама које се приписују Светом Сави и ситуацијама које га карактеришу у оквиру усмених предања и легенди, јесте особина давања савјета и просвјеђивања људи на основу својих преискуствених сазнања, склоност да „врши реформе” и појава да само његово присуство „ствара бољитак” (ЧАЈКАНОВИЋ 1994: 37). Још значајнија је појава Савиног силаска у подземни свијет (ЧАЈКАНОВИЋ 1994: 27, 28). Према различитим варијантама приповједака разлози његовог силаска (са очигледним присуством предхришћанских мотива) су унеколико различити. Један од тих разлога је тај што је „свети Павле, када је у доњи свет побегао, проклео овај горњи свет (...) па се свети Сава кренуо на пут зато ’да скине клетву... и да измами благослов’” или други, да би „од оца, који се у доњем свету налази, добио благослов” (ЧАЈКАНОВИЋ, 1994в: 516). Суштина је иста, да добије благослов с којим ће се вратити у „горњи” свијет и у њему наставити обитавати. У вези са наративом о Тодору Бокану тај „силазак у подземни свијет” је нарочито важан за промјене и развој Тодоровог карактера. Наиме, прва кулминативна тачка Тодорове линије развоја у сизијеу *Пролома* јесте учешће у драми која се одвија над понором, над јамом. Сцена Тодоровог бјекства од насилничке смрти у којој он спас проналази скоком у јаму са већ закланим Србима представља Ћопићеву литераризацију веома старог, прехришћанског мотива. Натуралистички приказана, са снажном драмском набијеношћу, заснованом на ишчекивању исхода покушаја бјекства Тодора и Стојана Кекића, као и елементу неочекиваног разрјешења у виду Тодоровог скока у јаму, ова сцена је заснована на *обреду прелаза* – односно *иницијацији*

□

(в. MELETINSKI 1983; PROP 1982, 1990). Иницијација, као мотив најчешће везан за композицију бајке у оквиру усмене књижевности, као што је познато, представља тежњу ликова да савладају низ постављених им препрека да би повратили изгубљени поредак или се остварили као зреле личности. У Тодоровом случају дефинитивно значи прелазак из једног стања у друго, јер се, након изласка из јаме, Тодор потпуно отуђује од људи, скривајући се у шуми, плашећи се и своје сјенке „постаје вучић”, а према Мелетинском: „Сви обреди прелаза обухватају симболично изопштавање личности из социјалне структурне на неко време, извесне провере, контакт са демонским силама ван социјума ритуално очишћење и повратак” (1983: 230). Повратак у социјалну групу, према свему до сада, обавезан је, нарочито ако знамо да и вук мора бити дио чопора. Кључно мјесто у сижеу романа које идејно повезује два наративног тока, односно Тодорова психолошка превирања представљена манифестацијама колективног несвјесног са наративом устанка, јесте тренутак када Тодор тражи сигуран заклон. Симптоматично, сасвим случајно проналази мјесто на коме се према предању крио хајдуку Јошан и његов нераздвојни друг, Гагеља Ђак. Иако изгледа као да је само узгред споменуо ту причу јер она и не заузима више од неколико редова, јасно је да Ђопић реaktivира „иманентну контекстуалност усмене приче” (РАДУЛОВИЋ 1994: 38) која подразумева „да је у записаним усменим причама остао траг и наговјештај оне ситуације у којој је казивач говорио причу” без обзира на то што је отргнута од непосредне стварности и реалног времена у коме је настала. То се може прочитати управо у Ђопићевим редовима: „Падне му на ум стара прича о хајдуку Јошану и његовом нераздвојном другу, лукавом Гагељи Ђаку, и у то пусто замрло скровиште као да дахну чар старе вечерње дједове приче. Пред Јошаном и Гагељом били су отворени сви путеи, срећно су избјегли безброј потјера и (...)” (ЂОПИЋ 1980: 129). Функција алузије на причу о хајдуку Јошану,<sup>4</sup> у идејном смислу, заснива се на томе што указује на понављање архетипских модела понашања чији примјер је и Тодор, истичући повезаност личног и колективног идентитета. На основи

---

4 Према тумачењу Мирјане Стојисављевић имена двојице хајдука су „поетска имена или поетоними“ (СТОЈИСАВЉЕВИЋ 2016: 281) који одражавају један од кључних поетичких принципа грађења књижевних ликова.

┌

наратива о појединцу Ћопић симболичким путем истовремено оцртава и најважније кодове у развоју српске културе. У погледу обликовања приче, тиме што Тодора доводи на исто мјесто на коме се крио и хајдук Јошан, Ћопић их пореди, постижући додатну естетску информативност и својеврсно драмско језгро. Остварује га преко јединства мјеста – управо те локације на коме се крије, и радње – у значењу поступака Тодорових који јесу одметање, само је вријеме разликовна категорија, али категорија чија примарна функција и јесте да нагласи понављање одређених ситуација и прамодела понашања, због чега је прича о хајдуку и уведена. Модел понашања управо је тај „хајдучки начин скривања” – јатаци су му његови родитељи и сестра, а једини непосредан пријатељ и гарант сигурности, својеврсни атрибут – карабин који је донио са војне обуке и био сакрио у кући. С друге стране, у том моделу препознајемо и исконски модел реаговања на егзистенцијалну угроженост, заснован на инстинктима. Тодор је успоставио контакт само са својом породицом, односно показао се оцу и договорио с њим да му сестра, која га није видјела (нити мајка!), на договорено мјесто доноси јело. На сестрин пријекор: „Баш си ти прави вучић, право су ти у школи говорили... И Вук је питомији од тебе, бар се од свога не крије.”, одговара: „Е, моја, Гаго, вук на вука неће, а човјек...” (ЋОПИЋ 1980: 224). Дакле, његов одговор заправо подразумејева парафразу пословице у којој се каже да је човјек човјеку вук.

Генерално, послије преживљавања страхота јаме, Тодоров страх и отуђеност спадају у домен наших очекивања. Међутим, релација у којој Тодор бјежи чак и од партизана који су га спасили превазилази и изневјерава очекивање и постаје симптом који завређује пажњу, поготово ако имамо у виду врло честу појаву у народним приповијеткама, као што је нпр. „Златоруни ован”, гдје се каже: „Тај ће сада више знати него што је знао, јер је био мртав па опет оживио!” (КАРАЦИЋ 1853: 71). Истина, Бокан се на крају романа ипак социјализује и прикључује партизанима, али поклања своје повјерење „домаћим” партизанима које познаје од малена, (прије свега Гојку Тупурдији, који има функцију лика *медијатора*, Урошу Павловићу, јер га је познавао са војничке обуке, и тада га је штитио), а понајвише вођен ријечима свога оца Обрада, који му је приликом посјете у болници у Лисичјаку рекао: „Сумњичаво и





тужно разгледао је читаву бараку и на поласку мирно казао: – Видиш, мој синко, са добрим си људима, хвала богу.” (ЋОПИЋ 1980: 485). Као што се види, отац одобрава, али не без сјенке сумње. Ма колико се трудили, не можемо да игноришемо иронијски призив у овој реченици.

Процес иницијације завршен је тек после Тодоровог другог блиског сусрета са смрћу, када му се, након буђења из грознице послје рањавања у болници на Лисичјаку, учинило да је прогледао, започео нови живот:

Смирен и постојано сигуран као никад дотад, Тодор се осјећао као да је у гостима, код блиска рода. Свијет око њега добио је оно одавно прижељкивано лице: био је испуњен отвореним, добродушним и срдачним људима и ниоткуд човјека није вребала засједа, ноћни препад и страшна привиђења некаква понора, виђена, вјероватно, у мучну сну (ЋОПИЋ 1980: 527).

Тодорова слика преображаја истовремено је и слика преображаја човјека као појединца у оквиру народа у устанничком времену: „За Тодора то више није био само рат, даноноћно пушкарање и рањеници, него нешто друго, много важније: ослобођење од негдашњег вучјег свијета у коме је ваљало бити вук па се одржати.” (ЋОПИЋ 1980: 485). То јесте процес очовјечења и социјализације, али само у контексту преживљавања које је могуће једино у оквиру групе – чопора. Али онај сегмент који подразумева идејну идентификацију није остварен до краја. То се види непосредно из текста: „Све око себе Тодор је почео да гледа с мирним скривеним смијешком, али још увијек се није до краја ослобађао, па је тако личио на изоловано дијете које лагано прездравља и сједећи у ћошку прати само очима игру дјете, али се не усуђује да се и сам умијеша” [наше истицање]. Очигледно да је таквом неповјерењу допринио и ранији очев савјет: „Најбоље је, синко, бјежи и склањај се од свакога живог... така су ти данас времена; јер уз кога год приложиш, окривиће те она друга странка и ето ти – оде глава, па макар ти био прав као дијете у колијевци.” (ЋОПИЋ 1980: 383).

Тодорова социјализација представља елемент који „генерише (...) спрегу између појединачних судбина и судбине колективитета” (КНЕЖЕВИЋ 2015: 33), али не идеолошки, јер он је пристао за својим народом у револуцију, а не и за партизанима. Ћопић није пропустио да то имплицитно стави до знања на самом крају романа, гдје, наводно



случајно, за Тодора који се враћа из офанзиве каже: „...као да је дошао са онога свијета...” (ЋОПИЋ 1980: 586). Наравно, одаје га говорна формула која у овом случају има функцију *пребацивача* (ПЕТКОВИЋ 2007: 160) и сигнала његовог неприпадања. Истовремено, потврђује да је мотивација Тодоровог лика кроз процес иницијације метафорично приказана преживљавањем јаме – повратком из „доњег свијета”, из кога се вратио са потпуним страхом од контакта са људима – оправдавана и финализована.

Значај лика Тодора Бокана и наратива њиме одређеног важан је из више аспеката. Првенствено је важан из аспекта композиције романа, јер како је веза изложених догађаја лабава, овај наративни ток доприноси чвршћем структурирању романа као цјелине. Други важан аспект са којим се може идентификовати наративни ток везан за Тодора Бокана јесте управо аспект идеолошког наратива, који се може пратити већ од фабуле, гдје се тиме што наглашава спонтаност у реакцији народног устанка показује и да је Ћопић на извјестан начин „одступао од званичних партијских тумачења Народноослободилачког покрета и своју приповедачку слику рата значајно проширио и продубио” (ВУКИЋ 1995: 121). С тим у вези функција овог наративног тока може се сагледати на исти начин понајвише због тога што се Тодор послје тешких и физичких и психичких мука придружује партизанима и тиме се социјализује и ослобађа. Међутим, не потпуно и не на онај начин како се идеолошки очекује, јер је Тодорова социјализација и прихватање револуције на крају романа дато овим ријечима:

Док се око њих окупљало све више свијета, Тодор је, затомљавајући своју рођену тугу, осјећао како му се стопљава срце пред толиким погледима пуним повјерења и љубави, час тужне, час озбиљне, час дјечачки несташне. Схваћао је да то Подгорина свом душом прираста уз своје браниоце, и у њему се дизао дотле непознат понос што свачије око у њему гледа свог ратника-заштитника (ЋОПИЋ 1980: 596) [наше истицање].

Његово прихватање револуције заправо значи прихватање народне реакције, буне; прихватање и преузимање предачке граничарске дужности „ратника-заштитника” (ЋОПИЋ 1980: 596), које не подразумејива обавезно и партизанштину.



## Цитирана литература

- АЈДАЧИЋ, Дејан. „Специјализација светаца у фолклору православних Словена”. <http://www.rastko.rs/antropologija/delo/10045> 8.12.2017.
- ВУКИЋ, Ана. *Слика света у приповеткама Бранка Ћопића*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1995.
- ЕПИСКОП Николај. „Пролог”. *Сабрана дела у тринаест књига*, књ. 1. Шабац: Графомарк, Православна црквена општина Линц, 2001.
- JUNG, Karl Gustav. *Arhetipovi i kolektivno nesvesno*. Prevele Bosiljka Milakara i Dušica Lečić-Toševska. Beograd: Atos, 2003.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Српски рјечник*. Београд: Нолит, 1969.
- КАРАЦИЋ, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке*. Беч: штампарија јерменског манастира, 1953.
- КНЕЖЕВИЋ, Саша. „Вишњићевски доживљај револуције у роману Пролом Бранка Ћопића”. *Филолог*, година VI, бр. 12, (2015): 32–37.
- КОЉЕВИЋ, Светозар. „Приповедачки простори Ћопићеве уметности”. *Годишњак за књижевност*, књ. 16. Сарајево: Институт за језик и књижевност, (1987): 125–137.
- LORD, Albert V. *Pevač priča (1): teorija*. Beograd: Idea 1990.
- MELETINSKI, Jeleazar M. *Poetika mita*. Beograd: Nolit, 1983.
- ЛУКИЋ, Света. *Савремена југословенска литература (1945–1965): расправа о књижевном животу и књижевним мерилима код нас*. Београд: Просвета, 1968.
- МИЛАНОВИЋ, Бранко. „Роман Бранка Ћопића”. *Бранко Ћопић у светлу књижевне критике*. Приредио Воја Марјановић. Београд: Стручна књига, 168–182.
- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. „Прожимања жанрова усмене књижевности и око њих”. *Упоредна истраживања 4. Српска књижевност између традиционалног и модерног – компаративни аспекти*. Уредник Бојан Јовић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2007.
- ПЕТКОВИЋ, Новица. *Словенске пчеле у Грачаници*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2007.
- PROP, Vladimir Jakovljević. *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta, 1982.
- PROP, Vladimir Jakovljević. *Historijski korijeni bajke*. Sarajevo: Svjetlost, 1990.
- РАДУЛОВИЋ, Милан. „Обнова духа традиције у српској савременој прози”. *Обнова традиције: критички есеји о савременим писцима 2*. Београд: Апостроф, 2007, 30–61.



- РАДУЛОВИЋ, Немања. *Подземни ток. Езотерично и окултно у српској књижевности*. Београд: Службени гласник, 2009.
- SOLAR, Milivoj. *Teorija književnosti*. Zagreb: Školska knjiga, 1980.
- СТОЈИСАВЉЕВИЋ, Мирјана. „Ђопићево ремоделовање поетонима”. *Ђопићево стољеће*: зборник радова поводом стогодишњице рођења. Главни и одговорни уредник академик Рајко Кузмановић. Бања Лука: АНУРС, 2016, 271–283.
- СУВАЈЦИЋ, Бошко. „Певач и подземни токови традиције”. *Жива реч*. Уредници Мирјана Детелић и Снежана Самарџија, Београд: Балканолошки институт САНУ и Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2011, 615–639.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924, књ. 1*. Београд: СКЗ, Просвета, БИГЗ, 1994а.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *О врховном богу у старој српској религији, књ. 3*. Београд: СКЗ, Просвета, БИГЗ, 1994б.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Стара српска религија и митологија, књ. 5*. Београд: СКЗ, Просвета, БИГЗ, 1994в.
- ЋЕНГИЋ, Енес. *Ћопићев humor i zbilja 2: Na bodljikavim lovorikama*. Zagreb: Globus, 1987.
- ЧУТУРА, Снежана Шаранчић. Један модел поетске филозофије амбивалентног. *Филолог*, година VI, бр. 12, (2015): 21–31.
- ŠIMUNDIĆ, Mate. *Rječnik osobnih imena*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske, 1989.

## Извори

- ЂОПИЋ, Бранко. *Пролом*. Сарајево: Свјетлост, Веселин Маслеша, Београд: Просвета, 1980.

UNDERCURRENTS OF TRADITION IN  
THE STORYTELLING PROCESS OF BRANKO ĆOPIĆ

Summary

Analyzing the character of Todor Bokan from Ćopić's novel *Prolom* showed that the author builds Bokan's psychological portrait using a metaphorical characterization, accomplished by embedding distinctive archetypal symbols. At the same time, symbols point both to the collective consciousness of the Serbian people and to the position of an individual from that collective towards a phenomenon that was deceptively called the national revolution, with negative ideological implications. The most important function of such character's representation, in the domain of implicit poetics, was the revealing of attitude towards ideology, and in the poetic domain, the inexhaustible and fruitful relation between Ćopić's narrative and oral tradition.

**Keywords:** anthropological vertical, mythical realism, archetype, ambivalence as a poetic principle, initiation, immanent contextuality of the story, socialization, relation between the national revolution and ideology

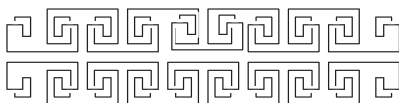




۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹



## ЈУЖНОСЛОВЕНСКА ЕПСКА ПОЕЗИЈА – МОСТ ИЛИ ГРАНИЦА<sup>1</sup>



Питање истакнуто у наслову овога рада поставила је први пут на овај начин бугарска фолклористкиња Тања Кметова у истоименој студији, сада већ далеке 1995. године. Јужнословенска епска поезија не би, дакако, означавала исто што и епска поезија јужнословенских народа. Епска поезија сваког народа унутар имагинарног оквира „јужнословенства” историјски, национално, жанровски и поетички веома је разноврсна, а у естетском смислу врхуни у епској поезији заступљеној у антологијама Вука Стефановића Караџића у XIX веку.

**Кључне речи:** јужнословенска епска поезија, фолклор, „постфолклор”, сужејни модели, бугарштице

Питање истакнуто у наслову овога рада поставила је први пут на овај начин бугарска фолклористкиња Тања Кметова у истоименој студији, сада већ далеке 1995. године. Доиста, постоји ли некакав имагинарни јужнословенски епски простор? Шта он повезује, а шта раздваја? И ако је тај простор конструисан тако да спаја неке насилно раздвојене обале, чије би то обале биле? Ако је пак граница, шта се налази унутар ње? И шта је остало изван њених обала? Поседовних књига, архива, катастара, тапија?

Из ове перспективе, данас се, и не само у дневнополитичкој употреби, много чешће и радије говори о балканском него о јужнословенском

<sup>1</sup> Рад је настао 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.

(етно)културном простору. Јужнословенска фолклорна заједница као да је изашла из моде.

Балканска фолклорна заједница је систем у који сваки балкански народ уноси вредности по мери сопствене традиције. Епска поезија представља њен централни упоредник, нулти усмени меридијан, Гринич, који пресеца разноврсне усмене традиције балканских народа, чудесна тачка пресека и сводни именованитељ њихових култура, ма колико разноврсне оне биле:

Балканската фолклорна общност може да бъде представена, от една стран, чрез конкретния фолклорен принос на всеки балкански народ, а от друга, чрез общите, единни елементи на балканските народни култури. Именно този втори аспект по същество представя балканската фолклорна общност. Той показва фактите на синтез на типологически (някои от тях генетически, а други и исторически) сходни културни системи, притежаващи необходимо и достатъчно разнообразие, надрегионално по същество (КМЕТОВА 1995: 26).

Када је реч о усменој епској поезији балканских народа, свака од балканских традиција се укључује у заједнички систем „балканске епике”, који се гради на идентичном историјском искуству и у заједничком етнокултурном и етногеографском пространству, без обзира на све историјске, језичке, етничке, професионалне, културолошке и регионалне разлике:

Јужнославјанската, албанската, източнороманската (румњанската), грцката епически традиции се вкључват в обширни регион на балканската епика, която, независимо от етническите и регионалните разлики, притежава и черти на тврде значително сходство. Тази общност се създава исторически и получава широко географско разпространение. Възникнала в процеса на државната консолидация на балканските народи, тя околнчателно се оформя в периода на османското владичество (КМЕТОВА 1995: 27).

Ембрионално културолошко тло за формирање надетничке балканске фолклорне заједнице представљала би несумњиво епоха ропства под



Турцима, која у једном дужем историјском периоду повезује све народе на Балканском полуострву. Долазак Турака на Балкан и пад средњовековних држава означавају културолошку и цивилизацијску прекретницу и разделницу. У епоси ропства под Турцима стварају се повољни услови не само за интензивну културну размену поробљених народа на Балкану него и за заједничко епско усмено стваралаштво у оквирима универзалне опозиције „своје : туђе”. То је и основна претпоставка да се у балканској фолклорној, надетничкој заједници формира ризница заједничких тема, мотива, сижеа и јунака, која, истини за вољу, у знатној мери почива на старијој, обредно-митолошкој матрици:

Можем да посочим и неколико примера: на равниште сюжет – песента за Болен Дойчен и Черен Арапин, на равниште мотив – мома-войник (момата, която отива да служи войник вместо баща си), на равниште герой – Крали Марко; на равниште поетика – славјанската антитеза и пр. (КМЕТОВА 1995: 27).

Т. Кметова с правом истиче како је истраживање заједничких црта епске поезије код балканских народа показало да је највиши степен сродности успостављен на семантичком нивоу, док су најочљивије разлике испољене на формалном плану (Кметова 1995: 28).

У настајању и развоју јужнословенске заједнице посебно је наглашавана њена општесловенска основа. Крајем XIX в. М. Халански у својој студији о јужнословенском епу развија теорију по којој епску поезију код словенских народа (Срби, Руси, Бугари) развијају професионални певачи или певачке дружине које су „усмене сижее” и мотиве прерађивале са високом поетском свешћу. Тезу о феудалном пореклу епа (о „спуштању” епа у народ) Халански правда његовом високом поетском вредношћу, која је у нескладу са ниским културним ступњем развитка простог народа. Халански руску и јужнословенску епску посматра као „производе” феудалне средњовековне средине, који се формирају уз несумњиве утицаје западноевропске средњовековне литературе (1884: 93–115). Путилов пак посебно истиче значај општесловенског фолклорног фонда за формирање епске поезије код (јужно)словенских народа (1971: 24). О посебном начину функционисања усмене књижевности/фолклора у односу на писану књижевност/нефолклор први су говорили Пјотр



Богатирјов и Роман Јакобсон у епохалном чланку „Фолклор као нарочит облик стваралаштва” (1929).

Питање је колико је уопште питање истакнуто у наслову (не)умесно поставити данас имајући у виду природу „трансмисије/комуникације”, на основу које се фолклор односи према граничним облицима какви су, примерице, књижевност на народну, „народска”, грађанска или пак пучка књижевност (BOŠKOVIĆ-STULLI 1983: 113), односно оних творевина које спајају гранична искуства различитих културних модела, а које се у литератури најчешће означавају термином „постфолклор”.

Симптоматично је да се исте године када се појавио чланак Тање Кметове, огласио и С. М. Некљудов чувеним чланком под називом „После фолклора” (НЕКЛЮДОВ 1995). Док Кметова полази од искуства класичног, „традиционалног фолклора”, који је у основи моноцентричан, „постфолклор” је по својој суштини полицентричан и фрагментаран, „реализован и као фолклор субкултура (укључујући и ’скривене’ традиције)” (в. ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2014: 259–273). Од последњих деценија XIX века, а особито интензивно у XX веку, веку технолошких револуција и научног прогреса, уз неслућени развој медијских технологија и у амбијенту потрошачког друштва, уз глобализацију свих културних вредности, дошло је до драстичне трансформације природе, начина постојања и функција фолклора. Отуда се феномен „постфолклора” не може посматрати ван контекста развоја популарне културе. У даљем изучавању ових феномена појављују се и термини „неофолклор”, „не-фолклор”, „авант-фолклор”, „анти-фолклор” (уп. ЛИСЈОК 2012: 73; према ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2014: 259–273). У идеолошком кључу говори се о „измишљању традиције”, о злоупотреби традиције, развија се идеолошки дискурс о „смрти фолклора” (GOLOVAKNA-NICKS 2006: 219–222). Постфолклор се посматра и као својеврсни „сурогат фолклора” (уп. GOLOVAKNA-NICKS 2006; АНИКИН 1997). У том контексту, нужно се мења и приступ епској поезији која је представљала основ усменог знања и фондус националне (само)спознаје у претходним вековима.

Навешћемо најпознатији пример политички инструментализоване критике српске усмене епике током последњих деценија XX века, чији је циљ био да се подвргну ревизији историјске и националне одлике ових песама и пониште универзалне хуманистичке вредности које су у њима оличене.



Општој хистерији на Западу крајем XX века, која је била усмерена против Срба због њихове наводне улоге у грађанском рату у бившој Југославији, подлегао је и немачки слависта Рајнхард Лауер (R. Lauer), који је у *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-у, од 6. марта 1993. године, објавио текст под насловом „Од убица постају јунаци”, са прецизирањем у поднаслову: „О херојском песништву Срба”:

Он констатује да се митолошки начин мишљења у наше време шири упркос застрашујућем примеру Другога светског рата (чија је припрема такође започета на митотворној свести). Овај процес оживљавања митолошке традиције, вели аутор, уочава се у ратом запаљеној југоисточној Европи, а „пре свега код Срба”, где су се митови преселили „из несврховитог врта песништва” у сам живот, и распомамили се (ЖУНИЋ 2002: 50).

Лауер издваја као основне „злочиначке” митове код Срба: мит о вуку, мит о хајдучима, мит о Краљевићу Марку и, наравно, косовски мит. О косовском миту Лауер говори као о стожерном националном миту код Срба, „који је до данашњег дана од највећег политичког значаја за српски народ”. Посебно се задржава на видовданском култу Милоша Обилића: „По угледу на њега је на Видовдан 1914. Гаврило Принцип убио аустријског престолонаследника – у дословном преношењу мита у дело.” Реакције су, готово одмах, уследиле (КЛЕУТ 1993: 397–417). Недопустиво политичко мешање у послове књижевности било је, наравно, идеолошки заслепљено и површно. Ипак, оно је сведочило и о суштински измењеном идеолошком дискурсу када је реч о српској епској поезији, у односу на првобитно одушевљење учене Европе у предромантичарској и романтичарској епоси:

Насупрот одушевљењу које су романтичари и предромантичари испољавали према „народу”, „народном духу”, „генију народа”, „певајућим народима”, „топлим уснама народа”, угледни савремени истраживач епике А. Т. Хато види социјалну ситуацију у којој се изводи херојско песништво у троуглу: 1. певач (бард), 2. заштитник и 3. аудиторијум (слушаоци), па затим разматра различите могућности стапања или преузимања доминантне улоге једног од побројаних фактора у усменом извођењу. Уколико се у испитивање дејства ових фактора, поред непосредног усменог преношења, укључи и неки савременији и боље технички опремљени посредник –



штампа, радио, телевизија, Интернет – могућности комбиновања дејства ових фактора скоро су неограничене на јужнословенском простору и рекло би се да су све те могућности и остварене, од времена првих записа до данашњих дана (КЛЕУТ 2006: 277).

Поновићемо: није ли, у светлу свих ових процеса, депласирано уопште помињати „јужнословенску јуначку епику”, а камоли расправљати о њој после свих историјских искустава у XX веку?! И какве би импликације та расправа могла имати данас?

Ми, дакако, сматрамо да није. Иако епска поезија израста на националном тлу, проучавање упоредних појава у њиховој динамици и историјском кретању, уколико се не своди на пуко изналажење мотивских аналогича и паралела, вишеструко је користан посао<sup>2</sup>. Наравно, не треба заборавити да је у изучавању националне усмене књижевности компаративни поступак показао и одређена ограничења (ЧУБЕЛИЋ 1970)<sup>3</sup>. Ипак, компаративна проучавања варијаната „Хасанагинице” Герхарда Геземана<sup>4</sup>, словеначке баладе „Лепа Вида” Ивана Графенауера<sup>5</sup>, песама о Марку Краљевићу Николе Банашевића<sup>6</sup> и „Бановић Страхиње” Радосава Меденице<sup>7</sup> много су више од пуке каталогизације варијаната, дефинисаних на основу постојања заједничких мотива, односно склопова мотива, који их одређују.

Дакле, ми сматрамо да се у окриљу балканске фолклорне заједнице, током векова, нипошто праволинијски нити моноцентрично, конституише

2 „Епско стваралаштво је дубоко законито. Његове законитости могу се установити само путем упоређивања, када се откривају заједничке тенденције и сличне црте. Досад је остало много штошта нејасно у генези и историји епоса словенских народа. Упоредно проучавање, засновано на савременој методици, може овде довести до веома плодотворних резултата” (ПУТИЛОВ 1968: 44).

3 Čubelić, Tvrtko. „O smislu i dosegу komparativnog aspekta i teorije o varijantama na području usmenog narodnog stvaralaštva (Prilog problemu metodskog pluralizma)”. *Umjetnost riječi*, god. XIV, 1970, br. 1–2.

4 Gesemann, Gerhard. „Die Asanaginica im Kreise ihrer Varianten”. *Archiv für slavische Philologie*, 38/1923, 1–44.

5 Grafenauer, Ivan. *Lepa Vida. Študija o izvoru, razvoju in razkroju narodne balade o Lepi Vidi*. – Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Filozofsko-filološko-historični razred. Dela 4. Ljubljana, 1943.

6 Н. Банашевић. *Циклус Марка Краљевића и одјеци француско-талијанске витешке књижевности*. – Књиге Скопског научног друштва, III, Скопје 1935.

7 Medenica, R. *Banović Strahinja u krugu varijanata i tema o neveri žene u narodnoj epici. Studija iz naše narodne poezije*. SANU, posebna izdanja, knj. CCCLXXXI, Odeljenje literature i jezika, knj. 14, Beograd 1965.



један ужи модел усмене спознаје и друштвено-репрезентативне праксе, који је везан чврстим генетичким, типолошким и историјским, али и обредно-митолошким, често непрозирним спонама, а за који би се могла употребити функционална описна карактеризација *јужнословенска епска поезија*. Оно што суштински одређује ову имагинарну епску заједницу јесте изворна усменост (комуникацијски фактор), језичка подлога (јужнословенски језици), историјска контекстуализација (узајамна блискост сродних народа на истом етнокултурном тлу) и доминантна жанровска одредница (епска поезија као репрезентативни облик друштвеног знања). Ова имагинарна епска заједница подразумевала би суштинску симбиозу језичких, митских, историјских, етнологских, социокултурних и антрополошких супстрата, који се уливају у „текст“ епске песме као фолклорну чињеницу и усмену „уметност речи“.

Антрополошке и културолошке импликације феномена јужнословенске усмене епике морале би се тумачити из аспекта интердисциплинарног приступа самој грађи, који суштински уважава изворни фолклорни контекст, елементе народне културе, религије и митологије, обичаја и обреда, али и жанровских и поетичких одлика епике као рода усмене књижевности.

Издването на героико-епичните фолклорни традиции на балканските народи откроява още едно, бихме го нарекли йерархично, равнище на общност, което досега, независимо от някои известни опити (и то предимно в миналото), не е описано системно именно като фолклорна общност в нейните генетични, структурни и регионални аспекти. Това е т. нар. „южнославянски героичен епос“. Бихме могли да го наречем героичен епос на балканските славяни, или южнославянска епическа общност. Наименованията могат да бъдат и повече. Те обаче отчитат една важна черта – славянския характер на тази общност, или по-точно битунето ѝ на славянски език (КМЕТОВА 1995: 29–30).

Посебно се интензивно ово тематско-сигејно, историјско, језичко, културолошко, обредно-митолошко и антрополошко јединство огледа у епској поезији код Срба и Хрвата у XIX веку.

Јужнословенска епска поезија не би, дакако, означавала исто што и епска поезија јужнословенских народа. У тумачење епске поезије



јужнословенских народа неизоставно би морао бити укључен и етнички критеријум. Тако, у напомени о бугарским народним песмама Вук Караџић је изнео став да „Бугари имају и јуначких пјесама које се пјевају уз гусле, као и српске, и међу тима ће, по свој прилици, бити највише српских пјесама које су побугарене”.<sup>8</sup> Владимир Качановски се одлучно успротивио оваквој констатацији, тврдећи да Бугари имају сопствену јуначку епiku.<sup>9</sup> Петар Бесонов је пак у вуковском стилу издвојио хајдучку поезију као аутентичан израз, а хајдуковање као „главну црту” бугарске епике.<sup>10</sup> П. Славејков (1904) о бугарским хајдучким песмама говори у вези са њиховом политичком ангажованошћу у формирању нације и националне идеологије.<sup>11</sup> Михаил Арнаудов, с друге стране, релативизује важност историјских чињеница у структурирању поетичког система бугарске епске поезије.<sup>12</sup>

Поред етничког критеријума за разликовање епске поезије јужнословенских народа, нужно би био укључен и конфесионални чинилац. Али када је реч о јужнословенској епској поезији, овде имамо низ сродних елемената, пре свега када се ради о песмама о хајдуцима и ускоцима с једне, и о крајишничкој епици с друге стране. Историјска грађа о ускоцима и крајишницима показује исто што и народне песме. У питању је исти духовни простор, примарно епска средина. У њој се једнако славе турски крајишници и ускочки прваци, једнако се негује дух јунаштва, једнако сурово пљачка, убија и отима робље, и једнако потресно тужи за погинулима. У њој се мера јунаштва исказује држањем

8 Додатак к Санктпетербургским сравнителним рјечницима свију језика и нарјечја с особитим огледима бугарског језика. Беч, 1822. Овде према: КАРАЈИЋ 1964: 69.

9 Вл. Качановский, *Сборник западно-болгарскихъ песень*, Санктпетербургъ, 1882. Предисловие, VI.

10 Безсонов, П. „Эпосъ сербский и болгарский, во взаимномъ отношении, историческомъ и топографическомъ”. *Болгарские песни из сборников Ю. Ив. Венелина, Н. Д. Катранова и других болгар*, вып. I–II. Временник Императорского Московского общества истории и древностей росейских, кн. 21 и 22, Москва, 1855, 100.

11 „Български хайдушки и револуционен песенен фолклор”. *Сборник за народни умотворения и народопис* (СБНУ), кн. LXI, Българска академия на науките–Институт за фолклор, Академично издателство „Проф. Марин Дринов”, ур. Лиляна Богданова, Радост Иванова, Стефана Стойкова, София, 2001, 52.

12 Арнаудов, М. „Поетиката на българската народна песен”. *Очерци по българския фолклор I*, С., 1968, 464–470; *Баладни мотиви в народната поезия*, София, 1964; „Хайдушките народни песни в развитието на българската литература”. *Изследвания в чест на академик Михаил Арнаудов*, С., 1970, 343–358.





у боју или на мегдану, а чојства племенитим односом према пораженима.

У епској поезији јунословенских народа могло би се говорити и о епским зонама, рецимо у вези са историјским и поетичким обликовањем тзв. „хроничарске епике“:

Издавајући црногорску епику као песме поникле у специфичној етно-културној, али и посебној епској зони, при покушају тематске систематизације, Б. Путилов није могао заобићи заједничко, општеепско наслеђе Јужних Словена, карактеристично нарочито за ранији слој певања или, како то он дефинише, за архаичнију фазу епа. У овој фази, теме и кругови песама не могу се посматрати изоловано од осталог јужнословенског певања. Зато посебан акценат ставља на типологију песама XVIII и XIX века, које здружене посматра као јуначко-историјски еп, карактеристичан за последњу развојну фазу. Сижеи се граде око централних мотива борбе војски, чета, појединца и чете, упада на туђу територију и одбране своје. Путилов уочава бинарну противстављеност сижетике и опозитне теме, какве су успешан напад на турску војску и одбрана, верност побратима и издаја, сужањство и ослобађање, итд.<sup>13</sup> (ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ 2014).

У најширем смислу, јужнословенска епска поезија, као надетничка, надструктурна и надјезичка целина могла би се компаративно разматрати са становишта тумачења генезе и поетике усмених жанрова. Таквим, интержанровским проучавањима хајдучког фолклора у јужнословенском контексту, бавили су се Цветана Романска<sup>14</sup>, Стефана Стојкова<sup>15</sup>, Росица

13 Путилов, Б. Н. *Јуначки еп Црногораца*. „Универзитетска ријеч“, НИО „Побједа“, Титоград, 1985, 81–165.

14 “Общи особености на българските и сръбските хайдушки песни”. *Славистичен сборник: По случај IV меѓународен конгрес на славистите в Москва*, Т. II, С., 1958, 379–407; “Les chansons populaires des haidouks bulgares comparees a jux chansons a themes semblables des autres peuples slaves et balkaniques”. *Actes du Premier congres international des etudes balkaniques et sud-est europeenes*, VII. Sofia 1971, 755–770; “Българските народни хайдушки песни в сравнение с песните със сходна тематика у останалите славянски и балкански народи”. *Въпроси на българското народно творчество*, С., 1976, 120–140.

15 “Състояние на изследванията на българските хайдушки песни”. *Проблеми на български фолклор*, Т. 1, С., 1972, 127–132; “Общи черти и различия между българските и сръбските хайдушки песни и гръцките клефтически песн”. *Славянска филология*, Т. 14, С., 1973, 121–137; “Хайдушките песни на балканските народи през епохата на националното им възраждане”. *Български фолклор*, С., 1975, кн. 2, 16–25; “Из поетиката на българските и сърбохрватските хайдушки песни. Поетическото време и пространство”. *Славянска филология*, 16, С., 1978, 335–348; “Stav badania



Ангелова и Годор Ив. Живков,<sup>16</sup> Алојз Шмаус,<sup>17</sup> Кристеа Санду-Тимок,<sup>18</sup> Октав Паун<sup>19</sup>, Степан Мишанич,<sup>20</sup> Миодраг Стојановић,<sup>21</sup> Николај Ненов,<sup>22</sup> Бошко Сувајцић<sup>23</sup> и др.

С друге стране, компаративни приступ јужнословенској епској поезији нужно би се морао бавити и питањима порекла, утицаја и преузимања у равни тематских кругова епске поезије. Индикативно је, у том смислу, проучавање рецепције косовске епике у бугарској фолклорној традицији. Путевима, механизмима и последицама сижејне и поетске адаптације косовске легенде у Бугарској посвећено је неколико запажених радова

---

hulharskeho folkloru o hajdukoch". *Ročník* 31, 1983/ 2, 203–208; "Хайдушки песни". *Етнографія на България*, С., 1985, 262–265.

16 Ангелова, Р., Т. Ив. Живков, Цв. Романска, Ст. Стојкова. "Генетични врџки и типологични сходества на българския юнашки епос със сърбохрватските юнашки песни, руските билини и украинските епически песни". *Славянска филологија*, Софија, 1968. Т. XI, 185–205.

17 *Studije o krajinskoj epici*. Zagreb, 1953; *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, I-III. Teil. Beitrage zu Kenntnis Südosteuropas und des Naher Orients, XIV. Band, München, 1971–1973.

18 Sandu-Timok, C. „Baba Novac in eposul roman si sirb”. *Радови симпозијума о српско (југословенско)–румунским везама* (Actele simpozionului, Vršac, 22-23. V 1970), Панчево 1971, 353–367.

19 *Novak i njegova družina u rumunskim i srpskohrvatskim narodnim pesmama* (необјављена докторска дисертација), Филолошки факултет Београдског универзитета, 1973. Универзитетска библиотека у Београду, RD 5166.

20 „Заједничке црте српског епоса о Старини Новаку и опришкивског фолклора о Олекси Довбошу”. *Народно стваралаштво–Folklor*, 1973, год. XII, св. 46, 32–57.

21 „Хајдуци–гуслари”. *Народно стваралаштво–Folklor*, 1973, год. XII, св. 46, 58–67; „Грчке клефтске (хајдучке) народне песме (Клепхтика)”. *Кораци*, св. 11–12, Крагујевац 1975, 50–58; „Залокостасов препев песме *Златија старца Ђеивана*”. *Народно стваралаштво–Folklor*, 1978, год. XVII, св. 66–68, 104–108; *Хајдуци и клефти у народном песништву*. САНУ, Балканолошки институт, посебна издања, књ. 18, Београд 1984.

22 *Българската хайдушка епика*. Софија, 1999.

23 „О иницијалним формулама српске и бугарске хајдучке поезије”. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, Међународни славистички центар, Филолошки факултет, Београд, 2002, 30, 2, 175–189; *Епске песме о хајдуцима и ускоцима* [Антологија], Београд, 2003; „Српска хајдучка епика у јужнословенском контексту: правци и циљеви истраживања”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, Нови Сад, 2006, књ. LIII, св. 1–3/2005, 569–585; „Усмено певање о хајдуцима у јужнословенском контексту”. *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума*, Зборник радова са међународног научног симпозијума одржаног 2–6. октобра 2006. године. Уредник Љубинко Раденковић, Српска академија наука и уметности, Балканолошки институт, Посебна издања 101, Београд, 2008, 303–315.



бугарских фолклориста у распону од једног века.<sup>24</sup>

Прве варијанте епских песама и предања о Косовском боју на бугарском и македонском терену забележене су крајем 19. века. У 20. веку велики број песама и предања о Косову налазимо у југозападној Бугарској, у софијском, брезничком, радомирском и самоковском крају.

На примеру бугарских варијаната песме о Бановић Страхињи Антонина Афанасјева-Колева истиче велики утицај Вукових збирки на препеве песама о Косовском боју у Бугарској.<sup>25</sup> Елена Огњанова пуну пажњу поклања постојању бугарских поетских записа о Косову у 20 в., који „пружају верну слику националне трагедије не само српског народа, но и осталих народа на Балканском полуострву”.<sup>26</sup> Тања Кметова покреће низ важних питања везаних за облике, начине и механизме продора косовских мотива на бугарско тло<sup>27</sup> (в. СУВАЈЦИЋ 1998: 491–517).

Када је реч о заједничким јунацима, низ је примера који показују изузетну распрострањеност интернационалних мотива у обликовању епских биографија, као и изузетну популарност јунака у јужнословенском контексту.

Тако, војвода Момчило се на западном јужнословенском етнокултурном ареалу, на српско-хрватском простору, везује готово искључиво за сижејни модел о неверству љубе и смрти пред затвореним капијама свога града. На источном, бугарско-македонском ареалу јужнословенског етнокултурног простора, лик војводе Момчила се уклапа и у друге, сродне сижејне моделе, попут оног о „вилином чудесном граду”, или пак о „змају љубавнику” (в. ДЕЛИЋ 2012: 197).

24 Иванов, Г. *Българските юнашки песни. Песни за косовската битка*, СБНУ, 4, 1891, 271-179; Динеков, П. *Български фолклор I*. София, 1959, 529; Иванов, Й. *Българските народни песни*. София, 1959, 251–254.

25 Афанасјева-Колева, А. „Песма о Страхињићу бану у бугарској епској традицији”. *Научни састанак у Вукове дане*, Београд, 1988, 17/3.

26 Огњанова, Е. „Косовската битка отразена в няколко късни фолклорни творби”. *От извора. Фолклорни студии*. София, 1980, 137.

27 Кметова, Т. *Косовски сюжети, мотиви и герои в българското народно поетично творчество*, дипл. рад, София, 1978; “Вуковите сборниците и традицията на фолклорните песнопойки”, *Български фолклор*, бр. 4, 1988, 48–55; “Темата за закъснелия юнак в јужнославјанскиј епос”, в: *Българскиј фолклор в славјанската и балканската културна традиција, Проблеми на българскиј фолклор*, Т. 8, София, 1991, 86–90; „Косовски бој и Косово поље у бугарском јуначком епу”, у: *Косовски бој у књижевном и културном наслеђу, Научни састанак слависта у Вукове дане*, 19/1, Београд, 1991.



Тим је занимљивија чињеница да се у бугарско-македонској епиској зони војвода Момчило постојано везује за још један сижејни образац – онај који тематизује сукоб тројице знаменитих јунака са женом изузетних физичких размера и ратничких моћи („жена циновка”). То је и једини образац који се на тематско-мотивском и сижејном плану не може довести у директну везу с препознатљивом традицијом певања о овоме јунаку (ДЕЛИЋ 2012: 198–199).

О заједничким јунацима јужнословенске еписке заједнице, било да је реч о класичној „јуначкој” епици или о „историјским” песмама о хајдуцима и ускоцима у дијахронијској перспективи<sup>28</sup>, најбоље сведочи упоредна анализа еписких биографија Марка Краљевића и Старине Новака. Паралеле су бројне. Реч је о аутентичним јужнословенским и балканским херојима. Еписке биографије ових јунака представљају усмене хипостазе (псеудо)историјских биографија познатих војсковођа и владара, чија балканска репутација наткриљује етничке, културне и просторне баријере међу народима и језицима.

И Старина Новак и Марко Краљевић представљају „збирне портрете” низа историјских личности које су живеле у различитим временима и на различитом терену и, из неког разлога, остале упамћени у традицији. Али они су истовремено и носиоци митских атрибута без којих не би могли да другују са вилама нити да се носе са Арапима у древној индоевропској традицији о змајеборству.

Оба еписка делокруга, један изграђен око Старине Новака, са Грујицом као најизразитијим представником, и други саздан око Марка Краљевића, са еписким побратимима, међу којима се истичу Милош Обилић и Реља Крилатица, настала су наслојавањем митског и историјског хронотопа.

Заједнички јунаци јужнословенске еписке поезије најчешће су убличавају у препознатљив тип, као што су нпр. дете-јунак; мома-војвода и сл. Када је реч о именовану детета-јунака у јужнословенском контексту, етимологија имена може бити заснована на квантитативним релацијама (дете Голомеше, дете Малечково), може маркирати просторно-географски ареал и ближе локализовати радњу (Иво Сенковић, дете Дукадинче), или ће се патронимом фокусирати на јунаково порекло,

28 Н. Љубинковић. „Слојевитост и специфична поетика хајдучких народних песама”. *Старина Новак и његово доба*. Зборник радова, САНУ, Балканолошки институт, посебна издања, књ. 35, Београд, 1988, 197.



односно припадност одређеном епском кругу јунака (Грујица Новаков, Новаковић). При томе, именовање епског јунака утврђује се додатно природом и номенклатуром његових помоћника и антагониста (в. СУВАЈЦИЋ 2010: 29–65).

Реља Крилатица или Реља од Пазара је еклатантан пример јужнословенског јунака, змајевитог епског јунака, хипостазе неког бога пореклом из затајних митских дубина<sup>29</sup>. Међутим, Реља је истовремено и историјска личност из 14. века, протосеваст Реља, „Стефан Хреља Драговоља”, монах Харитон, ктитор Рилског манастира, човек који је за живота био „великоименит”, „јуначан”, „преизредан” и „велик” како вели непознати рилски монах у *Похвали ћесару Хрељи*.

Значајан број песама о Бановић Секули као заједничком јужнословенском јунаку потиче са бугарског и македонског говорног подручја. Најстарији записи потичу из друге половине 19. века, а најмлађи из 70-их година 20. века (в. ЛУКИЋ 2016).

Заједнички сижејни модели су бројни. Поменимо најпознатије – сиже о Боланом Дојчину (в. ДЕЛИЋ 2011: 105–127). У усменој епској дијахронији, најстарија варијанта сижеа о Боланом Дојчину је песма из *Ерлангенског рукописа* („Паде Арап под бијели Солин”, ЕР бр. 110). Име Дојчин се ван сижеа о „болном” јунаку среће сразмерно ретко у јужнословенској усменој поезији (в. СУВАЈЦИЋ 2012: 191–206). У бугарском фолклору, по сложености структуре и уметању побочних мотива, као што је мотив неверства јунакове љубе, бацање топуза у облаке и хајдучки контекст, изузетно је занимљива песма „Дойчин войвода” (БЕСОНОВ, 1855, бр. 1).

Или пак сижејни модел о „неверној Грујовици”, као један од најфреквентнијих у јужнословенској епској поезији. Песма „Невера љубе Груичине” (Вук, СНП III, бр. 7) представља изврсну обраду

---

29 „Реља Крилатица, Реља од Пазара, Реља Бошњанин – ако се изостави Змајоѓанин Вук, који је крилат као змај - једини је јунак у нашим народним песмама који има крила и окриље. По рационалистичком тумачењу, његова крила вод порекло од крила сликаних на витешким хаљинама. Али је много логичније да се она посматрају као остатак прастарог мита, из времена пре Немањића, можда и пре досељења на Балкан, кад се један крилат бог или полубог складно уклапао у паганске религиозне представе. Током времена, после примања хришћанства митско божанство се преобратило у стварног, земаљског јунака, који јаше коња и живи као и други јунаци, али има крила и окриље.” – ЂУРИЋ 1976: 61.



наслеђене грађе. Радослав Меденица у типологији песама о невери љубе у нашој усменој епизи издваја као кључну одлику овог типа улогу детета, посредством које се пројектује љубин однос према мужу и она карактерише као мајка. У македонским и бугарским варијантама такође се јављају мотиви резања гајтана на рукама и проливања очеве крви, као и мотиви алегоријског избора казне (СБНУ II, 114). Радост Иванова посебно истиче лик неверне Грујовице као резултат новелистичког наслојавања преко архаичног модела који прати одређене етапе свадбе као обреда прелаза (ИВАНОВА 1992: 149–173).

Можемо се подсетити и сижеа о великом грешнику. Прича о јунаку који болује девет година и не може да умре док се не исповеди веома је честа у јужнословенском фолклору (МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 1971: 233–240). Среће се још у најстаријим записима (БОГИШИЋ, бр. 35; ЕР, бр. 190). Поред „згражавања природе” над неделима великог грешника, појављују се и смртоносне временске непогоде које угрожавају људске животе док се непознати грешник не открије на мору као митској граници између светова (МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 1974: 111–115).

У бугарском фолклору најчешће је реч о сижејном моделу о „грешном хајдуку”, који је реализован у облику исповести хајдука-харамиије о злочинима које је починио, и о мукама које због тога подноси. Модел о грешном хајдуку веома је популаран у бугарском фолклору (ИВАНОВА 1971: 223).

Можда је најиндикативнија за разматрање наше теме, ипак, прича о најстаријем познатом слоју усмене епске традиције код Јужних Словена, о бугарштицама.

О бугарштицама постоји обимна литература: о називу бугарштица, о везама бугарштица и других врста усменог песништва, о односу бугарштица и уметничког песништва у Приморју, о најстаријим забележеним архивским вестима о бугарштицама, о бугарштицама као грађи за историографске изворе, о усменом пореклу и аутентичности записа, о стиху, припеву, метричком размеру, и уопште о поезици бугарштица и др. Када је реч о пореклу и месту постанка бугарштица, веома су занимљиви и, нажалост, још увек актуелни, покушаји националног одређења бугарштичке поезије.

Бугарски фолклористи бугарштицама прилазе искључиво у етничком кључу изводећи, из етимологије њиховог имена, несумњиво бугарско



порекло песама дугога стиха. Тако, већ оснивач бугарске фолклористике, Иван Д. Шишманов, истиче да су термини *бугарштица* и *бугарити* у тесној вези са називима *българин* и *български*, који су у Хрватску и Србију прешли „заједно са песмама које су означавали” (1889). Међу првима овакво мишљење преузима Д. Цветков, истичући да су „бугарске јуначке песме биле одавно пренесене у Хрватску, где су наметнуле своје име хрватској националној епици” (1971). Арнаудов (1964) и Динекон (1959) такође заступају тезу о бугарском пореклу бугарштица, макар да нам је живот у њиховој првобитној постојбини непознат. Љубомир Милетич наводи да су бугарштице, забележене у Хрватској, испеване по обрасцима бугарских песама сличне врсте. Пут њихових миграција ишао је, највероватније, преко Македоније ка Јадранском мору (1930).

Милетич покушава да разгрне запретене слојеве првобитне бугарске традиције бугарштичког певања на основу њених трагова и остатака у познијим записима. Далеке и магловите трагове те традиције проналази он већ у једној песми из *Зборника* браће Миладинов, под бројем 499. У песми „Торлак Дели Марко и Бјела Рада” коју је записао 1930. године у селу Лесковец код Великог Трнова Милетич открива изразите сличности са српскохрватским бугарштицама. И Стефана Стојкова доноси нове савремене записе у прилог тврдњи о постојању старе бугарштичке традиције у Бугарској. У питању су песме из села Добродан, Тројанска област, које је Стојкова забележила у јануару 1966. и у априлу 1967. године. Према мишљењу Стефане Стојкове, ови савремени записи потврђују претпоставку да су бугарштице песме које су поникле на бугарском терену, а затим под снажним налетом десетерачке епике потиснуте на периферију јужнословенског епски продуктивног простора: хрватско приморје и старопланинске области источне Бугарске (1971). За разлику од својих претходника, Антонина Афанасјева Колева не публикује нове *варијанте* бугарштичке епике. Она се враћа коренима. У песми „Девојка и Шишман” („И кличе девојка”) из *Рибања и рибарског приговарања* Афанасјева открива типичну бугарштицу несумњивог бугарског порекла, хекторовићевом дистинкцијом на „бугаршћине” и „писни” неправедно занемарену и искључену из невеликог корпуса бугарштичког певања (1982) (в. СУВАЈЦИЋ 2014: 74–78).





┌

Овако искључиви, ставови бугарских истраживача о бугарштицама, наравно, не могу се прихватити. Садржина бугаршtica, јунаци и догађаји које оне певају, „српски начин” (Хекторовић, Тиноди, Јурај Крижанић) који показује да „су оваков начин бугарења Хекторовићеви рибари исто као и саме бугаршћнице научили од Срба, то јест од људи с копна, из нутарњих земаља” (ЈАГИЋ 1876: 94), контекст извођења најстарије данас познате бугаршћнице, односно дела бугаршћнице из XV века, као и докази из самих песама да су неке од њих без сумње поникле и бивале извођене у православној конфесионалној заједници пориче тезу о искључиво хрватском пореклу и карактеру бугаршtica, широко распрострањену у Хрватској од Миклошича и Армина Павића (1879: 93–129), па све до наших дана (КЕКЕЗ 1991: 200–224).

С друге стране, чињеница да су ове песме забележене само у Приморју и унутрашњости Хрватске (изузев најстарије, забележене на југу Италије) релативизује Серенсенову тврдњу да су у питању изворно српске песме, које су врхунац у своме развоју достигле у XV веку у Срему. Ствар додатно компликују угарски јунаци и догађаји, обилато заступљени у бугарштицама. Сем тога, не може се потпуно занемарити, макар и да је мало одржива, ни теза о етимолошкој повезаности њиховог назива са Бугарима као припадницима једне етничке заједнице. Све то нас упућује на један шири, јужнословенски контекст у који овај проблем, очито, мора бити ситуиран. Уосталом, наводећи историјска сведочанства из прошлости, помене и записе најстарије епске поезије код Срба, Хрвата, Бугара или Македонаца, сви истраживачи по правилу наводе грађу која територијално покрива највећи део Балканског полуострва, а не само територије које су припадале, или данас припадају одређеној националној заједници. Па и само појмовно одређење нације и националне државне територије у прошлости мора се посматрати битно другачије него данас, пре свега, услед великих и бројних миграција становништва у турско доба. Све ово, наравно, не искључује могућности позајмица и узајамних преузимања, које су у науци често биле предмет компаративних проучавања. Када се говори о националној припадности бугаршtica, стајемо, дакле, на становиште да су оне несумњиво својина и српског и хрватског народа. И да се морају посматрати у ширем, јужнословенском контексту (в. СУВАЈЦИЋ 2014: 77–78).





У том контексту индикативна је збирка чланака и огледа бугарских истраживача о бугарштицама, која се појавила 2015. године под насловом *Хрватските бугарцици и техните български съответствия*, а коју је приредила Стефана Стојкова, у издању Бугарске академије наука и Института за етнологију и фолклористику у Софији. И поред тога што се у предговору експлицитно наглашава како „хрватските бугарцици са част од јужнославјанската епическа традиција”, књига која у потпуности занемарује истраживања једног од најврснијих проучавалаца бугарштица, проф. Мирослава Пантића (в. ПАНТИЋ 2002), да Јагића и Серенсена не спомињемо, већ својим насловом не доприноси бољем разумевању јужнословенског етнокултурног простора. Ипак, несумњива је корист што је на једном месту, од И. Шишманова до С. Стојкове, представљена магистрална линија проучавања бугарштица у бугарској науци. С друге стране, у богатим *Прилозима* у другом делу књиге, поред класичних записа „старинских бугарштица” Петра Хекторовића из XVI века, сабрани су и публиковани и записи „нове бугарштичке традиције” из Македоније и Бугарске, што је веома корисно за компаративну анализу, посебно када се овај, на српском и хрватском језичком подручју, углавном непознат материјал, упореди са грађом коју је, највећма, сабрао Валтазар Богишић у свом чувеном зборнику *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа* (I, Београд, 1878).

Епска поезија сваког народа унутар имагинарног оквира „јужнословенства” историјски, етнички, конфесионално, па и поетички веома је разноврсна (КРАВЦОВ 1962: 179–185). У естетском смислу она врхуни у епској поезији заступљеној у антологијама Вука Стефановића Караџића у XIX веку. Ипак, чудесне генетичке, типолошке и тематско-сижејне сродности указују на несумњиво постојање јужнословенског усмене епске заједнице. Ова заједница, овај контекст, данас нам је потребнија него икад.

Јужнословенска епска поезија – мост или граница? И једно и друго. На нама је да одаберемо.



## Извори:

- Албанске народне баладе*. Прев. Есад Мекули. Приштина: Јединство, 1976.
- БЕЗСООНОВ, Петъръ. *Болгарския пѣсни изъ сборниковъ Ю. Ив. Венелина, Н. Д. Катранова и другихъ Болгаръ*. Москва, 1855.
- Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Издао Герхард Геземан. Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, прво одељење, споменици на српском језику, књига XII, Српска краљевска академија. Ср. Карловци, 1925.
- ЈАСТРЕБОВ, И. С. *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ (въ Призрѣнъ, Ипекъ, Моравъ и Дибрѣ)*. Изъ путевыхъ записокъ И. С. Ястребова. С.-Петербургъ, 1886.
- КАРАВЕЛОВ, Любен. *Съчинения на Любена Каравелов*. Т. 1, *Стихотворения*. Ред. З. Стоянов. Русе 1886, 145-228.
- КАРАНОВИЋ, Зоја. *Народне песме у Матици*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 1999.
- HÖRMAN, Kosta. *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini. knjiga I*. Sarajevo: Svjetlost, 1976.
- Hrvatske narodne pjesme, skupila i izdala Matica hrvatska. Odio prvi*. Јуначке пјесме. Zagreb, 1890–1940.
- МИЛАДИНОВЦИ: *Български народни пѣсни*, собрани одъ братья Миладиновци Димитрия и Константина и издани одъ Константина. Загреб 1861. Братя Миладинови, *Български народни песни*, ред. М. Арнаудов. С., 1942.
- Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Сабрао и на свијет издао Валтазар Богишић. Гласник Српског ученог друштва, X, књ. I. Биоград, 1878.
- Обредни и митолошки песни*. Ред. Кирил Пенушлиски. Скопје: Македонска книга 1968.
- ПАНТИЋ, Мирослав (пр.). *Народне песме у записима XV–XVIII века: антологија*, избор и предговор Мирослав Пантић, 2. изд. Београд: Просвета, 2002.
- СБНУ: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, од књиге XXVII Сборник за народни умотворения и народопис. София.
- СЪНКИ: *Сънки из невиделица, книга на българска народна балада*, пр. Божанъ Ангеловъ и Христо Вакарелски. София, 1936.
- СНП II: *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. II, у којој су пјесме јуначке најстарије, Беч 1845. Сабрана дела Вука Караџића, књ. V, прир. Радмила Пешић, Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964 и двестагодишњици његова рођења 1787–1987. Београд: Просвета 1988.



- СНП III: *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. III, у којој су пјесме јуначке средњијех времена, Беч 1846. Сабрана дела Вука Караџића, књ. VI, прир. Радован Самарџић, Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964. Београд: Просвета, 1988.
- СНП V–IX: Вук Стеф. Караџић. *Српске народне пјесме*, књ. V–IX. Прир. Љ. Стојановић, “Државно издање”. Београд 1898–1902 (друго изд. 1932–1936).
- СНП IIр: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књ. II, *Пјесме јуначке најстарије*. За штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Неђић, САНУ, Одељење језика и књижевности. Београд 1974.
- СНП IIIр: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, књ. III, *Пјесме јуначке средњијех времена*. За штампу приредили Живомир Младеновић и Владан Неђић, САНУ, Одељење језика и књижевности. Београд 1974.
- СТОИН, В. *Народни песни от Самоков и Самоковско*. С., 1975.
- ТРЕМ: *Трем на българската народна историческа епика от Момчила и Крали Марка до Караджата и Хаджи Димитра*. Съставили Б. Ангелов и Хр. Вакарелски. С., 1939.

## Цитирана итература:

- АНИКИН, В. П. „Не ’постфолклор’, а фолклор”. *Славянская традиционална култура и современни мир*. Москва, 1997, 224–240.
- БОГДАНОВА, Л. „Няколко думи за темата ’Заветът на героя’ в българските хайдушки песни”. В: *Въпроси на етнографията и фолклористика*. София, 1980, 121–127.
- ВЕЛЕВИЋ, Глигорије Т. „Један прилог народној песни ’Болани Дојчин’”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. III, св. 2, новембар (1936): 260–262.
- GOLOVAKHA-NICKS, I. „Demonology in Contemporary Ukraine: Folklore or ’Postfolklore’”. *Journal of Folklore Research* 43/3, (2006): 219–239.
- ДЕЛИЋ, Лидија. *Живот епске песме*. 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: зборник радова*, уредници Ненад Љубинковић, Снежана Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008, 301–321.



ДЕЛИЋ, Лидија. „’Болани Дојчин’ – путеви генезе и модификација певања о сукобу ’боланог’ јунака с Арапином”. *Жива реч*, Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 115, Филолошки факултет Универзитета у Београду, ур. Мирјана Детелић, Снежана Самарџија. Београд, 2011, 105–127.

ДЕЛИЋ, Лидија. Сукоб јунака с циновком у јужнословенској усменој епици. *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*, Библиотека Српко усмено стваралаштво, књ. 7, Уредник Бошко Сувајџић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012, 195–225.

ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ, Смиљана. „Ауторска епска хроника: могућности теоријске концептуализације”. *Његош у своме времену и данас. Научни састанак слависта у Вукове дане*. Београд: Филолошки факултет, Међународни славистички центар, 43/2, 2014, 259–273.

ЂУРИЋ, В. *О Рељи Крилатици у песничству*. ПКЈИФ, Београд, 42, 1–4, 1976.

ЖУНИЋ, Драган. *Национализам и књижевност. Српска књижевност 1985–1995*. Ниш: Просвета, 2002.

ИВАНОВА, Радост. „Темата за грешни хайдутин в българското народно песенно творчество”, ИЕМ, кн. 13. Софија, 1971, 223–241.

ИВАНОВА, Радост. „Още веднџ за невярна Груйовица”. *Епос – обред – мит*. Софија 1992, 149–173.

JAGIĆ, Vatroslav. *Građa za slovinsku narodnu poeziju*. Rad JAZU, knj. 37. Zagreb 1876, 33–137.

ЈАКОВСОН, R., P. БОГАТИРЈОВ. „Folklor kao naročit oblik stvaralaštva”. *Usmena književnost. Izbor studija i ogleda*. Ур. М. Бошковић-Stulli. Zagreb: Mladost, 1971.

КАРАЦИЋ, Вук. *О српској народној поезији*. Прир. Боривоје Маринковић. Просвета, Београд, 1964.

КЕКЕЗ, Josip. „Bugaršćice: A Unique Type of Archaic Oral Poetry”. *Serbo-Croatian Oral Traditions*. Oral Tradition, Volume 6, Numbers 2–3, Maj–October (1991): 200–224.

КЛЕУТ, Марија. „Српски мит: опасан и двосмислен”. *Летопис Матице српске*, год. 169, октобар, књ. 452, св. 4, (1993): 397–417.

КЛЕУТ, Марија. „’Мали Радојица’ у кругу варијаната и тема о шаману”. *Жанрови српске књижевности – порекло и поетика облика*, бр. 2, зборник радова, ур. Зоја Карановић, Селимир Радуловић. Нови Сад: Филозофски факултет, 2005, 7–21.

КЛЕУТ, М. „Скица за испитивање статуса епских песама некад и сад”. *Реликвије из старине. Огледи о српским епским народним песмама*. Нови Сад: ДОО „Дневник”, 2006, 277–287.



- КМЕТОВА, Т. „Јужнославијанскиот героичен епос – мост или граница”. *Епос–етнос–етнос. Епосът във фолклорната култура на славјанските и балканските народи*. Софија, 1995.
- КОСТИЋ, Драгутин. „Народна епика о боланом Дојчину”. XX век, књига I, април (1938): 104–110.
- КРАВЦОВ, Н. „Јужнословенски, српскохрватски и српски епос”. *Народно стваралаштво – Folklor*, св. 3–4, јули–октобар (1962): 179–185.
- LAUER, Reinhard. „Aus Mördern werden Helden: über die heroische Dichtung der Serben”. *Frankfurter Allgemeine Zeitung, Bilder und Zeiten*, 6. Marz 1993, Nummer 55.
- ЛИСЈОК, Н. *Постфолклор в Украјини*. Кујв: Агентство „Украјина”, 2012.
- ЛУКИЋ, Славица. *Епска биографија Бановић Секуле у јужнословенском контексту*. Докторска дисертација одбрана 19. 07. 2016. на Филолошком факултету у Београду.
- MIKLOSICH, Franz. *Beiträge zur Kenntnis der slavischen Volkspoesie I, Die Volksepik der Kroaten*. Denkschriften der Kais. Akademie, Philosophisch historischen Classe, Bd. 19. Wien, 1870.
- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. *Заједничка тематско-сужејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.
- МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ, Нада. „Народна песма ’Дука у море бачен’ и предање о великом грешнику”. *Ковчежић*, Прилози и грађа о Доситеју и Вуку, књ. XII, Београд: Вуков и Доситејев музеј, (1974): 111–115.
- НЕКЛЮДОВ, С. Ю. „После фолклора”. *Живая старина* 1, (1995): 1–5.
- ПУТИЛОВ, Борис . „О упоредно-историјском проучавању руске и јужнословенске епике”. *Народно стваралаштво–Folklor*, год. VII, св. 25, 1968.
- PAVIĆ, Armin: *Dvije stare hrvatske narodne pjesme*. Rad JAZU, 1879, knj. 97, 1879, 93–129.
- ПУТИЛОВ, Б. Н. *Русский и южнославянский героический эпос*. Москва, 1971.
- СИЧ, Татјана. „Митско, историјско и поетско у обликовању усмене епске песме ’Болани Дојчин’”, *Луча*, бр. 1, год. 16, Суботица, (2007): 14–28.
- STULLI-BOŠKOVIĆ, M. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta, 1983.
- СУВАЈЦИЋ, Бошко. „Рецепција косовског предања у бугарској фолклорној традицији”. *Српски језик: Научно друштво за неговање и проучавање српског језика*. Београд : Филолошки факултет ; Никшић : Филозофски факултет, св. 1–2 (1998): 491–517.



СУВАЈЦИЋ, Бошко. „Млад јунак у јужнословенској усменој поезији”. *Ликови усмене књижевности*, Зборник радова, Библиотека Српско усмено стваралаштво, књ. 6, Уредник Снежана Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010, 29–65.

СУВАЈЦИЋ, Бошко. „Типови болесног јунака у српској и бугарској усменој поезији”. *Заједничко у словенском фолклору*. Зборник радова, уредник Љубинко Раденковић. Београд: Балканолошки институт САНУ, Посебна издања 117, 2012, 191–206.

СУВАЈЦИЋ, Бошко. *Орао се вијаше: предвуковски записи српске усмене поезије*. Litteraria Serbica 6, ур. Ј. Пејчић. Ниш, 2014.

ХАЛАНСКИЈ, М. „Къ вопросу о заимствованіях в южнославянском народном эпосе”. *Русскій филологическій вѣстникъ*. Варшава, 1884, 93–115.

НАГТО, А. Т. „Towards an Anatomy of Heroic/Epic Poetry”. *Traditions of Heroic and Epic Poetry II. Characteristics and Techniques*. Ed. J. B. Hainsworth. London, 1989, 149 i dalje.

*Хрватските бугарицици и техните български съответствия*. Статии и материали. Съставител Стефана Стойкова. Българска академия на науките, Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей. София, 2015.

ЋUBELIĆ, Tvrtko. „О смислу и dosegu komparativnog aspekta i teorije o varijantama na području usmenog narodnog stvaralaštva (Prilog problemu metodskog pluralizma)”. *Umjetnost riječi*, god. XIV, 1970, br. 1–2.

Boško J. Suvajdžić

## SOUTH SLAVIC EPIC POETRY – THE BRIDGE OR THE BORDER

### Summary

The question highlighted in the title was raised for the first time in this way by Bulgarian folklorist Tanja Kmetov in the article with same title, in 1995. South Slavic epic poetry would not, of course, signify the same thing as the epic poetry of the South Slavic people. The epic poetry of every nation within the imaginary framework of “South Slavic” is historically, nationally, genreally and poetically very diverse, and in aesthetical sense, it reaches its peaks in epic poetry represented in the anthologies of Vuk Stefanović Karadžić in the 19th century.

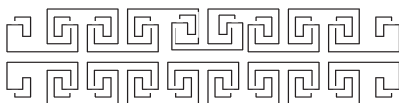
**Keywords:** South Slavic epic poetry, folklore, “postfolklor”, syuzhet models, bugarštica

Оксана Олегівна Микитенко  
oksana\_mykytenko@hotmail.com

UDK 393.7/.95:398.12/.16(=163)(497)

Інститут мистецтвознавства, фольклористики  
та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України  
Київ

## ПОМИНАЛЬНЕ ОПЛАКУВАННЯ В КОНТЕКСТІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ (НА МАТЕРІАЛІ БАЛКАНОСЛОВ'ЯНСЬКОЇ ФОЛЬКЛОРНОЇ ТРАДИЦІЇ)



У статті розглядаються особливості побутування оплакування впродовж обрядових поминальних днів у православному календарі балканослов'янської традиції. Кульмінацією поминального календарного циклу вважається період Великодня та Трійці, коли виконували пісні-плачі за померлими у молодому віці, або оплакували в обрядовому *хоро/колу*. Звичай оплакування/співу у жалобному *коли* як складової поховального обряду зафіксований в ряді регіонів Північної Болгарії та Македонії, Південної та Східної Сербії, Чорногорії, Боснії та Герцеговині. Водночас сталість обрядового оплакування в контексті народного календаря засвідчена побутуванням традиції у різних етно-конфесійних середовищах.

**Ключові слова:** календарна обрядовість, поминальне оплакування, балканослов'янська традиція

Однією з особливостей поховально-поминального обрядового комплексу дослідники вважають невизначеність його завершальної стадії, оскільки індивідуальні поминки конкретного члена родини зникаються з низкою календарних дат, що їх відзначають за усіма померлими родичами-предками. Відтак доводиться мати справу зі складною семіотичною системою, яка містить велике різноманіття лінгвістичних, етнографічних та фольклорних даних (ВИНОГРАДОВА 2008: 52), котрі мають свою специфіку у певній традиції.

За своїми функціонально-семантичними особливостями поминальні обряди у православній традиції південних слов'ян поділяються на три основні групи: поминальний цикл упродовж року після поховання (перший, третій, сьомий, сороковий день, або кожна субота протягом шести тижнів, три місяці, півроку, рік), а також півтора року, два, два з половиною і три роки; «загальні» календарні поминальні дні; обрядові дії, виконувані напередодні календарних та родинних свят (болг. *канене на умрял*) (ГАРНИЗОВ 1989: 132). У семантичному плані із завершенням річного поминального циклу обрядова практика одержує значення культу предків (на відміну від культу померлого) і реалізується у періодичному відзначенні *задушиць*. Якщо перша група поминальної обрядовості термінологічно, як правило, пов'язується із практикою поширеної повсюди на території Південної Славії поминальної трапези, демонструючи строкату діалектну картину, то поминальний день у православному календарі сербів, болгар і македонців послідовно визначається терміном *(за)душиць/и* (п.-болг. *одуше*), а також дериватів від *мертви* на півдні Македонії та болгаро-македонському пограниччі (ПЛОТНИКОВА 2004: 195).

Кількість поминальних днів є різною залежно від певної локальної традиції, разом із тим головними, такими, які відзначають майже повсюди, вважаються поминальні дні напередодні Великого посту (серб. *зимске задушиць*), весняно-літній період від Великого четверга, дня св. Лазаря, Великодніх свят і до Вознесіння (серб. *Спасовске задушиць*), або Трійці (болг. *русална задушицьа*), осінній цикл дня св. Дмитрія (26.X/8.XI). У тому чи іншому регіоні кожні з цих трьох поминальних календарних циклів могли вважатися головними і мати свої особливості, або приєднуватися до храмових свят у певній місцевості. Водночас поминання померлих не вичерпувалося окремими поминальними днями народного календаря, а було присутнє у переважній більшості календарних свят і визначало ритуальний зміст та структуру кожного з них. Поховальна обрядовість – повністю або частково, завдяки певним компонентам, – ставала моделлю, схемою поминального ритуалу, а також ряду інших, пов'язаних з ідеєю смерті (напр. шлювальних, зокрема, болг. *Герман*, *Суша Руса*, *Мара Лишанка* та ін.). З цього погляду структура обрядової практики містить декілька обов'язкових елементів, що визначають функціонально-семантичний





план звичаєвості: переважно – це засвічування свічок, приготування поминальної страви та роздавання її на цвинтарі «за душу», скроплювання могили водою чи вином, прикрашання могили квітами та листям. Як певні релікти поминальних дій фіксуються локальні традиції болг. *хоро* біля розкладеної ватри у четвер, суботу та неділю Сиропусного тижня, що мають назву болг. *хора на вампір*, або *вампирски хора*. Поминальна семантика є визначальною для обряду лазарування (Пиринський край), де танок навколо багаття на цвинтарі, а також так звані *лазаречни* пісні, виконувані як спомин для померлих дітей, відповідають румунському поховальному ритуалу *зороле*. У межах цієї традиції для виконання після похорону також існують жорсткі правила. Так, одна з плакальниць повідомляла: «... до трьох років, на Семицькому тижні знову оплакують» (БОГАТЫРЕВ 2006: 159).

Стосовно вербального коду поминального обряду фіксується відповідна амбівалентність щодо голосу і звуку. У певних випадках ритуальні дії пов'язувались із регламентованим мовчанням, аби можна було «почути мертвих», які, за віруваннями, характерними зокрема для болгарської традиції, перебувають серед живих від Великодня (або суботи на Сиропусному тижні – Странджа) до Вознесіння або Трійці. У багатьох районах Болгарії у Троїцьку суботу, коли небіжчики, як вірили, мали повертатися до своїх могил, жінки приносили до церкви горіхове листя, застеляли ним підлогу, ставали навколішки або лягали долілиць, мовчки, аби не завадити мертвим, які «знаходяться під листям» або «йдуть під ним». У сербів Шумадії побутував звичай на літні *задушнице* на Вознесіння ходити на кладовище в надії побачити своїх близьких. Ходили вночі, мовчки; на могилах запалювали свічки та залишали трохи їжі, а до хреста притуляли дзеркало, в якому сподівалися побачити небіжчика. Поверталися додому до сходу сонця, також мовчки (ВИНОГРАДОВА, ТОЛСТАЯ 1999: 249). Ці та інші звичаї троїцького обряду, що мали широкі паралелі в різних слов'янських традиціях, включали символічне поховання та оплакування зелені та були пов'язані з уявленнями про троїцький період як час приходу на землю душ завчасно померлих, про що раніше писав Д.К. Зеленін (ЗЕЛЕНИН 1991: 396), а в наш час Л.М. Виноградова (2000: 201). Інші поминальні ритуали включали обов'язкові поховальні пісні та оплакування.



┌

Кульмінацією поминального календарного циклу вважається період Великодня (КАУФМАН 1982: 11), коли виконували пісні-плачі (болг. *оплаквателните песни*) за померлими у молодому віці. Особливо активне побутування пісень-плачів за померлими у болгарській традиції фіксується у північно-західному (Видин) та північно-східному регіоні, зокрема у Добруджі. Тут побутує розвинута епічна традиція, зокрема у Видинському краї й дотепер шанують скрипалів-співців, виконавців епічних пісень та пісень на честь померлих. Як правило, поминальні пісні у назві містять ім'я померлого, для якого їх було складено. Замовляють такі пісні у визнаній в селі виконавиці чи групи співачок найближчі родичі померлого невдовзі після поховання. Натомість у Родопах, де побутує пісенна традиція, що в основі своїй зберігає модель оплакування (*Райфинка, Във подзиме съм легнала*), такі тексти не мали на меті зберегти пам'ять про конкретного небіжчика, вони часто ставали надбанням загальної фольклорної традиції регіону та переходили в інші пісенні цикли – т.зв. сиденкарські чи трапезні пісні. В північно-східному регіоні Болгарії (Егейська Фракія) пісні-плачі виконували під час великоднього ритуального *хоро*, яке відбувалося у центрі села при великому скупченні мешканців, серед яких центральне місце відводилося родичам померлого, що були у жалобі, особливо його матері. Дівчата-співачки разом із іншими селянами (не родичами померлого) виконували у хоро пісню-плач за померлим, яку присутні члени родини небіжчика слухали мовчки і нерідко плакали. По закінченні вони обдаровували співачок та влаштовували спільну ритуальну трапезу (ПРИМОВСКИ 1963: 383).

Натомість у північно-західному регіоні (с. Сланотрн, Видин), де було втрачено традицію співу у хоро, побутувало тільки поминальне *тъжно хоро* у супроводі духового оркестру, яке виконувалося окремо для родини кожного померлого. Родичі небіжчика не брали у ньому участі, і поки хоро тривало, вони обдаровували та частували учасників та музикантів, а по закінченню обряду залишали галявину. Як свідчать записи, мати небіжчика зазвичай починала наприкінці оплакувати, а повертаючись додому, декілька разів оберталася в бік галявини (КАУФМАН 1982: 13).

За спостереженнями Д. Маринова, у селах Північно-Західної Болгарії наприкінці ХІХ ст. хоро у супроводі співу відбувалося на «русальчиному



тижні»; мелодія таких хороводних пісень була «сумною і монотонною», «ці пісні були плачем», а нерідко і супроводжувалися оплакуванням (МАРИНОВ 1892: 356). Водночас стійкість традиції поминального співу у Північній Болгарії знаходить вияв і у фіксаціях другої половини та кінця ХХ ст., особливо стосовно пісень-плачів на честь загиблих у Балканській та Другій світовій війнах, коли на храмове свято усе село збиралося на шкільному подвір'ї біля пам'ятника загиблим. Біля пам'ятника встановлювали портрети загиблих, які оплакували. На честь померлих влаштовувалася загальна трапеза, а наприкінці всі бралися у хоро (КАУФМАН 1982: 17).

Віднесеність поминальних обрядів до зазначеного календарного періоду дослідники пояснюють як ритуалом похорону-весілля (КАУФМАН 1982: 24), так і ритуалом «повторного» поховання, що відбувалося через 3-7 років після смерті (макед. *раскопување по обичај*) (МАЛИНОВ 2001: 134), в якому вбачають «вплив старобалканського дослов'янського субстрату» (KULIŠIĆ 1966: 133). Побутування цього ритуалу, що є проявом загального культу предків, характерне, зокрема, для регіонів Північної Болгарії та Македонії (Велес, Малешево, Скопска Котлина, Пиперово та ін.), Південної та Східної Сербії – поясу активних слов'яно-неслов'янських контактів. Привертає увагу те, що обрядово-ситуативний контекст у цьому ареалі балканослов'янської культури виявляє чимало компонентів, котрі входять у семантичний ряд магічно запобіжних дій поховально-поминального обрядового комплексу. Так, поховально-поминальна обрядовість у Східній Сербії, зберігаючи значною мірою традиційну основу культу померлих, особливо в інтерферентній слов'яно-романській північно-східній зоні, демонструє винагороду виконавців ритуальних дій, зокрема учасників обрядового *кола*, грошима. У Ресаві, за записами 60-х рр. ХХ ст., існував звичай, згідно з яким родичі померлого хлопця чи дівчини протягом року в усі храмові свята платили музикантам за виконання жалобного кола (МАТИЋ-БОШКОВИЋ 1962: 183). Валахи у с. Студениці після смерті молодого члена сім'ї також платили сільським музикантам за створення і виконання під час календарних свят пісень про небіжчика (МИЛОШЕВИЋ-БРЕВИНАЦ 1953: 252). У с. Стрмостен було узвичаєно пригощати учасників жалобного кола. Таке жалобне коло, яке у Східній Сербії відбувалося навесні під час поминальних обрядів *заветине*, вів



«свій» – хто-небудь з родини померлого, тримаючи у руці запалену свічку (МАТИЇ-БОШКОВИЇ 1962: 183), в інших випадках, зокрема, у валахів у с. Студениці на чолі жалісного кола стояв «чужий» хлопець, якому родичі померлого хлопця або дівчини дарували букет квітів, хустку і дзеркало (МИЛОШЕВИЇ-БРЕВИНАЦ 1953: 252). Оплакування померлих у цьому регіоні було пов'язане з архаїчною традицією духовної культури краю і нерідко виступало у вигляді магічної обрядової формули, яка спиралася на глибоко усвідомлену віру у потойбічне життя. Крім того, пограничне положення і особливості економічного розвитку регіону сприяли збереженню традиції поховального оплакування. Так, у 30-их рр. ХХ ст. дослідники звертали увагу на те, що у плачах румунів і сербів у Північно-Східній Сербії «найяскравіше підкреслюється загробне існування» (ПЕТРОВИЇ 1936: 125).

Зазначені особливості поминального комплексу простежуються як у Південно-Західній Сербії, так і у Північно-Східній, яка, просторово обмежена із заходу р. Моравою, з півдня р. Чорний Тимок, на півночі Дунаєм, є частиною Східної Сербії і культурно-географічно продовжує карпатський ареал (DRAŠKIĆ 1970: 34). Як відомо, міграції із динарських областей обминули цей район, зачепивши області, південно-західніші від Морави, що відбилося у діалектних та культурно-етнографічних відмінностях східної і західної частин Сербії. У західно-сербському регіоні, зокрема Ужицькому краї, регіоні активних міграцій із Боснії, Герцеговини та Чорногорії, існувала традиція оплакування у жалобному колі та у музичному супроводі як на самий день поховання, так і під час церковних зібрань (ДОПУЇА 1988: 364). Тут знайшла продовження традиція, що активно побутувала у Чорногорії, де раніше на народних святах *коло* плакальниць існувало поряд із співочим чи танцювальним *колом*, а плакальниця й гусяр змагалися між собою у прославленні героїв. Якщо фігура автентичного гусяра сьогодні вже належить історичному минулому, то плакальницю ще не так давно можна було зустріти майже в кожному селі (БАНЕВИЇ 1971: 14). Непоодинокими були у Чорногорії випадки, коли заповідали по смерті співати у супроводі гусел (ДУЧИЇ 1931: 247), і цей характерний звичай відбився у загадці серб. *Ко се по смрти весели*, із відповіддю – *гусле*, відгадати яку, як справедливо зазначає Нада Милошевич-Джорджевич, може тільки людина, що «має



епічну усну освіту» (МИЛОШЕВИЋ-ЂОРЂЕВИЋ 2000: 51).

Цікаві спостереження поминального оплакування під час Великоднього періоду зустрічаємо в регіоні Південно-Західної Сербії, зокрема у районі Студениці біля м. Кралево. На Великоднє храмове свято у монастирі Студениця кожного року, крім водіння *кола* було і оплакування. А саме, одночасно влаштовували сім-вісім *кола*, згорнутих «вужем», у кожному було по п'ять-шість учасників, а поруч збиралося до двадцяти жінок, які на весь голос оплакували молодого небіжчика родини. Оплакування (серб. *кукање*) було таким сильним, що заглушало супровід музичних інструментів (кларнет, сопілку, скрипку, барабан). Тому музикантів ставили на якійсь предмети чи поміст, аби вони були вище, ніж жінки, які голосили, і тим самим звук інструментів було чутно танцюючим (ПАНОВИЋ 1988: 197).

Зацікавившись цим винятковим, як каже автор нотаток, випадком одночасного танка та оплакування, він довідався від мешканців села, що раніше у віддалених селах цього гірського регіону люди не мали можливості бачитися по кілька місяців, і тому, якщо траплялася смерть у родині, особливо взимку, вони нерідко не могли повідомити рідних та друзів про сумну подію. Перша загальна зустріч була на Великдень, коли відбувалося храмове свято у монастирі Студениця. Родичі померлого приходили до монастиря у жалобі, приносячи з собою «дари» (чорапи, хустку, шапку тощо), які дарували приятелю чи приятельці померлого, а якщо таких не було, то тому, хто зовнішньо був схожий на небіжчика. Після обдаровування жінки з родини померлого, обступивши цю особу, голосили за небіжчиком, перелічуючи його чесноти, сумуючи, «що його немає на храмовому зібранні, коли все товариство прийшло», і тим самим повідомляли присутніх, що у родині був небіжчик. Особа, яка виконувала роль символічного померлого, одержувала подарунки від рідні і, якщо це був друг чи подруга небіжчика, не брала участі у колі танцюючих, допоки рідня не залишала монастирську галявину. Варто уваги й те, що оплакували лише дорослі жінки, тоді як дівчати цієї родини тільки плакали. За словами присутніх, «слухачам волосся ставало на голові від текстів цих голосінь». Звучання голосу, поєднане із звуком музикальних інструментів, мало надзвичайно сильне враження на присутніх. З формального боку текст плачу – римований послідовний восьмискладовий вірш, був продовженням



динарської традиції поховального оплакування, що підтверджувалося східно-герцеговинським діалектним ареалом цієї місцевості:

Куку мени, господарє,  
Поздрави ми сина мога,  
Сина мога Радована,  
Поздрави га и кажи му:  
Алексије огаздио,  
Око куће све авлије,  
Мене зову газдарице (ПАНОВИЋ 1988: 198).

Про те, що ця локальна традиція побутувала тут і раніше, свідчить запис, який було зроблено ще наприкінці ХІХ ст. Монастир Студениця здавна був відомий серед прочан, і один із них, відвідавши монастир у 1898 р., залишив цікаве свідчення:

На храмових святах існує дивний звичай оплакувати, коли посеред музики і танців, поруч із несамовитими веселоцями можна побачити, у різних кутках зібрання, але й посеред кола якусь із жінок, із чорною хусткою на голові, яка стоїть, руками обпершись на іншу жінку – родичку чи приятельку, і на весь голос оплакує та голосить (серб. кука та запева), що є сили перелічуючи чесноти когось із своїх небіжчиків: милого, брата, сина, чи близького родича, тоді як та, на яку вона оперлася, залишається зовсім байдужою, як і всі навкруги, що несамовито веселяться тут і танцюють. Таке «храмове оплакування» узвичаєне під час усіх храмових свят по всій окрузі, як правило, на річні поминки, а часто буває, що для цього наймають за винагороду якусь жінку, яка цей обов'язок виконує замість справжньої плакальниці, особливо, якщо та через слабкість чи охриплість не може це зробити. Трапляється, а ми мали можливість і самі в тому переконатися, що найнята «плакальниця», виконавши свій обов'язок оплакати, скине з голови чорну хустку і відразу стане у веселе коло гайдабур, та й трясеться собі, трясеться. Справді дивний звичай! На наше питання, звідки він з'явився у цьому краї, нам відповіли, що це є певною формою оповіщення та згадки про смерть члена цієї родини, тим самим стає відомо, хто і з якої родини пішов із життя (ПАНОВИЋ 1988: 199).

Звичай оплакування/співу у жалобному *колі* (яке, на відміну від звичайного, вели «навпаки» – зліва направо) як складової поховального обряду, також серед католиків, зафіксоване в регіонах Боснії та Герцеговини.



Такі звичаї, зокрема *коло* на весняні *задушнице*, що влаштовувалося поруч зі цвинтарем, побутували тут у багатьох місцевостях до середини ХХ ст., нерідко вони були супроводжувані і піснею сентиментального змісту, схожою на ту, яку співають на католицькому похороні, від імені померлого:

Кад ја умрем, укопај ме, мајко,  
Близу стазе куд момци налазе.  
Виш главе ми ружицу посади,  
испод ногу водицу наврати.  
Кад нанију Очачани момци,  
нека беру ружицу румену,  
нек се ките, нек се мене сите.  
Ко је жедан, нека воду пије,  
ко ме жали, нека сузе лије (ДОПУЉА 363–364).

Сталість обрядового оплакування в контексті народного календаря засвідчена побутуванням традиції у різних етно-конфесійних середовищах – серед сербів-католиків (ікавський діалект штокавської діалектної групи), а також серед болгаромусульманського населення, зокрема, у с. Галата в районі м. Тетевен. Проведені тут наприкінці ХХ ст. дослідження показали, що для побутової комунікації та звичаєвої поведінки властиво було оплакувати покійних та проводити обряди поминання померлих. Регламентований обрядом плач, котрий належить до унормованої поведінки і узвичаєної практики, був обов'язковим під час похорон і відзначання поминальних дат (*седмини, мевлид*), зокрема на *турско Четирійсет* – локальний варіант календарно-поминальних свят із символікою смерті і відродження. На відміну від *българско Четирійсет* – дня св. Сорока мучеників (22 березня), який за традиційними уявленнями пов'язується зі зміями, градом, пробудженням природи, *турско Четирійсет* відбувається щороку до обіду 27 березня на кладовищі, коли прибирають могили, поливають їх водою, роздають солодощі та лишаяють їх разом з квітами – штучними чи свіжими – на могилах. Оплакують жінки різного віку – старі, середнього віку, досить молоді. Плачі можуть тривати близько години і стають загальним звуковим фоном, який доповнює масовість свята. Правил чи обмежень щодо того, чи був покійний близькою або далекою ріднею, коли – недавно чи давно – помер, немає. Плаче кожний





«на който си му идва отвътре». Одна й та сама жінка може плакати над кількома могилами, звичайно, найвразливішими є плачі над свіжими могилами, при цьому присутність чужих людей з фотоапаратом і кінокамерою не викликає заперечень і навіть зумовлює більш артистичне виконання. Проведені спостереження й записи (аудіо і відео) засвідчили живу традицію побутування поховального оплакування, показавши, що попри етнокультурну та релігійну багатозаровість локальної обрядової традиції воно залишається «знаковим обрядовим дійством» та становить частину ритуального свята певної етнічної групи (БОЯДЖИЕВА, ПЕТКОВА 2003).

Як бачимо, календарне поминальне оплакування зберегло семантичну обумовленість обрядової дії, пов'язану із сприйняттям плачу як сакрального магічного тексту. Як справедливо зауважує Варвара Добровольська, «маркований голос» поховального оплакування сприймається як щось матеріальне, що може впливати на слухачів (ДОБРОВОЛЬСКАЯ 2009: 323). На користь такої думки говорить характер виконання обрядового плачу, який «імпровізується, як колективна пісня, супроводжується танцем і грою або ударами на музичних інструментах, і, безумовно, первісно тільки над покійним і на могилі» (ЂУРИЋ 1969: 319). Підтвердження щодо віри в магічну силу оплакування знаходимо в звичаї серб. *правлење халина*, коли оплакували над одягом померлого у поминальні дні. Поминальні роковини обмежують термін обрядового оплакування, проте необрядові плачі тривають і надалі, майже завжди вимагаючи наявності речей покійного, котрі хвилюють творчу уяву виконавиці і стають символами-атрибути. Таким символом може бути фотографія небіжчика, щось із його одягу, відзнака тощо (MURKO 1951: 269).

Розвинутість необрядового оплакування як характерної риси регіону обумовила, як видається, стабільність традиції також у межах календарного поминального циклу. Обрядові часові регламентації тут не мали такого обов'язкового регулятивного характеру, на відміну від традиції поминального оплакування, наприклад, у Центральній Росії, де рік був тією часовою межею, після якої воно було неможливе і вважалося як «дуже небезпечне» (ДОБРОВОЛЬСКАЯ 2009: 322), або локальної традиції у Дубровицькому районі Рівненської області – однієї з небагатьох, де збереглася в Україні традиція оплакувати на Трійцю





померлих упродовж року, проте «у разі необхідності та співчуваючи родині, голосять і за тими, хто помер давно» (KOVAL-FUCHYLO 2015: 571).

Оплакування на могилі під час церковних свят завжди привертало увагу дослідників, завдяки чому маємо чимало таких записів, особливо у розвинутій традиції чорногорсько-герцеговинського ареалу:

Одна літня жінка вийняла щось загорнуте у білу хустину. Вона розгорнула пакунок і поклала на могилу шапку і пасмо волосся небіжчика, потім почала гарячково плакати та оплакувати, якимось чином «ойкаючи» та «яокаючи». Цьому плачу, ойкаю та јаокаю вторило декілька жінок, що зібралися біля могили. Ця літня жінка підняла з могили шапку з пасмом волосся і, тримаючи її в руках, почала обертати, так само оплакуючи, і це тривало досить довго (ИВАНИШЕВИЋ 1901: 631).

Показовим є поєднання публічного виконання поминального необрядового плачу з глибоко зворушливою емоційною манерою, притаманною для усамітненого виконання. У свій час Матія Мурко навів запис А. Урбанової, яка спостерігала, як під час ходи на прощу до Жабляка під Дурмитором учасники «дівочого» і «змішаного» кола та їхні глядачі наблизилися на кілька кроків до групи жінок, що сиділи на землі. Одна з цих жінок почала журливо, монотонно співати, неподалік від неї – інша у своїй групі. Біля виконавиць зібралося стільки цікавих, що тих не було видно, чутно було лише голос. Мати, згадуючи сина, не плакала. Для неї важливіше було розповісти присутнім, яким він був юнаком, яким хоробрим, що він учинив, як він жив, і що з його смертю втратила не тільки вона, а й громада. Спів був більше подібним до промовляння (MURKO 1951: 267). У регіоні розвинутої традиції поховального оплакування обрядові плачі поминального циклу та плачі впродовж календарних поминальних днів за змістом і за емоційністю були близькі до необрядових, які виникали при кожному доторканні до речей небіжчика, що викликало болісну згадку про втрату.

Таким чином, при всіх різновидах традиції поминального оплакування впродовж календарного року, представлених у балканослов'янському регіоні, традиційна основа поховально-поминального фольклорно-обрядового комплексу у цілому та окремих його компонентів, зокрема



плачів, у розглянутих локальних традиціях з їх численними внутрішніми особливостями є єдиною. Вона спирається на генетично споріднені функціонально-семантичні ознаки і на архаїчний культ предків з його ідеєю нерозривного зв'язку між живими і мертвими. Поховально-поминальні оплакування та пісні-плачі відповідають локальним поетичним традиціям певного етнокультурного ареалу. Водночас внутрішня закономірність в організації різних обрядових рівнів календарного поховально-поминального циклу і плачів як його вербального компонента становить незаперечну типологічну рису, котрою, крім іншого, визначається специфіка обрядовості Півдня Славії.

## Цитована література

- БАЊЕВИЋ, М. [Предговор]. *Поље Јадиково. Антологија црногорских народних тужбалица*. Титоград: Графички завод, 1971, 7–15.
- БОГАТЫРЕВ П.Г. «К вопросу о румынских погребальных плачах», у: БОГАТЫРЕВ П.Г. *Функционально–структуральное изучение фольклора* (Малоизвестные и неопубликованные работы). Составл., вступ.статья и комментарии С.П.Сорокиной. – М.: ИМЛИ РАН, 2006, 156–162.
- БОЯДЖИЕВА С., ПЕТКОВА С. «Ден за почитане на мъртвите при Българите мюсюлмани в Тетевенско». *Български фолклор*. Кн.2–3, 2003, 45–69.
- ВИНОГРАДОВА Л.Н. *Народная демонология и мифо–ритуальная традиция славян*. М.: Индрик, 2000.
- ВИНОГРАДОВА Л.Н. «Погребально–поминальная обрядность Полесья» [Рец. на кн.] Конобродська В.Л. Поліський поховальний і поминальний обряди: Етнолінгвістичні студії. – Т.1. – Житомир: Поліся, 2007, 352. *Живая старина*. № 2: 2008, 52–53.
- ВИНОГРАДОВА Л.Н., ТОЛСТАЯ С.М. «Задушниці». (ред. Н.И. Толстой) *Славянские древности : Этнолингвистический словарь : В 5 т.* М.: «Международные отношения» Т.2, 1999, 248–250.
- ГАРНИЗОВ В. «Език на времето в погребалните и поменните обреди от Михайловградско». *Регионални проучвания на български фолклор*, Т. 1. София, 1989, 125–141.
- ДОБРОВОЛЬСКАЯ В.Е. «Запреты и предписания, связанные с исполнением похоронно–поминальных причитаний, в традиционной культуре Центральной России (материалы Владимирской и Ярославской областей)». *Славянская традиционная культура и*



*современный мир*. Вып. 12 / Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009, 319–333.

ДОПУЉА Ј. „Народне игре у вези са смрти (Примјери из Босне и Херцеговине)”. *Рад XI конгреса фолклориста Југославије у Новом Винодолском 1964*. Загреб, 1966, 361–367.

DRAŠKIĆ М. „Narodna kultura uže Srbije u svetlosti etničkog mešanja poromanizovanog (vlaškog) i slovenskog stanovništva”. *Radovi XI savetovanja etnologa Jugoslavije*. Zenica, 1970, 87–103.

ДУЧИЋ СТ. *Живот и обичаји племена Куча*. СЕЗ Књ. 48 (20), 1931, 246–268.

ЂУРИЋ В. [Предговор]. *Антологија народних лирских песама*. Београд: Просвета, 1969, 319–322.

ЗЕЛЕНИН Д.К. *Восточнославянская этнография*. М., 1991.

ИВАНИШЕВИЋ Ј.Ф. „Покајање, покајнице и корота”. *Гласник Земалског Музеја у Босни и Херцеговини*. Сарајево, Књ. 13, (1901): 618–635.

КАУФМАН Д. «Погребални и поменни елементи във великденските песни». *Български фолклор*. Кн.2, 1982, 11–26.

KOVAL–FUCHYLO I. “Ukrainian Calendar Cry: the Magical Value and Functional Features of the Tradition”. (Ed. Tatiana Minniyakhmetova and Kamila Velkoborska) *The Ritual Year 10: Magic in Rituals and Rituals in Magic*. Innsbruck–Tartu: ELM Scholary Press, (2015): 568–578.

KULIŠIĆ Š. „Neke kavkasko–balkanske kulturne podudarnosti”. *Godišnjak Akademije nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine*. Sarajevo, Књ.4, (1966): 117–145.

МАЛИНОВ З. «Раскопуване на мртовецот и повторен погреб». *Македонски фолклор*. Год. 29. Бр. 56–57, (2001): 117–135.

МАРИНОВ Д. «Оплакване». *Жива старина*. Руссе, Кн.3 (1892): 356–365.

МАТИЋ–БОШКОВИЋ М. „Погребни обичаји”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*. Књ. 25, (1962): 171–194.

МИЛОШЕВИЋ–БРЕВИНАЦ М. „Заветовање у Студеници”. *Зборник Етнографског музеја у Београду*, 1953, 250–253.

МИЛОШЕВИЋ–ЂОРЂЕВИЋ Н. „Народна књижевност”. *Кратак преглед српске књижевности*. Београд: Лирика, 2000, 25–51.

MURKO М. *Tragom srpsko–hrvatske narodne epike: Putovanja u godinama 1930–1932*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti, Књ. 1. 1951.



- ПАНОВИЋ С. „Тужбалице Студеничког краја”. *Рад XXXV конгреса фолклориста Југославије у Рожаје 1988*. Титоград, 1988, 197–199.
- ПЕТРОВИЋ П. Ж. „Прилози проучавању тужбалица у Северној Србији”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*. Књ.11, (1936): 118–127.
- ПЛОТНИКОВА А.А. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. М.: Индрик, 2004.
- ПРИМОВСКИ АТ. Момински певчески групи в Беломорска Тракия. *ИЕИМ*. Т.6, 1963, 383–391.

Oksana Mykytenko

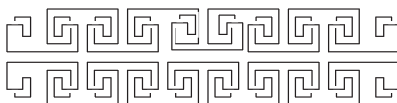
FUNERAL FEAST LAMENTS IN  
THE CONTEXT OF RITUAL YEAR  
(ON THE MATERIAL OF  
BALKAN-SLAVIC FOLKLORE TRADITION)

Summary

The paper deals with the peculiarities of ritual mourning during (*za*)*dushnice/i* – feast days in the orthodox calendar of Serbs, Montenegrins, Bulgarians, Macedonians. As the culmination of the feast calendar cycle are considered to be Easter and Whitsun periods, when songs-mournings for the young dead were song, or they mourned in the ritual *horo/kolo*. The custom of mourning/singing in the mourning *kolo* as the constituent part of the funeral ritual was noted in a number of regions in North Bulgaria and Macedonia, South and East Serbia, Montenegro, Bosnia and Herzegovina. At the same time conducting of this tradition demonstrates the stability of ritual mourning in the context of folk calendar at the different ethno-confessional groups.

**Keywords:** calendar ritual tradition, feast mourning, Balkan-Slavic tradition

БИЉАРИЦЕ – БИЉАРЕ – ВИЛЕ.  
ОБРЕДНИ ОДЛАЗАК „У БИЉЕ”, ЂУРЂЕВДАН,  
ИВАЊДАН И  
РАЗДОБЉЕ ТЗВ. ЖЕНСКИХ ПРАЗНИКА



У раду се истражује различита семантика „одласка у биље” и брању биља и трава за Ђурђевдан, Ивањдан и у раздобљу тзв. женских празника, између Велике и Мале Госпојине.

**Кључне речи:** биљара, биљарице, виле, Ђурђевдан, Ивањдан, Палесм парилије, раздобље тзв. женских празника

У постхумно објављеној, ауторски недовршеној, за штампу неприпремљеној књизи *Стара српска религија и митологија*, Веселин Чајкановић је разложно констатовао како:

(...) култ биљака у нашој старини, припадао је иначе великим делом женама. Док су из других неких култова жене искључене или им је улога ограничена (на пример жени није дозвољено да коље ситну стоку и живину, јер би се, каже се, оно што жена закоље омрцинило, а ми знамо да је свако клање првобитно било церемонијално, и под контролом религије; па онда жена по правилу не може ’устајати у славу’; чак и за улазак у храм постоје извесна ограничења), дотле у култу и религији дрвета и биљака жена, по правилу, води прву реч (ЧАЈКАНОВИЋ 1994б: 177).

Будући да сам нагласио да је реч о постхумно обелодањеној књизи сматрам да је неумесно спорити се са аутором у вези са неким констатацијама које у жижи имају време замене матријархата патријархатом и сведоче о последицама те замене. Не верујем да би зналац попут Чајкановића,

у завршном облику својих размишљања остао при тврдњама изнетим током „радних” размишљања и радних бележака. Забрана жени да коље „ситну стоку” може се тумачити и другачије. Жена, која, по природи, даје живот не треба и не сме да га узима. Жена-домаћица, жена суштинска првосвештеница дома и породице не треба да „устаје у славу”, коју је управо она и припремила. Патријархат, продукт мушкарчеве физичке снаге, новоуспостављених друштвених односа, истакао је нужност ловачке и ратничке вештине и њихов значај за стварање будућих организованих заједница. Патријархат је мушки поредак који жену „своди” на рађање, бригу о деци, припремање хране за породицу и бригу о чистоћи куће и укућана. Међутим, неосмишљен у потребној мери, патријархат је начинио и бројне значајне пропусте. Они недвосмислено указују на некадашњи матријархат. На нашим просторима у искључивој власти жене-домаћице остало је припремање обредних хлебова за разне велике празнике, припрема кољива, односно жита за славу. Порођај, дочекивање новог члана куће, јесте такође у знаку жена. Дочек невесте у младожењиној кући, упознавање будуће домаћице са свим ритуалним местима и предметима у новом дому јесте дужност свекрве, не свекра. Одигравањем тзв. свекрвиног кола она је уступала, односно предавала дужност првосвештенице дома синовљевој невести, односно својој снаји. „Мушка умовања” жени нису одузела право на везу са неким од тотемских човекових исходишта – са дрвећем и са биљем. Жена је, по старим веровањима, била искључиво власна да сакупља биље. У почетним месецима нове аграрне године, када се вршила обнова вегетације и прижељкивала општа плодност, жене су сакупљале биље које симболише обнову живота, добро здравље, плодност и такође је поспешује. У раздобљу аграрне године чини се да врба (*Salix*) има у том периоду највећи култни значај; здравац и дрен мислим да су у сенци врбе. У Немачкој се врба назива и *Lebensrute* („шибљика живота”). Када је зима при крају, када је сунце довољно ојачало, врба се буди из зимске уснулости и почиње да пупоља, цвета. Народ верује да је то знак буђења опште плодности, да тада започиње „врбопуц”, време када се у жена, и не само у жена, буди полна жеља, жеља за оплођењем. Следе народни празници (формално везани за хришћанске црквене празнике!): Младенци, Благовести, Врбица (Лазарева субота), Цвети, Турђевдан,



Спасовдан, Ивањдан. Запажање етнолога казује како се за Младенце, Благовести и Врбицу деца и одрасли ударају узајамно врбовим прутима говорећи: „расти као врба” (СОФРИЋ 1990: 74; в. ЧАЈКАНОВИЋ 1985). Мислим да је запажање исувише значењски поједностављено, вулгаризовано. Није само реч о расту, већ и о преузимању врбине животности и животворности. Ваља имати у виду да се за Цвети, а и за Ђурђевдан, и кућне капије, односно врата, украшавају врбиним гранчицама у симболичној семантици да се покрене животност, плодност и свакојаки берићет. Треба напоменути да у народу живи обичај да када врба почне да пупи, поједе се врбин пуп, како би се примила и њена животна енергија. Величањем плодносног култа врбе придружили су се и обредни опходи лазарица и додола! Учеснице обредног опхода ките се гранчицама врбе. О одлици врбе да се увек лако обнавља сведочи и хроника Михајла из Островице, односно Константина Јаничара, писана крајем петнаестог века. Он описује Косовску битку и тренутак када је Лазар са неколико велможа ухваћен, заробљен и када не одговара на питања Бајазита. Тада се, пише Јаничар, Лазару обраћа топлочки војвода Крајимир речима: „Мили кнеже, одговарај цару, јер глава није као врбов пањ да по други пут израсте” (ЖИВАНОВИЋ 1959). Сличне речи упутиће и Ђурчија харамбаша војводи Јакову Ненадовићу пред битку на Чокешини („Ако л’ нећеш више довест војске, / ја се први с Турци бити нећу, / јер ја нисам дрво врбовина, / кад пос’јеку да с’ омладит могу”). За Ђурђевдан се поново куће, капије, врата, прозори украшавају врбиним гранчицама и гранама, жене се опасују врбом. Тога дана, као и на биљни петак, одлазе пре сванућа „у биље”, опасане врбом, ваљају се по, такође, животворној роси, како би обезбедиле плодност. Спасовдан пада у шесту недељу по Васкрсу и кићењем врбом симболично се потврђује неуништивост онога који је васкрсао.

Овде је нужно начинити дидаскалију и упозорити како нису само врбини прутими употребљавани за „шибање”, већ су за то били и прутими леске. Управо прутимем леске учитељи су наводно кажњавали незнање ученика. Рекао бих да је у питању погрешно, накнадно и лаичко тумачење. Ваља имати у виду комплетно народно веровање о лески. Она је дрво у које гром не удара, па чобани у случају непогоде под њом траже заштиту. Народ је сматра божанским, громовитим дрветом. Верује се да



под леском може исповедити, а након исповести и причестити њеним пупољком. Као и врбе, и леска код Немаца има народски назив Lebensrute („шибљика живота”). Очигледно је да је народ доживљавао леску као дрво знања, односно спознаје. Деца су ударана лесковим прутићем како би стекла знање, а грешник би након исповести прогутао њен пупољак како би стекао знање, односно способност разликовања добра и зла!

Битно је Чајкановићево опажање „(...) да и иначе цео биљни свет, у свима религијама и митологијама, долази у интересну сферу и под контролу женских божанстава и демона” (ЧАЈКАНОВИЋ 1994б: 177). Колики је значај дрвећа и биља у народном веровању препознајемо и у неким народним заклетвама типа „бора ми”, „глога ми”. Вук Караџић је сматрао да се овакве заклетве користе како се не би „олако у уста узимало Божије име”. Имајући у виду раширеност и трајну сакралност култа записа и култова светих дрвета, народне заклетве које помиње Вук Караџић резултат су веровања како су бор и глог свето дрвеће. Верујем да народну заклетву не треба схватити као еуфемистичку замену за име Божије, већ је прихватити како је изговорена.

Брање трава и биља траварке и биљарице су обредно обављале између зимске и летње солстиције на поменуте велике, условно речено, религиозне хришћанске, а заправо паганске празнике.

У другој половини аграрне године, у раздобљу у коме се сакупља летина и прави „коначни биланс” успешности претходног периода буђења и обнове вегетације – одлазак у биље има нешто другачију сврху. Верује се како у тренутку када је сунце најснажније и биље има посебну лековиту, исцелитељску моћ. Велики биљарски празник пада на Светог Јована „Биљобера”, односно на Ивањдан. Потом, верује народ, идеално време за брање биља јесте у раздобљу тзв. женских празника, између великих богородичиних празника, Велике и Мале Госпојине. То јесте и период у коме треба сакупљати јаја (јаје симболише живот), јер та јаја, према народном искуству, најдуже могу да трају.

Ђурђевдан (23. април по јулијанском, а 6. мај по грегоријанском календару) и Ивањдан (23. јун по јулијанском, односно 7. јул по грегоријанском календару) битно се разликују. По народном календару са Ђурђевданом започиње летњи период године. Симболично означава васкрс вегетације, пагански Ускрс, пробуђену вегетацију (све се зеле-





ни) и покренуту општу плодност. У Хрватској и Словенији празник се назива Зелени Јурај, а ако ме сећање не вара, у Немањиној задужбини, у Ђурђевим Ступовима, Свети Ђорђе је насликан на зеленом коњу. Ђурђевдан је везан за историјску личност из трећег века нове ере, Светог Георгија, рођеног у Кападокији или у Бејруту. Обредни поступци који прате обележавање овога празника су пагански. Веселин Чајкановић убедљиво доказује да је Свети Ђорђе у народном веровању заменио старог словенског врховног бога, заштитника стоке и вучијег пастира, у чему ће га у нашем народном веровању и предању временом заменити Свети Сава.<sup>1</sup> Чајкановићевим минуциозним анализама треба придодати упозорење да је и римски бог Палес заштитник стоке и сточара. Албин Вилхар је, са много разлога, обредне поступке у обележавању Ђурђевдана упоредио са римским парилијама, које су светковане у приближно једнако време (21. априла по јулијанском календару), а одликовале су се истим ритуалним поступцима: кићење кућа зеленилом и цвећем, бригом о плодности стоке, умивањем росом, прескакањем ватре. О начину римског празновања парилија Вилхар пише:

Рано у јутру светина би ишла у храм богиње Весте и тражила од свештеница, весталки, пепела, сламе од боба и крви, да би том мешавином окадили, тиме очистили сваке нечистоће, себе и своју стоку. Стоку би онда прекрили зеленим лиснатим гранама и једну грану окачили о врата кућна и од штале, извели би је напоље, запалили пласт од сена и маслинових грана и ловорике, те натерали је да прескочи ватру, како би ватра могла, као катарактички елеменат, извршити потпуно очишћење, или би стоку окадили сумпором, што је код Римљана такође важило као очишћавално средство. Чобанин би, међутим даровао богу Pales-у колаче проса и млека и помолио би се богу, да од стоке и од њега одврати свакојаку невољу, да одврати вештице од његове стоке, да овце не би биле плен курјака, да би имале млека у изобилју, да би било много јагњади, много вуне приликом шишања итд. Ову молитву (свакако *incantamentum*) поновио би пастир четири пута гледајући ка истоку, затим би умио руке у јутарњој роси, попио пехар млека и вина и прескочио ватру (ВИЛХАР 1926: 8).

Уз овај, стилски мало необичан текст, треба придодати и две Вилхарове напомене. Прва се односи на бога Палеса који је, као и Свети

<sup>1</sup> В. ЧАЈКАНОВИЋ 1994а, поглавље II, III и IV.



Ћорђе, заштитник свих сточара. Друга објашњава чудну смесу пепела, сламе од боба и крви. „Пепео би добијали”, пише Вилхар, „од телета које би заклали 15. априла, а који би још пре него што би се родило, извадили и жртвовали. Крв би добијали од коња, кога би 15. октобра прошле године заклали као жртву богу Марсу да би жетву учинио плодну”.

И у нас, као и у старих Римљана (парилије), влада мишљење како је Ћурђевдан сточарски, „пастирски празник”. Тада се први пут у години обредно коље јагње. Од Божића до Ћурђевдана није се смело јести ни месо од стоке која је рођена у тој години. У неким крајевима није се јео ни млади сир. На Ћурђевдан се свечано обављала и прва мужа оваца. Првопомуженој овци стављан је на главу и ђурђевски венац. На тзв. Биљни петак, уочи Ћурђевдана, биље, верује народ, достиже пуну животворност, па се тада у свануће одлази у брање. Убрано лековито биље даје се стоки ради здравља, плодности и млечности или се суши и чува као моћан лек. Ћурђевски уранак био је прилика да девојке убегу биље од којег праве венце за себе, а и за пуштање низ воду у жељи да жртвовани венац пронађе суђеног. Венац, магијски заштитни круг, у народном веровању је поуздана заштита и сунчев благослов оне ко га носи. Венац полукружног облика јесте славолук за победнике, за младу и младожењу, за све који искорачују из свакодневице ступајући у неки други простор, другу димензију. Символични је знак особене иницијације. Ритуално умивање водом, росом, или омајом, омахом (водом која прска приликом окретања воденичног точка) у народном веровању посебно је важно за здравље и плодност. На Ћурђевдански уранак девојке се ваљају по росној ливади ради будуће плодности, а једнако чине и жене које још немају децу како не би остале нероткиње. За значај одласка „у биље” посебно је значајна чињеница да су биље, шума и водотокови у власти женских демона – вила. Оне су, уосталом, и највештије биљарице и траварке. Биљем и травама над којима су власне могу да излече, ако то желе, сваку болест, па чак и да оживе мртвог. Ако неког смртника задоје својим млеком, претварају га у великог, па и у змајевитог јунака (в. ЉУБИНКОВИЋ 2014: 233–243, 310–328).

У једнако време, у деветој деценији деветнаестог века, народне песме међу „турским Србима” и живљем у Западној Македонији записивали су Иван С. Јастребов и Васил Икономов. Оне сажето исказују народно



виђење васкрса вегетације и васколике природе. Певају се на Ђурђевдан приликом „одласка у биље”. Икономов бележи песму:

Слнце греет, цвеке пулит, билјаро.  
ветер веет, шума листит, билјаро,  
роса росит, трава растет, билјаро! (ИКОНОМОВ 1988: бр. 69)

Истоветну песму у Дебарском крају записао је и Иван С. Јастребов:

Слнце грејет, цвеће пулит, Биљаро!  
Ветер веје, шума листит, Биљаро!  
Роса росит, трава растет, Биљаро! (ЈАСТРЕБОВ 1886)

За даљу блискост збирки Јастребова и Икономова ваља их упоредити. Посебну пажњу привлачи припев „Биљаро” (у збирци Јастребова), односно „билјаро” (у збирци Икономова). Јастребов је очито разумео припев као лично име (вероватно главне виле биљарице), док су Икономов, као и познији приређивачи поновљеног прештампавања његове збирке (Кирил Пенушлиски, Блаже Ристовски, Блаже Петровски) то схватили као заједничко име за берачице биља. Чини се да је Јастребов ближи исправном тумачењу.

Лековито биље ваља брати и сакупљати на Биљни петак (петак очу Ђурђевдану), на Биљобера (Ивањдан, Свети Јован Биљобер) и за време Међудневица. „Биљни петак” свакако јесте женски празник. Код романских и германских народа именује се по Венери, односно Фраји (venerdi, vendredi, Freitag, Friday). У народном веровању на балканским просторима петак се везује за Свету Петку, иако назив потиче од чињенице да је петак пети дан у седмици, као што је уторак други дан (втори), а четвртак четврти.

Међудневице су радобље између великих Богородичиних празника, Велике (15/28. август) и Мале Госпојине (8/21. септембар). Поред сакупљања лековитог биља за Ђурђевдан, као и за Ивањдан, плели су се венци, који су се стављали на куће. Ђурђевдански венац имао је плодотворну, а ивањдански превасходно заштитну функцију. Венци исплетени о Ђурђевдану и Ивањдану поседују и посебан ритуални значај за девојке које су их плеле. О Ђурђевдану исплетен венац бацају у реку са жељом за скору удају. А ивањдански венац стављају на главу



┌

приликом играња у колу као знак особеног благослова најснажнијег сунца. Венац је сачињен од биља које има особен симболични, култни значај. Најчешће је кружног облика – без почетка и завршетка – симбол трајања, вечитог кружења, али и особене почасте. Каткад се венац прави и у облику полукруга. Тада означава победнички славолук или пак свадбарски славолук испод кога пролазе млада, младожења и сватови. У оба случаја, пролаз испод славолука означава ступање у другу димензију: у славу, у брак. За сточаре ђурђевдански венац био је посебан симбол обновљене плодности. Кроз тај венац обављала се прва мужа како би на даље било обиље млека.

Чајкановић истиче како су и у паганско време

(...) у међудневичкој сезони падали највећи празници женских божанстава. Божанства од којих зависи цела вегетација, и код семитских и код индоевропских народа, такође су женског рода: то је Иштар или Астарта, или Димитра или Мајка Земља, или друго које женско божанство. У нашој религији и митологији најчувеније биљарице јесу женски демони, виле. Оне се и рађају из биљака или из дрвећа и живе у њима или око њих; чак и њихова егзистенција зависи, у највећој мери, од магичних биљака...

Равијојла, вила са Мироч планине у песми „Марко и Милош” (Вук, II, бр. 38), сакупљаће у планини знано лековито биље како би оживела Марковог побратима Милоша кога је претходно смртно устрелила.

Виле настоје да пре смртних жена-биљарица, траварки, окупе све вредно лековито биље, па народ тако и објашњава због чега одређено биље није болеснику помогло – „право” лековито биље претходно су побрале виле.

Када је реч о биљарицама, о повезаности жена и биља ваља се подсетити и на Вукову варијанту приче о Пепељуги у којој из мртве Пепељугине мајке изникне дрво – јабука, симбол обновљеног живота.



## Цитирана литература

- ВИЛХАР, Албин. „Ђурђев-дан и римске парилије”. *Школски извештај зајечарске гимназије за 1925/1926*. 1926.
- ЖИВАНОВИЋ, Ђорђе. *Јањичареве успомене или турска хроника*. Београд, 1959.
- ИКОНОМОВ, Васил. *Старонародне песни и обичаи од Западна Македонија*. Скопје, 1988.
- ЈАСТРЕБОВ, Иван С. *Обичаји и песни турецких Србов*. С. Петербург, 1886, друго, допуњено издање, 1889.
- ЉУБИНКОВИЋ, В. Н. *Наши далеки преци. Етномитолошке студије – трагања и промишљања*. Београд: СКЗ, 2014.
- СОФРИЋ, Павле Нишевљанин. *Главније биље у народном веровању код нас Себа по Ангелу де Губернатису*. Фототипско издање. Београд: БИГЗ, 1990.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Рукопис припремио и допунио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ, 1985.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. „О врховном богу у старој српској религији”. *Сабрана дела из старе српске религије и митологије*. Књига трећа. Приредио Војислав Ђурић. Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партедон М.А.М, 1994а.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. Рукопис приредио Војислав Ђурић. *Сабрана дела Веселина Чајкановића*. Књига пета. Београд, 1994б.

Ненад Р. Любинкович

### ТРАВНИКИ – БИЛЯРИ – ВИЛЫ. ОБРЯДНЫЙ ЗАХОД «В РАСТЕНИЯХ», ДЕНЬ СВЯТОГО ГЕОРГИЯ, ИВАНОВ ДЕНЬ, ВРЕМЯ ТАК НАЗЫВАЕМЫХ ЖЕНСКИХ ПРАЗДНИКОВ

#### Резюме

В статье рассматривается различная семантика «захода в растениях» и собирания растений и трав в День святого Георгия, Иванов день и во время так называемых женских праздников, между Успения и Рождества Пресвятой Богородицы.

**Ключевые слова:** травники, бильяри, вилы, День святого Георгия, Иванов день, Палесм парилии, время так называемых женских праздников

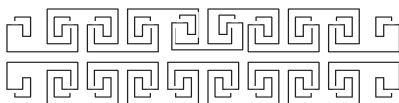


۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹

Валентина Д. Питулић  
valentina.pitulic@pr.ac.rs  
Универзитет у Приштини  
Филозофски факултет у Косовској Митровици

UDK 398:929 Jastrebov I. S.  
392.5+398.8(497.115 Prizren)“18”

## СВАТОВСКИ ОБИЧАЈИ И ПЕСМЕ ИЗ ПРИЗРЕНА У ЗАПИСИМА ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА<sup>1</sup>



У раду се бавимо записима Ивана Степановича Јастребова, који је у другој половини 19. века бележио народне умотворине Срба у Старој Србији. Предмет анализе су сватовске песме, које су у тренутку записивања живеле у свом најбогатијем облику. Иван Степанович Јастребов објавио их је 1886. године, у књизи *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ*. Показаћемо сву сложеност овог обреда прелаза, који се у градској средини, какав је био Призрен, састојао из низа радњи које су пратиле дешавања од наводацисања, па све до одласка у првиче.

**Кључне речи:** Иван Степанович Јастребов, свадба, невеста, младожења, Призрен, обичај, сватовска песма

Иван Степанович Јастребов је први записивач сватовског обичаја на Косову и Метохији. Студирао је персијски, арапски и турски језик. По завршетку студија био је службеник Руског посланства у Цариграду. По доласку у Призрен ступио је на дужност руског конзула и предано започео записивање богатог усменог наслеђа Срба у призренском вилајету и околини. Јастребов је боравио у Призрену као вицеконзул од априла месеца 1870. године до 1886, када је премештен у Солун на место генералног руског конзула. Један је од првих научника који је почео са записивањем народних умотворина Срба са Косова и Метохије. Своје прве записе објавиће у *Гласнику српског ученог друштва* 1873. године (ГСУД: 184–257).

<sup>1</sup> Рад је рађен у оквиру пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (бр. 178011) Института за књижевност и уметност Београд, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

┌

Јастребова је Призрен подсећао на Кавказ јер је био смештен „међу високе планине на јужном делу метохијске равнице, испод северозападнoг дела Шар планине” (БОВАН 2004: 21). Призренски вилајет га је подсећао на руски југ, на којем се, као на Косову и Метохији, осећао „притисак цихадијски оријентисаних фанатичких организација” (БОВАН 2004: 21). Јастребов је завршио Духовну академију и стекао високо образовање. Он је познавао рад руског научника Виктора Ивановича, професора Казањског универзитета, који је обишао јужнословенске крајеве четрдесетих година 19. века и сакупио значајну грађу о народним обредима и обичајима. Захваљујући њему, остали су вредни записи пре свега сватовских песама са Косова и Метохије (БОВАН 1982: 187–197). Богату грађу коју је записивао на терену Иван Степанович Јастребов објавиће у књизи *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ* (ЈАСТРЕБОВ 1886). Књига ће наићи на позитиван одјек у руским научним круговима и доживеће неколико важних приказа (ВЕСЕЛОВСКИЙ 1886: 392–406; ПИПИН 1886: 895–897; РОВИНСКИЙ 1886: 382–405), који ће скренути пажњу научној јавности на богато фолклорно наслеђе Срба у Старој Србији. Јастребов је имао сараднике на терену, али се о њима, нажалост, не зна ништа. Није објавио њихова имена да не би имали проблема са турским властима. Оно што се зна јесте да је један од његових врлих сарадника био национални радник Петар Костић, који је био пореклом из Горе и у једном писму Јовану Хаџи Васиљевићу 1929. године наводи да је неке своје песме уступио Јастребову за књигу *Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ*.

Записи сватовског обичаја и песама драгоцен су материјал за проучавање овог обреда прелаза не само на Косову и Метохији већ и уопште. Јастребов је издвојио сватовски обичај као посебно поглавље и оно је најопширније у његовој књизи. У првом издању налазе се 132 свадбене песме, у другом 145 песама. Значај ових записа је у томе што је европска јавност први пут сазнала о богатству песама Срба у тадашњој Турској. Њиховом лепотом бавио се Љуба Стојановић, који у приказу књиге каже: „Господин Јастребов је најкомпетентнији познавалац народних обичаја и песама у Старој Србији и Македонији. Он не само да је своје дело извукао из таме Старе Србије, него га је поставио чак на прво место крајева у Србији” (СТОЈАНОВИЋ 1886: 94–97). Он је уочио да се ове





свадбене песме нису разликовале од песама Срба у другим крајевима, али је нагласио значај Јастребовљевог прецизног записивања обичаја и песама. Миленко Веснић каже у приказу ове књиге да „после збирке Вука Караџића за етнографију српског народа није било важнијег ни ваљанијег дела од рада поштованог Јастребова” (1887: 94–97). Оно што је битно за записе Ивана Степановича Јастребова јесте то што се из њих види да су обичаји и обреди на Косову и Метохији били очуванији у односу на друге српске средине.

Ивану Степановичу Јастребову пошло је за руком оно што, због тешких историјских прилика, истраживачима из тадашње Србије није. Као и Гиљфердинг, службујући у Цариграду, пожелео је да обиђе словенски живаљ на Балкану и забележи етнографску грађу. Поред многих послова које је обављао као руски конзул, помагао је Србима у сваком погледу: набављао је руску литературу, будио националну свест, чак је успевао да издејствује од Турака да врате отете девојке. Значај записаних сватовских песама је у томе што су забележене док су још увек живеле у свом најпотпунијем облику. Јастребов је почео да их записује по доласку у Призрен и записивао их је све до одласка у Солун на место руског генералног конзула 1886. године. Јастребов је у Призрену могао да се упозна са сјајем средњовековне српске државе. Одушевљен средњовековном српском архитектуром, почео је да се занима и за историју српске цркве. У Јастребовљевим записима народних умотворина нашле су се и сватовске песме и обичаји, који су један од најкомплекснијих обреда прелаза (в. ВАН ГЕНЕП 2005). У сватовском обреду који је забележио сачувани су многи архаични облици традиционалне културе Срба: остаци магије, веровања, митологије, праћени музиком и игром. Записи сватовских песама Ивана Степановича Јастребова значајни су јер дају веродостојну слику богатог сватовског обичаја не само на Косову и Метохији већ и шире. Из његових записа види се да је сватовски обичај Срба на овој територији најочуванији у српском етносу. Ово су први записи народних умотворина Срба под турском влашћу, тако да немамо увид у стање сватовских песама пре Јастребова. После рада Ивана Степановича Јастребова било је записивача који су оставили податке о сватовском обичају и у другим крајевима Косова и Метохије,



као што су Владислав Тителбах<sup>2</sup>, Милојко Веселиновић<sup>3</sup>, Александар Вулић<sup>4</sup>, Крста Алексић<sup>5</sup>, Димитрије Петровић<sup>6</sup>, Бранислав Нушић<sup>7</sup>, Петар Костић<sup>8</sup>, Коста Манојловић<sup>9</sup>, Дена Дебељковић<sup>10</sup>. Сватовске песме и обичаје бележио је и Јанићије Поповић, који је 1912. године предао рукопис Матици српској да га објави<sup>11</sup>.

Иван Степанович Јастребов у књизи *Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ* у поглављу „Свадбени обичаји и песме у Призрену“ даје преглед овог комплексног обреда прелаза кроз сегменте: Сватовство, Свадба, Првиче. Јастребов је овај обичај затекао као веома сложену иницијацију која се састојала од иницијативе за свадбу, просидбе, свадбе, па све до похођења невесте од стране њене родбине. Он се на почетку фокусира на особеност сватовског обичаја не само у Призрену већ и у Приштини, Ђаковици и Пећи, где и хришћани и муслимани воде, како каже „затворническую жизнь, особенно женщины“ (1886: 294). Пре него што пређе на опис обичаја и песама Јастребов се фокусира на опис девојака пре свадбе. Он бележи да су се градске жене, у време његовог записивања, могле наћи на улици, нису више морале да љубе у руку старијег од себе, а да су се муслиманке и хришћанке разликовале само по одећи. Он наводи да девојке које су имале мање од 13 година нису могле бити виђене на улици. Оне се у дому крију од туђих посета, чак и од даљих рођака. Јастребов наглашава и то да девојке и младићи нису имали где

2 Владислав Тителбах, *Свадба у селима околине призренске и пећске*, Етнографска збирка Архива САНУ, бр. 400, рукопис

3 Милојко Веселиновић, *Поглед на Косово*, Београд, 1895.

4 Александар Вулић, *Село Неродимље на Косову*, Цариградски гласник, 1909, бр. 38.

5 Крста Алексић, *Народне умотворине града Пећи и околине*, I, 1970, рукопис

6 Димитрије Петровић, *Варош Пећ*, Цариградски гласник, 1897, бр. 27–34.

7 Бранислав Нушић, *Косово, опис земље и народа*, I, II, Нови Сад, 1902, 1903.

8 Петар Костић, *Свадбени обичаји у Призрену*, „Јужни преглед“, 1928, бр. 1–2, стр. 8–17, 76–81.

9 Коста Манојловић, *Свадбени обичаји у Пећи*, „Гласник Етнографског музеја у Београду“, 1993, стр. 44–77.

10 Дена Дебељковић, *Народне песме са Косова*, Етнографска збирка Архива САНУ, бр. 10, рукопис. Збирка народних песама из овог рукописа објављена је у књизи *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића, књ. I*, Лирске и епске народне песме, Приштина, 1984.

11 Јанићије Поповић, *Народни обичаји, умотворине и игре са Косова*, Архив Матице српске у Новом Саду, М, 7.538, рукопис.



да се сретну ни у оним приликама када су заинтересовани једно за друго, осим, понекад, на свадбама, и то ретко. Њему је било несхватљиво да су младе девојке скривене од погледа других и да не одлучују за кога ће да се удају. Петар Костић оставио је податке о обичајима у Призрену:

Познато је како је у Турској био уопште затворен живот. Ако је то била последица верског фанатизма да мухамеданка не сме изаћи отворено ни пред којег одраслог мушкарца без дозволе свога мужа, или девојка без дозволе својих домаћих – код хришћана то је наступило услед зулума. Како су православне Српкиње и католичке жене и девојке ишле понајвише завијене са покривеним лицем до очију у Призрену, Приштину, Кос. Митровици, Пећи, Ђаковици и у Скадру, рекло би се да је у тим градовима највећи зулум и владао. У Призрену до пре 70–100 година хришћанке су морале носити, као мухамеданке, и жуте папуче и местије (КОСТИЋ 1928 : 8).

Први део свадбе, како он назива, „сватовство”, подразумева само виђање заинтересованих страна, без присуства девојке и младића. Младић и девојка не питају се да ли пристају на брак. Њихова судбина зависила је од родитеља. Јастребов детаљно описује „сватовство”, које је било богато низом устаљених радњи, међу којима је прва да младићу, који је стасао за женидбу, отац, заједно са родбином, процењује каква му је девојка потребна. Био је обичај да се ангажују посредници, мушко или женско, који су се звали „мисиције”, а по селима „стројник” (у Дебру и Морави) или наводација (у Морави). О стасавању младића и девојака за женидбу и удају на Косову писао је и Бранислав Нушић.<sup>12</sup> О проводацијама у Призрену Јастребов пише да је њихова улога да утичу на родитеље девојке да је дају момку. Ако „мисиција” успе да убеди родитеље, труди се да узме тзв. „белег” као знак да су пристали. Када узме „белег”, како каже Јастребов, мисиција даје „золотую турецкую монету” која се зове „дукат”, а њему дају „чулки” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 296), што значи „мали белег”. Затим се договарају о времену „великог белега”.

12 „У вароши чорбација ожениће сина и од 15 година, јер хоће да има у кући снаху која ће га дворити и госте дочекивати. Девојка од 13 година у вароши већ се *крије*, тј. не појављује се више ни на улици ни у кући пред гостима, па ни пред удаљенијим сродником. Кад се девојка *крије* ни у цркву више не одлази, сем на причест. Чим се девојка *крије* то значи да спрема дарове те јој се може у свако доба на врата закуцати. На селу момче од 17 година, а девојче од 13 година већ су 'постасали'” (НУШИЋ 1902: 125–126).



┌

После тога, одређује се дан када ће се у дом невесте послати „велики белег”, који је веома богат. То су златни талири, неколико малих златних монета, неколико мушких ствари како би се рађала мушка деца (имитативна магија). Све се то ставља у завежљај који се посипа леблебијама и сувим грожђем. Од овог тренутка почиње размена дарова што је, како наводи Зоја Карановић, „у најширем смислу речи било (а донекле и остало) друштвена институција, која се заснива на веровању да у свету влада принцип узајамности” (КАРАНОВИЋ 2010: 108). Стара сребрна пара има задатак да обезбеди дуг брак и дуг живот супружника. Белег се састоји, углавном, из великог аустријског златног талира, неколико малих златних монета и једног сребрног прстена, при чему се строго води рачуна да то буде непаран број, како би се у браку рађала мушка деца. Све то сместе у нову свилену мараму, у коју успу мало леблебије и сувога грожђа. Стара сребрна монета, у делу дарова, израз је жеље да младић и девојка доживе дубоку старост (ЈАСТРЕБОВ 1886: 296–296). „Велики белег” носи отац младожење у кућу невесте. Њега прате кум и свештеник. Занимљиво је да се у овом делу извршила лагана христијанизација древног обичаја где је, поред кума, „за кога се веровало да од њега зависи породични и домаћи напредак” (СМР 1970: 188), важну улогу имао и свештеник, који је у народу „поседовао ореол светог и моћног бића” (БАНДИЋ 1991: 136). У овом делу обреда запажа се и низ радњи које би требало да обезбеде берићетан брак и позитиван исход, а то је ступање десном ногом у кућу невесте. Сватови се труде да из свога дома изађу десном ногом преко прага и у дом невесте да уђу десном ногом. У тренутку када отац, кум и свештеник ступају у дом будуће невесте, пева се песма:

Беже проси у аге девојку  
Три пут прати, сва три пут му врати  
Разљути се беже, Али-беже,  
Па ми ја’на коња ластавицу  
Па отиде у агине дворе,  
Па ми беже ту копље побада,  
Те он врза коња ластавицу,  
Па ми скита уз дворе, низ дворе. (ЈАСТРЕБОВ 1886: 297)

У песмама које се певају у овом тренутку помиње се биље које има важну улогу у сватовској иницијацији, попут шимшира, којим се ките сва-



тови (ЧАЈКАНОВИЋ 1994: 216), и босиљка, „који дејствује као сигуран апотропајон” (ЧАЈКАНОВИЋ 1994: 36). У овој песми, бег, који тражи невесту, „иде уз шимшир слубицу”, поредећи девојку са струком босиљка:

Ти ми имаш један струк босиљка.  
Пораст’о је и разгранао је.  
Молим ти се, мени да га дадеш! (ЈАСТРЕБОВ 1886: 297)

Јастребов описује шта се догађа у невестином двору док чекају „прстенције” односно свекра, кума и свештеника. Отац младожење, кум и поп носе прстен и остале дарове. Он наводи и то да је у „великом белегу” у скорије време био и прстен који је невести могао да да и свештеник. Давање прстена као белега значило је да је веридба обављена. Уз њихов дар следи и ударје, са младине стране, и то је прва размена дарова као израз узајамног осећања припадања „истом друштвеном систему” (ЛИЋ 1983: 13) У девојачкој кући спремају се да дочекају „велики белег”. Када се „прстенције” приближе девојачкој кући, жене изађу и певају:

Санак ми снила девојка  
У пољу беле дворове  
У дворе златне столове  
На столе чаше сребрне  
У чаше вино црвено  
У вину кита бисерна  
На кити прстен позлаћен.

Мајка разрешава сан:

Дворови су ти домови  
Столови су ти мил свекар  
А чаша ти је свекрва  
А вино ти је мил девер  
А кита ти је зовица  
А прстен ти је мил драги. (ЈАСТРЕБОВ 1886: 298)

Јастребов бележи да се у овој прилици пева и друга песма, у којој сестра брата дозива на сунце „да се сунца нагреју”. Све је фокусирано на прстенције и радостан доживљај због прстеновања будуће младе. Песма је сва у запитаности чије ће дворе да походе, чију ће мајку да дарују, чија сестра ће бити међу њима. Младић одговара:



┌

Наши ће ги двори причекат  
Нашу мајку даром даривати  
Ти ћеш, сестро, међу њима бити. (ЈАСТРЕБОВ 1886: 299)

Целивање оца младожење са оцем или братом младе, у случају да нема оца, и предаја марама са белегом знак је да је веридба обављена и завршава се честитањем: „Срећно, да Бог да и дуговечно! Једно на век” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 299). Низ радњи које се обављају су у функцији обезбеђивања беридета у браку. Једна од жена износи мед, да би им живот био слadak и узима белег да види шта је у њему. Онда узимају из посуде леблебије и суво грождје и деле девојкама да би се што пре удале. Свештеник преузима улогу кума, узима прстен и улази у собу где се налази невеста, чије је лице покривено. Он јој у присуству родбине ставља прстен на руку и пита да ли хоће да пође за младића којег су јој одредили родитељи. Невеста клима главом у знак одобравања, не изговоривши ни речи. Уз табу ћутања обавља се прстеновање девојке. Занимљив је детаљ у овом делу прстеновања када свештеник, ипак, пита девојку да ли она жели да пође за младожењу којег су јој одабрали родитељи. Како је Јастребов бележио песме у градској средини, могуће је да је утицај цркве био такав да је дошло до померања неписаног закона да се девојка не пита о својој удаји. Свештеник излази из избе, она гледа прстен, а жене певају:

Вранац коњиц росну траву пасе  
Саат пасе, а два ослушкује,  
Де девојка своју мајку куне;  
Не давај ме, мајко, за старога,  
Но ме давај за млада јунака.  
С млад јунаком на студен ћу камен,  
Нећу старог у меке душеке. (ЈАСТРЕБОВ 1886: 330)

У овом тренутку пева се још једна песма у којој „момак мами девојку / на зелену јабуку” а синтаagmaма „жути кавтан”, „сестре везиле” и „невестинске кошуље” наговештава се свадба. Јастребов је као посебно важан моменат издвојио даривање. Жене дарују свекра, попа и кума, као и родбину женика, љубећи им руке. Младожења добија бошчалук, дар који се састоји из свилене кошуље, доњег веша, златом опшивеног појаса и пар најбољих чарапа и једне марама извезене златом и свилом.



Домаћи и рођаци невесте испраћају их до кућних врата, а жене певају: „Петар проси у краља девојку” (ЈАСТЕБОВ 1886: 301) и „Мајка Мару кроз три горе звала” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 302). Они три пута крећу да иду дома, али их три пута враћају. Пуштају их тек четврти пут. Младина родбина испраћа их до врата дома, а жене певају: „Петар проси у краља девојку / Краљ је дава, краљица не дава”. У песми доминира мотив младожењине кошуље, која има магијску моћ, јер се веровало да је девојка „својим додиром оплеменила и тиме им дала посебну снагу” (КАРАНОВИЋ 2010: 100). Народни певач је у песми која се пева у овом тренутку потанко насликао златну кошуљу: „Што је мајка три године везла / Два-три града злата поарчила / Три дуката свиле свакојаке” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 301).

У овом моменту наслућивања свадбе преко невестинске кошуље, јавља се и молба девојачка да је не дају за старога. Пева се и песма у којој девојка моли мајку да је не да „на далеко”:

Но ме дади близу наши двора  
Често ћу ти, мајко, долазити,  
У години сваког месеца,  
У месецу сваке недељице,  
У недељи сваког белог дана. (ЈАСТРЕБОВ 1886: 302)

Јастребов оставља драгоцене податке о току просидбе, која је била богата радњама колико и сама свадба. Укућани излазе пред просце (ступајући десном ногом) и певају песме, које Јастребов наводи редом. Оне углавном певају о даровима, свиленом бошчалуку, прстеновању, док се пева и песма у којој Стојан проси Љиљану (варијанта романсе о намамљивању девојке). У овој сватовској песми мајка говори Стојану да направи цркву у селу, „сам се учини калуђер”, нека причешћује девојке, све ће да дођу, доћи ће и Љиљана. На крају, претвара се да је умро, она долази и он „загрли лепу Љиљану” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 304). Песма представља лагано увођење у коначан исход обреда – свадбу. У дому младића остају да обедују поп и кум, а у дому девојке њена родбина. Разгледају се дарови које нека од девојака ставља на бакарни послужавник. Два месеца траје честитање, које је обележено показивањем дарова и у кући младића и у кући девојке. Показивање дарова је посебно важан



чин, а у њему углавном учествују жене.

Јастребов оставља податке о овој, првој, фази свадбе, где је девојка прстенована, али и о времену од веридбе до свадбе, које је трајало од неколико месеци до три године. Он наводи и време када је најчешће организована просидба. То је, како каже, „месојеђе”, пред велики пост, а свадба у јесен. После веридбе, како наводи Јастребов, следећи корак је уговарање свадбе. Када се одреди датум свадбе, рођака из младожењине куће одлази код невесте да узме меру за хаљину. Постоје табуисане радње (БАНДИЋ 1980: 348) које су важан део и овог тренутка у обреду прелаза<sup>13</sup>. Један од њих је да младић ни по коју цену не сме да види вереницу. Не посећују се ни пријатељи. Једино је обредно дозвољено да жена коју одреде из младожењине куће оде код младиних и узме меру за венчану хаљину коју наручује младожења. У овом делу нема песама. Само се кува кафа женама које долазе на честитање. Занимљив је и табу скривања невести (старијих од 13 година). Будућа невеста спрема дарове, у томе јој помажу старије жене које певају пригодне песме. Једна од њих је:

Изникнала травица  
До бијела чадора.  
Под чадором девојка  
Шије, везе дарове... (ЈАСТРЕБОВ 1886: 306)

Песма је занимљива због тога што девојка спрема дарове, младић је пита за кога, она бежи, а он моли купину „као седиште женских демона и божанстава” (ЧАЈКАНОВИЋ б 1994: 130) да је заустави. Овај архаични мотив заустављања девојке купином садржи један детаљ где девојка, наводно, куне купину:

Заврзе је купина  
И обали девојче.  
Стаде плакат девојче  
Па проклине купину:  
Бог т убио, купино!

13 „U narodu je široko rasprostranjeno shvatanje da mladencima pretil opasnost i od aktivnosti demona i zlih duhova, koji se okupljaju u velikom broju za vreme svadbe. Neke zabrane i ograničenja u svadbenom ritualu potiču upravo iz pomenutog verovanja. Kao ostatak verovanja u živu aktivnost demona može se uzeti i predstava o nekoj, manje-više, neodređenoj opasnosti koja odozgo pretil mladencima” (BANDIĆ 1980: 348).



Што ме младу обали,  
Те ме јунак увати  
Однесе ме у дворе. (ЈАСТРЕБОВ 1886: 307)

Песме које се певају у овом тренутку углавном имају мотив спремања дарова: „Даром ћу га дариват / пиринцикли кошуљом / и везеном марамом” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 306), „Везак везло материно злато / везак везе на висок’ чардаку” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 307), „Паде слана око Београда / Бели снијег око Цариграда / Црна магла око Сарајева / И у магли Јован и Марија / Јован пише, а Марија везе” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 308). У овим песмама углавном се успоставља дијалог између младића и девојака, где доминира женски принцип, са наговештајем рађања мушког чеда. Девојци долазе сватови, а она шаље глас: „Од доламе јелек сам кројила / Од анцара пуца сам ковала / Саат, калпак мушком чеду чувам” (ЈАСТРЕБОВ, 1886: 308). Из предсвадбених радњи да се закључити да је овај обред прелаза био веома богат како радњама тако и песмама. Сама веридба, дешавања у младиној и младожењиној кући, посебан акценат на даровима, показују сву сложеност сватовског обреда који је Јастребов забележио у тренутку његовог интензивног живота.

Јастребов је посебну пажњу посветио самој свадби, где је највише обичаја концентрисано у недељу пре свадбе. Када су родитељи момка спремни за свадбу, они две недеље пре свадбе обавесте оца девојачког и одреде недељу када ће да пошаљу невести боју за косу. И овде се строго водило рачуна да недеља када се носи боја не падне у недељу када и Усековање Св. Јована Крститеља<sup>14</sup>. Бојење косе вршило се средом, која се „убраја у напредне дане за сваки почетак рада” (СМР 1970: 273). Косу боји жена која има пуно деце, како би и невеста имала многобројно потомство. Жене певају песму: „Бој девојко, боју ти турамо / Ова боја од свекра праћена” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 309). Оног тренутка када се девојци стави боја на косу не сме нико да је види до суботе пре подне. Не смеју да је виде укућани, посебно браћа. Ако није имала засебну собу, она је са својом најбољом другарицом проводила време у подруму или на

14 „Zavisno od kraja, svadbe se ne održavaju u vreme kad Mesec opada, kao ni u vreme kad se sedmica ili dan približavaju kraju. Ponegde je, opet, obavljanje ovog rituala, zabranjeno na 'nesrećne' sedmične dane (utorak i petak) ili na neke vremenske intervale u toku godine (sedmica u koju pada Sv. Jovan Glavoseča)” (BANDIĆ 1980: 345).

тавану, дакле мрачној просторији која је у многим древним цивилизацијама имала „симболику иницијатичке смрти” (ЕЛИЈАДЕ 2003: 201).

У младожењиној кући весеље почиње у четвртак, „који је по народном веровању срећан дан” (СМР 1970: 304) и траје до уторка следеће недеље, а у девојачкој кући од петка до понедељка ујутру. Јастребов је посебно нагласио важност овог тренутка на којем се подробно задржао: „Опишу здѣсь по порядку, что и какъ совершается по случаю свадьбы въ домѣ жениха, а равно и у невѣсты” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 310). И овде су присутна строга правила у редоследу и статусу оних који учествују у припреми сватова. Здравницу ките искључиво удате жене, сестра или рођака младожење. Прво се у флашу ставља слатко вино, украшава се цвећем и неким старим новчићем, како би младожења и невеста дочекали заједно дубоку старост. Приликом кићења пева се песма: „Сву ноћ седела, Џан’м, добра девојка / Сву ноћ седела, Џан’м, конце сукала / Конце сукала, Џан’м, бисер низала” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 310). У комплексном обреду свадбе било је важно поделити улоге и задужити укућане да свако обави свој део посла. Јастребов је нагласио значај ове поделе задужења да би невесту неометано довели у дом младића. У кући младожење бира се момак, како га зову – „шефер”, који је недавно ожењен. Он је био задужен да уведе младожењу у неколико радњи које би требало да обави, док је његова жена била задужена да стоји уз невесту, јер је и она скоро доведена, а била је задужена и да служи у младожењиној кући. Младожења са накићеном флашом иде у дом кума, указује му највише поштовање тако што му љуби руку и позива га на свадбу, а после тога и сву осталу родбину. Позивање на свадбу био је свечани чин, младожења и његов „шефер” улазе у куће званица, целивају домаћина у руку, а њихове жене долазе до врата и певају песму „Облак се вије, Џан’м, јунак неженет”, у којој се, преко слике младића и испрошене девојке, наговештава свадба. У песми девојка на високом чадору „везак ми везе / песму ми пева” наговештавајући удају. Сликаом младожење који је дарује заокружује се почетна назнака иницијације („На прст јој тура позлаћен прстен / На главу јој тура венац накићен / У недра јој тура три жуте дуње”, ЈАСТРЕБОВ 1886: 311).

И у позивању на свадбу уобичајено је даривање младожење и његове родбине чарапама или кошуљом, или целим „бошчалуком”. Тога дана се



размењују поклони између младожење и кума. Кум шаље младожењи овна на чијим роговима се налазе златне лопте. Јастребов говори понаособ шта се ког дана догађало у кући младожење и девојке. У четвртак увече у младожењиној кући окупља се ближа родбина, а у дому невесте тога дана не догађа се ништа празнично. Петак је био најживљи дан и у девојачкој и у младожењиној кући. У његовој кући почиње песма. Цигани свирају, а жене играју. У младиној кући су девојке које невести облаче хаљине. И овде постоји табу да девојке, међу којима су и верене, не сме нико да види, посебно не жене из кућа младожења верених девојака. Постоји и табу везан за храну. Наиме, невеста не сме у суботу и недељу да једе месо да се сватови на одласку не би свађали. Она се купа у слаткој води, другарице је облаче уз песму, а она плаче. Јастребов посебну пажњу посвећује детаљима о припреми младе за свадбу који се односе на њено понашање: где гледа, како устаје, како седа, како се креће. Он наводи и то да је девојка од ране младости учена како да се понаша. Оно што је Јастребов запазио јесте да девојку у раној младости прво науче како да целива руку. Невеста на свадби целива руку оцу младожење, као и старијем госту, младожењиној мајци и другим женама. Било је старијих жена које су упућивале млађе у тајну господског држања, али је то увек обављано у највећој тишини. Девојке су се у девојачкој кући сабрале, како каже Јастребов, на „дџвичникъ”, певајући и играјући до саме зоре. Ретко која би од девојака, наводи Јастребов, прилегла да одспава.

Девојке које облаче младу певају песму „Иван бане три веселја чини”, у којој је доминантна слика дарова: „авдесли марама, ножи оковани, коњ и соко, од злата синија”, док у другој песми налазимо мотив делије девојке, испрошене невесте, која се прерушава у мушко одело да би походила младожењу који одлаже свадбу. У песми девојка доминира у сваком погледу и у овом наглашавању женског принципа као јачег имамо назнаку померања тежишта са мушкарца на жену, која је централни лик у сватовској иницијацији. Песме које се певају у овом тренутку отварају полако простор ступања у контакт младића и девојке, као што видимо у сватовској песми (романси) у којој се Бег-зада девојка у башти тајно састаје са Миовић Мујом: „Љуби Мија Бег-заду девојку / пољуби је под бијело грло / ту усписна Бег-зада девојка / а дочу је њена стара мајка” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 320). У песмама које се певају у овом тренутку



┌

доминира дијалог између девојке и мајке који иде у правцу лаганог усмеравања девојке према младожењи пред емоционалну сепарацију. У песмама ће се наћи и слика девојке која обрнутом клетвом куње младиха: „Еј очи моје, (bis) / аман очи моје / куршуми му били еј / Еј руке моје, (bis) / аман руке моје / синцири му били еј! / Њј моја недра, (bis) / Аман моја недра / Т’мница му била еј” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 321). У овим песмама честе су синтагме *црвено винце, црвена ружица, црвена јабука, дуња и неранца, жута неранца*, где доминирају црвена (која одбија уроке) и жута боја, „као знак живота и напретка” (СМР 1970: 41). Јастребов наводи и „пѣсни хороводных”, које углавном певају о лепоти девојке: „Што сам т’нка и висока / што сам бела и румена / још да имам црне очи / све би турке растурчила” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 326).

Јастребов посебну пажњу посвећује учесницима обреда и њиховој функцији у контексту изазивања берићета. Он се фокусира на јутро када у младину собу више нико не улази осим жене која има пуно деце и коју сматрају срећном, да би своју снагу пренела на будућу невесту. Она приступа обредној радњи чешљања косе невесте, а остале жене плету јој кике. То се, каже Јастребов, назива „эльпезентъ”. Јастребов из девојачке куће тежиште казивања пребацује на кућу момка, у којој после „ужине” сви гости одлазе, осим жена из младожењине родбине које припремају венчану одежду за невесту. Јастребов описује невестинску одећу и каже да садржи: „цубе (казакинъ без рукавовъ), доламы (казакинъ съ рукавами) и желетки, (безрукавка), и кофточки. Все это изъ краснаго сукна и шито золотомъ” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 332). Невеста је покривана ферецом од сукна која је покривала богато украшено одећу, а тако су се покривале, наводи Јастребов, све жене, када су излазиле било куда. Одећу и прстен, у суботу ујутру, носи свекар, као и мараму са златним дукатима. Када улазе у кућу, поново им певају песму као када су носили велики белег („Два се драга врло миловала / Бисер момче, а срма девојче”, ЈАСТРЕБОВ 1886: 333). Јастребов описује магијске радње које врши невеста – гледање свекра кроз сито и прстен како би имала сваку угодност у новом дому. Када невеста прими одећу, поново се врши размена дарова, али сада у новцу. У младожењиној кући се веселе, певају Цигани, а у младиној кући невесту воде у другу собу, где почиње ритуално купање заслађеном водом, да би, како каже Јастребов



„она свому мужу била мила и *сладка*, как сахаръ” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 334). Девојке облаче невесту у хаљине које јој је донео свекар, певају, а она плаче. У овим песмама девојка се назива неверницом, зато што је погазила заклињање да неће да остави оца, мајку, брата, сестру...

Јастребов подробно описује невесту, почевши од описа одеће, па све до њеног држања. На врату су јој златни дукати које јој је младожења послао приликом првог белега. На глави јој је мали фес са аустријском монетом, а изнад очију, које не отвара, висе златни перижани. Изнад очију висе неколико неуплетених праменова косе које ће девер да постриже у понедељак после свадбе. Јастребов их назива зулуфи. По томе ће се разликовати удата жена од девојке. Девојка држи прекрштене руке на стомаку, а оне су прекривене марамом. Занимљиво је држање девојке, која стоји као статуа, а то народ назива „говење”. Јастребов је забележио и то да се девојка, пре „говења”, опрашта од својих другарица, грли их и плаче, поздравља се са свим укућанима и љуби свакоме руку, без обзира на узраст. И овде се обавља даривање, од стране младине родбине. Дарује се и у младожењиној кући. У сумрак се скупљају гости и у кући младе и у кући младожење. „Шефер” и младожења одлазе по кума. Занимљиво је да у Призрену није било старог свата као по селима, где без њега нема свадбе. Овде је наглашена неприкосновеност и важност кума, који је могао да доведе на свадбу кога је хтео. Са њим иде родбина и мушког и женског пола. Испред кума, који је представљао социјално-духовну установу (РАVКОВИЋ: 1982: 32–33), ишао је младић са посудом украшеном венцима и храном обогатеном леблебијама и пшеницом. Кума у дворишту сачекују са највећим почастима, уз песму „Забрини се славни Ђурђе господар / Ка’ ће Ђурђе добре госте пречекат” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 338). Сви се поздрављају са кумом и његовом женом, а после тога се мушкарци и жене одвајају у посебну собу. Исти поступак је и са девером. Јастребов говори о посебном поштовању кума, који је „первая личность на свадьбѣ” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 338). Песме се певају до касно у ноћ, затим се сви разилазе, осим кума и куме, који остају да преспавају у младожењиној кући.

Како је невеста углавном у фокусу сватовског ритуала, Јастребов јој је посветио више пажње како би дочарао богатство обичаја, посебно оних у њеном дому. Спремање младожење раним јутром назначено је



констатацијом да он облачи своје ново одело у присуству својих најближих, који за то време певају песму: „Биљбиљ поје на ружици / Више зора је / Диг’се, Јово, диг’се, злато / купи сватове” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 339). Ово су свечане песме које су углавном испеване у дијалогу („У пољу се пшеница класила / Од двора се млад јунак гласио / Справљај ми се лијепа девојко / Глас му праћа лијепа девојка / да ме чекаш млади младожењо / да ме чекаш још две три недеље”, ЈАСТРЕБОВ 1886: 339). И у девојачкој кући певају се песме у којима су најчешће мајчини савети како да се невеста влада у новом дому („Доцкан легни, а рано се дигни / то су свекру двори позлаћени / И свекру лепо послушати / То су њојзи скути позлаћени / И девера лепо послушати / То су њему ножи позлаћени / И јетрву лепо одменути / То су њојзи златне шакаклуци”, ЈАСТРЕБОВ 1886: 341). У овим песмама налазимо и биље у синтагмама *божур дрво* и *здравче цвеће* (в. у ЧАЈКАНОВИЋ: 1994), који су имали важну улогу у обреду прелаза. Јастребов наизменично наводи шта се радило и певало у младиној и младожењиној кући. Сватови у младожењиној кући окупљали су се пред зору и полазили по младу. Јастребов оставља податак о томе да су се певале и песме када се брије младожења, а почињале стихом „Бричи ми се млади младожења”. У исто време спремају се и облаче млада и младожења, свако у свом дому. У девојачком дому пева се „Што се бели низ широко поље”; „Здравче цвеће, беру ли те моме”; „Ранила мома славеја”. Јастребов наводи да су некада свадбе у Призрену због зулума Турака морале да се обаве у највећој тишини, без музике, па су се чак венчавали и ноћу.

Полазак сватова је такође пропраћен песмама „Свадило се Лека и Никола”, „Два славуја сву ноћ препојаше”, „Што је лепа перуника”. Јастребов записује песму „Бела вила град градила”, варијанту митолошке песме из Вукове збирке „Вила зида град” (СНП, стр. 150), коју Миодраг Павловић доводи у везу са песмом из збирке Ивана Степановича Јастребова<sup>15</sup>. На трећим вратима нема виле, већ се појављује

15 „У другој половини песме чини се да су претходни мотиви били увод за једну свадбену атмосферу, за свадбе које се на људски начин догађају такође у тим међупростору, међу бићима земаљским и небеским. На вратима полунебеског града, догађају се свадбе и игре које их прате. Као да се град подизао да буде симболом будућих домова младенаца. На једним вратима пак седи вила сама, и надгледа свадбе и игре, као покровитељица града и брака, и као заштитница женског начела. То начело у тренутку свадбе тријумфује и њему треба одати почаст. Песма не само што се



мајка која жени сина и наздравља куму да иду у сватове и да не гледа у дарове већ у девојку „је ли рода големога / Је ли соја господскога” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 342). Сватови певају песму „Симбил цвеће мави и зелено / Моје срце јадно и чемерно” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 343). Сватове дочекују укућани невесте, пре тога кум и стари сват шаљу два младића са здравицом да јаве да се сватови приближавају. Жене излазе да дочекају сватове и певају песму „Изникнала јела зелена”. Жене одлазе у собу где је девојка остављена у положају „говења”, а мушкарци у другу. Младожења и његов пратилац остају у дворишту. Он је огрнут вуненим огртачем, сватове служе слатким, кафом и ракијом. Жене певају песму у којој се каже да је невеста болесна и да моли младожењу да је узме, а они одговарају да је малена. Невеста каже:

Малено је зрно леблебије  
Но га једу мезе по ракије  
Малено је зрно од бисера  
Њега носе госпође под грлом  
Малена је птица јаребица  
Но је носе госпође на руке.  
Чуј ме, драги, ја малена нисам  
Ја сам теби сада до појаса  
Догодине теби до рамена  
А до друге с тобом у душеку  
А до треће проплакаће дете  
Проплакаће у седеф колепке (ЈАСТРЕБОВ 1886: 347).

У овом тренутку главну улогу преузима девер, са „дечаком” који љуби кума и оца младожење и младе, а онда их неко од домаћих води у младину собу. Девер три пута невести обува и скида ципеле, обува јој чизме, ставља јој дувак на главу, а жене певају: „Што је лепо под ноћ погледати / жуту дуњу међу листовима / Нашу снау међу деверима” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 349). Када изводе младу, певају песму у којој позивају младожењину мајку: „Нек’ улегне у башче зелене / Нек’ откине цвеће каранфиља / И нек узне ружицу црвену / Нек’ састави ружу и каранфиљ / Како данас момка и девојку” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 349).

---

завршава мотивом свадбе и визијом вишеструких свадбених игара, но се на свадбама и певала, као што је забележио на пример руски истраживач у XIX веку – Јастребов” (ПАВЛОВИЋ 1993: 35).



Млада их дарује марамицом везеном свилом и златом, после чега наступа њено одвајање од дома. Младу изводе, она плаче, а жене певају песму: „Вруће сунце на за’оду / оће да зађе, оће да зађе / Наша мома на по’оду / оће да пође, оће да пође” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 350), у којој су у опозитном односу њена родбина и родбински односи које успоставља у новом дому (мајка/свекрва, браћа/девер, сестре/јетрве, отац/свекар). Девојци се у овој песми поставља избор између своје и младожењине родбине. Песма представља коначно одвајање невесте од свог дома. У последњем стиху разрешена је дилема да ли млада хоће да остави свој дом и пође у нов („Кад је вид’ла младожењу / тада је пошла, тада је пошла” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 351)). На поласку, сватове прате Цигани, у путу певају песме „Задремала лијепа девојка / Међу кума и међу девера” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 352), „Кроз гору иду сватови / Иван-бег стоји пред дворе” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 352), „Вранац коњиц росну траву пасе / Саат пасе, а два ослушује” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 353).

Сватови, заједно са невестиним гостима, долазе до цркве и онда се враћају у свој дом, а невеста и младожења у цркву, где се обавља чин венчања. Током венчања постојао је обичај да младожењи одвезују<sup>16</sup> све узице како му се не би везала мушкост и да би имао деце. Пре венчања врши се неколико радњи које су у функцији плодности и дуговечног живота супружника. Девојку уводе у кућу младожење уз низ обредних радњи: невеста медом маже довратак куће, укућани износе слатку питу и стављају јој на главу, док се младићи грабе ко ће да је дохвати. Невеста соли јело, а у овом делу врше се и обредне шале везане за „унижавање свекрве”. Невеста дарује кума кошуљом и он, после обедовања, одлази уз музику. У младожењиној кући певају се песме у којима се помињу краљ и краљица и накит који је донесен из Беча и Москве:

Што је лепо погледати  
Де господу рујно вино пију  
Пред њима је од злата трпеза  
На трпези сиви сокол седи  
златне су му ноге до колена  
И обадва крила до рамена  
На глави му круна од бисера

16 „Аналогно практичном везивању и одвезивању, магичним се тежи уклањању опасности и препрека или пак придобијању или заштити” (СМР 1970: 57).





А у кљуну московска ружица (ЈАСТРЕБОВ 1886: 360).  
Господа га пита одакле му све то, а он одговара:  
Цар ми злати ноге до колена  
А царица крила до рамена  
Имам драга у Бечу златара  
Златио ми круну од бисера  
Имам брата у Московска града  
Пратио ми московску ружицу (ЈАСТРЕБОВ 1886: 360).

У овом делу свадбе све је у функцији свођења младенаца, које је пропраћено имитативном магијом ради берићета у браку. Младенцима се поред кревета стављају вино и бомбоне, младожења љуби руку оцу и мајци, мајка плаче јер се, на неки начин, одваја од сина. Јастребов је забележио и детаље о свођењу младенаца који су такође били важан део иницијације. Занимљиво је да овде постоје мушкарци и жене које дају инструкције младенцима за прву брачну ноћ. Они су одговорни за правилно свођење младенаца. Момак (пратилац) одводи младожењу у собу, а младу води њена пратиља. Невеста по уласку у собу љуби руку младожењи. Невеста свлачи младожењу, а он њу, што представља неку врсту ритуалне размене одеће. Јастребов објашњава овај чин као стид девојке пред младожењом, којег је први пут видела на дан свадбе. И овде је занимљив завет ћутања невесте, на који је упућују млађи рођаци младожење, уз савет да не одговара ни на једно питање младожење. Овај табу требало је да обезбеди светост спајања младенаца. Јастребов наводи податак да испред врата стоје укућани, чуче, вире и разбијају посуду као знак раздевичавања невесте, чиме се означава крај сепарације (КОВАЏЕВИЋ 1985: 124). Овај обредни хаос у знак, условно речено, „унижавања” у служби рађања, чини се да Јастребов није дефинисао као део обредне радње, већ констатује да се, како каже, „овај безобразлук (се) из дана у дан искорењује” (ЈАСТРЕБОВ 1886: 361).

Иван С. Јастребов даје и слику „посвадбених дана”, где се фокусира на понедељак, дан после свођења младенаца у ложницу. Јастребов каже:

У зору момковица лупа на врата младенаца. То је знак за младу да устане и дарује своме мужу бошчалук, а муж њу дарује са 1–30 златних новчића. Онда се млада облачи и посипа свима да се умију. Међутим, момковица жури у брачни кревет са другим женама да би видела знак девичности на чаршаву. Ако нема знака крви оне су разочаране, не зато



што сумњају да је млада дефлорисана, већ се плаше да је неко свезао младожењу и да он не може да изврши велику тајну брака (ЈАСТРЕБОВ 1886: 361).

Невеста полива укућане водом и прима дарове, а младеж игра коло и пева песму „Добро јутро мала момо”. Тог јутра обавља се још једна важна обредна радња, нека врста коначне иницијације, када девер доноси огледало и шиша невести косу, која је спуштена низ леђа, и од преостале косе прави тзв. „зуљуфи”, које ће да носи до старости, а у случају мужевљеве смрти, стављаће их за уши. Јастребов опис свадбе у Призрену завршава „првичом” – првом посетом родбине девојке својим новим пријатељима. И првиче су пропраћени церемонијама. Ако је младожењин отац сиромаш, онда он шаље момка да позове родбину младе у посету. Ако је богат, зове их на вечеру. Обавезно је да број гостију буде непаран<sup>17</sup>. Када улазе у кућу, родбина млади даје неколико новчића.

Грађу за књигу *Обичаи и пѣсни турецкихъ сербовъ* Јастребов је сакупљао од доласка у Призрен (1870) на дужност вицеkonzула, па до одласка из Призрена у Солун (1886) на место генералног konzула. Записи Ивана С. Јастребова су веома важни, посебно због тога што је у тренутку записивања сватовски обичај био још увек очуван и што је Јастребов имао поуздане казиваче, у које је имао поверење. Предност Јастребова је у томе што је веома често био гост на овим свадбама, које је посматрао „изблиза”, био њихов непосредни учесник и што је имао прилику да поправља и допуњава оно што је бележио. Записи обичаја и песама су веродостојни, а свадба у Призрену важно је сведочанство о градској свадби, која се разликовала од свадбе у сеоској средини. Било би занимљиво направити компаративну анализу градске и сеоске свадбе, где би се виделе све етнопсихолошке разлике на релацији град/село. Оно што је било веома важно у записивању песама, а што је Јастребов и нагласио у Предговору књиге је то што је песме записивао „у онаквом језичком руху у каквом су оне живеле у народу, дакле аутентично” (ЈАСТРЕБОВ 1886: VI). Јастребов се у књизи *Обичаи и пѣсни турецкихъ сербовъ* бавио и етнологијом и записима песама. Да би се дешифровали архаични симболи којима обилују сватовске песме, било

17 „Непарни бројеви се често употребљавају за: насађена јаја, сватове, госте, погашен угљен у гатању, итд. Невести долази у походе непаран број похођана” (СРМ 1970: 45).



би значајно, интердисциплинарним приступом, тумачити палимпсест сваке песме понаособ, што превазилази оквире овога рада.

## Литература и извори

- АЛЕКСИЋ, Крста. *Народне умотворине града Пећи и околине I*. 1970, рукопис.
- BANDIĆ, Dušan. *Tabu i tradicionalnoj kulturi Srba*. Београд: BIGZ 1980.
- БАНДИЋ, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит, 1991.
- БОВАН, Владимир. *Јастребов у Призрену*. Призрен: ДД „Графика”, 1996.
- БОВАН, Владимир. „Македонске, српски и словеначке народне песме у рукописима Виктора Ивановича”. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, књ. 12. Београд, 1982.
- БОВАН, Владимир. *Српска свадба на Косову и Метохији*. Приштина: Панорама, 2004.
- ВЕСНИЋ, Миленко. „И. С. Јастребовова *Обычаи и пјесни турецкихъ сербовъ*”. *Јавор*, 1887.
- ВЕСЕЛИНОВИЋ, Милојко. *Поглед на Косово*. Београд, 1895.
- ТИТЕЛБАХ, Владислав. *Свадба у селима околине призренске и пећске*. Етнографска збирка Архива САНУ, бр. 400, рукопис
- ВЕСЕЛОВСКИЈ, Александар. *Обычаи и пјесни турецкихъ сербовъ*. Журнал Министарства народног просвешћенија, 1886.
- ВУЛИЋ, Александар. „Село Неродимље на Косову”. *Цариградски гласник*, бр. 38, 1909.
- ВАН ГЕНЕП, Арнолд. *Обреди прелаза*. Београд: СКЗ, 2005.
- ГСУД: *Гласник Српског ученог друштва*. Књ. XL. Београд, 1873.
- ДЕБЕЉКОВИЋ, Дена. *Народне песме са Косова*. Етнографска збирка Архива САНУ, бр. 10, рукопис. Збирка народних песама из овог рукописа објављена је у књизи *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића*, књ. I, Лирске и епске народне песме. Приштина, Академија наука и уметности Косова, 1984.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Свето и профано*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижница Зорана Стојановића, 2003.



- КАРАНОВИЋ, Зоја. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2010.
- КОСТИЋ, Петар. „Свадебни обичаји у Призрену”. *Јужни преглед*, бр. 1–2, 1928.
- КОВАЏЕВИЋ, Ivan. *Semiologija rituala*. Београд: Prosveta, 1985.
- ЛИЋ, Edmud. *Kultura i komunikacija*. превео В. Нлабес. Београд: Prosveta, 1983.
- МАНОЈЛОВИЋ, Коста. „Свадебни обичаји у Пећи”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 1993.
- НУШИЋ, Бранислав. *Косово, опис земље и народа I*. Нови Сад, 1902.
- НУШИЋ, Бранислав. *Косово, опис земље и народа II*. Нови Сад, 1903.
- РАВКОВИЋ, Nikola. *Etnološka koncepcija nasleđivanja*. Etnološke sveske IV. Београд, 1982.
- ПАВЛОВИЋ, Миодраг. *Огледи о народној и старој српској поезији*. Београд: СКЗ, 1993.
- ПЕТРОВИЋ, Димитрије. „Варош Пећ”. *Цариградски гласник*, 1897.
- ПИПИН, А. *Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ*. Вестник Эвропи. 21. год. и књ. 8, 1886.
- ПОПОВИЋ, Јанићије. *Народни обичаји, умотворине и игре са Косова*. Архив Матице српске у Новом Саду, М, 7.538, рукопис.
- РОВИНСКИЙ, Павле А. *И.С. Ястребов, Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ*. С. Петербург, Журнал Министарства народног просвещения, шестое десеаљетие, том XIVII, 1886.
- СМР: *Српски митолошки речник*. III. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Београд: Нолит, 1970.
- СНП: *Српске народне пјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук. Стеф. Караџић, књига прва, у којој су различне женске пјесме (прир. Владан Недић). Београд: Просвета, 1969.
- СТОЈАНОВИЋ, Љубомир. „Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ”. *Archiv Für slavische Philologie*, XI, 1886.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон М. А. М, 1994.
- ЈАСТРЕБОВ, И. С. *Обычаи и пѣсни турецкихъ сербовъ*. С-Петербург: Типографія В. С. Балашева, Екагаринск иј кан., N 78, 1886.



Valentina D. Pitulić

## WEDDING CUSTOMS AND SONGS FROM PRIZREN IN THE NOTES OF IVAN STEPANOVIČ JASTREBOV

### Summary

Ivan Stepanovič Jastrebov, Russian consul in Prizren, recorded the folklore of Serbs in Old Serbia in the second half of the 19th century. Since at the time ritual practice was very developed, Jastrebov was able to carefully note everything he came across during fieldwork. Among other genres, his notes also contained wedding songs that he had published in St. Petersburg (1886) in the book *Обычаи и песни турецкихъ Сербовъ*.

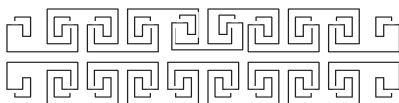
The work showed that the Serbs in Prizren conserved this rite of passage at the end of the 19th century. As Jastrebov, along with the songs, recorded all the customs that he came across during fieldwork, the reconstruction of the wedding indicated plurality of actions that followed this initiation: role of conductors, engagement, giving the bride away, wedding ceremony, first time visit to the newlyweds. Analysis pointed out that the wedding ceremony preserved the archaic layers related to the magic protection of the groom and bride, as well as the symbols of the ancient culture found in these songs.

**Keywords:** Ivan Stepanovič Jastrebov, wedding, bride, groom, Prizren, custom, wedding song



۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹

## ПРЕКОРАЧЕНА ГРАНИЦА: ПРЕДСТАВА МОСТА У УСМЕНОЈ ЛИРИЦИ



У раду се разматра како усмена лирика користи представу моста приликом концептуализације границе. Мост успоставља везу између два света, чини прелаз пропусним и помаже (неким) јунацима песама да га прекораче. Њиме се амбивалентна граница представља у отвореној позицији, а природним препрекама у затвореној. Када се маркира непропусност, онда се истиче немогућност градње, нпр. на мору. Мост може бити и метафора водене границе, па унутар просторног комплекса поље – гора – вода, вода алтернира са њим или се у њему удваја. Унутар космогонијских представа, он дели свет на горњи и доњи, оностран и оностран. Мотив моста у обредним лирским песмама концептуализује границу не само у просторном, већ и у статусном, идентитетском и егзистенцијалном смислу. Као људска творевина, мост носи богат метафорички и симболички потенцијал, али и значајну емотивну вредност, што омогућава да он учествује у различитим концептуализацијама феномена границе.

**Кључне речи:** мост, граница, простор, пут, место, усмена лирика

Граница се у фолклору моделује као сложен феномен јер носи симболичко значење, па је стога истовремено физичка и метафизичка, припада сферама профаног и сакралног. Ако су границе „вештачки прекиди онога што је у природи непрекидно” (ЛИЋ 1983: 52), оне су, као људски конструкти, елементи културе. Конструирајући их, човек организује свет и чини га динамичним, сачињеним од заустављања и прекорачења, промена и трансформација. Границе су и оријентир помоћу којих се човек оријентише у свету, формира представе свог и туђега.

┌

С обзиром на то да се границе могу посматрати на више нивоа: онтолошком, егзистенцијалном, социјалном, обредном, оне се образују различитим кодовима, актуализујући различите елементе своје амбивалентне природе (истиче се њихова пропустљивост/непропустљивост или отвореност/затвореност и сл.). Сходно томе, граница се концептуализује као временски прекид преломним тренуцима у годишњем циклусу (Нова година, летњи и зимски солистициј, смена дана и ноћи), као прекид у простору системом локуса и граничних зона (праг, врата, ограда, капија, обала, мост, вода, гора, почетак шуме, улаз у пећину, пут и сл.), као преломни догађај у животу човека и заједнице обредима прелаза (рођење, свадба, смрт), као антропоморфна граница означена човековим телом или представом о странцу или другом.

Када се говори о једној актуализацији представе границе, не могу се занемарити њена сложеност и вишезначност. Зато ни мост није само једноставна, просторна међа, већ подразумева: динамику прелаза и однос према другим локусима, симболику космичке вертикале (горе/ доле) и хоризонтале (пут), симболику градње (уређење света), однос свог и туђег, из ког проистичу позиције отвореног/затвореног пролаза, функцију коју врши у фолклорном тексту.

По својој основној функцији, мостови представљају прекорачене границе. Људи их граде да би савладали препреке, да би уредили свет у складу са својим потребама. Иво Андрић примећује да мостови „показују место на коме је човек наишао на запреку и није застао пред њом, него је савладао и премостио како је могао” (АНДРИЋ 1965: 200). Значења се нужно модификују у различитим контекстима, тако се и значења моста нијансирају у односима са другим границама, зависно од позиције коју човек према њима заузима у различитим ситуацијама.

Односи између различитих простора, граничних зона и граница упућују на слику читавог света. Кроз динамику прелаза, један локус замењује други, или се кретањем, савладавањем препрека један трансформише у други. У систему граница мост задобија медијалну позицију и алтернира са водом: „Све три су ме испратиле: / Миличица до капије, / Љубичица до ћуприје, / Де Неранца у планину” (КАРАНОВИЋ 1990: 80<sup>0</sup>). Границе моделују односе унутар обреда гостопримства. Зависно од тога колико су спремне да се удаље од куће, домаћинове сестре успостављају различите





односе са гостом. Простор је онолико опасан колико је далеко од куће (ДЕТЕЛИЋ 1989: 34), а што је даљина већа, успоставља се јача веза са момком. У том смислу, суптилним градирањем односа и локуса јунаци песме се атрибуирају као домаћи и страни. Преноћивши у страниј кући, момак као гост само краткотрајно мења статус, а преноћиште њему не постаје „мање туђ” свет. Међутим, напустивши дом, прешавши преко моста,<sup>1</sup> Де Неранца свој статус мења и, имплицитно, својој породици постаје „мање своја”. Мост се реализује двоструко – као тачка где се зауставља кретање друге девојке и преко које прелази трећа девојка. На тај начин он се формира као типична граница – с једне његове стране налази се свет куће, с друге свет планине.<sup>2</sup>

Као што девојке и момак успостављају различите просторне односе, долази и до померања у бинарном пару отворено/затворено – затворени простор куће остаје туђ за момка, док се отворени простор који се шири кроз капију, преко моста, до горе образује као туђ у различитом степену за девојке и момка (уп: VALDENFELS 2005: 221). Момак прелази исте препреке као и девојке, али оне за њега нису једнако маркиране, што потврђује социјални аспект границе. Прелази момка и девојака различити су и у односу на њихов пол, али и у односу на кућу од које се удаљавају – за девојке она је свој простор, за момка није. Зато прелазак преко моста за Де Неранцу означава први излазак из домаћег света и улазак у туђину, уз то и успостављање везе са туђим момком, а за госта, мост је само једна од граница на путовању, он не прекорачује јаку међу између свог и туђег иако улази у планину као хтонски простор. С тим у вези може се закључити да се односи туђине из девојачке и момкове

1 Потебња указује на то да је мост јасан свадбени симбол, јер њиме силазе небески младенци претварајући се у земаљске (према ЛЕВИНГТОН 1982: 98). Сходно томе, када Де Неранца прати госта преко моста, имплицитно се најављује њихова свадба.

2 О покретљивости просторних модела у традицијској култури сведочи то што се мост може приказивати и као центар света, као сакрални локус (ВИНОГРАДОВА 2004: 306). Тада се он не супротставља кући, већ с њом образује просторни комплекс. Момак позива девојку у свој двор: „Око двора наоколо вода, / на тој води сребрни мостови, / туд се шеће девет пунова, / а за њима девет пауница / а пред њима мудра видра игра” (РАКОВИЋ 1869: 247<sup>0</sup>). Момков дом моделује се као острво (уп: MELETINSKI 1983: 210). Његов двор је део космоса окружен водом као елементом хаоса, односно првобитног света. Поетска перспектива усмерена је ка мосту, јер се управо на њега смешта алегоричка сцена шетње паунова, пауница и видре, односно момкове браће, његових снаха и мајке. Космички центар постаје центар будућег свадбеног обреда и центар куће.



перспективе укрштају у планини, а разилазе се у кући, при том се преломна тачка простора и тих односа налази на мосту.

Уобичајени фолклорни комплекс поља – вода – гора замењен је комплексом граница и локуса капија – мост – планина. Микрогранице (капија и мост) замењују граничне зоне или макрогранице (поље и вода). Друга алтернација се може пратити у мотиву даљине:

Rasla mi je trava detelina / nju mi žela gizdava devojka. / Kaj našela, sve pod kojinke dela: / Pite, ječte, mega brata kojinki, / ar pojdemo na daleke pote: / čes tri pola, pola su široka, / (...) čes tri gore, gore su visoke / (...) čes tri moste, / mosti su široki, / da je ne mre kolo preigrati, / ne da bi je kojni prejahali / (...) čes tri vode, vode su gliboke (...). (КУНАЋ 1941: 316<sup>0</sup>).

За разлику од претходне песме, у овој не долази до замене вода – мост, већ до удвајања – младожењини коњи прелазе и преко три моста и преко три воде. Тај прелаз моделује се наглашавањем хоризонтале – ширине моста и вертикале усмерене надоле – дубине воде. Уочава се разлика у степену лиминалности: поље је најмање лиминално јер, ако је обрађено, припада људском свету (ДЕТЕЛИЋ 1992: 125), док је гора потпуно нељудски простор. Вода и мост представљају типичне границе. У овој варијанти, заменом места горе и воде, нарушава се градацијска структура лиминалних зона, али се чува свест о њима као туђим и далеким. Овакав пут, структуриран пољем, планином и водом/мостом, супротставља се кући и означава магијски простор (МАЉИЦЕВ 1989: 141). То магијско својство препознаје се као нељудско, тиме опасно: оно може донети добро (кроз други простор пролази се да би се отишло по невесту), али се њиме истиче и опасност која прети човеку (сватовској поворци) на путу.<sup>3</sup>

Упркос опасности, на граници се путници могу заустављати да би

3 Безбедан контакт са водом обезбеђују радње профилактоичког карактера. Лиминалност моста маркира се постављањем црвеног конца (ШНЕВАЈС 1927: 24), типичног симбола границе/раздвајања два света. Када се преко моста улази у друго царство, обавезно се плаћа прелаз (ПРОП 1990: 323–324). Имајући ово у виду, даривање девојака из претходне песме, добија ново значење – момак плаћа пролаз кроз друго царство, означено њиховом кућом: „Све три сам их даривао: / Миличици дукат дао, / Љубичици, два дуката, / Де-Наранци, пет дуката – / Де-Наранца, јади моји!”. О медијалној позицији сведочи и забрана освртања на мосту (BANDIĆ 1980: 262).



оставили дар (јабуку, мараму) натприродном бићу чије је граница (вода) станиште (ЂОРЂЕВИЋ 2002: 268) или да би попили воде:

Камен мосте, држсе, не нишај се! / Сам да прођем и коња проведем,  
/ да разбијем леда девет педа, / да извадим воду испод леда, / да  
запојим лењиве девојке, / да запојим младу момчадију, / кој' не  
можу камен да бацају, / кој' не могу танац да водију, / кој' не могу  
песму да запоју. (ЈАСТРЕБОВ 1886: 159).

Као што се ширина моделовала немогућношћу да коло преигра преко моста, у играчкој песми гранична позиција моделује се опасношћу од љуљања. Да би стигао до воде испод леда, момак (коловођа играчке песме) мора се изложити опасности прелаза. Уколико се прелаз не љуља, опасност је мања. Мост је део пута ка изузетном циљу – непријеној, ненацетој води, која има јака магијска својства и обезбеђује виталистичку енергију момцима и девојкама унутар играчког контекста. Зато мотив преласка преко моста и захватања воде испод леда асоцирају на мотив савладавања тешког задатка.

Мост и вода<sup>4</sup> коју он премощује представљају социјални и природни аспект границе. Активним односом према води, мост се позиционира двојачко – као њен антипод, симбол човекове победе над природним елементом, али и њена алтернација. Када је вода део митског хаоса, неорганизовано пространство, онда је мост део космоса, а његова изградња метафора космогоније. После диференцијације света, вода се појављује као јака граница између оностраног и оностраног, омеђеног и неомеђеног, питомог и дивљег, својег и туђег (MELETINSKI 1983: 209–211, 220). У тој позицији мост, као и други прелази преко воде, означава улазак у други/туђи свет. Тај прелаз је за неке људе отворен (нпр. за сватове на путу ка девојчиној и

---

4 У усменој лирици мост се најчешће гради преко реке. Када се захтева прелаз преко мора, њега замењује мотив девојке или птице која превози/преноси сватове: „Наш војвода, камо ти сватови? / Остали су на мору возећи. / Наш војвода, ко возар бијаше? / Возар беше госпођа девојка; / све сватове на венцу превезе, / младожењу на струк рузмарина” (КАРАЦИЋ 1975: 74<sup>0</sup>). Мост као грађевина којом се савладава граница маркиран је као место-знак (уп: ДЕТЕЛИЋ 1992: 108), међутим, као што показују народне изреке („На мору се не граде мостови” – КАПЕТАНОВИЋ ЉУБУШАК 1988: 104) и басне (Кад се устали на листу кап / а на мору мост, / онда на теби страва – РАДЕНКОВИЋ 1982: 496<sup>0</sup>), његове моћи (или моћи човека-градитеља) ограничене су. Насупрот томе, магијске моћи венца и рузмарина, као и девојке-господарице водене стихије показују се као јаче. Зато се преко мора не гради мост, али се море прелази на венцу и рузмарину којима управља невеста. Овим поступком и оваквом сликом света лирска стилизација помера се ка чудесном.



на повратку младожењиној кући и за младу на путу до младожењине куће када прелазак значи напуштање своје територије, IVANOVA 1987: 81) за неке затворен (нпр. за браћу која невесту прате до воде).

Када се простор моделује представама путовања, за његово значење посебно је важан смер кретања. Лирске песме, због своје сажетости, приказују само један сегмент пута. Осим тога, лирика, као ни епика, не говори о повратку преко већ савладане препреке (ДЕТЕЛИЋ 1992: 215). Насупрот томе, баладе могу певати о одласку и повратку, чиме се посебно маркирају промена, (трагичан) обрт и конфликт. Унутар свадбеног контекста и мотива утапања младенаца у центар песме поставља се прелазак преко реке: „Далеко је испросио / преко Дрине воде хладне. / Кад су прошли одовуда, / онда ј’ Дрина мала била; / кад су прошли одонуда, / онда ј’ Дрина понијела / све мостове однијела” (РАЈКОВИЋ 1869: 206°). Трансформације света током ритуала могу се пратити на временском плану, јер се река мења у временском распону од доласка до повратка, и на просторном одређеном смером кретања и воденом препреком. У овој позицији мост врши функцију савладавања границе, он је део људског света, човекова грађевина која је зауздала стихију. Вода је препрека и ка невестиној и ка младожењиној кући, али је први прелаз немаркиран. Егзистенцијална драма дешава се на повратку, када девојка симболички умире за своју породицу јер прелази у нови – младожењин свет. Балада ће ту симболичку смрт моделовати као стварну. Када река однесе прелазе, у вечној борби човека и природе побеђује природна стихија и стога је трагични завршетак нужан. Порушени мостови аналогни су смрти младенаца.

Осим као део пута, мост се у усменој лирици конституише и као место. У тој двојакој природи спајају се димензије кретања и мировања. Када момак не може да прође кроз бујни виноград, налази пут преко моста: „Моји рани виногради, / ни орати ни копати, / с калопером посађени, / босоком ограђени, / не мога ми ни коњ проћи / од мириса калопера, / од заграђе босока, / него мостом каменијем” (КАРАЦИЋ 1973: 29°). Супротстављају се место и пут, свој и туђ простор, виноград и мост. Свет се представља у два аспекта – у мировању означен је момковим виноградима, непроходним од обиља рода, у кретању – мостом као делом пута, граничником који не припада момковом свету али омогућава



пролаз. Флексибилност културних модела потврђује могућност да управо мост као граница буде проходан, док уређени виногради то нису.

Када се момкова вереница, из исте песме, налази у корабљици испод прелаза на води: „Испод моста вода враше, / у воду је корабљица, / у корабљи постелица, / у њој сједи ђевојчица, / младу Јову вјереница”, онда мост постаје место, динамична представа пута трансформише се у локус наспрам кога се успоставља вертикала испод/изнад са значењем женско/мушко,<sup>5</sup> што одговара космичком моделу простора у ком вода конституише хоризонталну и вертикалну границу (САМАРЦИЈА 1997: 116).<sup>6</sup> Лирска радња развија се дуж обе равни – у хоризонталној момак, прелазећи преко моста, савладава границу и улази у други свет, у вертикалној се сусреће с вереницом. На мосту се пресецају хоризонтала и вертикала, прелаз и место сусрета.<sup>7</sup>

Као што се мост позиционирао као граница између свог и туђег, оностраног и ононостраног, тако он има амбивалентну природу и као не-место, јер као место на граници и јесте и није на овом свету, и при том није овде и сада (ЛИЋ 1983: 109–110).<sup>8</sup> Сходно томе, задржавање на прелазу подразумева посебан, сакрални хронотоп – спој међупростора и међувремена – одвојеност од садашњег тренутка и конкретног простора.

Када на мосту долази до љубавног сусрета: „Синоћ коњи не дођоше – Калино! / Кале виле вито перо зелено! / А ја пођох, да их тражим – Калино!

5 Аналогна ситуација среће се у варијанти: „Отуд иде млади Петро, / нема куда коња провест’, / проведе га из далека, / из далека, преко моста, / преко моста сребрнога; / кад под мостом жубер стоји / од младијех ђевојака, / међу њима млада Маре, / она вије три вијенца” (КАРАЦИЋ 1975: 11°). За разлику од момка који не може да прође кроз свој виноград, у овом случају момак на коњу, попут коњаника из коледарских, ускршњих и лазаричких песама, представља страно биће, биће које стиже из другог света, издалека.

6 У вертикали вода раздваја небо од земље или земљу од подземља. У хоризонтали раздваја људски свет од нељудског, свој од туђег (MELETINSKI 1983: 220, 254). Сходно томе, момков/мушки свет био би људски, свој, а вереничин нељудски, туђ, могуће антисвет.

7 Као еквивалент моста у песмама се јавља брод: „А ја јутрос и подоцне пођох, / и на тебе до три брода нађох: / на једноме кићени сватови, / на другоме момак и ђевојка, / а на трећем братац и сестрица” (КАРАЦИЋ 1975: 430°). Бродови такође спајају значења пута и места. Пошто на њима сватови, момак и девојка и брат и сестра прелазе реку, они су део пута, а пошто песма формира слике лирских дешавања у одређеном тренутку путовања, бродови су и места на којима се сцене одвијају.

8 Као место на граници, мост се може посматрати као хетеротопија – место које не припада ниједном свету, али се ипак може локализовати (FOUCAULT 1997: 3).



┌

/ Кале виле вито перо зелено! / Сретох драго насред моста – Калино! / Кале виле вито перо зелено! / Љубисмо се док би доста” (БУШЕТИЋ 1902: 120<sup>0</sup>), граничност се моделује местом сусрета, ноћним временом, ситуацијом одсуства (коња) која активира хронотоп потраге и, коначно, љубавним сусретом. Такав ноћни, тајни сусрет открива се као забрањен.<sup>9</sup> Пољубац се дешава на сред моста ноћу – на не-месту, у не-времену, јер је забрањен, скривен. Сходно томе, он се није догодио у реалности, већ у приватном свету заљубљених, некој врсти паралелне, њихове, тајне стварности.

Из позиције савладане границе мост се моделује мотивом градње. У обредним песмама он се гради за госта или обредну поворку која долази издалека (ВИНОГРАДОВА 2004: 306). Када лазарице треба да пређу преко реке, вода за њих представља јаку границу коју не могу препливати нити је прећи на неки други, чудесан начин, већ им је потребан прелаз-мост: „Шчо стоите, синовъ, шчо гледате? / Нел’ пойдите, синовъ, вь честа гора, / пресечите, синовъ, до два дърва / направите, синовъ, мостъ на рѣка, / кя поминетъ, синовъ, лазарите” (АРНАУДОВЪ 1931: 48<sup>0</sup>). Река је граница између два света и за људе и за лазарице, које током обреда имају двоструки идентитет – оне су и сеоске девојке и онострана бића. Мост на заузданој реци представља савладану границу, он омогућава комуникацију између два раздвојена света (ДЕТЕЛИЋ 1992: 32). На овом месту симбол је добродошлице. Тиме што подижу мост, домаћинови синови отварају границу преко које долазе лазарице носећи плодност пролећног обреда и, у својој иницијацијској позицији, најављујући будуће свадбе.<sup>10</sup>

У свадбеном обреду изградња моста је тежак задатак који се поставља момку да би добио девојку: „Мајка даје, те даје, / а ја не дам, те не дам;

---

9 У варијанти: „Ој мјесеће сјајна ноћи, / не почивај до ponoћи, / rekla mi je draga doći; / ili doći, jol’ ne doći, / чекаћу га до ponoћи. / Trevismo se na sred mosta / ljubismo se dvaput dosta. / Ajde draga brže kući / караће те мајка твоја, / di si bila ćeri moja! / Ja ću majci nalagati, / talac vodu zamutio, / ja sam malo postojala, / dok se voda potišala!” (DONADINI 1913: 141<sup>o</sup>) забрана је експлицитнија јер девојка, да би сакрила сусрет, не говори мајци истину. Мотив мућења воде има еротску симболику, чиме се додатно мотивишу тајност и природа сусрета.

10 Аналогно градњи јесте обезбеђивање прелаза. Када, гатајући, девојка жели да види да ли ће се удати, изговара следеће речи: „Ако си преко воде, ево ти моје канице, пређи и дођи к мени” (БЕГОВИЋ 1986: 261). Као ни лазарице, ни момак без помоћи не може ући у туђ, девојчин свет, зато њен појас, као магијски предмет прве врсте постаје алтернација мосту (види: КАРАНОВИЋ 2010: 176–195).



/ док не зида ћуприју / од свог двора до мога / од камена мермера, / и бисером поткити: / кад је стану водити, / нека камен звекеће, / нека бисер трепеће.” (КАРАЦИЋ 1975: 578<sup>0</sup>). Премошћујући реку, будући младожења показује да влада стихијом (PROP 1990: 476). Вршећи космогонијски чин, момак организује свет, ствара космос из хаоса (воде) (уп. ЕЛИЈАДЕ 2003: 83).<sup>11</sup> Лирска песма разрешење космичке кризе премоделује у разрешење животне кризе – сходно томе, градња моста је иницијацијски задатак, којим момак доказује да је спреман за женидбу. Тај задатак аналоган је космогонијском задатку. Тежина захтева огледа се у дужини моста и посебном материјалу од ког је сачињен, а који носи симболику светлости у трепету бисера и обезбеђује магијску заштиту буком при звекету мермера. Решење таквог задатка атрибуира момка као биће изузетних моћи – стваралачких и магијских.

Значај материјала од ког је мост саграђен потврђују и стихови: „Svekrvo moja, / vila Danojlo, / more li meni / kod tebe biti / srebrni mostić, / po čem ću doći?” (КУНАЋ 1880: 928<sup>0</sup>). Свекрва одбија снахин захтев и одговара да ће снаха у нови дом доћи по дрвеном мосту. Атрибуција моста, супротстављање драгоценог сребрног и скромног дрвеног моста мотивише породични однос свекрве и снахе и одражава односе моћи и потчињености. Снахи се пориче право на изузетан долазак, а свекрва задржава своју централну позицију у кући. С друге стране, мост, независно од семантике антагонизма и напетости, задржава своје основно значење прекорачене границе у свадби: он спаја два вилинска света, стару и нову кућу вилинске снахе.

Дрвени мост не мора нужно припадати ниском регистру. Напротив, дрво може носити снажна магијска значења. Када момак направи мост од бреста, он премошћује јаку границу између два света представљену реком, границу коју девојка није могла прећи:

Tjeraj ovce djevojko / tako lako, / tjeraj ovce djevojko, / lagano, lagano.  
/ Preko vode Korane, / sve ovčice projdoše, / al ne more Sojčica,

---

<sup>11</sup> Градња моста је и мотив бајке. Цар из варијанте о змији младожењи има истоветан услов као и отац из лирске песме: „Даћу ја за твога сина девојку, ако начиниш ћуприју од мога двора до твога од бисера и драгог камења” (КАРАЦИЋ 1969: 9<sup>o</sup>, 101). За разлику од бајке, лирска песма не пева о завршетку градње, јер она не тражи разрешење конфликта. Лирској песми су важни емоције које се исказују редукованим радњама и односи који се успостављају.





/ i Sojino janješće. / Daj mi brate sikiru, / da usječem brestičak, / da napravim mostičak, / da prevedem Sojčicu / i Sojino janješće. / Daj mi brate sikiru, / da ja delam sviralu, / da ja sviram čobanski. / On mi sviri čobanski / i zazivlje čobane, / čobani se ozvaše, / odvedoše Sojčicu, / preko vode Korane. / Spazili je čobani: / Vrat se natrag Sojčice, / tjeraj ovce v livadu, / mi ćemo se ženiti, / tvoje lišće ljubiti! (КУНАЋ 1878: 164<sup>0</sup>).<sup>12</sup>

Паралелизам између свирале и моста упућује на поменуту везу моста са свадбом. Прелазећи преко реке, девојка улази у други свет, аналоган новом животу који започиње у младожењиној кући после свадбе. Две групе чобана могу се тумачити као људи из два света, с две стране моста, или као два рода на свадби – младин и младожењин. Једну групу чобана чини момков род, њих он дозива свиралом, другу чине чобани који желе девојку да врате на њену страну реке после прелаза. Мост обезбеђује девојчин прелаз у физичком смислу када се њиме савладава граница – река, свирала магијски обезбеђује обредни прелаз када мелодија окупља чобане-сватове који ће одвести девојку.

Материјал од ког је мост начињен у лирици моделује и представу смрти. Мост раздваја свет живих од света мртвих, па се преко њега, односно уског брвна које премошћује дубоку провалију, улази у други свет (ЗЕЧЕВИЋ 1982: 28).<sup>13</sup> Лирске песме познају мотив моста од костију који најближе успоставља везу са оностраним и смрћу:

Stoji stoji gora duga no visoka; / Na gori mi stoji seh dvanaest junakov.  
/ Enoga zaboli glava ino sèrce. / Pustite me zadi, ja nemrem makširat.  
/ Delajte mi rako tam pèr svetom Roku; / kopajte mi jamo pèr svetom Ivanu,  
/ Oj jamo glòboko na sablo široko: / Zvünar pa mi püst' te mojo desno róko;  
/ Za róko mi pèrvežte mojega vranj-konjića. / Naj me konjič plače, da me lüba neče.  
/ Delajte mi mosti z mojih bélih kosti – / Od mojega groba do lübinega dvora. / Po njih de se šetala,  
mene razmišlavalala. / Konjič zahèrzguje, lüba zaplakuje (КУНАЋ 1880: 970<sup>0</sup>).

12 У варијанти мотива о девојчином преласку преко воде, девојка која не успева да пређе преко воде умире, а из ње израста брекиња од које се прави свирала (КАРАЏИЋ 1975: 244<sup>o</sup>). Од биљке се, дакле, не прави мост, већ она представља метаморфозу девојке. Свирале у обе песме најављују свадбу, повезујући прелаз преко реке и свадбени обред прелаза.

13 У источној Србији се пред четрдесетодневни помен преко воде стављало брвно како би се помогло да душа пређе у други свет (ЗЕЧЕВИЋ 1982: 29).





Док у свадбеној песми мост, унутар мотива тешког задатка, повезује момкову и девојчину кућу, овде посмртни мост повезује момков гроб и девојчин двор. Тако се успоставља паралелизам између гроба и куће, а два света се постојано спајају – било да је реч о два света свадбе или о свету мртвих и свету живих. У овој песми, осим што физички спаја два простора, мост изазива и сећања – шетајући се њиме, девојка размишља о умрлом драгом и плаче. Тиме што је начињен од његових костију, мост је посмртна алтернација момка.

Мост се у лирици представља као прекорачена или савладана граница. Прелазећи преко њега, јунаци лирских песама доживљавају егзистенцијалне, идентитетске и статусне промене. Када лазарице прелазе преко реке, оне се унутар обреда појављују као онострана бића, када девојка прати момка преко моста, одваја се од своје породице и припрема се за будућу свадбу. Позиционирање људи с једне стране моста, такође одређује њихову природу. Сходно томе, испод моста бораве девојке, преко њега прелази момак делећи свет на људски и нељудски, горњи и доњи, мушки и женски; на једној обали налази се свет мртвих, на другој свет живих. С друге стране, градња атрибуира његовог градитеља, па је момак који гради мост да би добио девојку и културни јунак који ствара (микро)космос и момак спреман за женидбу.

Различите егзистенцијалне позиције прате различите емоције које се исказују лирским песмама. Експресивни потенцијал мотива моста огледа се у разноликости његових реализације – прелазећи преко моста, девојка изражава љубав/наклоност према момку; градећи мост, момак показује спремност за женидбу и љубав према девојци; одабир материјала за градњу мотивише однос свекрве и снахе; (забрањени) пољубац на мосту симбол је љубавне жудње и еротске жеље; шетња по мосту од костију изазива сећање и тугу због смрти драгог. Трансформације једног мотива потврђују вишезначност фолклорних представа и њихов богат семантички и симболички потенцијали у грађењу слике света.

Та се слика у култури превасходно ствара кроз људску интеракцију, унутар процеса изградње међуљудских односа. Сходно томе, мост у лирици врши и комуникацијску функцију. Када се свалада граница, отвара се комуникациони канал између два света – људи успостављају везе са лазарицама као оностраним бићима, девојка са умрилиим драгим, мост



омогућава и контакт момка и девојке као бића која припадају различитим породицама и различитим световима – било да је реч о љубавном сусрету или преласку преко границе када девојка излази из свог света и улази у момков или се њему приближава.

## Цитирана литература

- АНДРИЋ, Иво. „Мостови”. У: *Стазе. Лица. Предела*. Београд: Просвета, Загреб: Младост, Сарајево: Свјетлост, Љубљана: Државна zaloжба Словеније, 1965, 199–202.
- ВИНОГРАДОВА, Ј. Н. „Мост”. У: И. Н. Толстой (ред.), *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, том 3. Москва: Международные отношения, 2004, 303–307.
- ДЕТЕЛИЋ, Мирјана. „Поетика фантастичног простора у српској народној епизици”. У: П. Палавестра (ур.), *Српска фантастика: натприродно и нестварно у српској књижевности*. Београд: САНУ, 1989, 159–168.
- ДЕТЕЛИЋ, Мирјана. *Митрски простор и епика*. Београд: САНУ/Ауторска издавачка задруга, 1992.
- ЂОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Животни круг*. Београд: Просвета, 2002.
- ЕЛИЈАДЕ, Мирча. *Свето и профано*. Сремски Карловци/Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2003.
- ЗЕЧЕВИЋ, Слободан. *Култ мртвих код Срба*. Београд: Вук Караџић/Етнографски музеј, 1982.
- КАПЕТАНОВИЋ ЉУБУШАК, Мехмед-бег. *Народно благо*. Сарајево, 1888.
- КАРАНОВИЋ, Зоја. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010.
- ЛЕВИНГТОН, Г. А. „Нека општа питања изучавања свадбеног обреда”. прев. Р. Мечанин. *Расковник*, год. 9, бр. 31, 1982, 95–102.
- МАЛЦЕВ, Г. И. *Традиционалне формуле руске народне необредовој лирике*. Ленинград: Наука, 1989.
- РАДЕНКОВИЋ, Љубинко. *Народне басме и бајања*. Ниш: Градина, Приштина: Јединство, Крагујевац: Светлост, 1982.



- САМАРЦИЈА, Снежана. *Поетика усмених прозних облика*. Београд: Народна књига, 1997.
- ШНЕВАЈС, Едмунд. „Апотропејски елементи у свадбеним обичајима код Срба и Хрвата”. *Гласник Етнографског музеја*, књ. 2, (1927): 21–27.
- FOUCAULT, Michel. *Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias*. 1997. <<http://www.vizkult.org/propositions/alineinnature/pdfs/Foucault-OfOtherSpaces1967.pdf>> 04.09.2016.
- IVANOVA, Radost. *Traditional Bulgarian Wedding*. Trans. N. Panova. Sofia: Svyat Publishers, 1987.
- LIČ, Edmund. *Kultura i komunikacija*. Prev. B. Hlebec. Beograd: Biblioteka XX vek, 2002.
- MELETINSKI, E. M. *Poetika mita*. Prev. J. Janićijević. Beograd: Nolit, 1983.
- PROP, Vladimir. *Historijski korijeni bajke*. Prev. V. Flaker. Sarajevo: Svjetlost, 1990.
- VALDENFELS, Bernhard. *Topografija stranog*. Prev. D. Prole. Novi Sad: Stilos, 2005.

## Извори

- АРНАУДОВЋ, Михаило. *Българска народна поезия*. Част I. Софија, 1931.
- БЕГОВИЋ, Никола. *Живот Срба граничара*. Београд: Просвета, 1986.
- БУШЕТИЋ, Тодор. *Српске народне песме с мелодијама из Левча*. Београд: Српска краљевска академија, 1902.
- КАРАНОВИЋ, Зоја. *Народне песме у Даници*. Нови Сад: Матица српска, Београд: Институт за књижевност и уметност, 1990.
- КАРАЦИЋ СТЕФАНОВИЋ, Вук. *Српске народне приповијетке*. Београд: Просвета, 1969.
- КАРАЦИЋ СТЕФАНОВИЋ, Вук. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића I*. Београд: САНУ, Одељење језика и књижевности, 1973.
- КАРАЦИЋ СТЕФАНОВИЋ, Вук. *Српске народне пјесме I*. Београд: Просвета, 1975.
- РАЈКОВИЋ, Ђорђе. *Српске народне песме (женске)*. Нови Сад, 1869.
- ЈАСТРЕБОВ, И. С. *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ*. С. Петербург, 1886.
- DONADINI, Frano Ženko. *Ћobanske pjesme*. Dubrovnik, 1913.
- КУНАЌ, Franjo. *Južno-slovjenske narodne popievke I*. Zagreb, 1878.
- КУНАЌ, Franjo. *Južno-slovjenske narodne popievke III*. Zagreb, 1880.
- КУНАЌ, Franjo. *Južno-slovjenske narodne popievke V*. Zagreb: JAZU, 1941.





BOUNDARY CROSSED:  
THE NOTION OF THE BRIDGE IN ORAL LYRIC

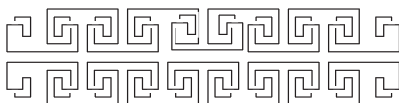
Summary

The article showed how oral lyric used the notion of the bridge to conceptualize boundaries. The bridge connects two worlds, makes the crossing passable and helps (some) song heroes to pass through it. It represents ambiguous boundary in open position, and natural obstacles model boundary as closed. When bridge is marked as unpassable, than impossibility of building is stressed, as it cannot be built across the sea. The bridge can also be metaphor of aquatic boundary within the spatial complex field – mountain – water. In this position water alternates with bridge or it doubles itself in it. Within the cosmic notions, bridge separates the world to the upper and lower, this world and the other world. In ritual songs, the motif of the bridge conceptualize boundary not only in spatial but in status, identity and existential sense. As human creation, the bridge carries rich metaphorical and symbolical potential as well as significant emotional value. That enables it to take part in different conceptualizations of the notion of the boundary.

**Keywords:** bridge, boundary, space, passage, place, oral lyrics



## СМРТ РЕЉЕ КРИЛАТИЦЕ У ЈУЖНОСЛОВЕНСКОМ КОНТЕКСТУ



Рад се бави анализом јужнословенског корпуса (објављене и рукописне збирке епских народних песама) у којем се тематизује смрт Реље Крилатице, као змајевитог јунака, јунака границе и медијатора. Тежи се уочавању општих тематских целина (нпр. смрт услед кажњавања за почињене грехе, смрт након помоћи побратимима, смрт као одмазда, смрт и неостварена женидба), потом појединачних одлика у светлу јунакових типолошких црта и особености песама и подручја на којима су записане, а из угла компаративне анализе. Уочавају се неки од интернационалних мотива, истичу се релације између јунака и митских простора којима се креће и на којима умире, као и његова амбивалентна природа, услед које бива кажњен.

**Кључне речи:** Реља Крилатица, смрт, граница, змајевити јунак, катавасис

Рад се бави испитивањем завршног сегмента епске биографије код Јужних Словена познатог и опеваног епског јунака, Реље Крилатице. Његова смрт се стилизује у складу са улогом коју носи у сижеу. Могу се издвојити и неке правилности које овог јунака чине препознатљивим и којима се приближава групи змајевитих јунака. Смрт спада у чин прелаза границе која је успостављена између светова живих и мртвих, међутим, видећемо да се у проученом корпусу она реализује управо преко мотива границе, на којој се често налази Реља Крилатица.

Корпус који је узет у разматрање сачињавају пре свега записи с краја 19. и почетка 20. века, док су са територије Бугарске разматрана и познија бележења (средина 20. века). Територијално, захваћен је већи део

јужнословенског простора, који се, у даљем току рада, врло уопштено именује као источни и западни.

Саму грађу смо разврстали на основу ужих тематских целина како бисмо уочили да ли постоје извесне типолошке правилности у реализовању сужеа:

1. Рељу устреле након помоћи јунацима: Реља гине избављајући побратиме, њега устрели вила (у сва три срца: МН I, бр. 62, „Smrt Relje od Budima” / МИЛЕУСНИЋ Е74, 23, „Три мајке”)<sup>1</sup>; Реља је жртва Арапкиње БП II, 24: „Смрт Реље од Пазара”; Реља гине јер га устрели Латинка девојка са зирина града: ЗОРИЋ Е 42, 21 („Смрт Реље Бошњанина”), песма у којој је јунак дат у каталогу сватова, и из „ендека” избавља Марка и Милоша; Реља гине јер га устрелује Арапин: „Смрт Хреље од Пазара” (НПЗ).<sup>2</sup>
2. Јунак је кажњен због својих поступака: Реља гине од противника који долази да се освети: посмрче жели да се освети, СБНУ, XLIII, 104, „Рело Шестокрилец и Дете Ненадано”;<sup>3</sup> Реља гине од руке Марка Краљевића: СБНУ, XVI–XVII, бр. 8 „Марко убива Рело Крилатица и обесва Гуне Будалина”<sup>4</sup>.
3. Неостварена женидба: Реља гине од девојке коју проси са побра-

---

1 Ова два записа су идентична, једина разлика је уочена у наслову. Ипак, Милеуснићева збирка *Српских јуначких народних пјесама из Славоније* датирана је 1900. године, док је МН I објављена 1896. г. а варијанта је из Горње крајине у Хрватској.

2 Веома је занимљив запис који у НПЗ (1979) даје Ибрахим Хоџић о могућим варијантама овог првог круга песама: „Народну песму ’Смрт Хреље од Пазара’ први пут сам чуо од гуслара Мехмеда Бајића, из Вратара (Жепа). Од њега сам ову песму слушао неколико пута и привукла је моју пажњу због мени до тада непознатог садржаја и лепоте њене обраде уз гусле. Исту сам песму чуо од једног Пријепољца (имена му се не сећам) док смо заједно лежали у болници у Сарајеву 1929/1930. године. Он је ту песму више пута певао али без гусала. Од њега сам, а и касније и од других људи сазнао да су Пријепољци добри народни певачи. Трећа личност од које сам ту песму чуо, нешто пре 1938. године звао се Хашим Агић, из села Старе Горе крај Рогатице. Све три верзије које сам чуо од различитих личности, са три доста удаљена краја наше земље, врло су идентичне, а верзије Пријепољца и Хашима Агића потпуно су исте. Песма ’Смрт Х: од П.’ забележена је у *Гласнику земаљског музеја у Сарајеву*, свеска 19 за годину 1964. Песму је саопштио Ибрахим Хасановић из Жепе, али је она саопштена у нешто другачијој варијанти од ове коју сам ја запамтио.”

3 Жоте Илков, с. Суходол, 1888.

4 Стефан Спасов, записивач из Софијске области, 1900.



тимима: девојка убија двојицу просаца (од којих је један и Реља), а трећи (Марко) успева да побегне (СБНУ ЛШ, 311)<sup>5</sup>.

4. Смрт у Косовском боју: „О Косову” (ЛУБУРИЋ, IX, 641)<sup>6</sup>, Реља је у каталогу изгинулих косовских јунака.

У првој скупини песама можемо запазити да Реља у две варијанте гине од виле која га устрелује, у две од девојке (Латинке и Арапкиње) које га гађају са зирина града и у једној од Арапина који га такође гађа, са зирина града Пирота.

У три варијанте Марко приповеда јуначким мајкама Рељино јунаштво оличено у избављивању побратима приликом опсаде Кустура града, Пирота града и Берута града, као и страдање због тога (МИЛЕУСНИЋ/МН I, 62; НПЗ и БП II, 24), док се у једној варијанти догађај о избављивању из ендека одиграва под Будимом градом у сижеу женидбе с препрекама („Реља је у сватовима” Јакшић Димитрија).

У четири варијанте јунак је позван да се окрене и онда бива погођен:

О јуначе, што по два извуче / Окрени се очињег ти вида/да ти видим очи и обрве. (ЗОРИЋ)

Чујеш ли ме, крилати јуначе, / Окрени се да ти видим лице – / Да л’ си јунак или горска вила? (НПЗ)

Окрену де бјело лице своје, / Да ја видим б’јело лице твоје. (МИЛЕУСНИЋ/МН I)

Ој јуначе, штоно два извуче / Окрени се да ти видим лице! (БП II, 24)

У четири варијанте он страда од стреле, у једној Латинка девојка запиње са златне тетиве и погађа га између очију (ЗОРИЋ); две стреле одапиње Арапкиња (једна иде у срце, друга у грло БП II, 24), једну стрелу тргне са појаса вила (Милеуснић/МН) и погађа три срца, а Арапин одапиње једну стрелу и погађа Хрељу „међу очи, ђе с’ обрве вежу” (НПЗ).

Рељино страдање под бедемима града такође сугерише смрт на граници, чиме је овај прелаз дупло маркиран. Зидине града су граница *свог* и *туђег*, *спољашњег* и *унутрашњег*, па се змајеве и змајевите јунаци могу лако везивати за њих (ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ 2002: 200–203). Овој смрти претходи и прелаз границе оличене водом, а помоћ побратимима је

5 Запис из Бугарске датиран је 1962, а записивач је Р. А.

6 Лубурић даје овај податак: Саљо Климента, муслиманска.



сaдржана у прескакању *хладне* воде. „У форми реке, језера или мора, вода се јавља као граница између два света коју чувају демони (виле, дивови, аждаје, змајеви)” (ДЕТЕЛИЋ 1992: 87). Поред појединих хидронима, нпр. Прелог (МН/МИЛЕУСНИЋ), може стајати и само хладна вода.

Атрибути из семантичког поља с денотацијом 'хладна' и 'мутна' имају упориште у основним геолошким својствима воде. Природне воде у основи су ледене, студене и мрзле и управо се по том дистинктивном обележју супротстављају води телесног порекла (сузе), која се у епици по правилу атрибуира као врела. (ДЕЛИЋ 2013: 233).

Помоћу својих способности, али и припадањем типу јунака који носе змајске одлике, Реља може прелазити границу која је сигнификована водом, као стихијом и неприступачном средином, или јендеком, када се прелажење границе одиграва по хоризонтали или вертикали. Код Петрановића (БП 2, 24) Марко и Милош успевају да пређу хладну воду, али не и јендеке: „Ми остасмо оба за ендеком”. Начин на који их Реља избавља је идентичан у многим песмама које не тематизују нужно смрт овог јунака:<sup>7</sup> у хиперболизованом слици он и Милоша и Марка под пазухом носи. И у запису МН и Милеуснића читамо да на исти начин помаже побратимима у невољи:

И он скочи и Прелог прескочи,  
Приме Марка под десно пазуво,  
А Милоша под л'јево пазуво.

У најмлађој варијанти из НПЗ Реља износи побратиме из дубоких јендека, те тако прелази границу *доњег* и *горњег* света. При томе, јунак је приказан као спасилац који са лакоћом, попут велике птице мајке, носи своје птиће:

Па се Хреља брзо повратио  
Прифати нас ко тиче из гнијезда  
И изнесе на пољану равну.

У Зорићевом запису о свадби Јакшић Димитрија можемо да прочитамо детаљ о три јендека. Марко успева да прескочи један, Милош два, а Реља силази у јендеке и помаже им на исти начин, прелазећи границу *доњег* и *горњег* света:

<sup>7</sup> Једна од првих забележених песама коју смо пронашли, а у којој овај јунак избавља побратиме из луте невоље, тј. из воде, објављена је 1845. године у *Матици Далматинској*.





Прекрсти се Реља Бошњанине,  
Па у ендек Реља ускочио  
Узе Марка под десницу руку  
А Милоша узе под лијеву,  
Однесе их Реља у Арапе.

Потом, смртне ране задобија преваром, у пределу главе, између очију, у фронталној зони; као и у зони виталног органа, који је утростручен и разоткривен.

Како то примећује Веселин Чајкановић пишући о мотиву катавасиса, силаска у доњи свет, и поредећи нашу традицију и античке митове, Реља страда зато што прекрши забрану окретања:

Ови стихови су рационалистичка измена ранијег: у архетипу песме јунак (на чије је место у Петрановићевој песми дошао Реља) је страдао просто зато што се окренуо онако исто као што је Орфеј изгубио Евридику зато што се окренуо (1959: 89).

Будући да Рељина змајска природа њега доводи у везу са границом, у моменту када експлицитно покаже своје способности, њега стиже смрт. Разоткривање змајских белега у тренутку рођења или смрти могу угрозити јунака (ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ 2002: 69). Реља страда најчешће од женске стране, што га чини блиским осталим змајевима. Жена има моћ да угрози јунака разоткривајући његову природу „способношћу да сагледа и препозна онострано” (ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ 2002: 72). Међутим, те јунакиње имају и ратничке особине и постају противнице које преваре Рељу.

У другој скупини песама које тематизују Рељину смрт, а за које можемо констатовати да су искључиво са источног простора, посебно је занимљива песма у којој га убија Марко Краљевић: у песми бр. 8 (СБНУ, XVI–XVII) Реља се три дана бори са Марком, који у помоћ позива вилу и на превару (позива Рељу да погледа у небо) га распори и види три срца. Марко је приказан као лојалан цару и жели да казни Рељу зато што се осилио: „Посили се Рело Крилатица / Та не дава цару царевина / И не дава цару азна да замине”. Његово делање (убиство девет синова и снаха) узрокује и каснију освету посмрчета (Детета Ненаданог). Реља и овде бива преварен од стране онога који ће га убити и предаје сабљу свом целату.

Источни и западни простор поседују одређене типолошке сродности: Реља има три срца, чиме се истиче његово натприродно порекло и



хтонска природа. Према веровању, управо су три срца извор снаге змаја, али и онога који поједе та три срца (БЕНОВСКА СЋБКОВА 1992: 123). Сукоб између Марка и Реље свакако подсећа на двобој између Марка и Мусе Кесеције (СНП, II, 67), јунака који поред физичке доминације поседује и извесну наказност, којег је могуће само на превару погубити. Овде се Реља приближио јунацима који имају фантастичне атрибуте (САМАРЦИЈА 2002/3: 278), припада оној врсти јунака које бисмо могли подвести под тип „демонске маске” (СУВАЈЦИЋ 2005: 277), али и под „туђе” (који одговара делокругу противника; СУВАЈЦИЋ 2005: 257).

Реља је Марков противник и у једној песми коју читамо у МН II, стр. 418: „Marko Kraljević i Hrelja Vošnjaniin”<sup>8</sup>, у којој Марко долази да освоји Босну и убија Рељу на Косову. Реља умире на Косову и као један од јунака Косовског боја (ЛУБУРИЋ, IX, 641), али и од стране необичне Косовке девојке. Васојевић Стево ће пронаћи Рељину капу у Ситници: „Срете капу Реље од Пазара, / Погледа му име пречатио, / Пречатио Реља од Пазара.” Следи каталог капа у Ситници (Милош Обилић, Топлица Милан и др.) и опис победе Турака. Реља је са осталим погинулим јунацима у реци, која сада представља границу између живих и мртвих.

Косовка девојка у бугарској епици доноси смрт јунацима, а заправо тражи младожењу, постављајући један необичан задатак. Будући да до свадбе не долази, сврстаћемо је у песме о неоствареној женидби (ПЕТКОВИЋ 2008: 78): „Косевка девојка иска за либе Марко, којто е подигнал китката й” (СБНУ LIII, 311)<sup>9</sup>; оно што ову песму издваја од осталих варијанти јесте убиство просаца. Девојка наднаравних способности, чудо од девојке, синтеза је јунакиња са којима се често сукобљавају Реља и побратими у бугарској епици. Она најпре коси, а њу угледа тријада (Марко, Реља и Муса): „Какво коси Косевка девојка / С една коса три откоса кара.” Док она спава, јунаци подижу китку коју је поставила крај узглавља, уз договор да онај који је буде подигао буде и младожења. Међутим, хијерархија и снага одлучују о томе ко ће преживети. Будући да је Реља у средини у том поретку, он страда од руке

8 АЛАЧЕВИЋ II, 346 из Далмације.

9 Уп. песму коју је забележио Јастребов (1889, стр. 224) на Косову у 19. веку говори о девојци која коси цвеће, а сестра позива брата да то види: „Једна коса три откоса тера”.



Косевке девојке, док Марко, који је најснажнији, бежи од овакве невесте. Иако је у питању вешта игра речима, намеће се слика девојке која има веома старе наносе – представа смрти са косом је често у виду костура или жене увијене у бео или таман вео, те је овај лик „улегао у архетипско наслеђе човечанства” (АЈДАЧИЋ 2004: 289). Антропоморфни облик смрти није једино што читамо у овом необичном лику бугарске епике. Оно што је заједничко са другим јунакињама које убијају Рељу јесте и чињеница да оне поседују необичну снагу или да су то жене-ратнице,<sup>10</sup> које могу прозрети јунакову слабост или праву природу.

Смрт јунака уме бити са извесним пијететом опевана када је јунак у улози спасиоца, али када је исти јунак сведен на улогу противника, онда се о његовој смрти пева другачије, изузев када је он уважени противник услед особина које га чине несвакидашњим и, по питању снаге, доминантнијим опонентом. Када је све од наведеног присутно, јунака можемо видети као носиоца извесног трагизма, с обзиром на то да песме опевају јунаштво, сплетове догађаја који доводе до смрти.

Можемо закључити да је змајевитост овог јунака доминантна црта у тренутку смрти и да је његово делање потпуно у складу са очекиваном улогом јунака границе. Уочавамо да је ова особина у кругу песама о смрти овог јунака присутнија на западном простору, као и да јунак остаје у већини варијаната позитивно вреднован. На источном простору, јунак је углавном кажњен, има хтонске одлике, или је у сенци Марка Краљевића, те се имплицитно вредновање јунака у овом кругу песама креће од негативног ка неутралном. Непосредно пре тренутка смрти долази до разоткривања змајске природе јунака, угрожености од углавном женског пола и немогућности да избегне извештан крај. Узевши у обзир и песме које улазе у ширу слику о овом јунаку, може се закључити да је он највише опеван управо у прелазним/граничним ситуацијама: било да је реч о женидби (која је скопчана са искуством привремене смрти или привременог ослепљивања<sup>11</sup> у појединим примерима), било да је реч о ослобађању других јунака из тамнице/невоље (када повезује горњи и доњи свет или прелази мутну воду, јендеке или Прелог воду), или да је

<sup>10</sup> Хеда Јасон издваја девет типова жена-ратница и истиче да у појединим случајевима активности ових јунакиња могу им донети удају или смрт (типови Брунхилде и Цидовке). Детаљније о томе видети: JASON 2013: 235–255.

<sup>11</sup> МН II, 3 „Vila strijelja Markova pobratima” и друге варијанте.



заиста реч о смрти (до које понекад тешко долази услед натприродних особина јунака). Разматрањем границе као неутралне позиције (некада ни жив ни мртав), видимо да је реч о стању након којег нико са сигурношћу не може знати какав ће бити исход и да то заправо рађа нестабилност и непредвидивост као доминантне епске црте овог јунака.

## Цитирана литература

- АЈДАЧИЋ, Дејан. „Смрт са косом на словенском интернету”. *Кодови словенских култура*, бр. 9, (2004): 289–293
- БЕНОВСКА СЪБКОВА, МИЛЕНА. *Змејат в българския фолклор*. Софија: БАН, 1992.
- JASON, Heda. „*Dzidovka djevojka in the world of epic*”. *Жива реч*. Београд, 2013, 235–255.
- ДЕЛИЋ, Лидија. „Провре вода мутна и крвава. Епска атрибуција воде”. *Aquatica*. Београд, 2013, 231–246.
- ДЕТЕЛИЋ, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: Српска академија наука и уметности, 1992.
- ПЕТКОВИЋ, Данијела. *Типологија епских песама о женидби јунака*. Београд: Чигоја, 2008.
- ПЕШИКАН ЉУШТАНОВИЋ, Љиљана. *Змај Огњени Вук – мит, историја, песма*. Нови Сад: Матица српска, 2002.
- САМАРЦИЈА, Снежана. „Морфологија двобоја и бојева у епској народној поезији”. *Књижевна историја*, XXXIV,118, (2002/2003): 278.
- СУВАЏИЋ, Бошко. *Јунаци и маске*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност, 2005.
- ХОЏИЋ, Ибрахим. „Хреља (Реља) од Пазара као јунак муслиманске народне песме”. *Новопазарски зборник*, књ. 3, (1979): 101–104
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. „О постанку и развоју српске народне епске поезије”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, (1959): 81–96.

## Извори

- БП II – Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*. Биоград: Српско учено друштво, 1867.



ЗОРИЋ – Зорић, Јован. *Јуначке пјесме из Босне I*. Архив САНУ у Београду, сигн. Е 42, 1899.

ЛУБУРИЋ – Лубурић, Андрија. Архив Србије у Београду, сигн. IX

МИЛЕУСНИЋ – Милеуснић, Сима. Архив САНУ у Београду, сигн. Е 74, 1900.

МН I – Bosanac, Stjepan и Ivan Broz. *Hrvatske narodne pjesme*. Odio I, knj. I. Zagreb: Matica hrvatska, 1896.

МН II – Bosanac, Stjepan. *Hrvatske narodne pjesme*. Odio I, knj. II. Zagreb: Matica hrvatska, 1897.

НПЗ – *Новопазарски зборник*. Нови Пазар: Завичајни музеј у Новом Пазару, 1979.

СБНУ – *Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина XVI-XVII, XLIII, LIII*. Софија: БАН, 1889–

Suzana M. Đorđević Pejović

## THE DEATH OF RELJA KRILATICA IN SOUTH SLAVIC CONTEXT

### Summary

This paper analyses South Slavic corpus (published and unpublished collections of epic poetry) which has the death of Relja Krilatica, the dragon, a liminal hero and a mediator, as their topic. The aim is to present general topics (death as punishment for mistakes, death after helping friends, death as retribution, death and unsuccessful wedding); his individual typological characteristics and to compare different variants and areas where they were performed. We point out some international motifs, the relations between the hero and mythical spaces he traverses and where he dies and finally his ambivalent nature because of which he is punished.

**Keywords:** Relja Krilatica, death, border, dragon hero, catabasis



၁၂၃၄၅၆၇၈၉၁၀၁၁၂၃၄၅၆၇၈၉၁၀၁၁၂၃၄၅၆၇၈၉၁၀

III

део

۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹۱۰۱۱۲۳۴۵۶۷۸۹





Андрей Б. Мороз

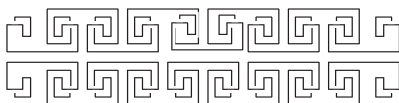
abmoro@yandex.ru

Российский государственный гуманитарный университет

Москва

УДК 39(476+470)

## ПРОЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛОРУССКО-РУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ<sup>1</sup>.



Статья посвящена описанию проекта исследования традиционной культуры белорусско-русского пограничья коллективом авторов из Москвы и Минска. Приводятся общие положения и некоторые конкретные результаты. В рамках проекта проводится полевое обследование территории Витебской и Могилевской обл. Белоруссии и Брянской и Смоленской обл. России. Делается вывод, что пограничье между зонами расселения двух родственных народов, говорящих на близких языках, исповедующих одну религию и разделенных легко преодолимой границей, многократно изменявшейся, но всегда прозрачной, представляет собой контактную зону, в которой можно говорить не о переходе от одной культуры к другой, а о формировании особой культуры пограничья, способствующей сохранению ряда старых и возникновению некоторых новых форм традиционной культуры. В качестве примера приводятся два обряда, зафиксированных в зоне пограничья: обряд Свеча и погребальный обряд и использованием общинного выносного креста.

**Ключевые слова:** фольклор, пограничье, традиционная культура, народная религиозность, обрядность, похоронные обряды, календарные обряды

Представленный здесь проект осуществляется силами коллектива исследователей из России (О.В.Белова, Н.В.Петров, Н.С.Петрова и автор этих строк, при участии студентов и аспирантов Российского государ-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках проекта РГНФ-БРФФИ № 17-24-01004 «Белорусско-русское этнокультурное взаимодействие в трансграничной перспективе»

Г

ственного гуманитарного университета) и Белоруссии (Н.П.Антропов, Е.М.Боганева, Т.И.Кухаронак, Т.В.Володина). Цель проекта – исследование специфики традиционной культуры в районах пограничья, выявление особенностей этнокультурного взаимодействия в районах пограничья, механизмов осмысления этого пограничья в рамках традиционной культуры. исследование проводится с 2013 г. и направлено прежде всего на фиксацию и изучение фольклора, в первую очередь мифологических, религиозных, исторических нарративов, календарных обрядов, религиозных и магических практик. На этом материале не только выявляются механизмы взаимодействия двух фольклорных традиций (например западнорусской и восточнобелорусской мифологической системы), но и особенности именно пограничной зоны. В частности стоит вопрос о том, возможно ли вообще говорить о пограничье в традиционной культуре при условии ближайшего родства как языков, так и фольклора двух народов.

## Граница

В фольклористических исследованиях этнокультурные традиции (в частности русская, белорусская) рассматриваются обычно изолированно, при этом каждая – как самостоятельное и гомогенное явление. При этом границы между соответствующими этнокультурными зонами часто подменяются государственными или административными рубежами. Или же наоборот – несколько этнокультурных зон, в особенности славянских, рассматриваются как единый континуум, почти без различения зон межэтнических контактов. В самых вопиющих случаях район пограничья рассматривается в отрыве от более широкого контекста, что позволяет авторам записать в специфику культуры пограничья любой факт, который им удалось зафиксировать. Такой подход можно наблюдать в работе С.М.Пронченко, М.А.Мухиной «Фольклор и язык российско-белорусского пограничья» (ПРОНЧЕНКО, МУХИНА 2011), в которой в особенности пограничья записывается вера «в необычные способности односельчан», «набожность и вера в силу заговорных и заклинательных текстов», «ярко выраженная ритуальность обрядовых действий» (ПРОНЧЕНКО, МУХИНА 2011: 553).



Тем не менее концепт границы присутствует и как научный инструмент, и как факт сознания местных жителей. Важно понять, насколько эти два понимания соответствуют одно другому. Специфика белорусско-русского пограничья состоит в том, что здесь мы имеем зону контакта двух народов, говорящих на очень близких языках (настолько, что вопрос о границе белорусских и русских говоров остается не решенным окончательно), на протяжении нескольких веков не разделенных государственной границей или, как сейчас, разделенных полностью открытой границей, для преодоления которой не требуется никаких усилий. Кроме того, сама эта граница многократно переносилась, так что население обследуемой территории оказывалось то на территории России (Руси), то Польши, то Великого княжества Литовского, то Белоруссии. Только на протяжении XX в. эта граница менялась четырежды. Это обстоятельство едва ли заметно повлияло на специфику языка и традиционной культуры, однако, несомненно, оставило отпечаток на формировании самовосприятия местных жителей и сказалось на выстраивании ими идентичности. Осознание жителями пограничья своей принадлежности к тому или иному этносу зависит в основном от социально-политических факторов (проживание в России или Белоруссии, отметка о национальности в советском паспорте, обучение в школе, использование российских или белорусских денег и проч.) – ни языковой, ни этнокультурный фактор тут роли не играет, несмотря на то, что, согласно утверждениям многих диалектологов, северо-восточные говоры белорусского языка заходят заметно на восток нынешней (и прежних) белорусско-русской границы. Так, согласно утверждению Е. Карского, основывавшегося на этнографических и лингвистических данных, граница между белорусским и русским этносами проходит заметно восточнее нынешней государственной границы:

В Орловской, Калужской, Смоленской, Тверской и Псковской губерниях белоруссам приходится соседить с великоруссами, больше с южновеликоруссами. Как известно, белорусская речь имеет много общего с южновеликорусскими говорами, так что здесь опять представляется немало трудностей при разграничении тех и других. Тут прежде всего следует различать белоруссов по образу жизни: они селятся в местностях лесистых и болотистых; великоруссы поэтому и называют их поляхами, а местность их



Полесьем. (...) Далее, мировоззрение и народная поэзия у белоруссов часто не сходятся с великорусскими; наконец, что особенно важно, у белоруссов много словарных особенностей, часто неизвестных великоруссам-соседям. В фонетике и морфологии можно отметить следующие исключительно белорусские черты: 1) дз – ц мягкие вм. д и т мягких (но иногда этих свистящих звуков и не бывает) (...) 2) появление ў краткого на месте у безударного, стоящего перед согласными: ўмер; на месте предлога в: ўкинуў ў мех, и, что особенно характерно, – на месте л в прошедшем времени и некоторых других случаях: быў, просиў, поўны; 3) удвоение согласных перед ј: Илля, свиння; 4) появление слогов ыј – іј вм. великорусских ој – еј: мый, мью, пій, шія, злый. (...) Принимая во внимание указанные особенности белорусских говоров, границу их с великорусским наречием в Орловской губернии можно провести приблизительно в Трубчевском и Брянском уездах по правому берегу р. Десны (КАРСКИЙ 1903, 13–15).

Нами были обследованы села по обе стороны современной границы: в Лепельском и Россонском районах Витебской области и Кричевском и Чериковском районах Могилевской области Белоруссии, а также в Велижском районе Смоленской области и в Злынковском районе Брянской области России. Помимо собственно фольклорного материала фиксировались также сведения относительно восприятия местными жителями своего «пограничного» статуса и места этого восприятия в локальном самосознании. Самовосприятие жителей приграничных районов и терминологию, в которой это самовосприятие описывается, а также изменения этого самовосприятия во времени хорошо показала в диссертации Т.В.Листова (ЛИСТОВА 2006, 16–19). Можно добавить, что отождествление себя как белоруса, русского, *москаля* или просто своего (*мы, наши...*) не только не статично и не универсально, но и может меняться в зависимости от контекста, точки отсчета, сиюминутного настроения или интереса собеседника (полевого исследователя). Так, живущая на территории России мать может называть свою дочь, вышедшую замуж в Белоруссию, или сына, переехавшего в соседнюю область но по другую сторону границы, белорусами, белорусы, противопоставляя себя этническим соседям-евреям, часто именуют себя русскими (скорее, не отождествляя себя с собственно русскими, но объединяя себя с русскими в противоположность евреям), а жите-



ли брянского села вблизи украинской и белорусской границ, вполне осознанно могут говорить, что они сами не знают, кто они. В условиях конфессиональных различий, граница проводится легче – по вере, в условиях общей веры, открытости границы, несущественных диалектных различий и постоянного взаимодействия граница становится всего лишь условным маркером пространства, упоминание которого нужно для описания территории и передвижений: в Россонском районе Витебской области жители вспоминают, как в советское время ходили в церковь *в Россию*, поскольку до нее добираться было удобнее, чем до единственной работающей в округе (АЛФ, д. Бухово, Россонский р-н, Витебская обл., Белоруссия), а в Велижском районе Смоленской обл. распространена шутливая поговорка, описывающая специфику и восприятие пограничья местными жителями: *У нас петух на три области поет* [имеются в виду Тверская, Смоленская области России и Витебская область Белоруссии] (АЛФ, г. Велиж, Смоленская обл. Качулина Л.А.). То же видно и в рефлексии местных жителей о собственном языке: [Как у вас говорят – «аист» или «бусел»?] *И аист, и бусел, и ботян* (АЛФ, с. Малые Щербиничи, Злынковский район, Брянская обл.).

Таким образом, понятие границы в сознании людей присутствует именно в административно-территориальном смысле – граница, которую время от времени приходится переезжать (что, впрочем, не представляет никаких трудностей), которая символизирует переход в несколько иное, не совсем свое пространство. В культурном же и социальном отношении можно говорить о единстве обследованной территории, которая ни в коей мере не способствует, вопреки утверждению Мартина Дембицкого, формированию общенационального отношения к соседу (DEBICKI 2013: 27–28). Напротив, можно сделать вывод, что пограничье является особой контактной зоной.

В таких контактных зонах часто формируются и сохраняются элементы традиционной культуры, отсутствующие в «метрополиях». Для языковых контактных зон характерно существование особых явлений, «которые нельзя отнести ни к одному из языков» (ЦЫХУН 2012). Эти явления формируются поверх диалектных различий и заполняют собой разломы, существующие на границах диалектов:



Когда мы говорим о диалектном членении языковой территории, речь идёт о результатах древнего разделения целого массива на крупные блоки. Это напоминает геологические разломы в земной коре, которые членят континенты на отдельные платформы. Однако очень скоро такие разломы заполняются осадочными породами, которые скрывают под наносами границы платформ. В результате получается новый ландшафт, под которым скрыты или слабо проявляются старые разломы (Там же).

В зоне наших интересов существует ряд таких этнокультурных явлений, «осадочных пород» – повторяя метафору Г.Цыхуна. Остановимся на двух из них.

## Свеча

Первым таким явлением можно назвать обряд Свеча, неоднократно фиксировавшийся с конца XIX в. и хорошо описанный в этнографической литературе (ЛИСТОВА 2008, ЛАПАЦІН 2013, МОРОЗ 2015). В двух словах обряд выглядит так: в селе или в семье по *оброку* (обету) устанавливается день – праздник православного календаря, – в который изготавливается (в самом начале почитания), а затем каждый год *насуковывается* – дополнительно облепляется воском свеча. Эта свеча является основным обрядовым объектом. Наряженная в подобие платья, она стоит у *куте* (в красном углу), накануне праздника, после налепливания воска, ее зажигают и служат у нее самостоятельный молебен – *отправляют*; на следующий день свеча везется хозяином в церковь, где она стоит все время богослужения, затем священник окропляет ее водой, служит заздравный молебен, и свеча увозится. По приезде устраивается трапеза в доме *хозяина* (человека, который хранил ее год, с прошлого праздника), а затем она торжественно переносится в другой дом, где останется до следующего года. Вместе со свечой или вместо свечи основным обрядовым предметом может быть особо почитаемая икона, которая в церковь не возится, но так же переносится из дома в дом, причем при перенесении ее практикуется пролезание под ней участников процессии ради обеспечения здоровья (ЛИСТОВА 2008: 31).



Территория распространения обряда значительно шире собственно пограничной лингвокультурной белорусско-русской зоны и, согласно исследованиям Г.Лопатина, распространяется на Гомельщину, Могилевщину и Минщину (ЛОПАТИН 2013, 8), а на русской территории встречается в Смоленской, Брянской и отчасти Калужской областях (ЛИСТОВА 2008, 23). Обряд Свеча представлен значительным количеством вариантов, изменяющихся во времени, отличающихся по регионам и в зависимости от конкретной ситуации и интенций исполнителей. Ключевыми моментами этого ритуала оказываются два: круг участников и основной ритуальный предмет.

Вопреки утверждению Г.Лопатина о том, что свеча представляет собой обряд в честь того или иного святого, почитавшегося покровителем деревни (ЛОПАТИН 2013, 7), по составу участников и – соответственно – статусу объекта почитания выделяется две или три разновидности:

1. общинная, мирская свеча, объединяющая значительное количество жителей деревни: все дома на одной улице, в одном конце или даже всю деревню целиком. Т.Листова объясняет деление необходимостью всем участникам вместиться для празднования в одну избу (ЛИСТОВА 2008, 25);
2. родовая свеча, объединяющая только родственников, вне зависимости от того, насколько компактно они живут;
3. личная свеча – обряд, исполняемый одним человеком или в одном доме.

По характеру самого объекта обряд имеет две разновидности: *отправа* может совершаться перед свечой (она может достигать 12–15 см в диаметре и полуметра в высоту). В этом случае свеча будет одета в платье, ее украшают, втыкая в нее монеты, обвязывая лентами или даже придавая ей антропоморфные черты – делая голову и прикрепляя обычные церковные свечки наподобие рук. Для обряда специально запасается или покупается у пчеловодов воск. Приобретение воска тоже может быть связано с определенными верованиями. Так, пчеловод может воспринимать пожертвованный на свечу воск в качестве продуцирующего вод пчел средства (*Если на свячу, так я дам [бесплатно], нехай у мяне пчолки вядутся*), а участники *насуковывания* кусают воск,



чтобы не болели зубы (АЛФ, с. Удога, Чериковский р-н, Могилевская обл., Иванова Т.В.).

В другом случае *свечой* будет почитаемая икона – ее украшают полотенцем и/или лентами, ей совершают *отправу*, ее передают из дома в дом. При этом свечи, зажигаемые во время богослужения, не представляют особой важности, их не переносят, не хранят затем, а просто жгут как в других случаях.

*Оны туды и иконы носили, переносили, такая была здоровенная икона ... И оны ея носили ужо... под... две души бяруть... и вот туть полотенце, обвязано... И перяносят, вот, допустим, к одному хозяину. И ён тут обед устраивае, людей пообедать, и тады уже Богу молятся, вот... Потом, если хто уже обрякнется другой – ты уже бере, себе. [Если что?..] Если обрякнуться вот на что-нибудь, вот, допустим... или заболели дети или умерли, или что-нибудь, или с скотом ня у порядке. Вот оны уже, вот, обрекается и бяруть эту икону. Приўносять эту икону и ставяць на кут – и она стоить у ихь тут... и святильники ты и цветочки ставяць. И каждый раз уже ж палать ихь, як и праздники, и такие дни. И она стоить до... год. Год она уже стоить, а тады опять приходять другой человек, прося, и уже опять переносять её к другому. Только ў праздники (АЛФ, с. Большие Щербиничи, Злынковский район, Брянская обл., Дайнеко О.В.).*

Вместе со *свечой* (собственно свечой или иконой) переносился из дома в дом хлеб. В ряде случаев это была не обычная буханка, а специально выпекавшиеся для этой цели хлебцы – *проскурки* – наподобие церковных просфор. Их носили в церковь, а затем возвращали домой и клали у *свечи*. В церкви во время богослужения, по одному записанному нами свидетельству, из *проскурок* вынимались квадратные частички и клались на крест. Потом частички вставлялись обратно и хлебцы уносили домой вместе со свечой (АЛФ, с. Езёры, Чериковский р-н, Могилевская обл., Шматкова П.И.). Это описание находит подтверждение в приводимых Т. Листовой воспоминаниях священника из г. Хотимск Могилевской обл., записанных в середине XX в.: „Много булок лежит. И когда та служба окончится, уже конец этому обряду, тогда с каждой булки вырезают копьём такую прямоугольную частицу. Кладут крест на блюдо и эти частички туда кладут. И потом все общими усилиями берут это блюдо руками, поднимают вверх и поют величание” (ЛИСТОВА 2008, 30).





В таком использовании хлеба нельзя не увидеть отголоски чина проскомидии, что указывает на прослеживающиеся в почитании свечи литургические мотивы. Попытки имитации церковного богослужения видны и в других деталях обряда: перенос *свечи* из дома в дом напоминает крестный ход, чтение молитв совершается часто по молитвословам. Обычай же наряжать свечу в платье напоминает распространенную в католическом мире традицию украшать и одевать к годовому празднику чудотворную статую Богородицы или Иисуса: эти статуи, хранящиеся в храмах, в день почитания переодевают в новую одежду, выносят из церкви и проносят процессией по поселению, а затем возвращают на прежнее место. В ходе процессии возможно прохождение под статуей или прикосновение к ней с целью получения исцеления (так делают и в случае перенесения иконы-*свечи*). При этом обеспечение праздника всем необходимым берет на себя определенная семья, заранее договариваясь об этом за год вперед (подробное исследование этого феномена на каталонском материале см. – ALBERT-LLORCA 2002).

## Крест

Второй обряд, отмеченный нами в зоне белорусско-русского пограничья, ранее не описанный в литературе, – это использование выносного похоронного креста. Впервые он был зафиксирован нами в 2013 г. в Велижском районе Смоленской области России. В д. Шумилово в одном из домов хранится расписной крест-распятие, очень напоминающее выносные кресты, используемые для крестных ходов. Этот крест в случае смерти кого-либо из жителей деревни берут родственники умершего, держат его в своем доме до погребения, несут перед гробом, затем по прошествии 40 дней возвращают хранителю. Материалы об этом кресте опубликованы (ПЕТРОВ 2014). На момент публикации нам был известен единственный такой случай, ни в полевых материалах, ни в литературе ничего похожего найти не удалось. Летом 2016 г. во время полевых исследований в Злынковском районе Брянской обл. (сс. Большие и Малые Щербиничи, дд. Еловка, Шурубовка, Кривуша) нам удалось зафиксировать аналогичную традицию, распространенную по-



┌

всеместно в обследованных селах. В каждом из населенных пунктов есть (или был) такой крест, который хранится у одной из местных жительниц и дается на время похорон родственникам умершего. У хранительницы крест обычно стоит в красном углу, вместе с иконами, повязанный рушником. Родственники умершего берут его сразу после смерти, держат в доме покойного (по другой версии, он стоит во дворе, у забора; впрочем, возможно, это контаминация с надгробным крестом, который должен стоять так же, пока покойник в доме). Когда выносной крест берется от хранительницы, рушник, который был на нем, снимается и оставляется, на крест же родственники покойного вешают свое полотенце, которое висит на кресте в течение всего времени от смерти до похорон. Крест несут впереди похоронной процессии, затем он стоит на кладбище во время погребения, а потом его возвращают хранительнице. В отличие от велижских материалов, злынковские говорят о том, что крест возвращается сразу после похорон, причем рушник, бывший на кресте во время похорон, с него снимается, а хранительница опять повязывает крест своим.

Нам удалось увидеть три таких креста, причем два из них используются. Никакого предания, объясняющего происхождение обычая, наподобие того, которое было зафиксировано в Велижском районе, нам записать не удалось, однако во всех трех случаях крест имеет свою историю. В д. Шурубовка хранится расписной крест-распятие с изображением Саваофа и Св. Духа в виде голубя сверху и головы Адама в ногах. По рассказам местных жителей, крест был изготовлен взамен старого обветшавшего местным жителем, успевшим в годы революции или немного позже поучиться иконописному мастерству монастыре. Нынешняя хранительница креста приняла его у другой жительницы деревни, когда та стала совсем стара и немощна.

В с. Малые Щербиничи крест не расписан, сделан более грубо, из прямых досок, концы его украшены полукруглыми выпиленными из доски «лепестками». Крест выкрашен голубой краской, а в середине его, на пересечении, прикреплена фотографическая черно-белая икона Казанской (?) Божьей Матери за стеклом. Крест хранился долгое время у одной из старейших жительниц села, но, когда она стала уезжать на зиму к дочери в город, она передала крест на хранение снохе.

В д. Кривуша по ситуации на лето 2016 г. есть только одна постоян-



ная жительница. К ней приезжают помогать дочери, но даже в летнее время там только один жилой дом. Все остальные жители выехали. Из пустующих домов жители соседних деревень вывозят все, что оставлено покинувшими их хозяевами, вплоть до досок пола и шифера с кровли. В одном из таких домов остался выносной похоронный крест. По рассказам единственной жительницы Кривуши, хранительница креста переехала в город, забрав с собой все, включая деревенскую икону, которой *отправ-лялся* обряд Свеча, однако оставила крест. Единственная оставшаяся жительница отказалась взять этот крест в свой дом, мотивировав это тем, что она боится держать крест у себя, и тем, что ее похоронят и без него. Таким образом, крест остался стоять в брошенном доме. Вскоре, дом оказался без кровли, пола и части окон, как и все остальные, однако крест продолжал стоять: его никто не тронул. Мы застали крест стоящим на положенном месте, перевязанным по диагонали вышитым полотенцем черного цвета. Роспись его сильно пострадала от влаги, но возможно разглядеть с одной стороны распятие, на боковых концах креста в медальонах изображение Богородицы и Иоанна Предтечи, сверху Саваоф; с обратной стороны на кресте фигуру (тоже распятие?), сверху Св. Дух, спускающийся в виде голубя. Размеры креста – 150 (с учетом ручки) x 90 см.

История с отказом хранительницы взять этот крест с собой в город и тот факт, что и после этого на него никто не покусился, свидетельствует, что крест считается принадлежностью не конкретного хранителя, но села и не должен покидать его пределов даже в случае, когда хранить его некому.

По словам информантов, такие кресты есть еще в ряде деревень, в которых нам не довелось работать, то есть мы имеем дело не с уникальным явлением, а с достаточно развитой на белорусско-русском пограничье традицией, имеющей вариативность, но при этом достаточно монолитной.

Н.В.Петров в публикации велижских материалов обращает внимание на некоторое типологическое сходство практики использования выносного креста с обрядом Свеча (ПЕТРОВ 2014: 7). В Злынковском районе сходство обряда Свеча и практики с выносным крестом не раз подчеркивалось и словами местных жителей. В каждой из обследованных деревень известно



┌

несколько икон-свечей, которым в соответствующий праздник совершается *отправа*, после чего икона переносится к следующему *хозяину*, который берет ее, с тем чтобы через год передать следующему желающему. Как и в случае с крестом, важно, чтобы хранитель свечи жил в селе круглый год, не оставлял икону без присмотра и не увозил ее с собой. Поэтому, ввиду все уменьшающегося населения деревень, а также из-за отсутствия желания у некоторых жителей, икона в конце концов остается на хранении у кого-либо одного, кто совершает ежегодно *отправу*, но не передает свечу дальше. В этой практике также можно усмотреть элементы церковной обрядности, в том числе и похоронной (крест во главе процессии, сама форма, размер и внешний вид креста, его использование).

### Заключительные замечания

Можно сделать предположение, что оба обряда возникают в контактной зоне не без влияния конфессиональных споров и взаимодействия. С одной стороны, в обряде Свеча может быть усмотрено влияние католической традиции (данная территория хотя и является православной зоной, но могла испытывать воздействие католицизма). Что же касается практики использования выносного креста в похоронном обряде, то можно предположить, что она возникла уже в XX в., в эпоху массового закрытия церквей и запрета на богослужение. Не исключено также, что в качестве похоронных крестов могли в ряде случаев использоваться унесенные из храмов выносные. В любом случае деревенские кресты определенно имитируют церковные. Закрытие церквей стимулировало и поддерживало и обряд Свеча (в особенности его вариант с иконой). В ряде случаев нам сообщали, что *отправа* совершалась именно с теми иконами, которые были унесены из церкви. Достоверность этого утверждения проверить не представляется возможным, однако вид и размер икон, которым совершается *отправа* вполне позволяют считать эти сведения правдоподобными.

Разумеется, невозможно утверждать однозначно, что своим возникновением оба эти обряда обязаны пограничной зоне. Однако на этих примерах можно видеть, что контактная зона представляет собой особый ареал, на котором существуют специфические формы фольклорной традиции.



## Использованная литература

- КАРСКИЙ, Евфимий. *Белоруссы*. Т. 1. Варшава, 1903.
- ЛАПАЦІН, Генадзь «„Икона звалась Свячай...” Абрад „Свяча” ў прасторы традыцыйнай культуры Гомельшчыны». Гомель. Барк, 2013.
- ЛИСТОВА, Татьяна. *Семейные обряды русско-белорусского пограничья в контексте этнополитической истории. XIX – начало XXI в.* Автореферат дисс. канд. исторических наук. Москва, 2006.
- ЛИСТОВА, Татьяна. «Общественно-религиозные праздники на русско-белорусском пограничье („свеча”, „Божья свеча”, „гулять икону”»». *Традиции и современность*. № 8 (2008): 22–53.
- МОРОЗ, Андрей «Обряд „свеча” на белорусско-русском пограничье: терминология, структура, функции». *Региональные исследования в фольклористике и этнолингвистике – проблемы и перспективы*. Москва: ГРЦРФ, (2015): 115–130
- ПЕТРОВ, Никита. «„Переходящий крест” из Велижского района Смоленской области» *Живая старина* №4, (2014): 6–8.
- ПРОНЧЕНКО, Сергей и МУХИНА Мария. «Фольклор и язык российско-белорусского пограничья». *Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского. Филология* №6 (2), (2011): 553–557.
- ЦЫХУН, Генадзь. «Заметки о говорах и диалектных чертах белорусско-русского пограничья». Г.Цыхун. *Выбраныя працы: беларусістыка, славістыка, арэальная лінгвістыка*. Мінск: РІВШ, 2012. <<http://www.smalensk.org/?p=1089>> 31.03.2017.
- ALBERT-LLORCA, M. *Les Vierges miraculeuses. Légendes et rituels*. [Paris]. 2002.
- DEBICKI, Marcin. «Stosunek Polaków wobec Słowaków a inne aspekty wspólnego sąsiedztwa» *Pogranicze – Sąsiedztwo – Stereotypy. Przypadek polsko-słowackich relacji. Grupy etniczne i etnograficzne na polskim Podkarpaciu*. Pod redakcją Andrzeja Kasperka. Katowice, 2013. „

## Источники

АЛФ – Архив лаборатории фольклористики Российского государственного гуманитарного университета. Москва.





ПРОЈЕКАТ ИСТРАЖИВАЊА ТРАДИЦИЈСКЕ КУЛТУРЕ  
БЕЛОРУСКО-РУСКОГ ПОГРАНИЧЈА

Резиме

У чланку се описују истраживања традицијске културе белоруско-руског пограничја у оквиру заједничког пројекта истраживача из Москве и Минска. Наводе се општи закључци и неки конкретни резултати. У току рада на пројекту теренска истраживања су обављана у пограничном подручју Витебска и Могилевске области у Белорусији и Смоленска и Брјанска у Русији. У овој пограничној области живе два сродна народа исте вероисповести који говоре сродним језицима, а дели их само лако савладива, више пута мењана, али увек порозна граница. У раду се закључује да је истраживано пограничје контактна зона која не представља прелаз једне културе у другу, већ се на њој обликовала посебна култура пограничја, које омогућава очување низа старих и појаву неких нових облика традицијске културе. Као пример таквих облика наводе се два обреда – обичај *свећа* и коришћење специјалног заједничког ритуалног крста приликом погребних обичаја.

**Кључне речи:** фолклор, погранична област, традицијска култура, народна религиозност, обредност, посмртни обичаји, календарски обичаји



Мирјана С. Закић

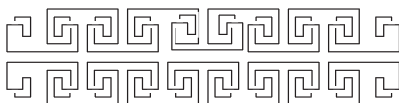
mira.zakic@gmail.com

Универзитет уметности у Београду

Факултет музичке уметности

УДК 781(497.115 Sirinić)

## ПЕСМЕ УЗ ОБРЕДНО ЉУЉАЊЕ У СИРИНИЋКОЈ ЖУПИ<sup>1</sup>



У живописном мозаику српског народног календара чин обредног љуљања имао је важну улогу у поспешивању опште плодности. Имајући у виду малобројност музичких примера овог жанра у постојећим изворима, забележене песме које су пратиле чин кад су се млади „нишали” у Сиринићкој жупи (а које су снимљене током теренских истраживања 2005. и 2006. године) јесу свакако драгоцени материјал, и у етномузиколошком и у етнографском смислу. Наративи и музичке интерпретације старијих жена, чије непосредно искуство сведочи о некадашњој „живој” пракси овог обреда, указују на: темпоралну везу са Велигданом и Турђевданом; функцију раста усева, напретка деце, идеју зближавања младих; једнообразност текстова са породичним, љубавним (па и предсвадбеним мотивима) и карактеристичним рефреном „лелајо”; фрагментарну конструкцију мелостофа са изразитим осцилаторно-таласастим („гибајућим”) током.

У фокусу рада су односи поетске и музичке компоненте, веза мелодијског кретања са акционалним системом (чином „нишања”), као и компарација ових песама из Сиринићке жупе са примерима истог жанра из других области Србије.

**Кључне речи:** обредно љуљање, Сиринићка жупа, поетски и музички текстови, акционални систем

---

<sup>1</sup> 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, као и истраживања на пројекту *Заштите српског музичко-културног наслеђа Косова и Метохије* (2004–2008), који је финансијски подржало Министарство културе и информисања Републике Србије.

┌

Сиринићка жупа, као једна од четири шарпланинске области (поред Опоља, Средске и Горе), представља јужни стожер етнокултурне целивитости Србије „на југозападној граници етнографског простирања српског народа” (РАДОВАНОВИЋ 2008: 19).<sup>2</sup> По свом регионалном положају, природним и антропогеографско-етнографским особинама, шарпланинска област, која се протеже између Призренске и Полошке (Тетовске) котлине, јесте засебна целина специфичне и сложене географске, антрополошке и културолошке посебности (РАДОВАНОВИЋ 2008: 10). Геополитички положај Сиринићке жупе допринео је својеврсној изолацији овог „планинског острва” од других културних утицаја, а сагласно томе – и очувању древних тековина материјалне и нематеријалне културе (ДВОРНИКОВИЋ 1939: 298–299; ЦВИЈИЋ 1991: 433–434, 476–477). О томе сведоче текстови обредних и обичајних песама, лирских љубавних и епских, као и контексти њиховог извођења бележени у последњим деценијама 19. века од стране руског конзула Ивана Степановича Јастребова, а представљени у његовој обухватној збирци народних песама са Косова, Метохије и Македоније, под називом *Обичаји и песме турских Срба*, публикованој 1886. године (ЈАСТРЕБОВ 1889). Етнографску грађу са текстовима, најпре лазаричких песама у Сиринићкој жупи, а потом и других вокалних категорија на ширем простору Косова и Метохије, бележи историчар књижевности Владимир Бован, током друге половине 20. века (БОВАН 1970; 2000).

Сходно доступним подацима, први нотни записи из Сиринићке жупе потичу из пера Миодрага Васиљевића. Резултат његовог обухватног теренског истраживања вршеног 1946. и 1947. године у разним областима Косова и Метохије чини збирка која садржи 400 народних мелодија са текстовима (и њиховим варијантама), од којих је десетак примера записао у Сиринићу (доминантно у Штрпцу и само један у Врбештици), означивши их као сватовске, лазаричке, дечје и љубавне песме (ВАСИЉЕВИЋ 1950; 2003).<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Попут других жупа, и назив *Сиринић* је словенско-српског порекла, а „односи се на један од главних производа сточарске привреде – сир” (РАДОВАНОВИЋ 2008: 278).

<sup>3</sup> Првобитна истраживања музичкофолклорног материјала на територији Косова и Метохије прате се од краја 19. до средине 20. века, од стране знаменитих композитора, фолклориста, музичких педагога, утемељивача етнокорееологије у Србији, почев од Стевана Стојановића Мокрањца, Владимира Ђорђевића,





Из снимљеног материјала са теренског истраживања музике и плеса Призрена и околине, обављаног 1954/55. године од стране Милице Илијин, Драгослава Девића, касније и Радмиле Петровић (који се налази се у Архиву Музиколошког института САНУ), публиковано је само неколико мелодија, од којих је за тему овог рада посебно важан пример песме уз обредно љуљање из Штрпца (ИЛИЈИН 1963: 279).

Наредна истраживања музичке традиције појединих насеља из Сиринића вршила је етномузиколог Злата Марјановић, 1997. године, чији је тродневни теренски опус у актуелном тренутку резултирао подробном дескрипцијом и мелодијском анализом *летовачких* песама у овој области (МАРЈАНОВИЋ 2016).

Прво обухватно и систематско испитивање традиционалних музичких форми у Сиринићкој жупи обављано је током 2005. и 2006. године од стране чланица „Српског етномузиколошког друштва”. Овим виšekратним, поновљеним истраживањима обухваћена су сва српска села и села са мешовитим (српским и албанским) становништвом: Готовуша, Беровце, Врбештица, Јажинце, Севце, Штрпце, Д. Битиња, Г. Битиња, Вича, Драјковце, Сушиће. Испитивањем је потврђена очуваност разних вокалних жанрова у народној меморији, попут вучарских, песама уз обредно љуљање, велигданских, додолских, жетварских, песама за вабљење пчела, које су до 60-их/70-их година 20. века чиниле део обредног живота српске заједнице на овом простору. За разлику од њих, забележене лазаричке песме (у редукованој обредној форми), славске, свадбене и љубавне, опстале су као „жива” извођачка пракса у многим насељима Сиринића. Поред разноврсног и обимног материјала (који се налази у архиви „Српског етномузиколошког друштва”), досадашњи писани и видео материјали резултирали су публикацијом лазаричких песама из Сиринићке жупе (ЗАКИЋ 2010) и документарним филмом (мјузиклом у пет слика) „Крст под Шаром” (ауторке: Мирјана Закић, Јасминка Докмановић, Светлана Азањац; режија Слободан Симојловић, производња: 2005–2008), који представља драгоценост сведочанство о

Милоја Милојевића, Косте Манојловића, Љубице и Данице Јанковић. Ова истраживања претходила су Васиљевићевом теренском раду, али будући да, према досадашњим сазнањима, она не укључују и област Сиринићке жупе (упитаност се поставља у односу првенствено на Манојловићеве снимке који још увек нису доступни јавности), њихови резултати нису у фокусу овог рада.



традицији, али и о незавидном положају и изолованом животу српског становништва након ратних догађаја 1999.

Из разноликог репертоара вокалних жанрова Сиринићке жупе научна пажња је овом приликом усмерена ка песмама које су пратиле чин пролећног обредног љуљања, а које су се због малобројне музичке документације и везаности за уже музичко-дијалекатске зоне у Србији ретко налазиле у фокусу проучавања наших етномузиколога. На важност изучавања овог обреда указује његов историјски континуитет и велика сличност у праксама временски и територијално јако удаљених народа (SPYRIDAKIS 1973; FREJZER 1977: 358; ИЛИЈИН 1963: 273, 274).

Интерпретатори ових песама на истраживаном простору биле су старије жене, које су „повале” („старовремски” термин за вокално изражавање у Сиринићу) на начин када су као млађе, а све до 70-их година прошлог века, биле активне учеснице овог обреда. Њихови наративи указују на следеће: обредно љуљање је практиковано у склопу Велигданског празника (у трајању од три дана) и на сам Ђурђевдан; „нишальке” (љуљашке) су везиване помоћу ужади пред кућом на капији, у башти, ливади итд. о родно, младо, зелено дрво; за седење су коришћени пресавијени џакови или поњаве, а затезањем посебног парчета ужета постављеног испод седишта обављао се чин љуљања уз високе скокове и брзе окрете, за које се веровало да ће допринети бољем расту усева (конкретно конопље),<sup>4</sup> напретку и развоју деце;<sup>5</sup> „нишальке” су развезиване ноћу, тако да је овај догађај био искључиво део дневних активности.<sup>6</sup> „Нишала” су се преваходно деца, младићи и девојке (редоследом који није био одређен), док су углавном старије девојке и жене песмом пратиле ове чинове.

Из десетак забележених песама уз обредно „нишање”, за разматрање у овом раду одабрана су три примера (из Виче, Севца и Готовуше), због

4 Експлицитни помени о расту конопље и лана налазе се у забележеној песми Радмиле Петровић из 1955. године (село Бреково, ужички округ); видети у: ИЛИЈИН 1963: 278. О функцији поспешивања већег раста биљних култура путем чина обредног љуљања сведоче и примери из праксе различитих народа у ширим светским оквирима (ФРЕЈЗЕР 1977: 358; ШУМАДА 1989: 155; ИЛИЈИН 1963: 282–284).

5 Народни наративи из Сиринића нису указивали на профилактичку и лустративну функцију овог чина, која је регистрована у претходном времену и на широј територији Србије (ИЛИЈИН 1963: 284)

6 Табуисане појаве обављања овог чина након заласка сунца проистичу из односа архаичне религијске свести према оностраном ентитету (ЂОРЂЕВИЋ 1958: 364-366; ВРАТИЋ 1993: 53).



целовитијих текстова и музичких карактеристика. Ово су уједно и репрезенти овог музичко-поетског жанра у Сиринићу.

Поетски текстови су структурално организовани комбинацијом доследног симетричног осмерачког основног поетског стиха и припевног рефрена *лелајо, лелајо*. У семантичком смислу, универзалност поетског система базира се на индексичком реферирању на дати обредни чин, вредносну позицију младих у породичном дому (конкретно – девојака) и на симболичком означавању плодности – путем идеје зближавања младих, те потенцијалног остварења њиховог новог статуса кроз избор брачног партнера.<sup>7</sup> Жанровској идентификацији на поетском плану посебно доприносе обредно специфизирани рефрени, карактеристични за традиционалну праксу Косова и Метохије. Поред поменутог рефрена *лелајо, лелајо* (који је забележен у Штрпцу и 1955. године; ИЛИЈИН 1963: 279), регистровани су и други припевни облици: *гајтане мој* (Грачаница, Сушице; МОКРАЊАЦ 1996: 123, 124); *пололејке, пололејке* (Коретиште; ВУКИЧЕВИЋ-ЗАКИЋ 2006: 489).<sup>8</sup>

Карактеристике музичких текстова у Сиринићу су следеће: једногласна (односно, у случају симултаног извођења две певачице – унисона) интерпретација; трикордална (примери бр. 1 и 2) или тетракордална тонска основа (пример бр. 3); осцилаторна мелодика са обигравањем око гравитационог центра – финалиса (што је посебно изражено у примерима бр. 1 и 2, као и на рефренском месту у примеру бр. 3); фрагментарна

---

7 Слични основни поетски текстови забележени су у пределу Изморника, као и у Прилепу (RUSIĆ 1963: 339, 347).

8 Могућа појава другачијих рефрена у овим обредним песмама из других крајева Србије – имајући у виду ширу функционалну применљивост, а у неким случајевима и мелодијску обликованост – имплицира питање њихове жанровске идентификације. Реч је о променљивом облику *ладо, ој, ладо* и *јагње младо* (Г. Гајтан код Лесковца; ИЛИЈИН 1963: 279); о упевном *море, јагње бело* (у песми из Велике Хоче која се означава и као љубавна; ВАСИЉЕВИЋ 2003: 39) и о самосталном рефрену *Севдико, Севделико/сулин мен', Јагодо/пољуби ме Јагодо* (Ресник, Сокобања; МИЉКОВИЋ 1978: 141). У последњем случају, развијени рефрен може се тумачити и као показатељ трансформације обредног поетског текста у „чисто” лирски или љубавни у процесу десаκραлизације обреда. Претходна два примера рефрена могу се интерпретирати у светлу прожимања овог жанра са краљичким, лазаричким или ђурђевданским, дакле са жанровима пролећног и пролећно-летњег циклуса. Будући да су песме уз обредно љуљање извођене у ширем временском интервалу, претпоставка је да су преузимале рефрене из текстова обреда у које су се интегрисале (ANĐELKOVIĆ 2001), што поткрепљују и примери из македонске народне праксе (RUSIĆ 1963: 336–345). Изостанак рефрена евидентан је у појединим примерима из лесковачког краја (ВАСИЉЕВИЋ 1960: 26, 27) и сокобањске области (ВУКИЧЕВИЋ-ЗАКИЋ 2006: 490), а чији поетски текстови денотирају њихову примену током обредног љуљања.



микроструктура базирана на репетицији мотива „гибајућег” мелодијског покрета; парландо рубато ритмички систем (пример бр. 1) или тенденција ка слободнијем метроритмичком току (примери бр. 2 и 3); интонативна неустаљеност хиперфиналиса/хипофиналиса.

Поменути „гибајући” мелодијски ток чини се суштинским у музичкој идентификацији овог жанра, будући да дијаграмском сличношћу, односно структуралном аналогичношћу покрета остварује иконичко-индексичку везу са акционалним системом – чином нишања и референтним објектом – растом вегетације коју треба да поспешу кинетичка енергија ветра. Изразитији – таласасто профилисани мелодијски токови, праћени високим извицима, карактеришу песме овог жанра из централног дела Косова и Метохије (МОКРАЊАЦ 1996: 123, 124) и из лесковачке области (ВАСИЉЕВИЋ 1960: 26, 27), и чине још очигледнијом хомологију између музичког модалитета и акционалног кода (ВУКИЧЕВИЋ-ЗАКИЋ 2006: 487). Несумњиво је да тежња ка максималној синонимији разних система у обреду, вођена принципом симултане интертекстуалне размене означавања, кључно доприноси његовој целовитости и магијској делотворности (ТОЛСТОЈ 1995: 124; ЛИЋ 1983: 5–15). Интеракција поетског, музичког текста и текстова других система у обреду пролећног љуљања указује на њихово деловање искључиво у контексту образовања јединствене обредне поруке, што је често истицана чињеница у научним разматрањима и комплетног, глобалног оквира српске календарске обредности.

## Прилози

Пример бр. 1

„Нишај перо на лелејко”

Мирјана Ђорђевић (село Вича)

Ни - шај пе - ро на ле - леј - ко, ле - ла - јо, ле - ла - јо.

Нишај перо на лелејко, лелајо, лелајо

Нишај перо на лелејко,  
чије да је, мајкино је,



чије да је, татково је,  
 чије да је братково је,  
 чије да је, сестрино је.  
 Збирај, момо, силно (ј)уже,  
 Доста си се нанишала  
 и по поље нагледала.

Теренски снимак: Мирјана Закић, Јасминка Докмановић, Светлана Азањац  
 Транскрипција: Сања Ранковић

Пример бр. 2

„Занишај се лако перо”

Славка Јанићијевић (село Севце)

♩ = 96

За - ни - шај се ла - ко пе - ро, ле - ла - јо, ле - ла - јо.  
 Занишај се лако перо, лелајо, лелајо

Занишај се лако перо.  
 Чије трупче на орашче,  
 чије да је, мајкино је,  
 мајкино је, татково је,  
 братково је, сестрино је.  
 Ел' ти драги писмо пише,  
 писмо пише и уздише.

Теренски снимак: Мирјана Закић, Јасминка Докмановић, Светлана Азањац  
 Транскрипција: Мирјана Закић

Пример бр. 3

„Лако трупче на нишало”

Лепосава Радић и Лепосава Вељковић (село Готовуша)

♩ = 86

Ла - ко труп - че на ни - ша - ло, ле - ла - јо, ле - ла - јо.



Лако трупче на нишало, делајо, делајо

Лако трупче на нишало,  
чије да је, мајкино је,  
чије да је, татково је,  
чије да је, братково је,  
чије да је, сестрино је.  
Мајку грије као слунце,  
татка грије као месец,  
братка грије као огањ,  
сестру грије као звезда.  
Збирај момо ситно (ј)уже,  
доста си се нанишала,  
и у поље нагледала,  
све си момце избирала.

Теренски снимак: Мирјана Закић, Јасминка Докмановић, Светлана Азањац  
Транскрипција: Мирјана Закић

## Цитирана литература

- ANĐELKOVIĆ, Jelena. *Pesme uz obredno ljuljanje* (seminarski rad, odbranjen na FMU), 2001. Рукопис.
- БОВАН, Владимир (ур.). „Лазаричке народне песме у шарпланинском крају”. *Стремљења* 1. Приштина: Јединство, 1970, 134–150.
- БОВАН, Владимир (ур.). *Обредне народне песме: студентски записи српских умотворина на Косову и Метохији*. Приштина, Бања Лука, Исток: Институт за српску културу, Бесједа, Дом културе „Свети Сава”, 2000.
- BRATIĆ, Dobriła. *Gluvo doba*. Beograd: Plato, 1993.
- ВАСИЉЕВИЋ, Миодраг А. *Југословенски музички фолклор I: Народне мелодије које се певају на Космету*. Београд: Просвета, 1950.
- ВАСИЉЕВИЋ, Миодраг А. *Народне мелодије лесковачког краја*. САН: Посебна издања, књ. СССXXX, Музиколошки институт, књ. 11. Београд: Научно дело, 1960.

- ВАСИЉЕВИЋ, Миодраг. *Народне мелодије с Косова и Метохије*. Приредила Зорислава М. Васиљевић). Београд: Књажевац, 2003.
- ВУКИЧЕВИЋ-ЗАКИЋ, Мирјана. „Шта и како значе песме уз обредно љуљање”. *Историја и мистерија музике (у част Роксанде Пејовић)*. Београд: ФМУ, 2006, 483–490.
- ДВОРНИКОВИЋ, Владимир. *Карактерологија Југословена*. Београд: Космос, 1939.
- ЂОРЂЕВИЋ, Драгутин М. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. СЕЗБ, бр. LXX, Одељење друштвених наука. *Живот и обичаји народни*, књ. 31. Београд: САН – Научно дело, 1958.
- ЗАКИЋ, Мирјана. *Обредне песме зимског полугођа – системи звучних знакова у традицији југоисточне Србије*. Етномузиколошке дисертације, св. 1. Београд: ФМУ, 2009.
- ЗАКИЋ, Мирјана. „Лазаричке песме из Сиринићке жупе”. *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима*, књ.2. Уредник Валентина Питулић. Косовска Митровица, 2010, 123–136.
- ИЛИЈИН, Милица. „Обредно љуљање у пролеће”. *Рад IX конгреса СФЈ (Мостар–Требиње, 1962)*. Главни уредник др Јован Вуковић. Сарајево, 1963, 273–286.
- ЛИЋ, Edmund. *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta, 1983.
- МАРЈАНОВИЋ, Злата. „Долете пчелка од Бога: летачке/летовачке песме у Сиринићкој жупи.” Уредници Сања Радиновић и Димитрије О. Големовић. *Музичка и играчка традиција мултиетничке и мултикултуралне Србије*. Београд: ФМУ, 2016, 9–62.
- МИЉКОВИЋ, Љубинко. *Етномузиколошке одлике и записи архаичне и новије вокалне и инструменталне музичке традиције сокобањског краја*. Књажевац: Нота, 1978.
- МОКРАЊАЦ, Стеван Стојановић. *Етномузиколошки записи*. Пр. Драгослав Девић. Београд, 1996.
- РАДОВАНОВИЋ, Милован. *Косово и Метохија (антропогеографске, историјско географске, демографске и геополитичке основе)*. Београд: Службени гласник, 2008.
- RUSIĆ, Branislav. „Pesme sa pevanjem uz ljuljanje kod Makedonaca i susednih južnoslovenskih i neslovenskih naroda”. *Рад IX конгреса СФЈ (Мостар–Требиње, 1962)*. Сарајево, 1963, 333–335.
- SPYDAKIS, Georgios. „Sur le balancement printanier chez les Grecs et autres peuples de la peninsule Balkanique”. *Македонски фолклор*, год. VI, бр. 12. Скопје, (1973): 117–123.
- ТОЛСТОЈ, Никита И. *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета, 1995.
- FREJZER, Džejms Džordž. *Zlatna grana*, 1. Beograd: BIGZ, 1977.
- ЦВИЈИЋ, Јован. *Балканско полуострво*. Београд: САНУ, Завод за уџбенике и наставна

средства, НИРО Књижевне новине, 1991.

ШУМАДА, Наталија. „Некотори черти общности в весенних играх и хороводах южных и восточных славян”. *Македонски фолклор*, год. XXII, бр. 43. Скопје, (1989): 153–159.

ЯСТРЕБОВ, И. С. *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ* (второе издание). С-Петербургъ, 1889.

Mirjana S. Zakić

#### SONGS ACCOMPANYING RITUAL SWINGING IN THE SIRINIĆ DISTRICT

##### Summary

The songs which accompanied the ritual swinging in the Sirinić district and which were written down during the field research in 2005 and 2006 are considered in this work. Folk narratives and musical interpretations by older women, whose direct experience testifies about former lively practice of this rite, refer to: temporal connection with *Veligdan* and *Durđevdan*, the function of the sowing growth, the children's progress, the idea of gathering young people, the uniformity of texts with the presence of family motives, love motives and motives before wedding with the characteristic refrain “lelajo”, fragmental musical material with the specific “swinging” movements which correspond with the act of swinging. The analytical approach to these songs is followed by comparison with the examples of the same genre from the other regions in Serbia.

**Keywords:** ritual swinging, Sirinić district, poetical and musical texts, actional system

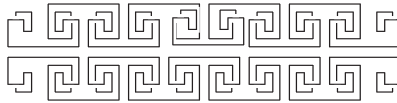




Ирена Л. Медар-Тањга  
irena.medar-tanjga@pmf.unibl.org  
Универзитет у Бањој Луци  
Природно-математички факултет

УДК 394/398(497.6 Бијељина)

## ОПХОДНЕ ПОВОРКЕ СРПСКОГ СТАНОВНИШТВА У БАТКОВИЋУ (БИЈЕЉИНА)<sup>1</sup>



У раду који је настао као резултат компаративне анализе предметне литературе и теренског истраживања села Батковић (Бијељина) описане су двије опходне поворке српског становништва које су се до данас очувале у традицији овог краја: лиле, уочи Петровдана и дизање бандере, уочи Ђурђевдана. Приказом савременог стања и дијахронијском анализом уочене су промјене у празновању, истичући да су: заједничко дружење, весеље, зближавање заједнице и жеља за очувањем традиције данас главни разлози практиковања обичаја. Тежиште рада је на приказу виталних елемената нематеријалног културног наслеђа локалне заједнице са циљем да исти буду уврштени на Националну листу нематеријалног културног наслеђа Републике Српске, односно Босне и Херцеговине.

**Кључне ријечи:** опходне поворке, Батковић, српско становништво, нематеријално културно наслеђе

Село Батковић се налази у сјеверном дијелу општине Бијељина, 10 километара сјеверно од градског центра. Насеље је збијеног типа, смјештено на десној обали ријеке Саве на 85 метара надморске висине. Развијало се спонтано дуж локалних путева и формирало радијалан облик. Формално је подијељено на шест заселака: Марићи, Гајићи, Клис, Липовица, Каравласи и Гојсовац (ЋОСИЋ 2011: 5), мада је практично

---

<sup>1</sup> Рад је настао као резултат рада на пројекту *Проучавање и заштита нематеријалне културне баштине Републике Српске*, чији је носилац Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци, а координатор проф. др Јеленка Пандуревић. Пројекат је финансиран од стране Министарства науке и технологије Републике Српске.

подијељено на два дијела: каравлашки и српски, при чему каравлашки дио чини заселак Каравласи са доминантним каравлашким<sup>2</sup> становништвом, док је у осталим засеоцима доминантно српско становништво.

Према попису из 1991. године у селу је живјело 3.483 становника, од којих се 92,44% изјашавало као Срби, 5,28% као остали, 1,92% као Југословени, 0,20% као Муслимани и 0,14% као Хрвати. Према подацима са терена у Батковићу је 2011. године живјело око 6.500 становника у око 1.200 кућа. У двјестотињак породица живјело је између 800 и 900 Каравлаха, док су Срби чинили већину од преко 5.000 становника Батковића (ЂОСИЋ 2011: 7). Већина Каравлаха је на привременом раду у иностранству (углавном у Шведској) или се баве издавањем земље у најам и свирањем на прославама и весељима, док се српске породице претежно баве земљорадњом или су запослени у Бијелини, мада и међу њима има знатан број запослених у иностранству.

Слика 1 – Географски положај села Батковић

Извор: <https://www.google.ba/maps/place/Батковић/>



2 Румуни православне вјере досељени из румунске кнежевине Влашка, коју су сусједни Срби звали Каравлашка (в. ФИЛИПЕСКУ 1907: 79; ЂОРЂЕВИЋ 1907: 377–380; РАВКОВИЋ 1957: 103–126.) У литератури се нарочито истиче њихова специфична позиција у односу на Роме. Увид у етнолингвистичку и културолошку проблематику каравлашких заједница, као и преглед литературе о томе види у СИКИМЋ, АШИЋ 2008: 227–247.



Теренско истраживање у Батковићу којим је обухваћено и српско и каравлашко становништво обављено је у два наврата: 25–27. априла и 11. јула 2013. године. Као примјери изузетно виталне праксе традицијске културе српског становништва издвојене су двије опходне поворке<sup>3</sup>: лиле, уочи Петровдана и дизање бандере, уочи Ђурђевдана. Проучавајући петровданске лиле, поред података прикупљених разговором са казивачима, методом посматрања са учешћем евидентирано је и тренутно стање обичаја на терену. Подаци везани за дизање бандере допуњени су у септембру 2016. и мају 2017. године. Будући да се овај обичај ријетко практикује у склопу ђурђевданског циклуса обичаја, примјена метода посматрања са учешћем би дала најпотпунији увид у овај раритет српске традиције.

## Лиле уочи Петровдана

Петровдан заузима посебно мјесто у лјетњим празницима српског становништва. Празнује се 12. јула и у контексту хришћанског календара посвећен је апостолу Петру, који по легенди доноси топло вријеме да зри жито (в. БАНДИЋ 1991: 342; КУЛИШИЋ, ПЕТРОВИЋ и др. 1988: 350–351).

Прослављање Петровдана обилује мноштвом радњи које упућују на његово обредно поријекло. Суштину чини обичај који се практикује уочи Петровдана, познат по називима лила, олалија, машале. У прошлости је овај обичај био везан за чобане свих вјероисповијести, који су лиле, машале, крбуље израђивали прије самог празника, да би их увече, по завршетку послова, уочи Петровдана, палили и са њима обилазили торове (АГАПКИНА 2001б: 425), а затим и цијело село или одређени заселак. Уз бакље које су ношене кроз село, најчешће су на узвишењима или раскршћима паљене велике ватре, око којих су организована весеља уз игру и пјесму<sup>4</sup>. Новија

3 Каравлашко становништво Батковића практикује још једну опходну поворку – лазарице. У оквиру ове обичајно-обредне форме Каравласи мјесец дана пред Лазареву суботу обилазе насеља у околини Бијељине играјући и пјевајући у част Светог Лазара и прикупљају дарове за срећу и напредак у наредној години (в. ПАНДУРЕВИЋ, МЕДАР-ТАЊГА 2016: 55–87).

4 Један од старијих описа петровданских обичаја налазимо у раду Емилијана Лилека „Вјерске старине из Босне и Херцеговине”, у којем он описује неколико различитих обичаја широм Босне и Херцеговине (1894: 365–388). Дјело „Лила, олалија и сродни обичаји” Петра Ж. Петровића, објављено у *Гласнику Етнографског музеја* 1929.



истраживања указују на промјену учесника који практикују обичај, тако да у периоду након Другог свјетског рата главни актери петровданског лилања постају дјеца, која, носећи лиле кроз село, прикупљају дарове за заједничку гозбу<sup>5</sup>. Савременим истраживањима акценат се ставља на антрополошке и социолошке премисе у којима се инсистира на развојним процесима и идентитетским осмишљавањима која су блиска концепцијама фолклоризма.

Теренским истраживањима у Батковићу евидентирано је постојање обичаја паљења лила уочи Петровдана. У засеоку Марићи, поред учествовања у самом празновању, са старијим казивачима су реконструисани и обичаји из њиховог дјетињства и младости<sup>6</sup>.

Слика 2 – Петровданске лиле у Батковићу  
Фотографије: Ирена Медар-Тања, 11. јул 2013.



Обичај паљења ватри који се у овом крају одржао без прекидања до данашњих дана назива се лилање. Уочи Петовдана израђиване су лиле од сламе, која је увезана на једном крају дужег штапа. Слами је неко додавао

---

године, даје најпотпунији приказ петровданских обичаја. Поред тога што се бавио култом ватре у српској традицији и генезом назива лила и олалија, Петар Ж. Петровић је дао и неколико описа празновања Петровдана у разним крајевима (1927: 4–17).

5 Радмила Кајмаковић у раду „Семберија – етнoлoшкa моногpaфија” управо указује на промјене у старости учесника настале у празновању Петровдана прије и након Другог свјетског рата (1974: 98). Дјецу као учеснике наводе и други аутори (в. ИВАНОВИЋ-БАРИШИЋ 2007: 202–205; ПАНИЋ КАШАНСКИ 2011: 48), док на значајније промјене у прослављању Петровдана и феномен обнове обичаја у који се укључују локална црква и туристичка организација у једном примјеру, а земљорадничка задруга са мјесном заједницом у другом примјеру указује Гордана Пајић у раду „Прослављање Петровдана – између традиционалног и савременог” (2010: 113–121).

6 Обичај је истраживан на основу упитника који су за потребе пројекта израдиле Ирена Медар-Тања и Јеленка Пандуревић.



мало коре дрвета, најчешће трешњевог, да би лиле дуже горјеле. У сумрак уочи Петровдана на неколико раскршћа се палила ватра од сламе коју су припремали одрасли. Од броја учесника зависило је на колико мјеста ће се палити централна ватра. У једном временском периоду паљење централне ватре је изобичајено, да би се на овогодишњем празновању на иницијативу старијих поново вратило, али је једна централна ватра око које су се окупили сви лилари у засеоку Марићи запаљена поред продавнице и „читаонице”<sup>7</sup>, а не на раскрсници, јер су организатори закључили да им је то мјесто згодније. Сваки учесник је дошао на договорено мјесто са лилом, а било је и оних који су носили куповне петролејске бакље. Уколико неко није направио лилу, могао ју је купити у Бијељини на пијаци и пред локалним продавницама мјешовите робе. Лиле су палили на централној ватри, па у колони, носећи запаљене лиле док не догоре, проходили дијелом оближње цесте говорећи: „Рикало, букало, сијо, мајо, сираца, зараца”<sup>8</sup>.

Главни учесници лилања су дјеца, мада обреду присуствују и одрасли, ради сигурности. На овогодишњем празновању један одрасли мушкарац је био организатор и он је ишао пред колоном дјеце звонећи звоном<sup>9</sup>. Након овог кратког обиласка, приликом којег су опрезно махали лилама док не догоре, лилари су долазили до централне ватре, у коју су бацали остатке лила, па су кретали у опход села, од куће до куће. Лилари се заустављају пред сваком кућом, изговарајући горенаведене стихове. У дворишту пред њих излази домаћица и дарује их. Данас лиларе дарују углавном новцем који сакупља унапријед одређена особа, најчешће најстарији момак међу њима. Уколико им дају неке намирнице, дјеца их сутрадан продају на пијаци. По преузимању дарова, захваљују се домаћици и одлазе даље, до следеће куће, све док не обиђу читаво село. Лилари се не заустављају пред кућама у којима је те године неко умро, али уколико неко од тих укућана жели да их

7 Читаонице су просторије Мјесне заједнице Батковић, које се налазе готово у сваком засеоку поред локалне продавнице.

8 Зарац – димљени сир који се прави за ову прилику (Транскрипт 1).

9 Организатор је мушкарац рођен 1974. године у Батковићу који је неколико година радио у Швајцарској, одакле се вратио импресиониран односом католичке локалне заједнице према нематеријалном културном наслеђу, и активностима које су усмјерене ка његовом очувању. По повратку у село посветио се промовисању елемената властитог културног наслеђа, издвојивши се у својој локалној заједници као потенцијални „активиста традиције”.



дарује, дочека их пред капијом и ту им преда дарове. Пред овим кућама се не изговара лиларска пјесма, већ се само ћутке прође даље. Завршетком опхода који траје до касно у ноћ, јер је заселак велик, разиђу се својим кућама. Прикупљени новац утроше на припрему лиларског ручка, који се најчешће обавља сутрадан, на Петровдан, или у прву недељу иза лилања. Договоре се гдје ће правити ручак и у које доба ће се тамо сакупити. Протеклих година су лиларски ручак, на којем је послужена углавном куповна храна, обављали у читаоници. Веселе на којем учествују дјеца и које прати музика са радија прође у забави до дубоко у ноћ.

По ријечима старијих, раније је омладина била главни носилац обреда. Омладина је правила лиле, палила их на ватрама које су паљене на више раскршћа, па би их, кад догоре, носили кућама и остављали код штала. Потом су ишли од куће до куће, сакупљајући дарове, које су раније чинили домаћи производи: зарац, сир, кајмак, јаја, сланина. Сакупљене дарове су односили на већ договорено мјесто на коме ће обавити лиларски ручак. Раније је ручак припреман у нечијој кући од сакупљене хране уз коју се пекло печење (најчешће прасе). Лиларски ручак је прерастао у весеље које је потрајало до дубоко у ноћ, у којем је учествовало цијело село и на којем је обавезно свирао неки каравлашки оркестар. То је била прилика за дружење и ашиковање, па тако наш саговорник каже да се његова мајка за оца удала (отишла његовој кући) са лиларског ручка (Транскрипт 2).

У даљем тексту приказане су разлике у обичају паљења лила уочи Петровдана, уз поређење података из литературе<sup>10</sup> са грађом сакупљеном на терену (старији казивачи<sup>11</sup> и затечено стање на терену<sup>12</sup>).

---

10 У компаративној анализи обичаја петровданских лила у Батковићу кориштена је студија Радмиле Кајмаковић „Семберија – етнолошка монографија”, у којој се налази опис проучаваног обичаја на истој локацији на којој су обављена теренска истраживања у склопу пројекта *Проучавање и заштита нематеријалне културне баштине Републике Српске*, а односи се 1974. годину (1974: 98).

11 Подаци сакупљени на терену налазе се у Дигиталном архиву Филолошког факултета Универзитета у Бањој Луци. Најстарији казивач је рођен 1931. године и износи податке из дјетињства, као и приче старих.

12 Подаци евидентирани на терену у Батковићу 11. јула 2013. године. Дигитални архив Филолошког факултета Универзитета у Бањој Луци.

	Литература	Старији казивачи	Затечено стање на терену
Темпорални код	уочи Петровдана	уочи Петровдана, на Петровдан или прву следећу недељу	уочи Петровдана, на Петровдан или прву следећу недељу
Локативни код	више раскршћа у селу, нечија кућа у селу	више раскршћа у селу, нечија кућа у селу	поред „читаонице” и продавнице
Персонални код	младићи (неки са маскама од тикве на глави)	омладина	дјеца
Предметни код	лиле од трешњеве коре, звона	лиле од сламе, звона	лиле од сламе, петролејске бакље, звона
Акциони код	паљење лила; обилазак села и прикупљање лиларине са запаљеним лилама; „кресање” запаљеним лилама при сусрету лилара; паљење централне ватре на раскршћима; весеље уз прескакање ватри и прегоњење стоке; лиларска вечера у некој сеоској кући.	паљење централне ватре на раскршћима, паљење лила; затицање догорених лила за штале и торове; обилазак села без лила и прикупљање лиларине; лиларски ручак уз весеље у некој сеоској кући.	паљење централне ватре код „читаонице”; паљење лила; остављање догорјелих лила на централној ватри; обилазак села и прикупљање лиларине; лиларски ручак уз весеље у „читаоници”.
Вербални код	Сирца, зарца, мајо. Рикало, букало, пјевало.	Рикало, букало, сијо, мајо, сираца, зараца.	Сијо, мајо, рикало, букало. Сијо, мајо сираца, зараца.

Дарови	зарац (мали округли сир), сир, јаја, сланина	зарац (димљени сир), сир, јаја, кајмак, сланина	новац
Вјеровања	Краве ће боље водити ако их ударе лилом	Кравама ће вјештице млијeko зауставити.	—

Евидентно је да је обичај претрпио неке измјене, које су последица промјене начина живота, али и лаганог заборављања. Вријеме одржавања је остало исто, док су елементи обредних радњи углавном сачувани, мада има измјена у редосљеду практиковања. Теренским истраживањем није евидентирано „кресање” запаљеним лилама при сусрету лилара, као ни прескакање централне ватре по завршетку опхода. Учесници обреда су се измијенили. Према подацима из литературе учесници су били само момци. На терену је забиљежено да је раније то била омладина којој је то био повод за ашиковање, док су данас главни актери дјеца која учествују ради забаве и очувања традиције. Простор на којем се пале централне ватре је сведен са више раскршћа на само једно мјесто у засеоку, углавном због смањеног броја учесника. Саме лиле се временом мијењају, тако да се данас уз лиле од трешњево коре и сламе могу видјети петролејске бакље, практичне за обилазак села. Осавременени су и дарови, па данас лилари сакупљају новац, како то мјештани кажу „из практичних разлога”. Вјеровања која прате обредне радње данас су заборављена, те се обичај не практикује да се село сачува од злих утицаја, већ искључиво ради забаве и неког вида очувања традиције, па макар и модернизоване.

### Дизање бандере уочи Ђурђевдана

Ђурђевдан је прољећни празник у којем се обичајним радњама настоји пренијети снага оживљене природе на вегетацију, стоку и људе, празнује се 6. маја по новом календару. У контексту хришћанског календара посвећен је Светом Ђорђу, младом римском војнику, избавитељу хришћана, помоћнику и заштитнику у рату (НЕДЕЉКОВИЋ 2014: 110–111), док се у легендама и култу јавља и као заштитник ситне стоке и вукова (в. КУЛИШИЋ, ПЕТРОВИЋ и др. 1988: 394–395; ЧАЈКАНОВИЋ 1994а:





86; ПЕТРОВИЋ 2004: 728). Празновање Ђурђевдана није ограничено национално, конфесионално, ни територијално<sup>13</sup>, што га чини једним од најкомплекснијих, широко распрострањених елемената обредно-магијске праксе.

Упоредним анализама издвојене су главне компоненте ђурђевданских обичаја. Тако Гаваци издваја три основне компоненте, и то: наговјештај доласка прољећа, одбијање злих сила од домова и пољопривредних добара и магијске радње за напредак рода у пољу, на њивама, код стоке и живине и здравља и напретка у дому (према ДРОБЊАКОВИЋ 1960: 209). Инес Прица, у свом свеобухватном раду „Ђурђевдан”, обичај описује и класификује кроз следеће компоненте: 1. обичаји око стоке; 2. обичаји магијске заштите и утицаја на временске прилике; 3. обичаји за раст усјева; 4. обредне поворке; 5. обичаји за здравље и љубавна магија; 6. друштвени скупови на Ђурђевдан; 7. правни обичаји (1986: 122–138). Разноврсност компоненти у празновању Ђурђевдана произилази из различитих природних и културних услова који су формирали разнолике културне форме којима Ђурђевдан добија различита значења. Негдје је комплекс ђурђевданских обичаја готово потпуно везан за сточарски начин живота, док су у другим крајевима доминантни обичаји сакупљања и дружења у природи, љубавне магије, а негдје се празновање ове светковине свело на форму ритуалних опхода (ПРИЦА 1986: 121). Главне карактеристике ђурђевданских ритуала носе обиљежја годишњег доба у којем се упражњавају, јер је у нашој традицији Ђурђевдан сматран

---

13 Поред бројних навода из литературе који потврђују територијалну, националну и конфесионалну разноликост у празновању Ђурђевдана (в. ДРОБЊАКОВИЋ 1960: 206–211; ПРИЦА 1986: 121–165; НЕДЕЉКОВИЋ 2014: 108–122; ЧАЈКАНОВИЋ 1994а: 84–88; АГАПКИНА 2001а: 173–175; ПЕТРОВИЋ 2004: 727–733), на значај овог празника на географском подручју много ширем од српског етничког простора указује и заједничка номинација Ђурђевдана за улазак на Унескову листу нематеријалног културног наслеђа из 2014. године, коју су заједно поднијеле Србија, Хрватска, Македонија, Румунија, Молдавија и Турска (BЈELJAC, TERZIĆ i dr. 2015: 55). У почетној идеји, покренутој на иницијативу Турске, учествовале су и Босна и Херцеговина, Црна Гора и Бугарска, али су у финалном процесу номинације изостале. Будући да ова номинација никада није завршена, а самим тим елемент није уврштен на листу свјетске баштине, Македонија и Турска су у марту 2016. године за Унескову репрезентативну листу номинирале Прољећно празновање Хидрелез. Овај приједлог тренутно се налази на листи номинација које ће комитет разматрати на сједници у новембру/децембру 2017. године (UNESCO, Intangible cultural heritage, Files 2017 under process, <https://ich.unesco.org/en/files-2017-under-process-00859>, 30.05.2017.).



даном када престаје зимска и почиње лјетња половина године, периодом када је прољеће у пуном цвату, зеленилу и набујалости, па су обреди праћени игром, пјесмом и весељем уз присуство мноштва елемената са заштитно-магијском функцијом (АГАПКИНА 2001а: 173).

Обичај дизања или сађења бандере се издваја као елемент који се ријетко практикује у склопу Ђурђевданског циклуса обичаја. Анализом литературе<sup>14</sup> налазимо га само на подручју Семберије као вид опходне поворке практиковане у контексту обичаја магијске заштите и утицаја на временске прилике<sup>15</sup>. Сматрало се да град неће тући поља кроз која је пронесена бандера. У исто вријеме радили су се крстићи од љесковог дрвета<sup>16</sup> којима се на Ђурђевдан ујутру прије изласка сунца „закршћавају” вратнице, бунари и њиве<sup>17</sup>. У контексту словенске обредне праксе обичај дизања бандере највише подсјећа на мајско дрво, које је саставни дио обичаја који припадају циклусу прољећних обичаја, а практикују се уочи 1. маја, (в. RONČEVIĆ 1989: 41–49; ВАЛЕНЦОВА 1999: 79–81; МАКАРОВИЋ 2008: 17–64), са циљем наговјештаја прољећа, одбијања злих сила од домова и аграрних добара и магијског дјеловања за напредак биљака и животиња<sup>18</sup>.

14 Постојање обичаја „подизање бандере” евидентирано је само у раду Радмиле Кајмаковић „Етнолошка истраживања у Семберији” (1970: 75). У раду „Семберија – етнолошка монографија”, који је објављен као резултат опсежнијег истраживања истог простора, Радмила Кајмаковић у неколико реченица даје опис главних елемената овог обичаја (1974: 96). Чак и Инес Прица, чији рад „Ђурђевдан” представља најсистематичнију и најпотпунију анализу Ђурђевданског циклуса обичаја, поткријељен мноштвом примјера обичајних елемената из различитих крајева, обичај „дизања бандере” само спомиње позивајући се на поменути рад Радмиле Кајмаковић (1986: 129).

15 У многим словенским традицијама Ђурђевдан је везиван за заштиту од града. Бугари и Словаци не раде послове који асоцирају на ударање, не користе ручне воденице, не ткају, не износе млијeko и друге млијечне производе из куће. Код Срба и Бугара младићи ноћу обилазе село или њиве носећи кожу јањета закланог на Ђурђевдан, коју би по завршетку обилажења закопали у земљу на мјесту са којег су кренули (ТОЛСТОЈ, РАДЕНКОВИЋ 2001: 174).

16 Лијеска је сматрана сигурном заштитом од грома и града, те је кориштена у склопу разних обичајних и магијских радњи (в. ЧАЈКАНОВИЋ 1994б: 137; НЕДЕЉКОВИЋ 1990: 74).

17 Обичај стављања љескових гранчица на њиве, ливаде, пашњаке, воћњаке, куће и привредне објекте је за разлику од обичаја „дизања бандере” раширен и практикован на много ширем простору (в. НЕДЕЉКОВИЋ 1990: 74).

18 Поред обичаја подизања „колективног” мајског дрвета уочи 1. маја, на територији Словеније и Хрватске постоји обичај постављања окићеног дрвета испред дјевојчине куће уочи 1. маја или неколико дана пред свадбу. Значење овог дрвета своди се на бригу



Теренским истраживањима у селу Батковић евидентирано је постојање обичаја дизања бандере,<sup>19</sup> који се у склопу мноштва обредно-магијских радњи практикује уочи Ђурђевдана са циљем заштите од леда. У засеоку Марићи са старијим казивачима реконструисани су обичаји о овом празнику из њиховог дјетињства и младости, евидентирани промјене и описана пракса која је присутна и данас.

Слика 3 – Дизање бандере уочи Ђурђевдана у Батковићу

Фотографије: Славиша Микић, 05. мај 2017. и Ирена Медар-Тања, 11. јул 2013.



Обичај се без прекидања одржао до данашњих дана, мада је у периоду након Другог свјетског рата, у вријеме комунизма, кришом практикован. Тад се бандера сјекла и садила ноћу, а учесници су се крили да не би отишли у затвор (Транскрипт 3). Обичај практикује и српско и каравлашко становништво. Бандера се диже у сваком засеоку, пошто је Батковић велико село.

заједнице да осигура услове за стварање брачног статуса младих чланова заједнице, али оно има и значење иницијације, односно преласка из дјечјег доба у момаштво или дјевојаштво (в. RONČEVIĆ 1989: 41–49; MAKAROVIĆ 2008: 17–64).

19 Подаци о обичају прикупљени су међу српским становништвом. Дизање бандере спомиње се узгредно и у транскриптима насталим у разговорима са Каравласима приликом истраживања лазарица, тако да детаљнија испитивања у овом правцу могу да буду предмет неког новог теренског истраживања.



Бандера је право јошиково дрво, високо 20 метара. Момци га предвече усијеку у шуми тако да има гране и лишће на врху. Праве се фини крстићи, у црвено офарбани, и њима се окити бандера. У засеоку Марићи бандера се удара на раскрсници, на локалитету познатом под називом Бегова бара. Увече се ископа рупача и у њу се усади бандера, која ће ту стајати годину дана. Прошлогодишња бандера се том приликом извади и њоме се ложи ватра на којој се спрема храна за забаву која ће услиједити. Након обављеног посла приређује се весеље на којем учествују и дјевојке, уз игру, пјесму и гозбу<sup>20</sup>. Казивачи спомињу светковање већих размјера, када су за гозбу припремили двије свиње и овна, али је весеље отказано због смрти једног младића, учесника обичаја (Транскрипт 4).

У даљем тексту приказаћемо разлике у обичају дизања бандере, поредећи податке из литературе<sup>21</sup> са грађом сакупљеном на терену<sup>22</sup>.

	Литература	Теренско истраживање
Темпорални код	учи Ђурђевдана	учи Ђурђевдана
Локативни код	на раскршћу на сред села/у већим селима у сваком заселку	раскршће Бегова бара у засеоку Марићи
Персонални код	момци	момци
Предметни код	јошиково или јањево дрво – бандера, крстићи, мараме, пешкири, огледало, цвијеће	јошиково дрво – бандера, крстићи

20 Често се дешава да исти момци по завршетку славља практикују још један обичај ђурђевданске обредно-магијске праксе. Они обилазе домове у којима има за удају стасала дјевојка, сијеку „милодув” (селен) и друго цвијеће и постављају га на праг, показујући тиме симпатије и заинтересованост. Овај обред љубавне магије потврђује управо кориштење селена који је нарочито о Ђурђевдану кориштен при љубавним врачањима и гатањима (в. ЧАЈКАНОВИЋ 1994б: 183).

21 Радмила Кајмаковић, „Семберија – етнолошка монографија” (1974: 96–98).

22 Подаци сакупљени на терену у засеоку Марићи у Батковићу. Дигитални архив Филолошког факултета Универзитета у Бањој Луци.



Евидентно је да је обичај претрпио неке измјене, које су последица промјене начина живота, али и лаганог заборављања обичаја. Вријеме одржавања је остало исто, као и учесници. Елементи обредних радњи сачувани у нешто краћем облику, јер на терену није евидентиран пролазак бандере кроз село. Сам начин кићења бандере је нешто једноставнији. Данас се кити само крстићима, док је у литератури забиљежено да се бандера, поред крстића, китила и марамама, пешкирима, огледалима и цвијећем.

### Закључна разматрања

Циљ овог рада је приказ двије опходне поворке српског становништва у Батковићу, насељу смјештеном у сјеверном дијелу општине Бијељина, насељеном претежно становништвом српске националности. Кроз преглед литературе и теренско истраживање евидентирано је постојање двије обредне поворке које су се до данас очувале у традицији овог краја, иако у знатно измијењеном облику. Главна промјена у обичају паљења лила уочи Петровдана везана је за учеснике. У прошлости, главни учесници обичаја били су млади стасали за удају и женидбу, па је обичај, поред обредно-магијског карактера, имао сврху дружења ради ашиковања. Будући да су главни актери обичаја данас дјеца, основни циљ његовог практиковања, поред очувања традиције, јесте забава. И у случају обичаја дизања бандере изостаје један битан сегмент, а то је проношење бандере кроз поља – изостаје опход, који је у прошлости чинио суштину обичаја. Данас се бандера најкраћим путем донесе од мјеста на којем је усјечена до мјеста на којем се сади. Ипак, сачувано је вјеровање да ће и у таквом редукованом практиковању она бити довољна заштита сеоске заједнице од града. Као најзначајнија карактеристика оба обичаја, поред магијско-култне радње која је била доминантна у прошлости, издваја се заједничко дружење, весеље и зближавање заједнице. Кохезија становништва, у данашње вријеме свеопште отуђености, није занемарив елемент, који се одражава кроз различите праксе очувања традиције.

Из свега наведеног можемо закључити да описани обичаји, иако донекле измијењени у односу на записе из прошлости, као примјери виталне праксе народне традиције, имају предиспозицију да буду



уврштени на Националну листу нематеријалног културног наслеђа Републике Српске, односно Босне и Херцеговине. Од самих активиста обичаја, који их сталним практиковањем чувају, али и од локалне заједнице и државе, које морају схватити вриједност и значај традиције и наћи начин како да је заштите, зависи да ли ће ови сегменти традиције сачувати континуитет у трајању, и функционисати као значајан фактор идентитета и кохезије ове локалне заједнице.

## Прилози

### Транскрипт 1

Саговорници су супружници Ј – мушкарац рођен 1929. и М – жена рођена 1933. године. У току разговора повремено се укључују домаћица – МА. Разговору се, након пола сата, прикључују В – жена рођена 1940. и ЈД – мушкарац рођен 1938, а након још пола сата долази и учитељица. Немогуће их је било изоловати, иако им је више пута скренута пажња да се разговор снима, и да је неопходно да говори само један саговорник. Разговор водила И – Ирена Медар Тањга 26.04.2013. године у Батковићу код Бијељине, у засеоку Марићи.

ЈД: Суше се недљу дана ти зарци.

И: А реците ми ти зарци, шта је са тим зарцима, шта је зарац?

В: Зарци сир.

И: Који сир?

В: Сир од краве.

И: Како се праве и кад се праве?

В: Скуваш. Петров дан. Закуваш сира и мало брашна и посолиш и то метеш, поредаш вако на један плех и то се осуши. Ко мали колачићи направе се.

ЈД: И осушиш и за Петров дан.

И: Кад се то једе, ко једе, ко даје дјеци?

ЈД: На Петровдан једу сви.

В: Па сви једу укућани.

И: А јел се тим сиром дјеца даривају, ови што иду у лиле?



ЈД: Може.

В: Па море и дјеца ја.

М: А пости се пред Петровдан пост цијели.

И: Аха?

В: На Петров дан се мрси.

И: И онда те сиреве сви једу на Петровдан. А шта сте ми ви рекли за сиреве седам дана нешто да се прави?

ЈД: Раније, прије седам дана, да се осуши. И праве се, биле су као неке ткане, за кућу се метне, објеси се и суши се на сунцу.

## Транскрипт 2

Саговорници су супружници У – мушкарац рођен 1940, М – жена рођена 1940. године и комшија Ж – мушкарац рођен 1974. године. Разговору се након неког времена, прикључује Д – мушкарац рођен 1931. године. Разговор водила И – Ирена Медар Тања 11.07.2013. године у Батковићу код Бијељине, у засеоку Марићи.

Д: И они иду по селу. Искупе се. Тад су ишли омладина не дјеца. Омладина од осамнест па надаље.

Ж: Ја, ја, момци, дјевојке.

И: И мушки и жене?

Д: Јест. И ја сам ишо исто као момак.

Д: И што год накупимо од народа дарова.

И: Јесте носили ова звона?

Д: Звоно ја, звоно, клепетуша звони и пјевамо вичемо: «Мајо, сијо, сираца, зараца, рикало букало». То је као стоке да има. И долазимо домаћину. Добро вече домаћице, добро вече. Она одма излази на праг и пред кућу и дарива.

И: Јел дарива свако дијете нечим или?

Д: Ма свима, за све. Они носе туј цегер, корпу носе, свашта, па шта год да они купе. Е онда се то пренесе на једно мјесто, код домаћина ће се договори и ту се прву недељу послије тога прави славље. Долази село, долази музика. Тако настави лиларски ручак, звао се лиларско коло. То је тако било раније. А сад то дјеца, није, сад дјеца иду, јадни, шта ће, ето да не би баш испо тај обичај, да не би засто. Они иду, накупе, ко шта и они се у недељу искупе ту у једну кућу, код домаћина. Лани



је било код Мике. Он их је скупио и направио тамо шатор, частио их и тако прославе. А прије то било модерније, у сваком селу било. Моја се мајка удала за мог оца са тог лиларског ручка.

(...)

И: А шта ви рекосте сад, да се ваша мати за оца удала с лиларског ручка?

Д: Био лиларски. Ово ја теби реко, што кад закажу дан па буде музика, буде игра, долазе из свих села људи. Каже лиларски ручак има у Марићима на пример. Ово су Марићи. И долазе из свих крајева ту. Ту је вашар, ту је огромно народа, музика. Па столови се поставе, народ посједа, ту се части, ту се пије, славље.

У: Јели пре, јел тако Душане, пре се није могло момак са девојком виђати сваки дан, него је било одређено. Има лиларски ручак, па онда има.

Д: Женидба, удаја, весеље, свадбе, ето.

У: Да имају одређени празници да се.

И: Ја хоћу да чујем како је то она са лиларског ручка се удала.

У: Па дошла туд.

Д: Па била, била на томе слављу, а мој отац оће да се ожени с њом и он је заговорио одавле и све.

И: И она с ручка није отишла својој кући.

Д: Кад заврши то, игранка, почело весеље, она се удала.

У: Ошла његовој кући.

Д: Ошла пјешке. У та доба. Није било лимузине.

У: То су били скупови омладине. То се забављали, ту се упознавали.

Д: А то је славље било. То се организује и то буде славље.

### Транскрипт 3

Саговорници су супружници У – мушкарац рођен 1940, М – жена рођена 1940. године и комшија Ж – мушкарац рођен 1974. године. Разговору се након неког времена, прикључује Д – мушкарац рођен 1931. године. Разговор водила И – Ирена Медар Тањга 11.07.2013. године у Батковићу код Бијељине, у засеоку Марићи.

Д: Усаде овде бандеру, ево овде се садила некад. Ови дођу ноћу па осјеку.

М: Комунисти.





- Д: А бивало је свашта.  
И: И шта онда кад је одјеску, ништа!  
Д: А шта ће, кога ћеш.  
М: Ови што су садили, повучу се да не би отишли у затвор.  
Д: Јесте.  
И: А јесу се тад стављали ови крстићи на куће?  
Д: Јесмо. Народ није то штјео пустит.  
М: По њивама, у куће, у башче. То смо мећали. Није нико бранио.  
Д: Па ја сам ишао, дијете, у цркву цијело вријеме, ја говорим истину, ја сам православни човјек, вјерујем. И ја сам ишао увијек у цркву, а имо сам рођака. Он био комуниста и каже ћеш будало, немој, шта идеш, јеси луд. А ти немој, а ја идем.

#### Транскрипт 4

Саговорници су супружници У – мушкарац рођен 1940, М – жена рођена 1940. године и комшија Ж – мушкарац рођен 1974. године. Разговору се након неког времена, прикључује Д – мушкарац рођен 1931. године. Разговор водила И – Ирена Медар Тањага 11.07.2013. године у Батковићу код Бијељине, у засеоку Марићи.

Д: И још имамо један обичај. Ми уочи светог Ђурђа, Ђурђевдана, сваке године и сада ударамо бандеру. А шта је бандера? Дрво, јошиково које је право високо можда двадесет метара и на њему су направљени фини крстићи, офарбани црвени фини крстићи и ти се крстићи оките мало и садимо ту је игранка онда, ту је весеље.

- И: Ко то ради?  
Д: Па то раде омладинци, омладина и ове су године радили.  
И: Значи које се дрво бира?  
Д: Јошиково.  
И: Кад се оно убере, гдје га нађете?  
Д: У шумо осјеку.  
И: Добро. Кад, на тај дан?  
Д: На дан кад треба да га саде и са лишћом, мора бити са лишћом и гранато горе на врху.  
И: Значи момци оду, убери јошику у шуми и донесу. Како се бира мјесто на којем ће се та јошика?



Д: Е имамо увијек одређено ђе мећемо, ту (показује руком мјесто на којем се види бандера) зове се Бегова бара, некад звало Бегов ??? и било бегово.

И: И једна се стави у заселак?

Д: И ту ударало увијек.

И: Како то се удара, како се то ради?

Д: Ископа се рупача и усади се у земљу.

И: Јел ту само момци буду кад се то ради?

Д: Момци ја. Буде оно народа још, а само они раде.

М: Буде дјеце и жена.

И: У које доба дана се сади?

Д: Увече, увече уочи Ђурђева дана. Од ова доба они већ почињу припрему.

И: И шта они раде, усаде?

Д: Кад усаде ту је игранка, било је некад, више пута и шатор.

И: А шта кажете, горе се накити крстићима?

Д: Горе су крстићи метнути, крст и мали крстићи вако увијек окићени.

М: И застава је била лани.

Д: Као дрво мира, што каже неко, усаде.

И: А ови крстићи на кући јел се они тад исто праве?

Д: Ја, тад се праве.

И: Од чега се они праве?

Д: Од љеске.

И: Од љеске. И на шта се све каче?

Д: Па на сваку зграду и на капије и на кућу и у башчи.

И: А зашто се то ради?

Д: Па ради заштита од невремена.

И: И до кад то стоји сад ту на кући?

Д: Па стоји док се не осуши.

И: А бандера та?

Д: Па она стоји до године.

И: И шта се ради са старом лањском бандером?

Д: Извади се и ложи се одма ту ватра и пече се прасе, јање, шта има.

А нова сади. Неке године смо ту били припремили ту да печемо двоје



свиња и овна и један нам наш младић млад умре, био милиционер, ту ноћ, и ујутру нема славља, нема ништа. Ми прекинули, нисмо хтјели.

## Цитирана литература

АГАПКИНА, Татјана Алексеевна. „Бурђевдан.” *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher book world, 2001a, 173–175.

АГАПКИНА, Татјана Алексеевна. „Петровдан.” *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher book world, 2001b, 425.

БАНДИЋ, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит, 1991.

ВАЛЕНЦОВА, Марина Михайловна. „Деревце обрядовое (Деревце майское).” *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. В 5 томах. Том 2. Д–К, Под ред. Н.И.Толстого. Москва: Институт славяноведения Российской академии наук и Международные отношения, 1999, 79–81.

ДРОБЊАКОВИЋ, Боривоје. *Етнологија народа Југославије*. Београд: Научна књига, 1960.

БОРЂЕВИЋ, Тихомир. „Две румунске књиге о Румунима у Босни и Херцеговини.” *Српски књижевни гласник*, XVIII/5, Београд, (1907): 377–380.

ИВАНОВИЋ-БАРИШИЋ, Милина. *Календарски празници и обичаји у подавалским селима*. Посебна издања, књига 59. Београд: Етнографски институт САНУ, 2007.

КУЛИШИЋ, Шпиро, Петар Ж. ПЕТРОВИЋ и др. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ, 1998: 350–351.

ЛИЛЕК, Емилиан. „Вјерске старине из Босне и Херцеговине.” *Гласник Земаљског музеја*, број VI, књига 3, Сарајево, (1894): 365–388.

НЕДЕЉКОВИЋ, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Мladinska knjiga, 2014.

ПАЈИЋ, Гордана. „Прослављање Петровдана – између традиционалног и савременог.” *Етнолошко-антрополошке свеске*, број 15, н.с. 4, Београд: Часопис Етнолошко-антрополошког друштва Србије, (2010): 113–121.



- ПАНДУРЕВИЋ, Јеленка и Ирена МЕДАР-ТАЊГА. „Путовања каравлашких лазарица: традиција између идентитета, носталгије и предузетништва.” *ЛИЦЕУМ: Часопис за студије књижевности и културе*, година XXII, број 16, Крагујевац: Центар за научноистраживачки рад САНУ и Универзитет у Крагујевцу, (2016): 55–87.
- ПАНИЋ КАШАНСКИ, Драгица. *Играчица или коло – традиционалне народне игре из брчанског краја*. Посебна издања, књига 5. Београд: Етнолошка библиотека, 2011.
- ПЕТРОВИЋ, Ж. Петар. „Лила, олалија и сродни обичаји.” *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књига 2, том II, Београд: Етнографски музеј, (1927): 4–17.
- ПЕТРОВИЋ, Сретен. *Српска митологија у веровању, обичајима и ритуалу*. Београд: Народна књига/Алфа Невен, 2004.
- ПРИЦА, Инес. „Ђурђевдан.” *Зборник радова Етнографског института*. Књига 19. Београд: Етнографски институт САНУ, (1986): 119–165.
- ЋОСИЋ, Дејан. *Каравласи у Семберији*. Бијељина: Музеј Семберије, јул–август 2011.
- ФИЛИПЕСКУ, Теодор (уз приносе Томе Драгичевића). „Каравлашка насеља у Босни и Херцеговини – етнографско-антропогеографско проучавање.” *Гласник Земаљског музеја Босне и Херцеговине у Сарајеву*, свеска XIX, књига 1, Сарајево: Земаљски музеј, (1907): 77–101.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *О врховном богу у старој српској религији*. Београд: Српска књижевна задруга/БИГЗ/Просвета/Партедон, 1994а.
- ЧАЈКАНОВИЋ, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: Српска књижевна задруга/БИГЗ/Просвета/Партедон, 1994б.
- ВЈЕЛЈАС Željko, Aleksandra TERZIĆ i dr. „Nematerijalno kulturno nasleđe u Srbiji kao kulturni brend.” *Turističko poslovanje*, број 15, Београд: Visoka turistička škola струковних studija, (2015): 53–61.
- КАЈМАКОВИЋ, Radmila. „Etnološka istraživanja u Semberiji.” *Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne*, књига 8. Tuzla: Muzej Istočne Bosne, (1970): 71–83.
- КАЈМАКОВИЋ, Radmila. „Semberija – etnološka monografija.” *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu*, свеска XXIX, Sarajevo: Zemaljski muzej, (1974): 5–122.
- МАКАРОВИЋ, Gorazd. „Razvoj majev in mlajev na Slovenskem.” *Etnolog 18*, Ljubljana: Slovenski etnografski muzej, (2008): 17–64.
- ПАНКОВИЋ, Nikola. „Karavlas i njihovo tradicionalno zanimanje.” *Članci i građa za kulturnu istoriju istočne Bosne*, књига 1, Tuzla: Muzej Istočne Bosne, (1957): 103–126.

RONČEVIĆ, Lela. „Majsko drvo u procesu promjene.” *Etnološka tribina: Godišnjak Hrvatskog etnološkog društva*, broj 12, Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo i Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta, (1989): 41–49.

SIKIMIĆ, Biljana and Tijana AŠIĆ (ed.). *Karavlahs in Bosnia and Herzegovina today*. Belgrade: Institute for Balkan Studies, Serbian Academy of Sciences and Arts, 2008, 227–247.

## Извори са интернета

Дигитални архив Филолошког факултета Универзитета у Бањој Луци (Батковић 2013)

UNESCO, Intangible cultural heritage, Files 2017 under process, <https://ich.unesco.org/en/files-2017-under-process-00859>, 30.05.2017.

Irena L. Medar-Tanjga

### CIRCULAR PROCESSIONS OF THE SERBIAN POPULATION IN BATKOVIĆ (BIJELJINA)

#### Summary

The aim of this paper is to present two circular processions of Serbian population in Batković, a settlement located in the north part of the municipality of Bijeljina, with predominantly Serbian population. Reviewing literature and field research confirmed the existence of two ceremonial processions, which were preserved to this day in the tradition of the region, although in a considerably modified form. The main changes in the Lila burning custom, the day before St. Peter's day, is related to the participants. In the past, the main participants were youngsters matured for marriage, so the custom, in addition to ritual and magical character, also had its purpose in companionship for flirting. Since the main participants in this customs today are children the main goal of this practice, in addition to preserving the traditions, is amusement. Even with the custom of lifting the ritual tree one important segment is missing, and that is the carrying of the ritual tree through the fields, lacking a procession, which in the past seemed as the essence of custom. Today the ritual tree is taken by the shortest route from the place where it is cut down

to the place where it is raised. However, the belief has been preserved that this reduced practice will be sufficient protection of the rural communities from hail. In addition to magical cult action that had been dominant in the past, socializing, amusement and community bonding stand out as the most important characteristics of both customs. During the time of widespread alienation, cohesion of community is not a negligible element, taking place through different practices to preserve the tradition.

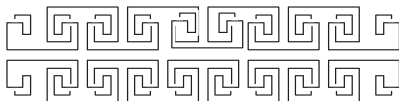
All of the above leads us to a conclusion that the described customs, although modified compared to the past records, as examples of preserved practices of national tradition, have a predisposition to be included on the National List of Intangible Cultural Heritage of the Republic of Srpska i.e. Bosnia and Herzegovina. It depends on the very practitioners who preserve these customs through continual practice, but also on the local community and the state, which must understand the value and importance of tradition and find a way to protect it, whether these segments of tradition will be preserved in the long-term, and function as a significant factor of identity and cohesion of the local community.

**Keywords:** circular processions, Batković, Serbian population, intangible cultural heritage

Љубинко Р. Раденковић  
Балканолошки институт САНУ Београд  
rljubink@eunet.rs  
Драгана С. Ђурић  
Универзитет у Београду  
докторанд Филолошког факултета

УДК 398.2  
392.4:2-545

## КАТАНЦИ НА МОСТОВИМА КАО НОВА ГЛОБАЛНА КУЛТУРНА ПОЈАВА<sup>1</sup>



Последњих година по свету све више се шири појава постављања катанаца са порукама на мостовима. Тај облик фолклорне комуникације захватио је европске и азијске градове и по својим размерама добио је светски карактер. У неким земљама, као што су Русија, Украјина и Белорусија, постављање катанаца је саставни део данашњег свадбеног обреда. Градске власти у овим земљама, суочене са новим обичајем, поред појединих мостова постављају металне макете дрвећа, које парови младих људи свакодневно ките катанцима. У Србији, ова појава се најпре примила у Врњачкој Бањи, где на Мосту љубави виси на стотине катанаца и тај број се сваким даном увећава. Аутори овог прилога осветљавају магијске основе на којима почива овакав облик понашања и баве се типологијом и анализом порука исписаних на катанцима на мостовима у више земаља света.

**Кључне речи:** катанци, мост, љубавна магија, фолклор, свадба, нови облици фолклора

Глобална појава качења катанаца са исписаним, најчешће љубавним порукама, међу градовима Србије највише се укоренила у Врњачкој Бањи, на *Мосту љубави*, где се свакога дана увећава број свежњева катанаца. Она се шири и у Новом Саду, док се у Београду, на Бранковом мосту види

---

<sup>1</sup> Рад је део резултата на пројекту *Народна култура Срба између Истока и Запада* (№ 177022) који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

тек који катанац, Захватила је и градове у Босни и Херцеговини (Сарајево, Бихаћ, Горажде), Хрватској (Макарска), Словенији (Љубљана) итд. Ова пракса преплавила је сибирске градове и стигла до Кинеског зида и кинеских градова, па и до Аустралије и Латинске Америке. Она постаје сведочанство глобализма у култури и симбол површне комуникације међу људима данас. Свадба, коју је некада чинило сложено обредно понашање, данас се у источнословенским земљама скоро свела на постављање катанаца (ближе о томе: ВИНОГРАДОВ, ГРОМОВ и др. 2011: 36–39; ГРОМОВ 2003: 46–52; ГРОМОВ 2008: 28–39; ГРОМОВ 2009: 502–526; МАТЛИН 2010: 194–217; МУКИТЕНКО 2015: 487–496).

Аутори овог рада имали су прилике да виде постављене катанце на мостовима у Србији (Врњачка Бања, Нови Сад, Београд), Русији (Москва, Калињинград) и Белорусији (Њесвиж), док су фотографије са других мостова широм света добили од својих познаника или са интернета.

Пракса постављања „љубавних” катанаца на европским мостовима настала је у новије време. Највероватније да је замах добила у Риму, захваљујући роману Федерика Моче (Federiko Мосциа) *Ја те желим (Io vogliadite)*, 2006. године, и истоименом филму – 2007. године. Наиме, у овом филмованом роману јунак на светилци, на старом мосту *Милвио*, у знак љубави поставља катанац. Међутим, у време овог догађаја већ је било катанаца на овом мосту.

По свој прилици, један од путева којима се ширио утицај постављања катанаца на мостовима у Русији ишао је из прибалтичких земаља – Летоније, Естоније и Литваније. Први свадбени катанци са натписима на руском језику констатовани су почетком 2006. године у естонском граду Нарва, на граници са Русијом. Нешто раније, 2003. године они су посведочени у Риги, главном граду Летоније. Њих има веома много на мостићу близу тврђаве у руском балтичком граду Калињинграду.

Један од најпознатијих мостова с катанцима у Европи јесте мост у Келну, на реци Рајни, где је повремено констатовано и по 40.000 катанаца. Градске власти у Фиренци и Риму увеле су забрану постављања катанаца на мостовима који представљају историјске споменике.

Услов да се на мосту вешају катанци јесте метална ограда на њему, са танким шипкама. На неким мостовима у Русији стављени су ланци, па се катанци каче на њих.





У многим градовима Русије постављање катанаца постало је саставни део свадбеног обреда и већ има своју кодификацију. Тако у Уљановску овим обредом руководи „оператор”, што би по традиционалној свадбеној терминологији могао бити *чауш* или *војвода*. Невеста и младожења дужни су да мосту приђу са супротних страна и да се крећу једно према другоме. Срећу се на средини моста, око главног прстена на његовој огради и ту се љубе. Затим полако на тај прстен стављају припремљени катанац и закључавају га. Онда леђима окренути према огради, преко рамена бацају кључеве катанца у воду. У тај мах оператор виче: „Горко!” и младенци се љубе. После тога младожења односи младу на рукама преко моста (ВИНОГРАДОВ и др. 2011: 37).

Постављање катанаца често прати везивање машница на самом мосту или на дрвећу поред моста. На Варадинском мосту у Новом Саду могу се видети везане машнице на огради моста без катанаца.

Нешто друкчија је пракса на *Мосту љубави* у Врњачкој Бањи. Овде катанце постављају заљубљени парови како пре свадбе, тако и на годишњице свадбе, али и родитељи са децом. За сам мост везана је прича о несрећној љубави између учитељице Наде и официра Реље. Они су се сретали на том мосту пред Први светски рат. Када је овај рат почео, Реља је отишао с војском у Грчку, тамо се заљубио у неку Гркињу и заборавио на своју Наду. Она је туговала за њим и од туге је умрла млада. Овде кружи и прича како је Десанка Максимовић, када је чула за ову несрећну љубав, написала песму „Молитва за љубав”, која је исписана и на табли поред моста. На овом мосту се сваке године, на католички празник Св. Валентина, одржава такмичење за најдужи пољубац („Политика”, 12.02.2014: 14). На истој реци, ниже овог моста налази се други мост са отворима на бетонској огради, где је на металним шипкама постављено неколико катанаца.

## Употреба катанаца у магијске сврхе

Корени магијске употребе катанаца у свадбеном обреду могу се пронаћи у руским писаним изворима из XVIII века. У књизи *Абевега руског сујевеља* из 1786. М. Чулкова, уз одредницу „Катанац”, наводи



се: „Сујеверне старице стављају под праг катанце баш у време када младожењу и невесту воде из цркве, и када они прекораче преко отвореног катанца, оне га одмах узимају и затварају, и кључ бацају у реку или бунар да би као муж и жена живели складно” (ЧУЛКОВ 1786: 196). Код Срба граничара у XIX веку обичај је био да девојка, када пође на венчање и ако прелази преко неке воде, баца у воду иглу, која је била заденута у кошуљи, или закључан катанац, добијен од мајке (БЕГОВИЋ 1986: 166).

Код Руса је широко позната пракса употребе катанца у девојачким гатањима ради откривања будућег супружника. У Костромској губернији, крајем XIX века, девојке су у поноћ катанцем затварале поклопац бунара и поневши кључ, ишле на спавање. При томе су говориле: „Суженый ряженный, приходи ко мне коня поить” („Суђениче гиздави, дођи мени да коња напојиш”). Веровале су да ако им се неко јави у сну, за њега ће се удати (ТЕНИШЕВ 2004: 282). У Јарославској губернији девојке су, пре спавања, катанцем затварале ручку кофе за воду и кључ стављале под главу или на палац руке, али најчешће на мали прст леве ноге, и очекивале долазак суђеника у сну да моли за кључ (ТЕНИШЕВ 2006/2–2: 67). Сећање на овакву магијску праксу у Русији се одржало до наших дана. Према казивању са Урала (Свердловска област), девојке су катанцем закључавале две кофе с водом и кључ стављале по јастук. Веровало се да ће суђеник доћи у сну да тражи кључ како би напојио коње (ВОСТРИКОВ 2000: 40-41). Један од последњих записа је из 2014. године и потиче из околине Нижњег Новгорода (ШЕВАРЕНКОВА, ХРАМОВА 2016: 117).

Оваква и друга магијска пракса с катанцима као да је данас оживела, добивши неслућене размере. Разлог за то јесте симболички потенцијал који има катанац, митолошко обележје моста и промењени социјални односи међу младим људима који склапају брак. Ипак, не може се говорити о континуитету постављања „љубавних” катанца на мостовима са старијом магијском праксом.

## Симболика катанца

Катанац, као и брава, може остваривати вишеструки симболизам. С једне стране, кључ и катанац могу се опажати као динамична веза између



мушког и женског принципа. Отуда и загонетка с еротском конотацијом „Пред врата стадо, у рупу га тури” (КОСТИЋ 1930: 136).

С друге стране, катанац, као и брава, омеђују свој, заштићени простор, па се могу поимати и као мера тог простора. Отуда обичај у Ибарском Колашину: ако се некеме прода кућа, домаћин гледа да са врата скине браву (кључаницу) да њиховом продајом не би отишао берићет из куће (БАРЈАКТАРОВИЋ 1961: 202–203).

У руским и белоруским басмама чест је формулативни завршетак, где се казује да су изговорене речи басме катанац који штити човека од болести или злих утицаја: „Вот мои слова – ключи и замок” („Ево, моје речи су кључеви и катанац”); „И будьте, мои молитвы, лепкие, крепкие. Всем моим словам – ключ и замок” („И будите моје молитве прилепљиве, постојане. За све моје речи – кључ и катанац”) (АНИКИН 1998: 122). У старијим сибирским записима народних басми, тај завршетак је проширен и елементом како се кључ од затвореног катанца више не може пронаћи:

Будьте мои слова крепки и лепки (...), тем моим словам губы да зубы замок, язык мой – ключ. И брошу я ключ в море; останься замок в роте. Бросил я ключ в синее море и щука-белуга подходила, ключ подхватила, в морскую глубину ушла и ключ унесла (Будите моје речи постојане и прилепљиве... тим мојим речима усне и зуби су катанац, језик мој је кључ. И бацићу кључ у море – остаће катанац у устима. Бацио сам ја катанац у сиње море и штука-белуга се приближила, кључ је прихватила, у морској дубини нестала и кључ однела) (ГУЛЯЕВ 1848: 51).

Опет, катанац је и онај који преграђује, сече пут, пролаз, уп. староруско *замкнути* („Все пути замкнули”) и *замок* „катанац”. Зато катанац може бити употребљен с намером наношења штете младенцима, трудној жени, итд. Тако се у Војводини (Деч) веровало да, ако неко за време венчања у цркви закључа отворен катанац, младенци неће имати порода (БОСИЋ 1995–1996: 179). Или, како се веровало у Скопској котлини, ако трудна жена на путу пређе преко закључаног катанца, она не може да роди све док се тај катанац не откључа (ФИЛИПОВИЋ 1939: 527–528). У Банату пак ако млада жели да одложи трудноћу, онда за време венчања у недри-ма држи закључан катанац, па када жели да рађам тај катанац откључа



(ДИМИТРИЈЕВИЋ 1958: 233). Такође, у истом крају, млада наспе воду у којој се купала пре венчања у флашу, па је затвори катанцем. Кад хоће да рађа, скине тај катанац и баци га (БОТА 1954: 92).

Постоји и веровање да младенце треба превентивно „закључати” да им неко не би наудио магијским поступцима. У Врањском Поморављу, као и у Скопљу, пре него што младенци пођу на венчање мајка младожење или нека друга особа обиђе их држећи отворен катанац, а затим га затвори. Откључа га када младенци уђу у цркву или после венчања. То се чинило да не би неко „везао” младожењу, па да буде сексуално немоћан (ЂОРЂЕВИЋ 1965: 79; СТОЈАНЧЕВИЋ 1974: 444). У Црној Гори (Васојевићи) веровало се да се жене вештице, које се окупе уочи марта на гробљу, могу катанцем закључати, како одатле не би могле отићи својим кућама. У ту сврху, потребно је да човек ћутећи ноћу с катанцем и кључем три пута обиђе гробље, а затим да закључа катанац и остави га на улазу у гробље (БАРЈАК-ТАРОВИЋ 1961: 203).

### Везивање чворова као претеча употребе катанаца

Катанац је, по правилу, метални, занатски или индустријски производ. По свој прилици, прве катанце од гвожђа су правили ковачи, па се за њих везује црна боја у загонеткама, као што су ове из Призрена: „Црна бува кућу чува”, „Црно мече на амбар клече” (КОСТИЋ 1930: 137). У народну културу катанац је ушао касно. Шездесетих година XX века у планинским селима Србије катанци су били веома ретки. Још увек су се употребљавале дрвене браве – засуни, кључанице. Да је то „импортни” производ, говоре и називи у српском језику, који представљају позајмљенице: *катанац* (итал. *catenaccio*), *локот* (итал. *luchetto*), буг. *кати́нар* (грч. *κατηνάρι*). У писаним споменицима на староруском језику данашња реч *замок* није позната, али је познат глагол *замъкнути* „затворити”, из ког је она изведена. У почетку је назив *замокъ/замъкъ* означавао дрвени засун којим су затварана врата.

Поставља се питање шта је у магијским поступцима „затварања” претходило катанцу. По свој прилици, то је било *везивање чворова*. И управо та првобитна пракса преживела је кроз обредно везивање маш-



ница и тракица на мостовима уместо катанаца. Примери тога могу се видети и на Варадинском мосту у Новом Саду. Да се везивањем чворова и закључавањем катанаца може исказати иста порука, показује и горенаведена магијска пракса одлагања трудноће у Банату, помоћу катанца, али и чворова. Наиме, пре венчања млада узме очев гаћник и веже онолико чворова колико година не жели децу, па ову врпцу веже о голо тело и тако се венча. Кад жели да роди, одреши чвор и каже: „Не дрешим овај чвор већ дрешим свој пород” (ДИМИТРИЈЕВИЋ 1958: 233). У неким селима Бачке невестина мајка је након купања невесте узимала њен појас и на њему везивала онолико чворова колико година кћи није желела да роди дете. У Срему то је чинила сама невеста (БОСИЋ 1995–6: 178–179). Позната је и забрана да на невести, као и на покојнику, било шта буде везано (КАЈМАКОВИЋ 1974: 79).

Везивање чворова, као и вешање катанаца, код Руса је присутно у магијској заштити стоке од болести и грабљивих звери. У јужном Сибиру бајач ошиша по мало длаке или вуне с врата црних, црвенкастих, белих, шарених и осталих крава и оваца које се налазе у стаду и, *завезавши длаку у чвор*, обилази три пута око њих у правцу кретања сунца изговарајући одређену басму, а затим тај завежљај спушта у воду да ту буде до јесени, све док је стадо на паши. На сличан начин прави се заштита крда коња, али помоћу катанца: бајач обилази три пута око коња закључавајући и откључавајући катанац, а када га последњи пут закључа, стави га поред капије и покрије сламом и преко њега претера коње. Затим катанац негде обеси и не дира га до јесени (ГУЛЯЕВ 1848: 55–56).

Судећи по поучним словима хришћанских проповедника средњег века, у којима се осуђује магијска пракса везивања чворова (староруски *наоузъ*), та појава је била присутна у животу старих Руса, а и шире од тога. Тако, у „Слову Св. оца Кирила, архиепископа купринског од злих духова” (XIV век), осуђују се „проклете бабе чародејице“ које везују чворове, изговарајући саблажњиве речи, „као да се бес може бесом изгонити” (ГАЛЪКОВСКИЙ 2000/2: 71). У другом спису (препис из XVI века), осуђује се ношење талисмана у виду чворова и њихово везивање деци (СРЯ 1983/10: 290–291).

*Мост*, као објекат на коме се најчешће вешају катанци, има вишеструки симболички потенцијал. Он је медијални елемент који спаја леву и десну страну реке, свој и туђи простор. Гледан по вертикали, он



раздваја овоземљско (пут) и онострано (воду као пут душа и станиште демона). Бачени кључеви с моста у реку схватају се као облик трајне везе, јер они доспевају на онострани свет који је трајан. Све што доспе у тај свет више се не мења.

## НАТПИСИ НА КАТАНЦИМА Мост љубави у Врњачкој Бањи

Већина катанаца на *Мосту љубави* у Врњачкој Бањи има неки натпис, а ређе цртеж. Последњих неколико година се јављају и катанци који су фабрички осликани и који се продају у киоску поред самог моста. На њима се, такође, могу наћи и натписи.

Може се уочити неколико типова натписа: 1) имена или иницијали парова; 2) искази са љубавном тематиком; 3) успомена на посету Врњачкој Бањи; 4) нетипични натписи.

### *1) Имена или иницијали*

Најбројнији међу натписима на катанцима у Врњачкој Бањи су имена парова. Уочено је само неколико катанаца са угравираним именима, док су на већини она писана руком.

Место на ком ће бити написана имена је одређено обликом и величином катанца. У Врњачкој Бањи готово сви катанци су типичног облика и величине, и имена су, по правилу, написана једно испод другог. Уколико је на катанцу и датум, најчешће се налази испод, ређе изнад имена или на полеђини катанца, и обично је у питању дан качења катанца или, ређе, неки значајан датум за оне који каче катанац. Датум никада не стоји без имена. Уз имена се јављају у неким случајевима и цртежи срца, а ређе осмеха, знака вечности или бурми.

Овај тип натписа се може свести на формулу: „*име (и) име*” или, нешто ређе, „*име + име*”: „Владимир / Невена”; „Мирослав / и Бојана”; „Петар / и / Наташа / 16.8.15.”; „Маја / + / Дуле”, итд. Док је уочено да се на катанцима у Русији обично наводи прво мушко, а потом женско име (ВИНОГРАДОВ, ГРОМОВ и др. 2011: 38), у Србији се у једнакој мери, као прва, јављају и мушка и женска имена.

На катанцима у Врњачкој Бањи често се јављају имена венчаних парова са заједничким презименом: „Јелена и Дејан Делијевић”; „Милош

и Милена Вуковић”; „Снежана и Драган Ивић”; „Виктор ∞ Кристина Димов” или само „Породица Ђорђевић”, „Господин и госпођа П”.

Натписи на катанцима на *Мосту љубави* су специфични по исписаним именима не само брачног пара, већ и њихове деце: „Бојан / Ивана / Јован / Јана”; „Неша / Јована / Јуца”; „Татјана / Предраг / Калина”; „Андреј / Нина / Данијела / Бењамин”; „Милена / Зоран / Тијана / Лазар”. У другим градовима овакви натписи су врло ретки или их уопште нема. У Новом Саду је уочен само један катанац са оваквим натписом. Варијанту овог типа у Врњачкој Бањи представљају натписи: „Мама, тата и ја”; „Мама и тата”; „Породица ♥”.

На мањем броју катанаца у Врњачкој Бањи уместо пуног имена наведени су иницијали: „Г и Ђ”; „В и М”; „Б / Д”; „А / Ј”; „М ♥ М”, итд. У неким случајевима љубавни парови су се потписали само надимцима: „Дуле / Цеца”, „Еки & Снеки”, „Јеца & Дуца”, па и шаљиво: „Две мачке”, „Овца / Мајмун”. Пажњу привлачи натпис „Две мачке”, јер је исто именовање љубавног пара уочено на катанцима у Москви („Котик + Кошечка”) и у Кијеву („Коти”).

На катанцима се уз имена љубавног пара, поред датума, јавља неретко и лексема „заувек”, као израз жеље за вечним трајањем љубави: „Ивана / Љубомир / заувек”; „Милош / заувек / Марија”; „Цветомир + Дајана / заувек”; „заувек наше”. Искази „до краја” и „forever” забележени су, такође, али на бочним странама катанаца. На једном катанцу је забележено само „до краја живота”.

## 2) Искази са љубавном тематиком

На катанцима у Врњачкој Бањи забележене су изјаве љубави са и без именованих актера: „Оља воли Пецу” (са стране написано „заувек”); „Волим те, Драгиша”; и само „Волим те”; „За моју љубав”; „Волела сам те јуче / Волим те данас / Волећу те сутра”; „Леп си. Јако. Потреба”. Усамљени су други примери, који у наговештајима казују нешто што у потпуности зна само љубавни пар: „Два поклона... Случајан... Заувек” (уз цртеж два поклона и датум).

У Врњачкој Бањи нема натписа који се односе на годишњицу брака и којима пар потврђује своју срећу после одређеног броја година. Овакав тип натписа се врло често може уочити у Русији (Москва, Перм). У Новом Саду је потврђен натпис у виду два датума (исти месец и дан,

али различите године), који показују колико је времена протекло у, како се претпоставља, браку или вези.

### 3) Успомена на посету Врњачкој Бањи

На једном катанцу у Врњачкој Бањи је уочен натпис који је уједно и успомена на посету школе овом туристичком месту. На једној страни катанца написана је година (2011), назив школе (ОШ „Цар Константин”) и име одељењског старешине (Јелена М.), док су на другој страни написана имена ученика. Исти тип натписа је забележен и у Москви – посетиоци из Школе бр. 13 из Подољска су поставили свој катанац на Лушковом мосту.

### 4) Нетипични натписи

У свим анализираним местима где су постављени катанци, неки натписи по својој садржини одступају од основних типова (са љубавном тематиком) и не могу се сврстати ни у један од претходно наведених.

Одређени број натписа показује преношење семантике затварања, односно качења катанца са љубавног на друге типове односа. На пример, у Врњачкој Бањи је забележен натпис који у основи има жељу да се потврди трајање пријатељства: „Анђела / Јована / Љубица / BFF<sup>2</sup>”. У Паризу, на Мосту уметности, може се видети катанац са истом жељом, али без имена пријатеља („bestfriends”).

На Мосту љубави нема катанаца са натписима којима се исказују жеље за срећом и добробити, а који се могу видети, на пример, у Кини. Такође, нису уочени катанци са накнадно унетим натписима, какви се могу видети у неким другим местима. Јединствен натпис у Врњачкој Бањи се односи на популарну америчку ТВ серију *Игра престола*. Натпис је, заправо, коментар догађаја, односно, како се чинило, смрти једног од главних ликова: „John Snow is not dead!” („Џон Сноу није мртав!”).

## Варадински мост у Новом Саду

### 1) Имена или иницијали

Имена парова – у форми „*име (и) име*” или „*име + име*” – такође

2 BFF (best friends forever) – „најбољи пријатељи заувек”.





су најбројнији натписи на катанцима и на Варадинском мосту у Новом Саду. Значајан број катанаца, притом, има исти типски гравирани натпис (имена љубавног пара уоквирена срцем), који је дело, по свој прилици, једног мајстора: „Игор & Невена” (у срцу); „Дуња & Бојан” (у срцу); „Милана & Миљан” (у срцу), итд.

На Варадинском мосту, као и у Врњачкој Бањи, катанци су типичног облика и величине. Уочен је само један катанац у облику срца. Имена љубавног пара су написана једно испод другог, а датум је, најчешће, написан испод њих. Уз то, на катанцима се могу уочити и нацртана срца, бурме, смешак, знак вечности.

За разлику од Врњачке Бање, у Новом Саду нису потврђени натписи са именима брачног пара и деце, као ни супружника са истим презименом.

Попут натписа на Мосту љубави, и на Варадинском мосту се јављају натписи-иницијали, али се, у највећем броју случајева, између иницијала налази нацртано или угравирано срце: „М ♥ А”; „В ♥ Н”; „Д ♥ М”; „Т ♥ С”. С друге стране, натписа-надимака готово да нема.

На Варадинском мосту се, такође, могу уочити натписи са лексемом *заувек*: „Милица + Влада / заувек”; „М и А / 7.07.2007. / заувек”. Међутим, на овом мосту је већи број катанаца са шире развијеним изјавама љубави.

## 2) *Искази са љубавном тематиком*

У Новом Саду се могу уочити развијене изјаве љубави, како на катанцима, тако и на огради Варадинског моста: „Васо, волим те највише!”; „Пиле моје / паче моје / мало... Волим те”; „Душо моја / до заувек”; „У срцу чувам / љубав вечну / док нам се душе / на оном свету / поново сретну”; „Волим те највише на целом свету”; „Волећу те заувек”.

На Варадинском мосту је уочен натпис који би се могао односити на тренутак просидбе: „Нови Сад / 07.08.2016. / Реци: ДА”. Такође, један натпис се односи на склапање брака: „Сватба / 08-06-14 / Диана-Богдан”. Притом, на основу форме натписа, може се претпоставити да је он успомена туриста. У Врњачкој Бањи овакви натписи нису потврђени. С друге стране, у Русији се често јављају (обично у форми „мы пожелнились”), а потврђени су и у Кини.



### 3) Нетипични натписи

У Новом Саду се издваја натпис са жељом да качење катанца осигура срећу у послу, па је урезано: „За бизнис”. Такође, посебно место имају два натписа која се могу схватити као облик ругања преовлађујућим порукама на катанцима: натпис којим се љубав изјављује себи („Ја ♥ себе”), и натпис на енглеском „Two fucking names” („Два јебена имена”).

Међу натписима на катанцима на Варадинском мосту специфични су и примери где се помињу лица која нису у љубавном, већ у неком другом односу. На пример, уочени су нетипични натписи „Кума / Кумче / 12.8.13.” (уоквирено срцем) и „Гими & Дина / Заувек брат / и сестра”.

За један натпис у Новом Саду се може рећи да је накнадно настао као израз разочарања и љутње после неуспешне везе. Преко угравираних имена „Лаза / Александра” написана је псовка „Катанац на пичку”. У Врњачкој Бањи нису уочени овакви натписи.

### Катанци у Москви, Перму и Калињинграду

За разлику од градова у Србији, где се катанци каче искључиво на оградама мостова, у Русији се они врло често постављају на посебно стилизованим металним скулптурама, у форми дрвета и, најчешће, на обали реке или неке друге воде. Ове конструкције су практичне природе и замена су оградама како мост не би био оштећен. Сличне скулптуре се могу видети у Сеулу (форма јеле), Монтевидеу (ограда око фонтане), Одеси (форма срца).

На московском Лушковом мосту и на обали реке Москве постављено је око двадесет скулптура у форми дрвета, на којима се, поред катанца, налази и мноштво трака. У Перму су катанци и траке окачени на сличним скулптурама дрвета и на огради моста на реци Ками, а у Калињинграду на огради шеталишта уз језеро у центру града. Анализа натписа на катанцима у овим трима градовима показује њихову подударност. Међу катанцима доминирају новији типови, фабрички украшени и са већ готовим, типским натписима, али има и старијих, са ручно писаним порукама. Издвајају се катанци различитих облика (срце или два спојена срца, два лабуда, кућице) и величина, поготово у Перму. Могу се видети и катанци величине тридесетак центиметара, па и више од тога.



### 1) Имена или иницијали

Док се у Србији у једнакој мери, као прва на катанцу, јављају и мушка и женска имена, уочено је да се у Русији обично наводи прво мушко, а потом женско име (ВИНОГРАДОВ, ГРОМОВ и др. 2011: 38). Овај тип натписа се у највећем броју случајева може свести на формулу „*име (и) име*” или „*име + име*”. Натписи су обично писани руком или гравирани, а уз имена се у неким случајевима јавља и датум или лексема *forever*: „Андрей / Катя”; „Кирилл и Владислава”; „Оксана / Сергей / forever”; „Влад + Кристина / forever”.

Овај тип натписа се често јавља у варијанти „*име + име = љубав*” или „*име + име = ♥*” („Игорь + Юлия = любовь”; „Шон + Зана = любовь”; „Илья + Настя = ♥”), каква у Србији није потврђена.

Међу натписима на катанцима у руским градовима, као и у Србији, нема много примера натписа-иницијала. Иницијали се, по свој прилици, јављају у случајевима када особе, из одређеног разлога, желе да сакрију свој идентитет. С друге стране, овакви натписи се неће јавити на катанцима којима љубавни пар објављује склапање брака.

Попут катанца у Врњачкој Бањи, у Калињинграду и Перму се јављају натписи са именима супружника са истим презименом, док су у Москви веома ретки. Уз натписе се јављају и датум, цртеж знака бесконачности или изрази „судбински везани” и „заувек заједно”: „Гусельникови / Сергей / и Олеся”; „Давыдовы / Мыша / Маша”; „Беловы / Сергей / Дарья” (Калињинград); „Макаровы”; „Ксения + Илья = Минеевы” (Перм).

### 2) Искази са љубавном тематиком

Велики број анализираних натписа љубавне тематике, на катанцима у Русији, чине устаљени изрази којима се исказују жеље и заклетве на вечну љубав. Док су их раније парови писали, последњих година се производе катанци са угравираним или фабрички штампаним изразима, као што су: *Совет да любовь* („Са срећом у браку”), *Ты и я навсегда* („Ти и ја заувек”), *Навсегда* („Заувек”), *Любовь навсегда* („Вечна љубав”), *Вместе навсегда* („Заувек заједно”), *Связаны судьбой навеки* („Вечно везани судбином”). Уз изразе се могу наћи и имена заљубљеног пара: „Василий + Надежда / любовь на веки”; „Олег ♥ Настя / Вместе Навсегда”;



„Альбина и Павел Неуповы / Связаны судьбой”. Ипак, уколико је израз угравиран на катанцу, имена чешће изостају.

Забележене су и варијанте ових израза, са нешто личнијим тоном: „Мы одно целое” („Ми смо једно”); „Всегда в моём сердце” („Увек у мом срцу”); „Our fairytale never ends” („Наша бајка нема краја”) (Москва); „Два сердца – одна судьба” („Два срца – једна судбина”); „Одно дыханье на двоих” („Ми смо у једном даху”); „Semper Amemus Ad Infinitum” („Заувек у љубави”); „Petra + Bernd / Die Unendlichkeit der Liebe wiederentdeckt / 2009” („Бескрај љубави поново откривен”) (Калињинград); „Любовь наша вечна / люби бесконечно” („Наша љубав је вечна / Воли бескрајно”); „Вместе все пройдем” („Заједно ћемо све пребродити”); „Я отдою тебе своё сердце” („Дајем ти своје срце”); „Моя любовь всегда с тобой” („Моја љубав је увек с тобом”) (Перм).

У Русији су потврђени и натписи на катанцима којима се обележава дан свадбе, каквих у Србији готово да нема: „Свадьба” (уз слику два прстена која формирају знак бесконачности) (Перм); „Ура! Мы поженились / 08.09.2011. / Женя и Таня” (Москва).

Прилично распрострањен тип натписа у Москви су они којима се обележава годишњица брака. Ови натписи упућују на то да качење катанца није везано само за свадбени обред. Потврђени су и у другим руским градовима, обично у форми „*име и име / године проведене у браку*”: „Наталия и Иван / 3 года вместе” („Наталија и Иван / три године заједно”); „Никоновы / 10 лет вместе” („Никонови / десет година заједно”); 5 лет в чудесном расчудесном браке („Пет година у чудесном предивном браку”); „2 года в счастливом браке” („Две године у срећном браку”) (Москва); „Александр / Дилна / 5 лет вместе / Наша любовь / Крепче чем замок” („Наша љубав је јача од катанца”) (Калињинград).

### 3) Нетипични натписи

У Москви, Калињинграду и Перму се веома ретко јављају катанци са натписима који се не односе на љубавну тематику. У Москви је забележено „Миша быть добру” („Миша да пође на добро”). Један натпис одговара типу накнадно насталих натписа какав је уочен у Новом Саду и који се односи разочарање у љубави: „Пахом говно”.



## Натписи на катанцима у Кини

У Кини су љубавни катанци потврђени на више места – у Пекингу, на обали реке Јангцејанг, на Кинеском зиду. Пракса качења катанца и бацања кључа је иста као у претходно поменутих земљама, с тим што се, у случају Кинеског зида, кључ баца преко зида низ планину, а не у воду. Веома често се јавља исти тип катанца – у форми срца.

Најраспрострањенији тип натписа и у Кини су имена заљубљених. Имена се могу јавити и сама, али се уз њих неретко налазе и угравирани срца или знак за „љубав”. Потврђен је и тип натписа са именима чланова читаве породице, попут натписа у Врњачкој Бањи. Међутим, чешће уз имена стоји више одредница. То могу бити време и место качења катанца, затим жеље заљубљених и искази љубавне тематике. На пример, на једном катанцу су наведени знак за љубав, израз „срца заувек уједињена”, назив места качења катанца и израз „заувек и увек”.

Такође, јавља се и тип натписа којим се обележава ступање у брак „Венчани”, а уз њега и „Љубав је јача од злата”. Често се јавља и израз чији би буквалан превод био „заувек уједињени у истом срцу”, који се употребљава као свадбена жеља.

Известан број натписа у Кини није љубавне тематике, већ се тиче општих појмова – среће, мира и благостања. На једном катанцу је забележено: „Катанац мира”, док на другом стоји: „Сигурност и мир / Нека буде сигурност и мир / Срећа у животу / Катанац мира”. У Москви је уочен сличан тип натписа: „Мира и добра всем своим родним и близким” („Мир и добро целој породици и пријатељима”).

\*\*\*

Употреба катанаца као део магијске праксе (у свадбеном обреду, љубавним гатањима, календарским обичајима), код словенских народа је позната бар два–три века уназад. Код Источних Словена широко је позната и завршна формула „кључ – катанац” у народним бајањима. По свој прилици, претходио му је магијски поступак везивања чворова, познат код многих народа света. Само пак качење катанаца на мостовима је код свих Словена нова, „импортна” појава, која је продрла из Западне Европе.



У основи свих порука на катанцима леже два типа: 1) идентификација (име или иницијали парова, док се жеља подразумева) и 2) конкретизација жеље (љубав заувек, до краја живота).

Снажан замах за тако широко распрострањавање обичаја постављања катанаца на разним мостовима по свету јесте пољуљана сигурност у постојаност везе између жена и мушкараца. Та сигурност привидно је пронађена у челичном, сада најчешће кинеском катанцу. Као облик површне комуникације међу људима, вероватно ће се ова појава проширити и на нека периферна места, а затим се угасити.

## Цитирана литература

- АНИКИН, Владимир (ур). *Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг.* Москва: Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова, 1998.
- БАРЈАКТАРОВИЋ, Мирко. „Кључ, кључаница и справе којима се отварају закључане браве у веровањима и обичајима наших народа.” *Гласник Етнографског института САНУ*, IX–X (1960–1961): 202–212.
- БЕГОВИЋ, Никола. *Живот Срба граничара*. Београд: Просвета, 1986.
- БОСИЋ, Мила. „Љубавна магија и магија за плодност у циклусу свадбених обичаја Срба у Војводини.” *Рад Војвођанских музеја*, св. 37–38, Нови Сад (1995–1996): 165–181.
- БОТА, Ђорђе. „Живот и обичаји народни у Јарковцу (Банат).” *Зборник Матице српске. Серија друштвених наука* 9, Нови Сад (1954): 88–118.
- ВИНОГРАДОВ, Владимир и Д. Громов, В. Корушников, М. Красиков, М. Матлин. „Зайчик + зайка = любовь: замки на мосту как новая свадебная традиция.” *Живая старина* 2(70), (2011): 36–39.
- ВОСТРИКОВ, О. В. *Традиционная культура Урала. Опыт этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области*, вып. 1. Народный календарь, Екатеринбург, 2000.



ГАЛЬКОВСКИЙ, Николай. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси*, т. II, Москва, 2000 (репринт).

ГРОМОВ, Дмитрий. „Социально-психологические причины воспроизводства обряда посещения 'свадебных достопримечательностей'”. *Материалы Всероссийской научной конференции „Психологические проблемы современной российской семьи” (14–16 окт. 2003 г.)*, в 3-х тт. Т 1, Москва (2003): 46–52.

ГРОМОВ, Дмитрий. „Посещение достопримечательностей как часть современного свадебного обряда.” *Традиционная культура* № 2, Москва (2008): 28–39.

ГРОМОВ, Дмитрий. „Свадебные достопримечательности: ландшафт и современные молодежные обряды перехода.” *Очерки русской народной культуры*. Москва (2009): 502–526.

ГУЛЯЕВ, Степань. „Этнографические очерки южной Сибири”. *Библиотека для чтения, Журналъ словесности, наукъ, художества, промышленности, новостей и модъ*. СПб. 1848, т. 19, (1848): 1–58.

ДИМИТРИЈЕВИЋ, Софија. „Обичаји у личном и породичном животу”. *Банатске Хере*. М. Филиповић (ур.), Нови Сад: Војвођански музеј, 1958, 232–263.

БОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Чини. Неколике болести и народни појмови о њима*. САНУ, књига XVI. Београд: Издавачка установа *Научно дело*, 1965, 53–85.

КОСТИЋ, Петар. „Пословице, загонетке и бројанице у Призрену.” *ГЕМ V* (1930): 126–137.

МАТЛИН, Михаил. „Замки счастья на мосту влюбленных: об одной новации в современной городской свадьбе.” *Славянская традиционная культура и современный мир*, вып. 13. *Традиционная культура современного города*. Москва (2010): 194–217.

СРЯ. *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 10, Москва 1983.

СТОЈАНЧЕВИЋ, Видосава. „Врањско Поморавље.” *Српски етнографски зборник LXXXVI*. Београд, 1974.

ТЕНИШЕВ, Вячеслав. *Русские крестьяне: жизнь, быт, нравы. Материалы „Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева”, Костромская и Твердская губернии*. Санкт-Петербург, 2004.

ТЕНИШЕВ, Вячеслав. *Русские крестьяне: жизнь, быт, нравы. Материалы „Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева”, Ярославская губерния*, т. 2, ч. 2, Санкт-Петербург, 2006.

ФИЛИПОВИЋ, Миленко. „Обичаји и веровања у Скопској котлини.” *Српски етнографски зборник LIV*. Београд, 1939.

ЧУЛКОВ, Михаил. *Абевега рускихъ суевѣрій*. Москва, 1786.

ШЕВАРЕНКОВА, Юлия; ХРАМОВА, Наталия. *Фольклор Дивлевского района Нижегородской области*, ч. 1. Нижний Новгород, 2016.



KAJMAKOVIĆ, Radmila. „Semberija – etnološka monografija”. *Glasnik Zemaljskog muzeja, n.s. etnologija XXIX*, Sarajevo (1974): 5–122.

MYKYTENKO, Oksana. „Padlock and Key as Attributes of the Wedding Ceremony: Traditional Symbolism and Contemporary Magic (on the Material of the Slavic Tradition).” *The Ritual Year 10. Magic in Rituals and Rituals in Magic*. Innsbruck – Tartu (2015): 487–496.

Ljubinko R. Radenković  
Dragana S. Đurić

## PADLOCKS AS A PART OF NEW GLOBAL CULTURAL PHENOMENON

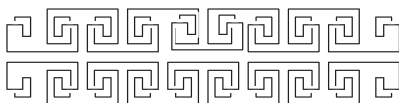
### Summary

The phenomenon of affixing padlocks with inscribed messages to bridges has spread around the world over the past years. This form of folklore communication has swept Asian and European cities and took on a global-scale character. In some countries, such as Russia, Ukraine and Belarus, locking padlocks is a part of a modern wedding ritual. Faced with a new custom, local authorities in these countries are placing metal models of trees near some bridges so young couples can lock their love padlocks there every day. In Serbia, this custom first took root in Vrnjačka Banja, where there are hundreds of padlocks hanging on the *Bridge of Love* and their number increases every day. The authors of this text will shed light on magic principles in this form of behavior and deal with typology and analysis of messages written on the padlocks across the world.

**Keywords:** padlocks, bridge, love magic, folklore, wedding, new forms of folklore



## ГРАЂА О НАРОДНИМ НОШЊАМА СРБА У БАРАЊИ ИЗ ЕТНОГРАФСКОГ МУЗЕЈА У БЕОГРАДУ



Током више од једног столећа постојања и рада Етнографског музеја у Београду, прикупљена је етнологска грађа о одевању Срба у барањским местима: Поповац, Дарда, Кнежеви Виногради, Брањина, Јагодњак, Болман, и Бели Манастир у Републици Хрватској; у Мајишу, Липови, Печују и Мохачу у Републици Мађарској. Грађа се односи на другу половину 19. века и 20. век. Сведочи о одевању становништва које се претежно бавило обрадом земље. Основне музејске делатности, набавка музејских предмета за Збирку народних ношњи и теренска истраживања која су их пратила, одвијала су се у неколико наврата, почевши од првих деценија 20. века. Прве предмете за Збирку ношњи и податке о њима, прикупили су на терену кустоси Никола Зега и Митар Влаховић. Деведесетих година прошлог века, поводом обележавања тристоте годишњице од Велике сеобе Срба (1690), група кустоса је истраживала и набавила предмете у мађарском делу Барање. На изложби *Српске енклаве у Мађарској и Румунији*, која је тада приређена, народни живот Срба ван матичне државе, укључујући и одевање Срба у Барањи, први пут је представљен стручној и широј јавности. Новија теренска истраживања обављена су 2008, 2009. и 2011. године према индивидуалном пројекту *Народна ношња Срба из Хрватске*. Значајни откупи предмета у Музеју обављени су педесетих, шездесетих и деведесетих година 20. века. Грађу чине одевни предмети, подаци о предметима и фотографије. У раду се говори о три основна облика одевања: народној ношњи, националном костиму и фолклорном костиму, имајући у виду расположиву музејску грађу и сложене друштвено историјске околности у којима су Срби живели у Барањи.

**Кључне речи:** етнологска грађа, народна ношња, Барања, Срби, прикупљање, анализа интерпретација, национални костим, фолклорни костим

Грађа о народним ношњама Срба у Барањи која се чува у Етнографском музеју у Београду састоји се од одевних предмета, података о предметима и фотографија. Односи се на последње деценије 19. века и 20. век. Одећа која се чува у музејским збиркама сведочи о одевању сеоског становништва у селима Поповац, Дарда, Кнежеви Виногради, Брањина, Јагодњак и Болман, и граду Белом Манастиру у Републици Хрватској; селима Мајишу и Липови, и градовима Печују и Мохачу у Републици Мађарској. Рад стручњака Музеја на прикупљању, стручној обради и интерпретацији етнолошке грађе представљен је тематским целинама: прикупљање музејских предмета, систематизација, анализа и интерпретација.

### Прикупљање музејских предмета

У Етнографском музеју у Београду, у складу са основном делатношћу, предмети се набављају приликом теренских истраживања и у Музеју – откупом и примањем предмета на поклон.<sup>1</sup> Кустоси Музеја боравили су на теренским истраживањима у Барањи, индивидуално или екипно, двадесетих, тридесетих и деведесетих година 20. и почетком 21. века. Раније прикупљена грађа, која се односи на традиционалну културу већине народа и етничких заједница, сведочи о мултикултуралности и мултиетничности готово свих области народног живота Барање. Новија теренска истраживања, усмерена на културу једног народа и једну етнолошку тему, имају циљ да, посматрајући ношњу Срба у Барањи као регионалну/барањску варијанту панонске ношње, допринесу утврђивању њених основних одлика и бољем познавању разноврсности укупне српске народне културе. У Музеју су предмети откупљивани и добијани на поклон од педесетих година 20. века.

На терену су набављена укупно 24 примерка ношње Срба у Барањи. Прве предмете за Збирку ношњи откупио је кустос Никола Зега (1863–1940) у Топољу 1924. године. У Књигу улаза музејског материјала те године уписана су три предмета: мушки шешир (инв. бр. 44043), мушке

<sup>1</sup> У Етнографском музеју у Београду откуп предмета организује се на терену и у Музеју. Ради откупа предмета за попуну систематских збирки на терен се одлази према унапред утврђеном плану. Предмети се откупљују и приликом других теренских (тематска или монографска) истраживања. У Музеју се предмети примају на поклон и откупљују преко Комисије за откуп музејских предмета.



платнене гаће (инв. бр. 42045) и женска вунена обућа – *чарапци* (инв. бр. 42168). Кустос Митар Влаховић (1897–1982) боравио је у Барањи тридесетих година двадесетог века неколико пута. Године 1935. био је у селима: Кнежеву, Поповцу, Белом Манастиру, Кнежевим Виноградима, Болману и Јагодњаку; 1936. у Дарди; 1937. године у Белом Манастиру и Кнежевим Виноградима и 1939. године у Брањини. Набавио је бројне предмете традиционалне културе за различите музејске збирке и снимио значајне фотографије. Године 1935. откупио је 11 појединачних предмета српске мушке и женске ношње.<sup>2</sup> У Збирку ношњи уврштени су следећи предмети: пуцад за мушки прслук (инв. бр. 18151), чакшире (инв. бр. 30709), мушке платнене гаће (инв. бр. 42047), децје мушке платнене гаће (инв. бр. 42048) и мушка кошуља (инв. бр. 42051), два убрадача (инв. бр. 39870 и инв. бр. 39874), женски прслуци (инв. бр. 40027 и инв. бр. 40028) и женске прегаче (инв. бр. 41102 и инв. бр. 41103). Следећа истраживања и набавка музејских предмета који сведоче о народној култури Срба са простора јужних панонских области (Република Мађарска и Република Румунија), организована су 1989. године. Екипа кустоса – специјалиста за различите области народне културе (обичаји, текстилно покућство, друштвени живот и одевање) – боравила је у мађарском делу Барање ради прикупљања материјала за припрему изложбе поводом обележавања тристоте годишњице од Велике сеобе Срба (1690). Осим предмета који сведоче о основним областима народног живота (обичаји, текстилна радиност и друштвени живот), набављена су и вредна сведочанства о одевању Срба из Барање. Том приликом, супруга проте Радована Степанова, Даница (рођена Панић, 1922. године у Мохачу), поклонила је Музеју женску ношњу из села Мајиша код Мохача. Овај непотпун комплет ношње, коме недостају покривало за главу и обућа, чине блуза и сукња (*оплећак* и *скуте* инв. бр. 35403 и инв. бр. 35404). Одећу је око 1880. године израдила Дафина Шумановић (рођена Дадић, око 1860) из Мајиша.

Новија теренска истраживања обављена су 2008, 2009. и 2011. године у селима Поповац, Дарда, Кнежеви Виногради, Јагодњак, Болман и

2 На терену Барање кустоси Митар Влаховић и Никола Зега прикупљали су музејску грађу која сведочи о народном животу свих народа и етничких заједница у Барањи. Погледати податке из Централног регистра Одељења за документацију Етнографског музеја у Београду.



┌

Бели Манастир, према индивидуалном пројекту *Народна ношња Срба из Хрватске*. Циљ истраживања био је утврђивање основних/општих елемената свакодневне, свечане и ритуалне одеће мушкараца, жена и деце, као и утврђивање промена у одевању које су се одвијале у периоду од друге половине 19. до половине 20. века. Осим тога, пажња је била посвећена одевним предметима који су били симболи културног, етничког и регионалног идентитета: у одевању жена – златом везеним оглављима, а у мушком одевању – прегачама, као јединственом примеру употребе овог искључиво женског одевног предмета у мушкој свечаној ношњи. На терену је вођен разговор са 35 казивача. Фотографисани су одевни предмети из породичне заоставштине који су били у употреби углавном тридесетих, четрдесетих и педесетих година 20. века и веома мали број на терену затечених предмета из друге половине 19. и првих деценија 20. века. У највећем броју казивачи су биле жене рођене тридесетих година 20. века, које одећу и успомене на своје ближње (мајке, тетке и баке, очеве, браћу, стричеве, дедове) памте и чувају са посебном пажњом, љубављу и пијететом.

Прве године истраживања (2008) Музеју је поклоњено 8 предмета, од чега пет одевних предмета из Барање. Мараму (инв. бр. 47607) и две подсукње (инв. бр. 47608 и инв. бр. 47609) поклонила су Софија и Милица Дворнић из Поповца. Женски дечји прслук (инв. бр. 47610) и дечју сукњу (инв. бр. 47611) поклонила је Богданка Вуковић из Белог Манастира<sup>3</sup>. Пешкир и столњак за Збирку текстилног покућства,<sup>4</sup> и један одевни предмет, мушке платнене гаће из Горског Котара поклоњени су за Збирку народних ношњи Хрватске.<sup>5</sup> Такође 2008. године, приликом истраживања у селу Сонти код Апатина, у Бачкој<sup>6</sup>, откупљена је женска капа (инв. бр. 47600). Капа, која је припадала Гиници Станковић из Поповца, откупљена је од њене унукe Станиславе Будимир, која живи у Сонти. Капа је једини примерак ове

---

3 Дародавци су имали жељу да се предмети поклоне и чувају у Етнографском музеју у Београду.

4 Предмете инв. бр. 47613 и инв. бр. 47614 поклонила је Смиљана Бијелић из Белог Манастира.

5 Предмет инв. бр. 47612 поклонио је Милан Дворнић.

6 Услед ратних дешавања у Хрватској деведестих година 20. века, у Сонту (општина Апатн, у Бачкој, Војводина), на северу Србије, доселили су се Срби из различитих делова Републике Хрватске, између осталог, из Мославине и Барање.



врсте покривала за главу, које је у Барањи тридесетих година 20. века било широко распрострањено код имућнијег слоја становништва.

У Музеју је набављено укупно 40 одевних предмета. Откупљивани су и добијани на поклон, педесетих, шездесетих и деведесетих година 20. и почетком 21. века. Педесетих и шездесетих година од Савете Стојановић (рођена 1910. године у Поповцу) из Осијека набављени су: једна *мега* из Јагодњака (инв. бр. 42488) и шест предмета из Поповца: женски прслук (инв. бр. 3908), две прегаче (инв. бр. 3909 и инв. бр. 4349), две кошуље (инв. бр. 4347 и инв. бр. 4348) и мушки кожух (инв. бр. 3177). Текстилне предмете женске ношње из првих деценија 20. века израдила је њена мајка Персида Вујичић (рођена у Бремену у Мађарској). Мушки кожух, кожну кабаницу локалног назива *опаклија*, израдио је ћурчија Матија Клајић (1880–1963) из Кнежевих Винограда око 1914. године. У Музеју је 1992. године набављен комплет ношње који је израдила Дафина Стајић (удата Марковић) из Печуја почетком 20. века. Троделна одевна целина састоји се од блузе, сукње и прслука (музејски предмети инв. бр. 36984, инв. бр. 36985 и инв. бр. 36986). Деведесетих година (1993. и 1995. године) и 2001. године набављено је 27 одевних предмета. Откупљени су и добијени на поклон од Милане Јевремов (рођена 1957. у Болману) из Београда. Предмети су ношени у првој половини 20. века. Припадали су члановима породица Дмитрић и Бошњак из села Болмана. Од Милене су откупљени и предмети мушке ношње израђени и ношени седамдесетих година 20. века. Сашивени и израђени према аутентичној барањској одећи, коришћени су као фолклорни костим. Носио их је Бранко Јевремов, Миленин син, приликом фолклорних наступа КУД-а „Рад” из Београда. Ова одећа значајна је што представља последњу фазу у развоју традиционалног народног одевања и документује прерастање народног свечаног одела из националног костима у фолклорни костим.<sup>7</sup> Године 2011. и 2013. Анђелија Саркањац и Нада Шалајић из Јагодњака поклонице су три предмета. Анђелија Саркањац поклонила је капу (инв. бр. 48975) која је припадала баки дародавца, Милки Бошњак (рођена 1896. године у селу Мароку у Мађарској). Она је капу носила у свечаним приликама као млада удата жена у Поповацу првих деценија 20. века. Дечју женску кошуљу (инв. бр. 49046) и чипку (инв. бр. 49047) која је

<sup>7</sup> Бранко Јевремов, Миленин син, носио их је приликом наступа КУД-а „Рад” из Београда.



била део убраћаја, поклонила је Нада Шалајић. Дечја свечана женска кошуља сашивена је од домаћег памучног платна *кавезлије*, изатканог у породици Шалајић. Кошуљу је као девојчица предшколског узраста носила Љепосава Грубор (рођена Шалајић, 1946. године у Јагодњаку). Други поклоњени предмет био је део *барањске убраде* коју је Надина бака носила као невеста. Остали делови оглавља нису сачувани. *Барањска убрада* је регионална варијанта невестињског оглавља типа *убраћаја*, које је било широко заступљено у српским народним ношњама друге половине 19. и првих деценија 20. века.

Овом приликом, осим оригиналних етнографских предмета о којима је досад било речи, значајно је поменути и две реконструкције барањске ношње које су уврштене у музејски фонд.<sup>8</sup> Предмети су израђени у конзерваторској радионици Етнографског музеја. Реконструкција прслука<sup>9</sup> (инв. бр. 44316) израђена је према прслуку из Болмана (инв. бр. 37893), који због знатних оштећења не може да се користи као изложбени експонат. Реконструкција мараме – *рогља* – израђена је ради представљања регионалне варијанте ове врсте оглавља на студијској изложби *Чија је ово капа*. Мараме овог типа карактеристичне су за српску ношњу удатих жена тридесетих година 20. века. Биле су саставни део свечане ношње у Срему, Бачкој, Банату, источној Славонији и Барањи. У Збирци Етнографског музеја недостајала је варијанта *рогља* из мађарског дела Барање. Реконструкција је израђена према фотографији *рогља* из села Липове који се чува у музеју у Мохачу.

## Систематизација и анализа етнолошке грађе

Сходно музејској пракси и врсти материјала, одевни предмети и накит чувају се у збиркама ношњи и накита, а подаци о предметима и фотографије у Одељењу за документацију. У Збирци народних ношњи чувају се одевни предмети који су стручно обрађени, описани, фотогра-

<sup>8</sup> Реконструкције одевних предмета израђују се у радионици за конзервацију текстила Етнографског музеја у Београду ради превентивне заштите (вредних, ретких, оштећених...) музејских предмета и ради попуне систематских збирки предметима који недостају. На овај начин, конзерваторска музејска делатност, осим што значајно доприноси очувању и презентовању традиционалног културног наслеђа, доприноси и увећању музејског фонда.

<sup>9</sup> Прслук је сашила Данијелка Радовановић, конзерватор Етнографског музеја у Београду.



фисани и конзервирани. Метални накит (пуцад са момачких прслука) чува се у Збирци накита. Документарне фотографије снимљене на терену и фотографије преснимљене из породичних албума (на терену и Музеју) чувају се у илустративном фонду Одељења за документацију, као и фотографије ликовних дела Милана Дворнића.<sup>10</sup>

**Колекција народних ношњи Срба** у Барањи састоји се од 67 појединачних одевних предмета. Одећа је била у употреби последњих деценија 19. века и у 20. веку. Предмети су распоређени у комплете/одевне целине и колекције појединачних делова мушке, женске и дечје ношње. Три су комплета женске ношње. Два су из мађарског дела Барање, из Печуја и Мајиша код Мохача. Трећи, непотпун комплет дечје ношње је из Белог Манастира. У Збирци се налази само један комплет мушке ношње. Он је изложен на сталној изложбеној поставци Музеја из 2001. године – *Народна култура Срба у 19. и првој половини 20. века*. У Збирци је у већем броју заступљена свечана одећа млађих мушкараца и жена него свакодневна, радна одећа и одећа за старије. Бројнији су женски (46) него мушки одевни предмети (21). Дечје одевање заступљено је са неколико предмета (4). Обућа и кожни одевни предмети такође су заступљени у малом броју (10).

**Мушки одевни предмети.** У Збирци ношњи налази се 19 појединачних предмета из инвентара мушког одевања. Два предмета – пуцад за мушки прслук – чувају се у Збирци накита. За потребе представљања барањске варијанте свечане мушке ношње на Сталној поставци, од појединачних предмета сачињен је комплет момачке ношње. Комплет чини 6 одевних предмета из Болмана (кошуља н. инв. бр. 42051, гаће н. инв. бр. 44179, прслук н. инв. бр. 44316, пуцад н. инв. бр. 18151, шубара н. инв. бр. 44175 и чизме н. инв. бр. 44172). У колекцији се налазе два шешира и једна шубара, једна мушка кошуља, пет пари гаћа (од којих су једне дечје), два прслука (један је реконструкција), једне чакшире, једна мушки кожух – *опаклија*, два пара чарапа, једне патике и три пара чизама. Предмети потичу са локалитета: Топоље (2), Болман (11 + 1), Брањина (2), Дубошевица (2), Поповац (1), Бели Манастир (1). У колек-

---

<sup>10</sup> Милан Дворнић (1947) сакупљач је барањске етнографске грађе. У српским круговима афирмисан је као самоуки сликар и дугогодишњи сарадник Етнографског музеја. Колекцију фотографија својих слика поклонио је Музеју.





цији су бројнији примерци одеће који су ношени у свечаним приликама (15) од оних ношених у свакодневним приликама (4).

**Женски одевни предмети.** Колекција женских одевних предмета састоји се од 46 примерака ношње. Већ поменута два комплета женске ношње су из мађарског дела Барање, из Мајиша код Мохача и Печуја. Комплет из Мајиша чине блуза и сукња (инв. бр. 35403 и 35404). Комплет из Печуја је троделни. Чине га блуза (*оплећак* н. инв. бр. 36985), сукња (н. инв. бр. 36986) и прслук (н. инв. бр. 36984). Комплекти су непотпуни, недостају им обућа и оглавље. Комплекти сведоче о женском одевању крајем 19. и у првим деценијама 20. века. Дечји комплет ношње из Белог Манастира састоји се од сукње и прлука (инв. бр. 47610 и инв. бр. 47611).

Осим комплета ношње у Збирци се налазе појединачни предмети женске ношње од платна: кошуље, подсукње и сукње (11 предмета); вунени предмети: прегаче (6) и пар назувица; занатски израђени предмети: прслуци (3); покривала за главу (11 предмета): убрађаји (2), мараме (4) и капе (5). Ови предмети женске ношње су најбројнији. Предмети потичу из Брањине (5), Болмана (16), Поповца (11), Јагодњака (1), Белог Манастира (2) и Топоља (1).

**Фотографије.** У илустративном фонду Одељења за документацију Етнографског музеја у Београду налазе се фотографије које је снимио кустос Музеја Митар Влаховић, фотографије из породичних албума (преснимљене на терену или поклоњене Музеју) и фотографије уметничких слика Милана Дворнића.

Митар Влаховић је снимио укупно 32 фотографије боравећи у селима Кнежево, Поповац, Бели Манастир, Кнежеви Виногради, Болман, Јагодњак, Дарда Бели Манастир, Кнежеви Виногради и Брањина. Имајући у виду слабу и неравномерну заступљеност одевних предмета у Збирци ношњи, ове фотографије својим квалитетом, првенствено садржаним у документарности, омогућавају поуздану реконструкцију појединих аспеката културе одевања, што их чини незаменљивим и драгоценим етнолошким извором.

Фотографије сликарских дела Милана Дворнића такође су значајан илустративни материјал. Сlike са мотивима из сеоског живота Барање представљају ауторово уметничко виђење и реконструкцију традиционал-





ног народног живота Барање.<sup>11</sup> У својој уметничкој интерпретацији одеће, водећи рачуна о тачности, посветио је пажњу сваком детаљу. Веродостојност његових слика потврђују предмети из музејских колекција и подаци са терена. Мада самоук уметник и истраживач, његова дела представљају значајан допринос познавању и очувању народне културе Срба у Барањи.

## Интерпретација

Према подацима садржаним у музејској етнолошкој грађи основну мушку одећу чинили су кошуља, гаће и прслук, који су у свечаним приликама и у зимском периоду сходно економском положају, личном и породичном статусу, допуњавани кожним и вуненим одевним предметима. Основна женска одећа састојала се од већег броја подсукњи, горње сукње, блузе и прслука. Према законитостима традиционалног одевања, сходно узрасту, личном, брачном, породичном и економском статусу, основној одећи додавани су одговарајући одевни и украсни елементи.

Сеоска одећа Срба у Барањи у другој половини 19. и првој половини 20. века углавном је израђивана у оквиру породичног домаћинства у кућној радиности. Жене су је шиле од платна и вуне за себе и своје укућане. Занатски произведена одећа и обућа купована је на сеоским вашарима и у сеоским и градским трговинама. Одећа од платна шивена је од кудељног, памучног и *мијешаног* платна. Платно се ткало на хоризонталном разбоју техником ткања у два нита. Украшавано је ткачким техникама преткивања и пребирања, везом и чипком. Вез од памучног конца извођен је техникама расплета, шлинге, белог веза, ришељеа. Чипка, најчешће од белог памучног конца, рађена је иглом за шивење и кукицом. Вунени одевни предмети, прегаче, вунене чарапе и чарапци, такође су израђивани у кућној радиности. Прегаче су ткане на разбоју техником ткања у два нита. Украшаване су везом од разнобојне вунице техникама покрстице, равног бода и бода за попуњавање. Вунене чарапе и чарапци плетени су на пет игала техником право. Било је и куповних одевних предмета од вуне, као што су велике мараме које су жене огртале у хладнијем периоду године и вунене мушке шубаре које су израђивали

<sup>11</sup> Према сазнањима до којих је дошао вишедеценијским прикупљањем и провером података, Дворнић је ликовним изражавањем (цртеж оловком и слике техником уља на платну), осим одевања, представио обичаје годишњег и животног циклуса, поједине занате, дечје игре Срба, Мађара, Хрвата, Шокаца, сеоске привредне објекте итд.



мајстори штрикери. Предмети од коже, метала, куповних тканина и сукна израђивани су занатски. Производи су ћурчијског, чизмарског, кујунцијског, шнајдерског и штрикерског заната. Опанке, папуче и чизме за имућније, израђивале су занатлије – опанчари и чизмари. Занатских радионица је било у свим већим барањским селима.

Имајући у виду сложене и бурне друштвено-историјске околности у којима су Срби живели у Барањи и расположиву музејску грађу, могу се разликовати три основна начина одевања: народна ношња, национални костим и фолклорни костим. Под појмом народна ношња подразумева се одевање сеоског становништва у другој половини и првим деценијама 20. века. Типолошки посматрано, ношња припада типу јужнопанонских ношњи. Чини је платнена одећа некројеног типа (сукње, подсукње, мушке гаће) и куповна, занатски и фабрички произведена одећа и обућа. Основна платнена одећа у хладнијем периоду године допуњавана је вуненом и кожном одећом (кожусима, прслуцима, вуненим марамама за огртање). У женском одевању присутни су елементи преузети из градског одевања (горња свечана одећа, блузе и сукње од индустријских тканина, обућа). У мушком одевању, уз основну троделну одећу, присутни су елементи настали под утицајем градског и војничког одевања (горњи свечани одевни предмети: чакшире, капути, чизме). У овом начину одевања нема изражених националних обележја и симбола етничке припадности. Национални костим је свечана одећа мушкараца и жена са елементима који су целини одеће давали примарну функцију означавања етничке припадности. Карактеристична је за одевање већине народа на јужном панонском простору у периоду између два светска рата. Код Срба у Барањи, у одећи мушкараца симболи етничког идентитета били су: кошуља од веома танког домаћег памучног платна украшена златовезом, *нуцад* – сребрна метална дугмад на прслуку, вунена прегача, астраганска шубара и кожне чизме. У одећи жена била је то горња и доња одећа традиционалног кроја, сашивена од белог, веома танког памучног платна ручне израде, ткана вунена прегача са карактеристичним разнобојним везом и различити облици покривала за главу. Барањски српски национални костим чинила је основна свечана мушка и женска одећа употпуњена наведеним појединачним одевним предметима. Из свакодневне употребе овај начин одевања нестао је углавном после Другог светског рата.



Поједине врсте платнене одеће традиционалног кроја (мушке кошуље, женске блузе, мушке гаће, подсукње) задржале су се и касније код сиромашнијег становништва и старијих људи. У развојном погледу, из националног костима који су Срби носили тридесетих година 20. века настао је њихов фолклорни костим. Фолклорни костим који користе Срби у Барањи јесте сценска одећа којом они исказују своју националну и регионалну припадности приликом презентовања свог играчког и певачког фолклорног/народног стваралаштва. Барањски српски фолклорни костим састоји се од аутентичних делова народне ношње из претходног периода (сукње, блузе, мушке кошуље, прслуци) и појединих делова ношње који се израђују за потребе сценског наступа (прслуци женски и мушки, мараме – *рогљеви*, прегаче). Они се шију према аутентичној одећи, која више није у употреби. Српска културно-уметничка друштва у својим наступима користе барањски фолклорни костим од педесетих година 20. века до данас. Женски српски фолклорни костим састоји се од: блузе – *оплећка*, подсукње – *подскута*, сукње – *скута*, црног прслука, вунене везене прегаче – *ферте* и вунене обуће – *чарапака*. Мушки фолклорни костим састоји се од: кошуље од домаћег памучног платна на узвод – *кавезлија*, прслука са пуцадима, *бричес* – панталона од чоје, црне шубаре – *стригана* и црних кожних чизама.

У оквиру изложбене музејске делатности етнолошка грађа о народним ношњама Срба из Барање интерпретира се с намером да се Срби из Барање и њихова народна култура учине видљивом и препознатљивом у корпусу разуђене и разноврсне традиционалне културе српског народа. У том смислу народни живот Срба ван матичне државе, укључујући и одевање Срба у Барањи, било је први пут представљено стручној и широј јавности на изложби *Етнолошки мотиви из српских енклава у Мађарској и Румунији* 1990. године. На изложби и у каталогу који је пратио, одевање је представила кустоскиња Јасна Бјеладиновић Јергић. Она је дотадашња спорадична сазнања о одевању у јужним панонским областима која су углавном била позната из историјске литературе сумирала и употпунила резултатима сопствених истраживања. На сталној изложбеној поставци *Народна култура Срба у 19. и 20. веку*, из 2001. године, изложен је већ поменути комплет мушке свечане момачке ношње из двадесетих година 20. века. Један сегмент народне културе одевања Срба у Барањи био је



приказан на студијској изложби *Чија је ово капа – женска златом везена оглавља Српкиња од Сент Андреје до Земуна и од Темшивара до Ђакова*. Публици су биле представљене барањске варијанте основних женских оглавља: *рогљеви* из Липове у Мађарској и Белог Манастира, *убрадачи* из Брањине и Поповца и *капа – мега* из Белог Манастира.

\*

Основне делатности Етнографског музеја у Београду: прикупљање, чување, истраживање и публиковање/комуницирање етнолошке музејске грађе о појединим сегментима или целини традиционалне народне културе, осим утврђивања етнолошких чињеница и релевантних сазнања, имају циљ да стручњацима и широј публици омогуће коришћење њених садржаја. Изложбе и стручне публикације: каталози изложби, каталози збирки, стручни радови, посебна монографска издања, чине музејску грађу доступним извором за матичну науку и сродне научне дисциплине и инспирацијом за различите области уметности и фолклорног стваралаштва, од дизајна текстила и одеће до фолклорног костима и сувенира.

## Прилози





## Цитирана литература

АРАНЂЕЛОВИЋ ЛАЗИЋ, Јелена. *Збирка народних ношњи у Етнографском музеју у Београду*. Гласник Етнографског музеја 1901–1976. Београд: Етнографски музеј у Београду, 1976.

БЈЕЛАДИНОВИЋ ЈЕРГИЋ, Јасна. „Одећа.” *Етнолошки мотиви из српских енклава у Мађарској и Румунији*. Каталог изложбе. Београд: Етнографски музеј у Београду, 1990.

БЈЕЛАДИНОВИЋ, Јасна. *Народне ношње Срба у XIX и XX веку*. Београд: Етнографски музеј у Београду, 2011.

ДВОРНИЋ, Милан. *Обичаји Срба у Барањи*. Бели Манастир, 2008.

МИХАЛЦИЋ, Стеван. *Барања од најстаријих времена до данас*. Београд: Библиотека града Београда, 1992.

ПАНДУРОВИЋ, Владислав. *Из прошлости барањских Срба*. Осипек, 1923.



ШАРАЦ МОМЧИЛОВИЋ, Вера. *Теренско истраживање и прикупљање грађе о народној ношњи Срба у Барањи*. Београд: Етнографски музеј у Београду, 2009.

ŠAROŠAĆ, Đuro. *Hrvatske i srpske etničke skupine u Baranji*. Печс: Музеј Канизсај Дорротуа у Мохаџу, 1978.

## Извори

Збирка народних ношњи Етнографског музеја у Београду

Централни регистар Музејске грађе Етнографског музеја у Београду

Илустративни фонд Одељења за Документацију Етнографског музеја у Београду

Vera V. Šarac Momčilović

### ETHNOLOGICAL MATERIAL USED FOR RESEARCH OF ETHNIC DRESS OF SERBS FROM BARANJA IN THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN BELGRADE

#### Summary

Ethnological artifacts used for the research of Serbian ethnic dress from Baranja (Croatia) have been collected, safeguarded and interpreted in the Ethnographic Museum in Belgrade. The material consists of garments, data and documentary photos from the last decade of the 19th and the whole of the 20th century. The collection of costumes contains 67 pieces of clothing that testify the culture of the rural population who mainly dealt with agriculture. Considering complex social and historical circumstances in which Serbs in Baranja had been living, the paper discusses three basic forms of dress: ethnic dress, national costume and folk costumes through the analysis of the available museum material.

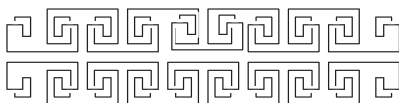
**Keywords:** ethnological material, ethnic dress, Serbs, Baranja, collecting, analysis, interpretation, national costume, folk costume



Даница Ј. Јовић  
danicajjovic@gmail.com  
Универзитет у Београду  
докторанд Филолошког факултета

UDK 398(497.11)  
821.163.41.09:398

## ПРИЧЕ И ПРИЧАЊА О ПОРОДИЧНИМ ПРОКЛЕТСТВИМА



У раду се разматрају различити аспекти прича и причања о породичним проклетствима имајући у виду контекст разговора у коме настају. Проклетство се у словенској култури тумачи као вид казне којом се санкционише нежељено понашање у заједници. Поред целовитих, уобличених прича о породичним проклетствима, у разговору се могу јавити само фрагменти, кратки описи или коментари, или само алузије на одређене људе и догађаје. Њихово значење открива се у директној интеракцији саговорника и истраживача. Анализом ових прича и причања осветљава се проблематика жанровске класификације фолклора у говорном дискурсу. Приче о породичним проклетствима уско су локализоване и имају обавештајну улогу у заједници. Поред тога, оне преносе снажну поруку о устројству људског света и почивају на веровању у казну која се може пренети на наредне генерације. Због тога су наглашене сазнајна и културне функције ових прича.

**Кључне речи:** породично проклетство, причање, теренско истраживање, анализа дискурса, анализа контекста

Крај шездесетих година двадесетог века у фолклористици је обележен променом у теоријско-методолошком проучавању и разумевању фолклора. Вербални фолклор не посматра се као целовит и заокружен текст, већ као дело у настајању зависно од извођача, публике и ситуације у којој се изводи: „To define folklore, it is necessary to examine the phenomena as they exist. In its cultural context, folklore is not an aggregate of things, but a process – a communicative process, to be exact” (BEN-AMOS 1971: 9). Контекстуална

фолклористика је пажњу усмерила ка анализи контекста извођења фолклорног дела, при чему се и значење открива тек сагледањем комплексних чинилаца контекста.<sup>1</sup> У науци је више пута указано на недостатке које доноси проучавање усмерено искључиво на фолклорни контекст. Осим што су упућене озбиљне критике „теорији перформанаса” (в. ANTONIJEVIĆ 2010), Нада Милошевић-Ђорђевић (1988: 558) је истакла да „преласком интересовања савремене науке о фолклору са приповетке на приповедање, са резултата на процес, са остварења на остваривање – само постојање жанра као одређене категорије постало је неважно”. Ипак, ослобађање од „literarnih okova” (BOŠKOVIĆ-STULLI 1983: 139) проширило је опсег фолклористичких проучавања ка оним облицима фолклора које срећемо у свакодневици, а њих не можемо подвести под прецизне жанровске категорије. Предмет нашег рада јесу приче и причања о породичним проклетствима. Нестабилност њихових жанровских одлика и чињеница да су део свакодневних разговора, водила нас је ка томе да причања посматрамо имајући у виду контекст у коме настају. Притом, настојали смо да укажемо на њихово значење и функције које се откривају у интеракцији саговорника и истраживача. Како се проклетство у словенској култури тумачи као вид казне којом се санкционише нежељено понашање у заједници, најпре ћемо указати на који начин се оно доводи у везу с кетвом, а затим како је представљено у одабраним збиркама народне прозе.

Проклетство се у фолклористичким, антрополошким и психолошким студијама доводи у чврсту везу с кетвом као фолклорним/говорним обликом.<sup>2</sup> Супротно благослову, кетва се изриче с циљем да се адресату нанесе зло. Она може бити упућена појединцу или групи људи и бити усмерена

1 Видети још у: BEN-AMOS 1993.

2 Кетва се изриче „са вером у магијску моћ речи да Бога, демона, судбину или природне силе покрене на nanoшење зла” (AJDAČIĆ). „Свако куне и све се куне, предмети, животиње, биље, градови, куле, тамнице, и, посебно, људи. Куне се појединац, породица и читави народи, проклиње се и семе и род, преци и потомци, очи, десна рука, глава, крв и душа” (САМАРЦИЈА 2008: 34). Кетве могу бити различите, а у најтеже спадају оне којима се прижељује смрт адресату или његовој породици (ЂАПОВИЋ 2009). Требјешанин (1987: 111) истиче психолошке подстицаје за изрицање кетве, док се у студијама социјалних антрополога разматра њена друштвена улога. Одређене друштвене моћи, попут кетве и благослова, користе се у име заједнице и имају подршку свих добрих људи (DAGLAS 1993: 138). На јужнословенском простору забележен је обичај јавног колективног проклињања или бацања анатеме (СМР 1970: 259; БАНДИЋ 2004: 269–271).





на све сфере људског живота: благостање, напредак, здравље, пород. Клетвом се, на симболичком нивоу, задовољава правда и „враћа равнотежа” у пољуљани друштвени ред. Изрицање клетве обично је мотивисано – психолошки и социјално, а особа која је проклета бива кажњена (симболичким) изопштавањем из заједнице. Изједначавање клетве и проклетства почива на етимолошкој, семантичкој и прагматичкој вези.

Као полифункционални говорни облик клетва може бити инкорпорирана у друге фолклорне жанрове и употребљавати се у свакодневной комуникацији.<sup>3</sup> Виноградова и Седакова проклетство посматрају тројачко: као говорну формулу којом се прижељкује несрећа одређеном адресату, вербални ритуал који има магијску моћ да нанесе зло другоме и као начин раскидања породичних и социјалних веза с човеком који се огрешио о законе и обичаје (СД 1995: 286). Уместо директног прекршиоца, казну су могле „наследити” наредне генерације: „наказание не индивидуализировало виновника и наследовалось его потомками” (ФРОЛОВА 2009: 113). У традиционалној словенској култури веровањем у проклетство тумаче се несреће које могу стићи потомке прекршиоца друштвено-религиозних норми и проузроковати одумирање целе породице или рода. „Сматрало се да проклетство сеже до деветог колена; трагични догађаји у животу, немогућност ступања у брак, јаловост, рађање богаља у породици и др. објашњавани су као резултат проклетства” (СМ 2001: 270). Према Максy Литију мотив породичног проклетства је карактеристичан више за предања него за бајке:

In legendry a curse affects whole generations; it takes effect for centuries and burdens all progeny (...) The folktale curse affects only figures who exist side by side; it never extends from early ancestors to later descendants (према UNDERBERG 2005: 317).

У већини прегледаних збирки народне прозе породично проклетство није издвојено као засебна група предања, али се појављује у оквиру других тематских група. У предањима са темом о закопаном благу не-

---

3 „П. широко представлены в разных фольклорных жанрах: этиологических легендах, сказках, быличках, заговорах, балладах, лирических песнях. Согласно фольклорным мотивам, результатом П. оказываются весьма тяжкие последствия: проклятые люди превращаются в деревья, цветы, в птиц и зверей; гибнут от природных стихий; проваливаются под землю; окаменевают и т. п.” (СД 1995: 293).



срећа стиже проналазача или власника јер злато није даровао цркви и сиромашнима.<sup>4</sup> Казна се може пренети и на наредне генерације:

За многе богате људе говори се да су ископали благо. Тако се прича да је стари Крцалија, из Лесковца, ископао велике паре у виноградима села Динђуше у Пустој реци. Неки деда Стеван из Барја, заспао на једној плочи и у сну му се новац прикаже да је испод те плоче. Деда Стеван је новац извадио, али му сва деца помру после тога (цитирано према: KARANOVIĆ 1989: 188).

У оквиру предања о родоначелницима и фамилијама, у Златковићевој збирци забележено је породично проклетство које се везује за убиство Турчина. У једном од предања о породици Виденових из Сине Главе кмет заклинџе сељаке да не признају убиство Турчина. Мутавџија признаје на превару, па суд кажњава цело село. Због тога су проклели мутавџију и његову породицу. Забележено предање доноси и доказ истинитости исприповеданог догађаја: „И стварно, од Виденовци сад у село никој нема, раселили се. Које је помрело, које пођинуло, које се отселило” (ЗЛАТКОВИЋ 2007: 775). Спорадично се предања о породичним проклетствима појављују и у другим збиркама народне прозе (нпр. ЂОРЂЕВИЋ 1988: 364), док је већи број ових предања забележила Снежана Марковић, сместивши их у групу етиолошких: „Значајну групу предања чине она која говоре о појавама несреће у породицама, односно *проклетуја* која у свакој генерацији остави свој траг” (МАРКОВИЋ 2004: 286). Запазили смо да клетва, као вид осуде, може изостати из предања, док казна неминовно стиже потомке у будућности.<sup>5</sup> Експлицитно изречена клетва као индивидуални или колективни

4 У вези с предањима о закопаном благу и потрази за њим, Зоја Карановић наводи да су успешне потраге ретке, па и када се догоде, доводе до трагичног исхода за проналазача: „Добитак, исто како и тражење и додир блага, може проузроковати његову смрт (...), или болест (...), и сл. Исто је запажено и код испуњења осталих задатака, као што је добијање блага а губљење детета (...). И у разрешењу ових прича атак је на социјални интегритет налазача. Ту су и остале невоље које могу снаћи породицу уопште, онда када се благо нађе и добије (...)” (KARANOVIĆ 1989: 91).

5 Предања која говоре о проклетству породице одступају до петочлане структуре коју је изложила Фролова: кривица/узрок, субјекат (онај ко проклиње), објекат (онај ко је проклет), носилац санкције (Бог или виша сила), последица (ФРОЛОВА 2010: 114). Према оваквом схватању, проклетство је увек последица клетве коју оштећено лице изриче прекршиоцу традиционалне норме понашања. Из записа предања следи да се клетва не мора изрећи, а казна се спроводи на наредним генерацијама. Време извршења казне се може одредити на два начина, као казна која стиже у одређеној тачки у времену и казна која траје од одређене тачке (од тог доба, увек) (КАТИНСКИ 2013: 133).



чин може изостати и у грађи која је предмет нашег истраживања. Један од разлога је свакако и вербални табу, за који саговорници користе различите технике превазилажења (в. пример 2).

Неколико причања о породичним проклетствима забележили смо 2013. године у Браничевском округу.<sup>6</sup> На корпус добијене грађе утицала је методологија истраживања спроведеног с циљем да се забележе приче о породичним проклетствима. Позиција истраживача, као припадника заједнице коју истражује, омогућила је свакодневну комуникацију са саговорницима, па су приче о породичним проклетствима евоциране у спонтаном разговору, независно од истраживачког контекста. Запазили смо да су ове приче део свакодневне комуникације и да подстицај за њихово причање долази из непосредног окружења саговорника – поједини догађаји интерпретирају се као казна за почињене прекршаје предака у прошлости. Осим у свакодневној говорној пракси, породична проклетства забележили смо и у истраживачком контексту, иницирајући, у неким ситуацијама, жељене сижее.

Предања и приче из живота вишеструко су условљене контекстом у коме настају. Њихов облик зависи, пре свега, од тога колико су активни слушаоци. Поред целовитих, уобличених прича о породичним проклетствима, у разговору се могу јавити само фрагменти породичног проклетства, описи или коментари, па чак и само алузије на одређене људе и догађаје. Осим на целовитост приче<sup>7</sup>, контекстулани чиниоци утичу и на значење ових облика – оно се открива у интеракцији између саговорника и истраживача током читавог процеса комуникације.<sup>8</sup>

6 Увидом у теренску грађу која је прикупљена 2006. и 2007. године (истраживачи Јована Јовић и Даница Јовић), запазили смо да се поред митолошко-демонолошких предања и описа обичаја, као доминантне издвајају локалне приче о породичним проклетствима. Грађа која ће бити анализирана у овом раду део је истраживања спроведеног 2013. године с циљем да се забележе приче о породичним проклетствима, али прикупљена је и друга фолклорна грађа (предања, приче из живота, анегдоте, аутобиографске приче). Причања о породичним проклетствима подразумевају навођење прецизних података о учесницима догађаја, због чега смо се одлучили да у овом раду не наводимо податке о саговорницима и прецизне податке о месту у коме је спроведено теренско истраживање. У транскриптим разговора угластим заградама су назначени изостављени делови.

7 Целовиту причу социоллингвиста Вилијам Лабов описује као причу која почиње оријентацијом, наставља се компликацијом после које следе оцењивање и расплет догађаја, а на крају се кодом слушаалац враћа у садашњост (в. LABOV 1984: 58).

8 Породична проклетства појављују се у облику сложених наративних структура, али и у облику описа, изјава или облика са наглашеном дидактичком улогом, као и облика



┌

Због нераскидиве везе са свакодневном комуникацијом, у комуникативном, прагматичком и формалном смислу приче о породичним проклетствима можемо посматрати као део ширег концепта причања о животу. Прича о животу, према Маји Бошковић-Стули, „obuhvaća sjećanja o realnim doživljajima i događajima, bilo iz vlastita pripovjedačeva života, bilo prema kazivanju suvremenika ili bliskih predaka koji su doživjeli zgodu o kojoj je riječ” (BOŠKOVIĆ-STULLI 1984: 330). Премда су дуго биле на маргини фолклористичких истраживања, приче о животу представљају легитимни фолклорни облик. Приче о животу могу се поновити само једном, али и више пута, што не утиче на степен њихове структурираности; у њих могу улазити и мотиви из традиције и у говорном дискурсу оне се прожимају са другим фолклорним жанровима, попут предања или анегдота.

Pričanja o životu označavaju drukčije poimanje priče, priče kao nečega što nas neprestano okružuje i što izrasta iz razgovora (...). Pričanja o životu jesu pričanja u usmenoj komunikaciji, diskontinuirana su, fragmentarna, promjenjiva, ponovljiva, dinamična. Priče o životu pričaju se u različitim kontekstima, u koautorstvu s različitim ljudima, a također i u dužem ili kraćem vremenskom razdoblju, samo jednom (MARKOVIĆ 2010: 60).

Пример који наводимо снимљен је у разговору између саговорнице, њених укућана и истраживача, без претходне најаве, због чега нисмо успели да га забележимо од самог почетка. Саговорница је с укућанима најпре коментарисала дешавања из њеног окружења (учестале болести комшијиног детета), а затим је причу поентирала речима да „млађи одужи оно што старији задужи”. Истраживач је имао намеру да забележи ову причу у целости, а да притом не поремети ток свакодневне комуникације. Свест саговорнице о перформативности изостаје<sup>9</sup>, али и тежња да развије причу:

за које не можемо рећи да садрже минимум наративног текста. У студији В. Лабова минимални приповедни текст чини низ од две реченице које одговарају следу догађај на који се односе (више у: LABOV 1984). Разлика између наративних и ненаративних текстова заснива се на постојању темпоралне везе између најмање два догађаја. Већина наратолога сматра да минимални наративни текст чине бар две радње, док Портер Абот истиче да „*narativ označava predstavljanje jednog ili više događaja*” (ABOT 2009: 37). У последњој дефиницији наратива кључна реч је догађај, односно минимум један догађај. „Bez 'događaja' ili 'radnje' možemo govoriti o 'opisivanju', 'ekspoziciji', 'argumentu', 'lirskom obliku' ili njihovoj kombinaciji, ali ne možemo govoriti o narativu” (ABOT 2009: 37). Сматрамо да је употреба термина *причање* прикладнија од термина *наратив* за нашу грађу, имајући у виду прикупљене облике и њихову комуникацијску условљеност.

9 Према Биљани Сикимић, свест о чину извођења може бити различита. Она изостаје



[1] С1: Па задужи неко. Неко старији задужи, а млађи одужи.

И: Како?

С1: Тако лепо.

И: А шта све може, урадиш...

С1: Урадиш, убијеш човека, зло направиш човеку, а де ћеш горе кад је узо [кћерку]. четрести дан кад се, д' идемо на гробље, он дошо да узне ћерку. Ех, па ти мислиш то баш тако лепо, није. Ко то зна још шта је он урадио. А та' деда, (...) отац, још жив.

Проклетство породице (болест детета) истраживачу је образложено накнадно, ретроспективним објашњењем. Саговорница упућује на преступ човека који није поштовао четрдесетодневну жалост кћерке, одводећи је из дома покојног мужа („а де ћеш горе, кад је узо [кћерку] четрести дан кад се, д' идемо на гробље, он дошо да узне ћерку”). Ипак, приповедање је редуковано, а целовитост приче постиже се алудирањем на претходно испричан (неснимљен) догађај. Истраживачево питање имало је за циљ да подстакне саговорницу да објасни везу између прекршаја (непоштовања короте) и казне (болести детета). За разлику од истраживача, саговорница не доводи у питање логичност узрочно-последичне везе између догађаја и казне, и због тога сматра да није потребно додатно објашњење. У овом тренутку разговора откривају се разлике у погледу на свет саговорника и истраживача, али и комуникативне и менталне стратегије којима се он конструише (ADONYEVA, OLSON 2011: 137). Из перспективе саговорнице, казна коју трпе потомци мора се очекивати уколико дође до кршења одређених морално-религијских норми. Коментаром који упућује истраживачу („Ех, па ти мислиш то баш тако лепо, није”), она вреднује поступке актера догађаја, али и упућује слушаоца на то како се треба понашати у животу. У свету саговорнице веза између почињеног преступа и казне потомака не доводи се у питање, заправо, она представља једини могући след догађаја.

Иако израстају из свакодневног разговора, приче о породичним проклетствима издвајају се из њега на формалном плану: „Причање роџиње тamo gdje se izveštaj o nekoj zgodi oblikuje u radnju, gdje poprima makar i jednostavnu strukturu” (BOŠKOVIĆ-STULLI 1984: 342). Наведени пример представља сећање на догађај из прошлости саговорнице и његов

---

у случају причања демонолошких садржаја, док је наглашена у случају усмене лирике чије извођење је повезано са чином певања (СИКИМИЋ 2004: 35).



епилог у садашњости. Догађај је обликован у једноепизодичну причу која говори о трагичним последицама у људском свету до којих долази због огрешења о традиционалне кодексе понашања. Упливом више силе регулишу се односи у друштву, а материјални докази упућују на веродостојност испричаног, што ова причања чини жанровски блиским предањима. Као окосницу радње ове приче често имају друштвено-историјске догађаје, попут Првог и Другог светског рата, али и међуратног периода обележеног појавом хајдучије. Ипак, приповедање се усмерава ка појединачном догађају и актерима ситуираним у реалном простору и времену. Проблем класификације ових прича лежи и у чињеници што су оне уско локализоване и вишеструко условљене социјалним контекстом у коме се причају. Она говоре о дешавањима из прошлости која не морају бити позната ни свим члановима заједнице:

[2] И: Е за то.

С1: Хајдуце.

С2: А?

И: Је л знаш ко?

С1: Хајдуци остављали те паре.

С2: А.

СМ. Па како (тихо).

С2: Они били бре тад, оволика кућа и то двоспратна..

С1: Како да није...

С2: Кад то правили?

С1: То су пљачкали... Па четрес друге можда, можда и раније од четрес друге.

И: Пре.

С1: Или касније?

С2: Ма раније то рађено.

С1: Раније, могуће да је раније. Х покојној. Виш како кућа пролази. То нема шала са таким.

С2: Значи тај отац њин био?

С1: Деда. Деда и отац. Х деда и они, ти (...), то је све било коперацију са ајдучима, са лопужама. Ако човек прода бикове, краве, свиње, и узну паре. И дукати, које бабе имале, то пре дукати. Уђе у кућу, нападне жену, убије и узне дукате. И то је Х деда радио, узо дукате. И то сам знала, причао деда (...), чији то дукати у (...). Она земљу љуби и куне пред црквом. Попови не даду да уђе у цркву. Јер то је био неки Рус поп. Ту код нас. (...).

И: Да, знам, чула сам.

С1: Да. И био неки у (...). И он куне. Како се дукати љуљали, тако



дабогда, тамо њима, фамилија да се љуља. Зашта покојна Х иде, тресла главу, тресе, тресе, тресе, тресе сирота, није она крива, није она болесна била. Али ту има она одозгор. Јер њојзин деда нишку дуката, како се дукати љуљали, тако клео.

Слично анегдотама, приче о породичним проклетствима одговарају једном социо-културном простору и настоје да укажу на реалне друштвене околности једног времена и догађаје који се везују за одређене личности. Анегдотском карактеру ових прича посебно доприноси и изражена морална поука. Иако није сигурна у појединости у вези са временом изградње куће од хајдучког злата, саговорница самоуверено преузима улогу свезнајућег приповедача. Са намером да обавести о последицама неадекватног понашања, она приповедање усмерава ка догађајима о којима је слушала из прве руке („И то сам знала, причао деда (...), чији то дукати у (...)" ) и чији је сведок. Таква позиција саговорнице проистиче из намере да прича има поучни карактер. Симпатетичко дејство магијског ритуала и клетве објашњава везу између отетог предмета, дуката, и стања жене чија је породица проклета („зашто покојна Х иде, тресла главу, тресе, тресе, тресе, тресе сирота"). Пошто се остварењем клетве враћа равнотежа у заједницу, саговорница тако надомешћује чињеницу да казну трпе невини („није она крива, није она болесна била"). Посредним путем свој став о неправедности казне саговорница изражава и у претходном примеру, јер истиче да су преци који су починили грехе још увек међу живима. Причање саговорнице „сублимише културно искуство у социјалну поруку да је човек регулатор етичких односа у друштву, али и да мимо људи постоји виша инстанца која људске акције, понашање и антипонашање, уопште живи свет држи у равнотежи коју сама прописује (ПЕТРОВИЋ 2009: 48). Дубље значење ових причања произилази из оних делова у којима се исправност колективних етичких норми доводи у питање, као и у случају када причање саговорница усмерава ка личном искуству и уверењима којих се придржава и које настоји да пренесе истраживачу:

[3] С1: Па ето видиш и сама ово што баба (...) покојна. Ја знам, мен' мој деда причао и ја то лично знам. Ал' ја то нећу код (...) да причам, да причам код (...). Њина кућа исто. Каже (...), он рани дол' у кући четници, а гор' партизани. Дол' партизани, а горе четници. И кад је било, сад да л' је то истина да л' није, ја то не



знам, али покојни (...). Он је био у партизана. Колико изишо од баба (...) куће и отишо онде у бучину, (...) де она бучина, и ту га, он црто петокраку. На букви, како буква, он црто петокраку. Шта рачуна, не да ме нађу ту. Они, кажу, ето, да из те куће изишо. И ту га увате и закољу га. Ни га убили, него га заклали. Млад човек, дечко млад, двајс, печес година убивен. Клела, цело село клео. Ето, шта има од баба (...). Покојни (...) се ожени, жена прва нема децу. Друга, баба (...), роди ћерку. Умрла му ћерка и више децу није ни имао. Кључ у кући. Шта има у њине куће. Ништа. Тако исто они други (...) они што до њи. Исто кућа остала. Нема нико. Исто то радили. То је клетва најопаснија на свету. Никога не дирај. Ничије не дирај, шта имаш, имаш, шта немаш, ништа. Ако си узо од човека на зајам, врати му поштено. А злобе за младиће, за двојке да се не удаду, не ожене, то горе нема. Проклетство ју ту засуто, овако сејано. То, од тога горе нема. А убио човека, а... Још и горе је то. Оно си га убио, има фамилију. А младића кога, ко се не ожени, нема потомство, од тога горе нема. О[д] то горе не постоји ништа од тога. Далеко било, пу, пу. [куца о сто] Ја не знам ништа, моји се нису томе служили, мајка, нико, ни свекрва, нико. И да знам, не би. То не би радила, ма каки. Главу с рамена би дала, не би радила. Јер то не ваља, није то добро. Иде на млађе. (...) млађи да буду ногаљи и никакви.

Први део транскрипта разговора доноси информације о учесницима и догађају<sup>10</sup> који је довео до умирања детета и затварања куће. Саговорница сумира исход догађаја и наводи још један негативан пример, чије се значење постиже тек у односу на прву причу. Разлог сажетости лежи у намери саговорнице да разговор о проклетствима продуби на функционалном плану. Као и у претходним примерима, приче о породичним проклетствима имају сазнајну улогу – њима се преносе колективне моралне норме и ставови, али и савети и упутства за правилно понашање у будућности. Наведене карактеристике потврђују да у говорном дискурсу жанровске одлике приче из живота, предања и анегдоте можемо уочити у причањима о проклетствима, због чега их треба посматрати као синкретичне фолклорне творевине. Догађаји које саговорница интерпретира добијају

---

10 И у другим примерима причања о породичним проклетствима уочава се тежња саговорника да конкретизују време, место и актере догађаја, као и да укажу на сродничке везе између њих. Мегатекстуални коментари социјалних факата (ИЛИЋ 2007: 222) указују на значај социјалног контекста у разумевању ових прича јер се њима, између осталог, постиже веродостојност испричаног.





смисао учесталом употребом коде<sup>11</sup>. У примерима причања о породичним проклетствима овај поступак се појављује у облику елиптичних израза којима се наглашава ефикасност и свеобухватност казне:

Умрла му ћерка и више децу није ни имао. Виш како кућа пролази.  
Кључ у кући. Шта има у њине куће? Ништа.  
Исто кућа остала. Нема нико.

Главни мотив ових формулативних облика јесте *кућа*, као „симбол породичног благостања и богатства, локус многих календарских и породичних обреда” (СМ 2001: 321). Упућивање на материјалне доказе – куће које су празне или срушене, не служи искључиво потврђивању истинитости испричаног. Овим ефектним изразима саговорница наглашава прави смисао свог причања, а то је брига о потомству. Потомство је у традиционалним друштвима један од основних разлога за ступање у брак (ЂОРЂЕВИЋ 1930: 10). Брига за остваривањем потомства се може тумачити као друштвени феномен. Особа без потомака сматрала се несрећном јер нема помоћи у свакодневним пословима, вођењу домаћинства и нема коме да остави своје имање након смрти. Овакво схватање подржано је и веровањем да је живот након смрти могућ једино кроз потомство. Потомци, нарочито мушки, важни су јер настављају култ предака и слављење крсне славе. Особа без потомака ускраћена је и на оном свету јер нема ко да се моли за спас њене душе.<sup>12</sup> Због тога се градацијски увећава грех ако се оштети особа која је неожењена/неудата. У намери да причањем поучи истраживача, пре него да детаљно информирше о догађајима у прошлости, саговорница тежи да себе позиционира и укаже на сопствено правилно понашање којим осигурава судбину својих потомака:

С1: Ја не знам ништа, моји се нису томе служили, мајка, нико, ни свекрва, нико. И да знам, не би. То не би радила, ма каки. Главу с рамена би дала, не би радила. Јер то не ваља, није то добро. Иде на млађе. (...) млађи да буду ногаљи и никакви.  
И у наставку разговора уочавају се идентични поступци у причању и потврђује позиција из које саговорница говори:  
И: А је л’ си знала неком кад предсказало, нека врана кад пала на

11 Кода премошћује размак између тренутка у коме се прича завршава и садашњости (LABOV 1984: 55).

12 О потомству као основном циљу брака видети више у ЂОРЂЕВИЋ 1930: 10-20.



коју бразду па на то колено се проклетство...

C1: Аааа... Па и бразду, а и кад је орао, теро на трећи дан, други дан на Божић слугу да оре. Неки богаташ. Иди, каже, газда, Божић. Ма, каже, иди, али гледај на коју ће бразду врана да падне. Кад оно, каже, на седму бразду пало. Ооо, каже, то на седму бразду, иди ори одма, то нећу ја да дочекам. Чак седмо колено. И после, кад седмо колено се затире, шта има? Нема ништа од тога.

Истраживач је иницирао жељени сиже, желећи да разговор помери ка општим примерима и забележи жељено предање. Саговорница упозорава на последице и тиме имплицитно указује на правилно понашање, при чему поступци у приповедању остају идентични као и у претходним примерима: „И после, кад седмо колено се затире, шта има? Нема ништа од тога.” Причањем се понавља неумитност казне и због тога се умањује дистанца између догађаја у предању и садашњег тренутка. Наглашен дидактички коментар потврђује лични став саговорнице о добром владању у животу којим се обезбеђују будуће генерације. Издвојена од остатка контекста, ова прича би се могла посматрати као предање (фабулата) у чијој је основи веровање да се повреда религијског табуа кажњава, а та казна се може временски пренети на седму генерацију потомака. Морално-дидактички карактер приче указује на жанровске осцилације, односно на сличности између анегдоте и предања забележене у говорном дискурсу.

У примерима о којима је до сада било речи саговорница пружима улогу преносиоца заједничког знања, али и властитих моралних вредности и норми. Истраживачева намера је била да прикупи одређене приче о породичним проклетствима, што је утицало на позицију коју заузима у разговору. У примеру 2 разговор је вођен између саговорнице, њеног зета и истраживача. Истраживач је својим питањима подстрекивао саговорницу да причу о хајдучким јатацима настави, а коментаром другог саговорника исказује се сумња у могућност зидања куће на поштен начин („Они били бре тад, оволика кућа и то двоспратна. Кад то правили?”). На овај начин открива се сагласност у вези са одређеним појавама у друштвеној заједници. У мрежу заједничког знања делом се укључује и истраживач као припадник исте друштвене заједнице (C1: Јер ту је био поп код нас. И: Да, знам, чула сам), али коме недостају информације о догађајима. У наредним разговорима са истом саговорницом уочавају се идентични



поступци приповедања са намером да причањем пренесе одређене поруке истраживачу, што је, као што смо видели, утицало и на формални облик причања. Приликом сусрета са другим саговорником на идентичан начин иницирали смо разговор, распитујући се о хајдучком злату:

И: Ова доле двоспратница, (...), за то хајдучко злато, је л си чуо нешто?

СЗ: То знају, то зна и [један од слушалаца]. Видиш како, ту је био Х са женом, са женом, код који су, сине, браћа Барбуловићи (...) који су код њих, који је био њихов јатак. (...) Ту су браћа Барбуловићи остављали, кад су ајдуковали и ту су стављали злато. И та браћа Барбуловићи, како се беше завли, ауу бему мајку... Који су погинули у Ћириковцу. Имам ту књигу о њиховом ајдуковању. Како су ајдуковали, то све. И они су погинули у Ћириковцу, и онда, сине, то злато све остало код тога Х. И онда су, тријесте године зидана ова кућа. Од тих пара су, покрађених пара, они су зидали ту кућу. И видиш докле дошло. Значи, отето, проклето. То је.

И: То знам, да. Али они [други саговорници] су мени причали, не знам, за неког војника убијали...

СЗ: Где убили војника? Не. То није истина. Мож' да буде да су убили неког војника...

И: И од њега узели то злато.

СЗ: То није...

Изношење типично негативног примера и наглашена тенденциозност ову причу приближава анегдоти: „И видиш докле дошло. Значи, отето, проклето. То је.” Саговорник настоји да објективно пренесе догађај, фокусирајући се на тачност података. Причање подразумева интерактивну везу истраживача и саговорника, свест да се причање одвија с неким циљем и да је прича усмерена ка активном слушаоцу. Саговорник не проширује причање навођењем личног искуства, нити преноси директне савете и упутства истраживачу. Његова прича обликована је на основу претпоставке да са истраживачем дели исте моралне вредности и норме, не само познавање чињеница. Истинитост испричаног не постиже се једино упућивањем на материјалне доказе. Она произилази из заједничког веровања да је неправедно стечен иметак проклет и да због тога доноси несрећу своме власнику. Приче о породичним проклетствима су зато у погледу жанровских карактеристика нестабилне. У говорном дискурсу је наглашена социјална улога актера догађаја и



морална порука коју преносе, што их чини блиским анегдотама. Народна веровање, као језгро ових прича, жанровски их чини блиским предањима. Напоследку, приче о породичним проклетствима могуће је посматрати као приче из живота, приче које се говоре у свакодневној комуникацији, која условљава њихову структуру и функцију, у које могу ући и мотиви и теме из традиције.

Облици прича о породичним проклетствима уткани су у разговор (свакодневни или истраживачки), због чега се могу појавити као целовите приче, али и као фрагменти или реминисценције на догађаје и људе из непосредног окружења саговорника. Осим на структурне и формалне карактеристике причања, говорни дискурс утиче и на њихове жанровске одлике. Веровање у проклетство, неумитност казне и поступци којима се потврђује истинитост догађаја су жанровски маркери који наглашавају сличност ових прича са жанром предања. Жанровски синкретизам се у причањима о породичним проклетствима види и у међусобном прожимању жанровских одлика предања и анегдота. Осим наглашеног социјалног контекста, анегдоте одликује и снажна порука и тенденциозно усмерено приповедање којим се осуђује негативни пример понашања. У усменом процесу преношења догађаји из садашњости могу усмерити причу ка прошлим догађајима, а колективне моралне вредности и норме утичу на његову реинтерпретацију. Материјално пропадање, болести или немање потомака објашњавају се прекршајима предака. Иако је кривица појединачна, несрећа стиже целу породицу. Саговорници конкретизују своје виђење света наводећи примере из непосредног окружења. Ова причања зато имају социјалну и културну улогу: „Narratives served for the production of cultural myths that solidified social structures, and provided common ways of understanding and explaining the world” (NELSON 2003: 127). Приче о породичним проклетствима утврђују место појединца у свету и пружају оквире за могућности његовог делања. Упутствима и саветима за правилно понашање и ефектним поентима саговорници настоје да усмере будуће акције истраживача, нудећи му модел понашања којим се сами руководе. Изношењем личног става саговорници позиционирају себе у разговору као преносиоце колективног знања и вредности али се уједно у њиховом причању праведност казне доводи у питање. Анализа прича и причања о породичним проклетствима потврђује нам да су жанрови у фолклору



и комуникативне форме у којима се јављају условљени контекстом и да се изнова (ре)креирају током целог процеса разговора.

## Цитирана литература

- БАНДИЋ, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит, 2004.
- БАПОВИЋ, Ласта. *Смрт и оностраност у клетвама*. Посебна издања. Београд: Етнографски институт САНУ, књ. 66, 2009.
- БОРЂЕВИЋ, Драгутин. *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Београд: САНУ, 1988.
- БОРЂЕВИЋ, Тихомир. *Наш народни живот*. Књ. II. Београд: Издавачка књижевница Геце Кона, 1930.
- ЗЛАТКОВИЋ, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја*. Део II. Београд: Институт за књижевност и уметност, Пирот: Дом културе, 2007.
- ИЛИЋ, Марија. „Фолклорна анегдота: између индивидуалног и колективног: теренска истраживања Срба у Медини (Мађарска).” *Гласник Етнографског института САНУ*, књ. 55, св. 1, (2007): 217–232.
- КАТИНСКИ, Јасмина. „Само време доводи.” *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору*. Ур. Лидија Делић, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2013: 225–238.
- МАРКОВИЋ, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Крагујевац: Центар за научна испитивања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу. Београд: Чигоја штампа, 2004.
- МИЛОШЕВИЋ-БОРЂЕВИЋ, Нада. „Поговор”. У *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Драгутин Ђорђевић. Београд: САНУ, 1988, 558–598.
- ПЕТРОВИЋ, Соња. „Фолклорна предања и казивања у изворима и дискурсу (на примерима традиције о проклетству рода).” *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 38/ 2, Београд: Међународни славистички центар, (2009): 43–56.
- САМАРЦИЈА, Снежана. „Пословице, благослови и клетве у усменој књижевности.” *Књижевности и језик*, год. 55, бр. 1–2, (2008): 13–45.



- СИКИМИЋ, Биљана. „Тај тешко да гу има по књиге.” *Избегличко Косово, Лицеум* 8, Крагујевац, (2004): 31–69.
- ТРЕБЈЕШАНИН, Жарко. „Реторика мржње. Прилог анализи народних клетви.” *Расковник*, 49, (1987): 111–120.
- ФРОЛОВА, Ольга. „Родовое проклятие: безграничная вина и наследование наказания”. *Категория родства в языке и культуре*. Москва, (2009): 103–116.
- ФРОЛОВА, Ольга. „Семейное и родовое проклятие в книжной народной культуре.” *Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва, (2010): 103–116.
- АВОТ, Porter H. *Uvod u teoriju proze*. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- ADONYEVA, Svetlana, and Laura J. Olson. “Interpreting the Past, Postulating the Future: Memoriate as Plot and Script among Rural Russian Women.” *Journal of Folklore Research* 48, no. 2 (2011): 133–166.
- AJDAČIĆ, Dejan. „O kletvi u usmenoj književnosti”. Projekat Rastko. [https://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka\\_knjiz/dajdacic-kletva\\_c.html](https://www.rastko.rs/knjizevnost/nauka_knjiz/dajdacic-kletva_c.html) 15.09.2016.
- ANTONIJEVIĆ, Dragana. *Ogledi iz antropologije i semiotike folkloru*. Knj. 51. Beograd: Etnološka biblioteka, 2010.
- BANDIĆ, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1980.
- BEN-AMOS, Dan. “Context in Context.” *Western Folklore* 52, no. 2/4 (1993): 209–226.
- BEN-AMOS, Dan. “Toward a Definition of Folklore in Context.” *The Journal of American Folklore* 84, no. 331 (1971): 3–15.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. „Pričanja o životu.” *Usmeno pjesništvo u obzoru književnosti*. Zagreb: Matica Hrvatska, 1984.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. „Od usmenog pripovijedanja do objavljene pripovijetke.” *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta: Biblioteka XX vek, ur. Ivan Čolović, (1983): 134–150.
- DAGLAS, Meri. *Čisto i opasno. Analiza pojmova prljavštine i tabua*. Beograd: Plato, Biblioteka XX vek, 1993.
- KARANOVIĆ, Zoja. *Zakopano blago – Život i priča*. Novi Sad: Bratstvo–jedinstvo, Institut za jugoslovenske književnosti i opštu književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu, 1989.
- LABOV, William. „Preobražavanje doživljaja u sintaksu pripovjednog teksta.” *Revija*, Osijek, br. 2, god. XXIV, (ožujak-travanj 1984): 46–78.



- MARKOVIĆ, Jelena. „Pričanja o djetinjstvu i srodni koncepti: 'velike' i/ ili 'male' priče.” *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, 47/2, (2010): 51–76.
- NELSON, Katherine. “Self and social functions: individual autobiographical memory and collective narrative.” *Memory*, 11, 2, (2003): 125–36.
- UNDERBERG, Natalie M. “Curses, Motifs M400–M462.” *Archetypes and motifs in folklore and literature: a handbook*. Ed. Jane Garry and Hasan El-Shamy, M.E. Sharpe, Inc. (2005): 312–323.

## Скраћенице

- СМР: *Српски митолошки речник*. Ур. Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић. Београд: Нолит, 1970.
- СМ: *Словенска митологија*. Ур. Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher book world, 2001.
- СД 1995: *Славјанские древности*. Ред. Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения.

Danica J. Jović

## STORIES AND STORYTELLING ON FAMILY CURSES

### Summary

This paper considers stories and storytelling on family curses, recorded during field researches in County of Braničevo (Serbia). These stories are determined as misfortunes (illness, barrenness, death) which afflict descendants of the sinner (the one who violates religious and/or moral norms). When it comes to oral discourses, they can appear as coherent stories, as well as fragmented, short descriptions or reminiscences on certain people and events. In this article, we suggest that the classification of the stories on family curses depends on a certain context, from which they are told. Our analysis has shown that these stories are used to create social norms, rendering their social and cultural role to be of utmost importance.

**Keywords:** family curse, storytelling, field research, discourse analysis, context analysis







УВОДНА РЕЧ.....5

I

Снежана Д. Самарџија.....11  
ЗАБОРАВЉЕНИ. ОСВРТ НА МЕЂУРАТНЕ ТОКОВЕ ИСТРАЖИВАЊА  
СРПСКЕ ЕПИКЕ

Данијела М. Поповић Николић, Зоја С. Карановић.....39  
МАРИНКО СТАНОЈЕВИЋ КАО САКУПЉАЧ ФОЛКЛОРНЕ ГРАЂЕ  
ТИМОЧКЕ КРАЈИНЕ

Соња Д. Петровић.....65  
ЗБИРКА НАРОДНИХ ПЕСАМА ИЗ ВАСОЈЕВИЋА МИОДРАГА С.  
ЛАЛЕВИЋА

Данијела Р. Петковић.....83  
ДРАГУТИН КОСТИЋ КАО ПРОУЧАВАЛАЦ УСМЕНЕ ТРАДИЦИЈЕ

Дејан В. Ајдачић.....101  
ОКСАНА МИКИТЕНКО – УКРАЈИНСКИ ПРОУЧАВАЛАЦ СРПСКОГ  
И БАЛКАНСКОГ ФОЛКЛОРА

Зона В. Мркаљ.....116  
АУТОРИ ЧИТАНКИ И ШКОЛСКИХ ПРИРУЧНИКА КАО ПРОУЧА-  
ВАОЦИ ФОЛКЛОРА

Марина П. Младеновић Митровић.....131  
СВЕШТЕНИЦИ КАО САКУПЉАЧИ СРПСКИХ НАРОДНИХ  
ПРИПОВЕДАКА У 19. ВЕКУ У КОНТЕКСТУ КУЛТУРНЕ СТРА-  
ТИФИКАЦИЈЕ

Желька В. Пржуљ.....	151
ПОДЗЕМНИ ТОКОВИ ТРАДИЦИЈЕ У ПРИПОВЈЕДАЧКОМ ПОСТУПКУ БРАНКА ЋОПИЋА	

## II

Бошко Ј. Сувајџић.....	169
ЈУЖНОСЛОВЕНСКА ЕПСКА ПОЕЗИЈА – МОСТ ИЛИ ГРАНИЦА	

Оксана Олегівна Микитенко.....	191
ПОМИНАЛЊНЕ ОПЛАКУВАЊЊА В КОНТЕКСТІ КАЛЕНДАРНОЇ ОБРЯДОВОСТІ (НА МАТЕРІАЛІ БАЛКАНОСЛОВ'ЈАНСЬКОЇ ФОЛКЛОРНОЇ ТРАДИЦІЇ)	

Ненад Р. Љубинковић.....	204
БИЉАРИЦЕ – БИЉАРЕ – ВИЛЕ. ОБРЕДНИ ОДЛАЗАК „У БИЉЕ”, ЂУРЂЕВДАН, ИВАЊДАН И РАЗДОБЉЕ ТЗВ. ЖЕНСКИХ ПРАЗНИКА	

Валентина Д. Питулић.....	215
СВАТОВСКИ ОБИЧАЈИ И ПЕСМЕ ИЗ ПРИЗРЕНА У ЗАПИСИМА ИВАНА СТЕПАНОВИЧА ЈАСТРЕБОВА	

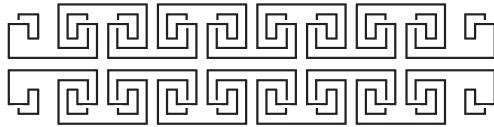
Ана В. Вукмановић.....	239
ПРЕКОРАЧЕНА ГРАНИЦА: ПРЕДСТАВА МОСТА У УСМЕНОЈ ЛИРИЦИ	

Сузана М. Ђорђевић Пејовић.....	253
СМРТ РЕЉЕ КРИЛАТИЦЕ У ЈУЖНОСЛОВЕНСКОМ КОНТЕКСТУ	

## III

Андрей Б. Мороз.....	263
ПРОЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛО- РУССКО-РУССКОГО ПОГРАНИЧЬЯ	

□	Мирјана С. Закић.....	273
	ПЕСМЕ УЗ ОБРЕДНО ЛЈУЉАЊЕ У СИРИНИЋКОЈ ЖУПИ	
	Ирена Л. Медар-Тањга.....	288
	ОПХОДНЕ ПОВОРКЕ СРПСКОГ СТАНОВНИШТВА У БАТКОВИЋУ (БИЈЕЉИНА)	
	Љубинко Р. Раденковић, Драгана С. Ђурић.....	311
	КАТАНЦИ НА МОСТОВИМА КАО НОВА ГЛОБАЛНА КУЛТУРНА ПОЈАВА	
	Вера В. Шарац Момчиловић.....	329
	ГРАЂА О НАРОДНИМ НОШЊАМА СРБА У БАРАЊИ У ЕТНОГРАФ- СКОМ МУЗЕЈУ У БЕОГРАДУ	
	Даница Ј. Јовић.....	343
	ПРИЧЕ И ПРИЧАЊА О ПОРОДИЧНИМ ПРОКЛЕТСТВИМА	
	Савремена српска фолклористика IV	



САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА IV

Издавач  
Удружење фолклориста Србије  
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”

За издавача  
Проф. др Бошко Сувајцић  
Проф. др Александар Јерков

Лектура и коректура  
Марина Младеновић Митровић

Графички дизајн  
Наташа Матовић

Штампа  
*Дунав*



CIP - Каталогизација у публикацији -  
Народна библиотека Србије, Београд

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

398(497.11)''19/20''(082)  
811.163.41.09:398(082)

МЕЂУНАРОДНИ научни скуп Савремена српска фолклористика (4 ; 2016 ; Пале)  
Савремена српска фолклористика IV : зборник радова / уредио  
Бошко Сувајџић ... [и др.]. - Београд : Удружење фолклориста Србије :  
Универзитетска библиотека "Светозар Марковић", 2017 (Београд : Дунав). -  
365 стр. : илустр. ; 24 cm

Радови на срп. и рус. језику. - Тираж 500. - Напомене и библиографске  
референце уз текст. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на енгл. или  
рус. језику уз сваки рад.

ISBN 978-86-7301-105-9

а) Фолклористика - Србија - 20в-21в - Зборници б) Српска народна  
књижевност - Зборници  
COBISS.SR-ID 255235596

