САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XII

Уређивачки одбор

др Дејан Ајдачић, Instytut Studiów Klasycznych i Slawistyki, Uniwersytet Gdański
др Екатерина Анастасова, Институтът за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН, София
др Смиљана Ђорђевић Белић, Институт за књижевност и уметност, Београд
др Ольга Белова, Институт славяноведения Российской академии наук, Москва
др Таццяна Валодзина, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, Мінск
др Драгана Ђурић, Балканолошки институт САНУ, Београд
др Бранко Златковић, Институт за књижевност и уметност, Београд
др Александар Јерков, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
dr Joanna Rękas, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań
dr Mirjam Mencej, Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, Ljubljana
др Оксана Микитенко, Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України, Київ
др Данка Лајић Михајловић, Музиколошки институт САНУ, Београд
др Данијела Поповић Николић, Филозофски факултет, Ниш
др Jaroslav Otčenášek, Etnologický ústav Akademie věd České republiky Praha
др Јеленка Пандуревић, Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци, Бања Лука
др Данијела Петковић, Институт за књижевност и уметност, Београд
др Бошко Сувајџић, Филолошки факултет Универзитета у Београду

Рецензенти

др Ана Витанова-Рингачева, др Зорица Витић, др Богдан Дражета,
др Смиљана Ђорђевић Белић, др Мирјана Закић, др Сања Златановић,
др Бранко Златковић, др Милина Ивановић Баришић,
др Светлана Юрьевна Королёва, др Сања Лазаревић Радак, Милан Лукић,
др Зона Мркаљ, др Јеленка Пандуревић, др Љубинко Раденковић,
др Немања Радуловић, др Сања Ранковић, др Биљана Сикимић,
др Наташа Станковић Шошо, др Бошко Сувајџић, др Светлана Ћирковић

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XII

Тематски зборник радова

Уредници

др Данијела Петковић
др Дејан Ајдачић

Удружење фолклориста Србије, Београд
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
Комисија за фолклористику Међународног комитета слависта
Центар за културу „Вук Караџић”, Лозница
Научно-образовно културни центар „Вук Караџић”, Тршић

Београд – Лозница – Тршић 2023

САДРЖАЈ

УВОДНА РЕЧ 9

I
Великани словенске фолклористике

Бошко Сувајџић
АКАДЕМИК НАДА МИЛОШЕВИЋ ЂОРЂЕВИЋ
– КОРИФЕЈ СРПСКЕ ФОЛКЛОРИСТИКЕ 13

Наташа Станковић Шошо
ДОПРИНОС АКАДЕМИКА НАДЕ МИЛОШЕВИЋ ЂОРЂЕВИЋ
РАЗВОЈУ ФОЛКЛОРИСТИКЕ У НАСТАВИ 33

Миливој Бајшански
АНТОЛОГИЧАРСКИ РАД НАДЕ МИЛОШЕВИЋ ЂОРЂЕВИЋ 43

Ана Витанова-Рингачева, Сузана Мицева
СОВРЕМЕНИОТ МАКЕДОНСКИ ФОЛКЛОРИСТ ИВАН КОТЕВ
– МОСТ МЕЃУ МАКЕДОНСКАТА И СРПСКАТА ФОЛКЛОРИСТИКА
(ФАКТОГРАФСКО-АНАЛИТИЧКИ ПРИСТАП) 57

Вероника Абрамова, Юлия Архангельская
«ЭТО ВСЁ МОИ ДРУЗЬЯ – ПРОПП, ШАПИР И ПОТЕБНЯ»:
УЧЕНЫЕ-СЛАВИСТЫ В СОВРЕМЕННОМ СЕТЕВОМ ФОЛЬКЛОРЕ 65

Александра Бјелић
РУКОПИСНА БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА О НАРОДНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ
ВОЈИСЛАВА М. ЈОВАНОВИЋА МАРАМБОА 79

II
Словенске фолклористичке везе

Иван Котев
ФОРМИ НА СОРАБОТКА МЕЃУ
МАКЕДОНСКИТЕ И СРПСКИТЕ ФОЛКЛОРИСТИ 93

Дејан Ајдачић
СРПСКИ ФОЛКЛОР У РУСКОЈ ФОЛКЛОРИСТИЦИ 19. ВЕКА 105

Мирослава Карацуба
СЕРБСЬКА НАРОДНА ПОЕЗІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРНІЙ
ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СЕРЕДИНИ XIX–XX СТ. 117

Михал Пејаш
ПОЉСКЕ ЕЛИТЕ О ХАЈДУЧКОМ ПОКРЕТУ КОД СРБА
– ДИЈАХРОНИЈСКИ ПРЕГЛЕД 129

Зона Мркаљ
ЕЛЕМЕНТИ СЛОВЕНСКОГ ФОЛКЛОРА У СРПСКИМ ЧИТАНКАМА 137

Ана Витанова-Рингачева
ЕРОТСКИТЕ НАРОДНИ ПЕСНИ ВО МАКЕДОНСКАТА И СРПСКАТА ТРАДИЦИЈА ВО КОНТЕКСТ НА ОБРЕДНАТА ПРАКТИКА (ВРЗ ПРИМЕРИ ОД КНИГАТА *ИГРАЛЕ МОМИ ПО МЕСЕЧИНА* ОД ИВАН КОТЕВ И ДЕЛОТО НА ВУК КАРАЏИЌ) 149

Наташа Дракулић Козић
УПОРЕДНИ ПОГЛЕД НА СРПСКУ И СЛОВАЧКУ ВАРИЈАНТУ БАЈКЕ О ЦАРЕВИЋУ, КРАЉЕВИЋУ КОЈИ СЕ ЖЕНИ ДЕВОЈКОМ-ПАУНОМ 165

Снежана Милојевић
ФОЛКЛОРНИ МОТИВ ПРЕРУШЕНОГ КРАЉА У *ЖИТИЈУ КРАЉА МИЛУТИНА* ДАНИЛА II 179

III
У свету епске песме

Дејан Илић
ЗБИРКА ЕПСКИХ ПЕСАМА НИКОЛЕ Т. КАШИКОВИЋА 195

Данијела Петковић
НЕУГЛЕДНИ ЈУНАЦИ ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ ЕПСКИХ ПЕСАМА И РУСКИХ БИЉИНА 223

Данијела Лекић
„ПОМАЛО ЈЕ ТАКИЈЕХ ЈУНАКА”: ОДМЕТНИЦИ И ЈУНАЦИ У „БАНОВИЋ СТРАХИЊИ” И *БЕОВУЛФУ* 233

Марија Миљковић
ФУНКЦИЈА ПОСЕСТРИМЕ У НАРОДНИМ ЕПСКИМ ПЕСМАМА СА КОСОВА И МЕТОХИЈЕ 247

IV
Људи, обичаји, предања

Драгана Ђурић
ОБИЧАЈНИ ПОСТУПЦИ ПРИЛИКОМ УМИРАЊА ЧОВЕКА У КУЋИ – НЕКЕ СЛОВЕНСКЕ ПАРАЛЕЛЕ 263

Биљана Анђелковић
МИЛОШ ОБИЛИЋ У НАРОДНОМ И МАНАСТИРСКОМ ПРЕДАЊУ У ОКОЛИНИ ГОЛУПЦА 277

Александар Павловић
СРБИ У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ: НАРАТИВИ О САДАШЊИЦИ И ЖЕЉЕНОЈ СУТРАШЊИЦИ У СВЕТЛУ ПАРАЛЕЛЕ СА МОТИВИМА ФОЛКЛОРНИХ ФОРМИ 295

Богдан Дражета
ПРОЖИМАЊА, УДАЉАВАЊА И СПОРЕЊА МЕЂУ
БОШЊАЦИМА, СРБИМА И ХРВАТИМА
У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ ПОЧЕТКОМ XXI ВЕКА 321

V
Музика и речи

Зорана Гуја Дражета
ЈЕЛИЦА БЕЛОВИЋ БЕРНАЏИКОВСКА: ОД МАЛЕ ВЕЗИЉЕ
ДО ГУСЛАРСКИХ ПЈЕСАМА КРОЗ ПРЕПИСКЕ И САРАДЊЕ 337

Веселка Тончева
ТРАДИЦИОННАТА ПЕСЕН НА *ГОРАНИТЕ* В ИЗСЛЕДВАНИЯТА
НА СРЪБСКИ, СЛАВЯНСКИ И ЧУЖДЕСТРАННИ АВТОРИ 351

Милица Стојановић
„МУЗИЧКИ ГЛАГОЛИ" У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ
– ГЛАГОЛИ МОТИВИСАНИ НАЗИВИМА
НАРОДНИХ МУЗИЧКИХ ИНСТРУМЕНАТА 365

Драгана Цвијовић
СЕМАНТИЧКА АНАЛИЗА ЛЕКСЕМА КОЈИМА СЕ ИМЕНУЈУ ЧЛАНОВИ
ПОРОДИЧНИХ И РОДБИНСКИХ ОДНОСА У ЗБИРЦИ ПРИПОВЕДАКА
СЛИКЕ ИЗ СЕОСКОГ ЖИВОТА Ј. ВЕСЕЛИНОВИЋА 377

VI
Нова струјања и прагматика фолклора

Смиљана Ђорђевић Белић
ПАНДЕМИЈА COVID 19 – ЕТИОЛОШКО-ЕСХАТОЛОШКИ НАРАТИВ
НА ПРИМЕРИМА ИЗ СРБИЈЕ 389

Suzana Marjanić
„CELL-APOCALYPSE" STEPHENA KINGA U KONTEKSTU REALNIH
IZVJEŠTAJA O GEOINŽENJERINGU ILI O TEORIJAMA ZAVJERA
KAO SUVREMENIM PREDAJAMA 415

Магдалена Богуславска
ТЕРАПЕУТСКИ ЗНАЧАЈ СЛОВЕНСКОГ ФОЛКЛОРА
У САВРЕМЕНОЈ КУЛТУРИ. СЛУЧАЈ СЛОВЕНСКЕ ГИМНАСТИКЕ ЗА ЖЕНЕ 429

Вероника Абрамова
СИМВОЛЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ
В ТУЛЬСКОМ ГОРОДСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ 441

Марко Стојановић
МАНИФЕСТАЦИОНИ ТУРИЗАМ У КОНТЕКСТУ
НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА 457

УВОДНА РЕЧ

Међународни научни скуп *Савремена српска фолклористика XII* одржан је од 30. септембра до 2. октобра 2022. године у Тршићу, у организацији Удружења фолклориста Србије, Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић" у Београду, Комисије за фолклористику Међународног комитета слависта, Научно-образовног културног центра „Вук Караџић" у Тршићу и Центра за културу „Вук Караџић" у Лозници. Од свог оснивања 2014. г. Удружење фолклориста Србије трудило се да, после деценију и по затишја, настави тамо где је прекинут рад истоименог удружења које је деловало у оквиру некадашњег Савеза удружења фолклориста Југославије. Удружење је окупило угледне фолклористе из Србије и окружења, покренуло нов часопис – *Фолклористика*, који је врло брзо добио важно место у словенској фолклористици, и подстакло сарадњу и окупљање фолклориста на међународној научној конференцији једном или чак два пута годишње, које је већ постало традиционално. До сада је одржано дванаест сусрета српских, словенских и европских фолклориста: у Новом Саду 2013, Београду и Тршићу 2014, Нишу 2015, Источном Сарајеву – Палама 2016, у Великој Хочи и Призрену 2017, Тршићу 2018, Крушевцу 2019, Тршићу 2020, Тополи 2021, Тршићу 2021. и 2022. године. Сваке године конференција буди све веће интересовање научне јавности, постаје запаженија и масовнија.

Програмски одбор прошлогодишњег научног скупа сачињавали су угледни фолклористи из девет европских земаља, а централна тема овог скупа била је „Српски фолклор и фолклористика и други Словени". Преко четрдесет научника, теоретичара и историчара фолклора, етнолога, антрополога, етнолингвиста, етномузиколога, етнокореолога из Русије, Украјине, Пољске, Бугарске, Македоније, Словеније, Хрватске, Републике Српске и Србије имали су прилику да три дана размењују искуства и представе своја истраживања о познатим словенским фолклористима, о проучавању српске фолклористике у другим словенским земљама, преводима фолклористичких студија, међусобним научним утицајима и сарадњи, српској и словенској народној култури, музици, играма и бројним другим компаративним темама. Друга тема, али не мање заступљена, традиционално је, као и сваке године, била усмерена на савремена истраживања фолклора. У оквиру тога показани су резултати актуелних теренских истраживања, а учесници су се такође упознали с новим приступима и текућом проблематиком различитих фолклористичких дисциплина. Нека од новијих, врло инспиративних истраживања тицала су се нематеријалног културног наслеђа, популарних теорија завера и функционализације фолклора у туристичке или терапеутске сврхе. У овом зборнику представљен је највећи део излагања са ове конференције, допуњен и уобличен идејама које су се се родиле кроз увек живу и плодотворну научну дискусију, неизоставну на сваком скупу.

Овом приликом захваљујемо Научно-образовно културном центру „Вук Караџић" у Тршићу и Центру за културу „Вук Караџић" у Лозници

за подршку, гостопримство, организациону и финансијску помоћ у одржавању скупа и штампању зборника, затим Комисији за фолклористику Међународног комитета слависта на стручној подршци у организацији, Универзитетској библиотеци „Светозар Марковић” на техничкој помоћи, потом свим ауторима радова, рецензентима, лектору, преводиоцу и сараднику на дизајну и техничкој припреми рукописа. Надамо се да ће овај зборник завредети место у неизоставној фолклористичкој литератури, на радост стручне јавности и љубитеља традиције.

Уредништво

I

Великани словенске фолклористике

Бошко Сувајџић*
Филолошки факултет
Универзитет у Београду

821.09:398:[929 Milošević Đorđević N.
821.163.41.09:398:[929 Milošević Đorđević N.
37.093.53:[821.163.41.09:398](497.11 Beograd):929 Milošević Đorđević N.

АКАДЕМИК НАДА МИЛОШЕВИЋ ЂОРЂЕВИЋ – КОРИФЕЈ СРПСКЕ ФОЛКЛОРИСТИКЕ

„Стварање образаца, клесање естетичке форме, емотивна стилизација, средства су за одржавање традиције, за спајање с прошлошћу, за угледање на претке.”

Нада Милошевић Ђорђевић

Академик проф. др Нада Милошевић Ђорђевић је била најзначајнији теоретичар народне књижевности и фолклора у српској науци друге половине 20. и почетком 21. века и један од најугледнијих професора Филолошког факултета у његовој новијој историји. Уживала је огроман ауторитет код својих ученика, као и истинско поштовање домаће и међународне научне јавности. Као члан угледних међународних фолклористичких организација и асоцијација, професорка Милошевић Ђорђевић је за протеклих пола века имала кључну улогу у подстицању међународне и регионалне сарадње српских фолклориста. С друге стране, као универзитетски професор и педагог, наша професорка је одгајила генерације младих стручњака, студената основних академских, мастер и докторских студија и пресудно утицала на њихов интелектуални и научни развој.

Кључне речи: академик Нада Милошеви Ђорђевић, народна књижевност, фолклор, поетика, предање.

Већ две године Професорка није са нама. Чини се, недовољно да би се са прецизне временске дистанце одредио степен недостајања некога ко вам је био драг и важан у животу, некога кога сте поштовали и волели. Ипак, довољна дистанца да се провери интензитет губитка у колоплету све сулудијих откуцаја космичког сата који мери преостатке нашег подивљалог, посувраћеног, „последњег” времена у есхатолошким сутонима човечанства.

Редовни члан САНУ, члан најугледнијих светских фолклористичких удружења, почасни председник Удружења фолклориста Србије, међу оснивачима вољеног и признатог у славистичком свету Међународног славистичког центра, уредник *Данице* Вукове задужбине, један од најугледнијих професора Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима

* bosko@fil.bg.ac.rs

у њеној плодној историји, проф. др Нада Милошевић Ђорђевић је заслужила да буде почасни члан наших сећања. Ми, њени ученици, памтимо Професорку као једну од првих дама српске науке, лепу жену у најдуховнијем значењу те речи, отмену и храбру у говорима и поступцима. Истински и искрено смо је волели и поштовали. Неизмерно смо тужни што је више нема. Неизмерно смо поносни што смо је баш ми имали.

Академик проф. др Нада Милошевић Ђорђевић рођена је у Београду 2. 12. 1934. године. Дипломирала је југословенске књижевности и српскохрватски језик на Филозофском (Филолошком) факултету Београдског универзитета, где је магистрирала 1962. и докторирала 1970. године. Бирана је за сва звања, од асистента 1963. до редовног професора 1985. за предмет Народна књижевност на Катедри за српску књижевност. Била је заменик и управник Међународног славистичког центра 1984. и 1985. Изабрана је за дописног члана САНУ 2003. године, за редовног члана 2013. године. За почасног председника Удружења фолклориста Србије изабрана је 2014. године.

Била је председник Одбора за Народну књижевност САНУ и руководила пројектима из ове области (радило се на дигитализацији текстова народних умотворина из Етнографске збирке Архива САНУ, на њиховом ишчитавању и убацивању у базу података, као и на каталогизирању прозне грађе према међународним индексима мотива и типова). Израђено је електронско критичко издање *Ерлангенског рукописа* народних песама сакупљених у 18. веку (прир. М. Детелић, С. Самарџија, Л. Делић). Покренула је и била главни уредник едиције САНУ о женама члановима Српског ученог друштва, Српске краљевске академије и Српске академије наука и уметности. Била је члан Уређивачког одбора *Српске енциклопедије* за струку Народна књижевност (изд. Матица српска, САНУ, Завод за уџбенике), Управног одбора Задужбине Бранка Ћопића и жирија за награде из књижевности које носе његово име, Научног савета Задужбине Андрејевић, Уређивачког одбора *Лицеума*, часописа за студије књижевности и културе (Центра за научноистраживачки рад САНУ и Универзитета у Крагујевцу). Била је координатор пројекта у огранку САНУ у Нишу под називом „Истраживања усмене традиције југоисточне Србије", председник организационог одбора научног скупа за обележавање 150 година од смрти Вука Стефановића Караџића (2014) одржаног у САНУ и уредник зборника реферата.

Била је један од уредника библиотеке Вуков Сабор (Рад–КПЗ Србије), члан уредништва *Анала Филолошког факултета* Београдског универзитета, члан Европског друштва културе (SEC), председник Друштва за српски језик и књижевност Србије. Од првог броја, 1994. године, заједно са др Миодрагом Матицким, била је уредник *Данице*, српског народног илустрованог календара, који је покренула по узору на Вукову *Даницу* Вукова задужбина.

Била је члан уредништва *Прилога за књижевност, језик, историју и фолклор*, као и Савета међународног часописа *Oral Tradition* (Slavica Publishers, Inc., Columbus, Ohio, USA), од његовог оснивања 1986. године, који покрива преко сто језичких подручја усмене традиције, а заштитни знак му је Филип Вишњић.

Академик Нада Милошевић Ђорђевић била је изабрана за члана једне од најстаријих Међународних фолклорних асоцијација „Folklore Fellows" при Финској академији наука. Била је и члан Међународног друштва за изучавање народне прозе (International Society for Folk Narrative Research), Европског друштва културе, Удружења књижевника Србије, Управног одбора Вукове задужбине и члан (претходно председник) Одбора за додељивање награде у науци, Одбора Одељења за књижевност и језик Матице српске и члан жирија Награде *Младен Лесковац*, члан уређивачког одбора едиције *Студије о Србима* (изд. Завод за уџбенике, Матица српска, Вукова задужбина).

Учествовала је на националним и међународним научним конгресима и симпозијумима у земљи и иностранству (Мађарска, Румунија, Пољска, Чехословачка, Велика Британија, САД, Русија, Израел, Јужна Кореја). Више радова штампано јој је у САД, Британији, Немачкој, Аустрији, Русији. Почела је да ради на припреми рукописа српских хришћанских певача у Паријевој и Лордовој збирци Харвардског универзитета, на иницијативу проф. Алберта Лорда, али је пројекат прекинут његовом смрћу (1991) и стицајем других збивања.

Нада Милошевић Ђорђевић је од 1963. године радила на Катедри за југословенске књижевности (сада: за српску књижевност) Филолошког факултета, као асистент (од 1963. године), па доцент (од 1972. године), затим ванредни (од 1980. године) и редовни професор (од 1985. године) за предмет Народна књижевност. Предавала је исти предмет студентима етномузикологије на Факултету музичке уметности, а затим студентима етнологије на Филозофском факултету Београдског универзитета, прилагођавајући га њиховим потребама. У току оснивања и развоја Филолошко-уметничког факултета, држала је наставу из Народне књижевности у Крагујевцу. Српску (југословенску) народну књижевност на компаративној основи предавала је др Нада Милошевић Ђорђевић током 1988. године, као Фулбрајтов стипендиста, на Универзитету у Лос Анђелесу (UCLA) и Универзитету у Солт Лејк Ситију (UTAH). Одржала је низ предавања у Сједињеним Америчким Државама (Харвард, Беркли, Бернардини универзитет, Дјукејн универзитет, Универзитет Висконсин). Као професор по позиву гостовала је и на универзиту у Бечу, Инсбруку, Клагенфурту, бавећи се појединим питањима у српској епској поезији и прози.

Проф. др Нада Милошевић Ђорђевић преко пола века се интензивно и са изузетним резултатима бавила изучавањем традиције и културе српског народа, народне књижевности и фолклора. Основна област њеног интересовања била је историја и теорија српске народне (усмене) књижевности у јужнословенском и европском контексту. Професорка Милошевић Ђорђевић се бавила и свим оним научним дисциплинама које улазе у најширу област фолклористике, као што су етнологија, етнолингвистика, антропологија, историја културе, компаративна истраживања књижевности и културе, митологија.

У проучавању српске народне књижевности била је један од водећих књижевних историчара, с великим угледом како у домаћој, тако и у међународној научној јавности. Научне и стручне радове почела је да објављује 1955. године.

Професорка Нада Милошевић Ђорђевић имала је епско схватање живота, професије, части, дужности, достојанства. И отмени, лирски ресантиман у опхођењу, језику и стилу. Сваки сусрет са Професорком био је, увек изнова, „радост препознавања".

Као члан угледних међународних фолклористичких организација и асоцијација, професорка Милошевић Ђорђевић је за протеклих пола века имала кључну улогу у подстицању међународне и регионалне сарадње српских фолклориста. С друге стране, као универзитетски професор и педагог, наша професорка је одгајила генерације младих стручњака, студената основних академских, мастер и докторских студија и пресудно утицала на њихов интелектуални и научни развој.

На Скупштини одржаној на Филолошком факултету у Београду 4. 3. 2014. године, на којој је основано Удружење фолклориста Србије, професорка Нада Милошевић Ђорђевић једногласно је изабрана за првог почасног председника Удружења. Била је почасни члан Комисије за фолклор при Међународном славистичком комитету, носилац Повеље почасног члана Славистичког друштва Србије, Вукове повеље за истраживање националне културе и педагошке баштине, Повеље за животно дело „Миле Недељковић".

Добила је награду *Младен Лесковац* Матице српске и награду *Златна српска књижевност* Фонда Александра Арнаутовића „за изузетан допринос изучавању књижевне српске науке". Добитник је награде *Дејан Медаковић* Издавачке куће „Прометеј" за 2015. годину, за „дуго памћење" српске културе, као и награде *Тихомир Р. Ђорђевић* Центра за културу и уметност Алексинац 2019.

Под насловом *Жива реч*, у издању Балканолошког института и Филолошког факултета (ур. М. Детелић и С. Самарџија, 2011) посвећен јој је зборник реферата у коме су узели учешћа најеминентнији наши и страни фолклористи.

Библиографија проф. Наде Милошевић Ђорђевић је импресивна. Она обухвата серију научних монографија, као и низ студија и расправа, уз приређивање међународних научних зборника и уређивање најугледнијих фолклористичких публикација (в. Дукић 2011: 11–35).

Својим научним ауторитетом и угледом проф. др Нада Милошевић Ђорђевић је повезала низ научних установа и покренула или пак учествовала у најстудиознијим енциклопедијским и лексикографским пројектима из области књижевности и културе најугледнијих научних институција српског народа (САНУ, Матица српска, Вукова задужбина и др.).

С пуним правом се може рећи да је академик Нада Милошевић Ђорђевић пресудно утицала на процес модернизовања свих научних дисциплина из области српске фолклористике, пре свега када је реч о историји и поетици народне књижевности.

Бављење актуелним питањима српске традиције, језика, књижевности и културе не може се замислити нити спровести без познавања научних резултата проф. др Наде Милошевић Ђорђевић.

Професорка Нада Милошевић Ђорђевић била је један од најсистематичнијих истраживача историје и поетике народне књижевности и фолклора у науци друге половине XX века, творац сопствене књижевне школе и особене методологије, оригинална колико у приступу идеји, толико и у идеји приступа традицији.

Још од свог првог рада[1] академик Нада Милошевић Ђорђевић истиче један од најважнијих смерова свога научнога рада, упоредно проучавање књижевности. Зналац страних језика, свестраног филолошког образовања, проф. др Милошевић Ђорђевић је целога свога научнога века активно пратила шта се догађа у светској културној баштини и европској научној мисли, посебно када је реч о фолклористици.[2]

Једну од важних области којом се проф. др Нада Милошевић Ђорђевић бавила преко тридесет година у континуитету чинила су питања епске формуле и формулативности, те однос индивидуално–колективно и појам ауторства у усменој књижевности. Професорка је превасходно пратила рад Милмана Парија и Алберта Лорда, али и Алојза Шмауса и других проучавалаца епске формуле.[3]

Други кључни правац интересовања била су питања класификације, систематизације, поступци усменог спевавања и особености врста, особито када је реч о усменим прозним облицима[4]. Посебно се, из овога аспекта, академик Нада Милошевић Ђорђевић, бавила историјом и поетиком народних предања. И овде се испољава тежња за што ближим додирима са савременом европском и светском научном мишљу.[5]

---

1 Превод с француског књиге *Uporedna književnost* Пола ван Тигема (Tieghem 1955).

2 Izvodi iz časopisa *Folklore, Fabula, Arts et traditions populaires, Journal of American Folklore, Руский фольклор, Литературная газета // Sveske* / Centar za teoriju književnosti i umetnosti, januar–jun 1959 (1961); Америчка студија о нашој народној епици и Хомеру: Albert B. Lord, *The singer of tales*: Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1960, str. 309 : [приказ] // *Народно стваралаштво – Folklor*, 1 (1962), стр. 110–118; Благо француске народне поезије: [приказ] // *Руковет : часопис за књижевност, уметност и друштвена питања*. 8. 12: 2 (1962), стр. 110–118; Епски певач / Алберт Б. Лорд; избор и превод Н. Милошевић // *Народно стваралаштво – Folklor*, 3–4 (1962) 174–178; Максимилиан Браун: Композиция героических народных песен. На материяле сербо-хорватского епоса, *Руский фольклор*, Ленинград, Москва, 1960, V, п. 157–167: [приказ] // *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 28: 1–2 (1962), стр. 111–112; *Корејске народне приповетке* / превод са корејског и поговор Санг-Хун Ким; приређивање и предговор Нада Милошевић-Ђорђевић. – Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2002. – 134 стр. – (Библиотека Посебна издања / Завод за уџбенике и наставна средства, Београд).

3 Albert B. Lord, *The singer of Tales*, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, p. 309: [приказ] / В. Латковић, Н. Милошевић // *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 28 : 1–2 (1962), стр. 105–109; Albert Bates Lord, *Pevač priča (1. Teorija; 2. Primena)*, Idea, Beograd, 1990: [приказ] // *Гласник Етнографског института САНУ*, 40 (1991), стр. 188–190; *Формулност као одбрана усмене уметности речи*: (John Miles Foley, Immanent Art, Indiana University Press, Bloomington and Indianopolis, 1992, 278 pp): [приказ] // *Књижевна историја*, 24: 87 (1992), стр. 271–275.

4 Осврт на неке теорије и праксу класификације народних приповедака // *Народно стваралаштво – Folklor*, 5 (1963), стр. 376–382.

5 Конгрес Међународног друштва за истраживање међународне прозе (International society for folk narrative research): [приказ] // *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 32 : 3–4 (1965), стр. 297–302.

Трећа област проучавања јесте однос усмено–писано и модалитети транспозиције усмених жанрова у врхунска књижевна остварења српских писаца, од Доситеја Обрадовића, преко Бранка Радичевића, Јована Стерије Поповића, Лазе Костића, Боре Станковића, Бранислава Нушића, Момчила Настасијевића до Иве Андрића.[6]

Највише резултате академик Нада Милошевић Ђорђевић постигла је у систематском изучавању усмених прозних облика, посебно предања као „проблематичне категорије" усмене прозе.[7] Проф. Нада Милошевић Ђорђевић назначава да се у темељу историјског предања налази „историјско-епска свест, као најважнији, одлучујући регулатор народног живота".[8] С обзиром на доминантни епски поглед на свет у српској народној традицији, оно што омогућава интеракцију епске песме и историјског предања јесте идентичност етнокултурних функција и заједничко веровање у истинитост прозног или стихованог казивања о догађајима из националне историје.

Академик Нада Милошевић Ђорђевић бавила се у целокупном свом научном раду поетиком усмених жанрова.[9] Посебну пажњу поклањала је стваралаштву Вука Стефановића Караџића и питањима Вукове поетике, сакупљања, селекције и стилизације усмене грађе.[10]

У речнику *Народна књижевност* проф. Радмиле Пешић и Наде Милошевић Ђорђевић, у четири издања (1984, 1996, 1997, 2011) посебно је истакнута синкретичност жанрова усмене књижевности, као и неопходност проучавања усмене књижевности из перспективе спецификованих знања: историјских, етнолошких, теоријских, културолошких и сл. Одреднице из овог лексикона писане су студиозно, сажето, језгровито, пластично, теоријски утемељено и на грађи засновано. Две сјајне професорке се изврсно допуњују на ограниченом простору, уобличавајући концизне и језгровите одреднице, понекад управо виртуозне књижевнотеоријске и књижевноисторијске прилоге, који су далеко изнад стереотипног

---

6 Обрада фолклора у делима Иве Андрића // Р*ад IX-ог конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу 1962*, Сарајево: [б. и.] 1963, стр. 453–459; Бранислав Нушић и народна усмена предања // *Зборник Музеја позоришне уметности*, 2 (1965), стр. 106–129. – (Свеска носи наслов: Бранислав Нушић 1864–1964); Дело Боре Станковића и усмена предања // *Дело Боре Станковића у своме и данашњем времену*, Врање: Самоуправна интересна заједница културе, Београд: Филолошки факултет: Међународни славистички центар, 1978. стр. 53–61; Стерија и наша народна књижевност: Неколико примера функције снова у Стеријиним делима // *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 11 (1981), стр. 291–297; Епски лик светог Саве или ка расветљавању проблема писано/усмено // *Расковник*, 20: 77–78 (1994), стр. 114–119; О поетици усмене традиције Бранка Радичевића // *Зборник у почаст академику Мирославу Пантићу*, Београд: Институт за књижевност и уметност, Нови Сад: Филозофски факултет, 2003, стр. 279–288. (Посебна издања / Институт за књижевност и уметност, Београд, 24); Доситеј и српска народна књижевност // *Годишњак*, год. III, бр. 3 (Посвећен успомени на проф, др Јована Деретића), Филолошки факултет универзитета у Београду, Катедра за српску књижевност са јужнословенским књижевностима, Београд, 2007, стр.33–42.

7 Вид. Н. Милошевић-Ђорђевић, „Предање", у: *Речник књижевних термина*, Београд, 1986, 594.

8 Н. Милошевић-Ђорђевић, „Живот и обичаји народа српскога (Антологија народних предања)", *Научни састанак слависта у Вукове дане*, Београд, 1988, књ. 17, стр. 25.

9 Н. Милошевић-Ђорђевић, „Прожимање жанрова усмене књижевности и око њих". *Упоредна истраживања, 4. Годишњак Института за књижевност и уметност посвећен академику Никши Стипчевићу*, Београд 2007, стр. 69–85.

10 Три Вукове прозне варијанте о змији младожењи, *Ковчежић: прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, 6, 1964, стр. 151–162.

методолошког приручника и практичног упутства студентима за спремање испита из Народне књижевности:

> **Паралелизам**. Један од најстаријих стилистичких принципа фолклорног стварања. Представља активно поређење. Настаје још као последица анимистичког погледа на свет – као пројекција сопствених осећања човека на природу која га окружује (Веселовски). Аналогном радњом или стањем објашњава упоредну радњу или стање. Упоређујући две различите појаве открива њихове сличности или супротности; у усмено-уметничком систему служи импровизацији, доприноси поступности развоја радње, успорава је; условљава растављање текста на композиционе делове, али те делове повезује. Појављује се као непотпуно понављање на свим нивоима уметничког текста, као звучна и граматичка фигура, синонимична и антиномична конструкција, као композициони модел, махом зависно од врсте […] У епској поезији паралелизам је основно средство „везивања стихова", један од најчешћих поступака поетске синтактике. Појављује се у распону од звучних до граматичких фигура. Делујући преко асоцијација, покреће психолошке механизме. „Бинарни граматички паралелизам" остављајући утисак стилске равнотеже, у дубљем, мисаоном слоју усклађује значај упоредо уведених ликова, догађаја и стања. Тако нпр. на синтаксичком паралелизму – доследно формирани стихови биографије Краљевића Марка и Мусе Кесеџије – пред мегдан, дарују будућој сцени неизвесност исхода и појачавају напетост, из разнородности јунака, рађајући аналогију њихове епске, витешке вредности. (Пешић, Милошевић-Ђорђевић1997: 182–183)

Професор Видо Латковић, творац првог уџбеника из Народне књижевности на овим просторима, остао је упамћен по том приручнику управо несебичним старањем проф. Радмиле Пешић и Наде Милошевић Ђорђевић. Други велики дуг, професору и учитељу Владану Недићу, одужен је одржавањем и неговањем престижне награде за најбољи семинарски рад из области Народне књижевности на Катедри за српску књижевност Филолошког факултета у Београду, који носи име из Фонда „Владан Недић" (в. Сувајџић 2013).

Академик Нада Милошевић Ђорђевић је била вуковац првога реда. Управо је племенита вуковска идеја, да „кроз традицију пружи слику целог српског народа", била путовођа и академику Нади Милошевић Ђорђевић у њеном плодном научном раду и хуманистичким назорима испуњеном животу.

Вук је већ у *Пјеснарици* дао основне принципе своје класификације, следећи у основи хердеровску концепцију „природне поезије"[11]. И поред тога што подела на женске и мушке песме делује „спонтано", она је дубоко промишљена и прати суштинске Вукове идеје о пореклу, старости и природи српске народне поезије:

[11] „Из Хердера је Вук свакако позајмио мисао о природној поезији, коју ће разрадити у првој *Пјеснарици 1814:' Овде нема ни едне песне, кою е дух воображеньа, читаньем кньига обогаћен, по правили*ма Песнотворства измишљавао; него су све оне, кое е сердце у простоти и у невиности безхудожно по природи спевавало'" (Милошевић-Ђорђевић 2002: 17).

Своју прву класификацију „женских песама” (сто их је на броју), Вук је начинио у *Малој простонародној славеносрпској пјеснарици* 1814. године, спонтано. У прво поглавље ставио је „любовне” и „различне женске” песме изузетне лепоте и од самог почетка створио антологију. У друго поглавље ставио је осам песама и назвао их „мужеске кое се уз гусле певаю”. Пошао је од најстаријих догађаја и јунака о којима песме певају да би завршио њему савременим збивањима. (Милошевић-Ђорђевић 2002: 60)

Интуитивни избор Хердерових ставова као примарних и исходишних није било буквално и дословно праћење европске моде, нити слепо повиновање захтевима времена. Био је то аутентичан израз Вукове модерности, која је ишла у корак са другим његовим истраживачким одликама. Вук је, као што ће то чинити целога свога века, бирао оно што ће преузети из Хердерове поетике. И тај избор нипошто неће бити случајан:

Није случајно што је из Хердера усвојио управо ове ставове. То су и ставови целе романтичарске фолклористике. Није чак ни пресудно да ли су они преузети посредно или непосредно, битно је да је Вук одмах ушао у науку и у културна и теоријска збивања око народне поезије и да је о њима на свој начин почео размишљати. Ови ставови постали су и велики подстицај за његов даљи сакупљачки рад, открили му могућности које му је пружила средина из које је поникао. (Милошевић-Ђорђевић 2002: 18–19)

Књига *Казивати редом* (2002), за коју је добила Лесковчеву награду, у суштини има два дела. Први представља увид у Вукову поетику, у процес настајања и преношења усменог дела, како га је Вук схватао и сам се укључујући у њега. Вукова концепција сагледана је као спрега његових динамичких размишљања у оквиру традицијског усменог погледа на свет, ставова европске науке његова времена, али и ставова данашње савремене фолклористике, коју је он умногоме антиципирао. Други део књиге чини његова примена те поетике, дата на конкретним текстовима песама, приповедака и предања:

У низу студија које је професор Нада Милошевић-Ђорђевић посветила настанку, трајању и бележењу умотворина важну карику успоставља и књига *Казивати редом*. На особит начин ту су повезани битни токови српске фолклористике, европски оквири сабирања националног блага, значај Вуковог приступа српској баштини, његово поимање идеалне варијанте, осећање за добру песму и најбољу причу. Након оцртаног континуитета српске усмене књижевности, из уводне напомене следе одељци: *Вук у средишту ишчекивања европске цивилизације*; *Исходишта Вукове поетике*; *Усмена традиција као начин мишљења и поглед на свет*; *Искуство и наука*. Издвојене су релације између индивидуалне и колективне компоненте стварања, уз особености усменог песништва: *Певачи, памћење и спевавање*; *Вук, усменопоетска граматика и традицијска култура*; *Одбир и класификација песама*; *Родови и врсте*. На ова питања надовезује се други сегмент књиге, отворен анализама Вукове стилизације прозног материјала: *Остваривање идеалног жанра бајке на примеру „Змије младожење”*; *О могућним узорима Вукових композиционих модела приче*; *Спона са временом „Царства и господства српског”*; *Рурална*

прича као жила куцавица народног духа; *Живот и обичаји народа српског (Антологија народних предања)*; *Вуково схватање суштине народних предања (Неколико запажања)*. Како је приметила проф. Нада Милошевић-Ђорђевић у *Завршној напомени*, дводелна структура монографије је, заправо, условна, јер се „разматрања преплићу и допуњују". (Самарџија 2022: 240–241)

Академик Нада Милошевић Ђорђевић је посебно изучавала теоријске поставке о настанку народних приповедака, што се може сматрати пионирским захватом у српској фолклористици.[12] Бавећи се готово свим прозним жанровима српске усмене књижевности, професорка Нада Милошевић Ђорђевић уочавала је њихове особености, пратила путеве њихових промена, међусобног прожимања и односа са другим жанровима. У књизи *Од бајке до изреке: Обликовање и облици српске усмене прозе* (Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 1999; 2006), професорка Милошевић Ђорђевић се креће „трагом Владимира Пропа", примењујући Пропов структуралистички модел на друге прозне жанрове, први пут у српској фолклористици („Трагом Владимира Пропа: од бајке до морфологије новеле и легендарне приче"), али у средиште научног интересовања ставља превасходно поетику народног предања, у низу изврсних студија („Структура предања и приповедака о прорицању судбине при рођењу"; „Легендарна прича између бајке и предања"; „Драмски елементи у митолошким народним предањима"; „Етиолошка предања као уметност речи у контексту културе"; „Библија и српска народна предања"; „Историјска предања на међи књижевности и историје"; „Сеоба и српска културноисторијска предања").

У приступној академској беседи „Реторика истине у српским историјским предањима", проф. Нада Милошевић Ђорђевић је нарочито акцентовала „схватање традиције као историје" у српској историјској науци, све до средине 19. века, до оснивача и заступника критичке историографије, Илариона Руварца и Љубомира Ковачевића:

> Поред тога што користе спољашње доказе – локалитете, географска одређења, сведоке и изјаве очевидаца, испоставило се да предања поседују унутарња својства, инхерентна традицијској култури, сопствени језик, „belief language" (тзв. језик веровања), заснован на заједничким веровањима и знању о њима, који тек треба до краја проучити. Термином „реторика истине" Елиот Оринг (антрополог, проф. емеритус Калифорнијског државног универзитета у Лос Анђелесу), на примерима урбаних, америчких, демонолошких предања (казивањима о савременим „сусретима" са оностраним), ослањајући се на Аристотелову *Реторику*, у ствари премешта критеријум веровања у истину, као дефиницију жанра, на критеријум вештине убеђивања у истинитост, на уметност обликовања привида истине, што се још боље може применити и на српска историјска предања, која су већином уметнички наративи". (Милошевић-Ђорђевић 2014: 5–6)

[12] Вид. Н. Милошевић-Ђорђевић, *Од теорија о настанку народних приповедака до њихове поделе, у: Од бајке до изреке. Обликовање и облици српске усмене прозе*, друго издање, Друштво за српски језик и књижевност, Београд, 2006, 16.

Проучавајући косовску епику, историографију и средњовековне списе, сагледавала је како се сирова грађа стварних догађаја обликује захваљујући постојању развијене усмено-поетске граматике, кроз низ уметничко-функционалних модела који омогућују усмено „спевавање", те инсистирала на старости српске народне епике уопште (*Косовска епика*, 1990).

У низу студија, чланака и расправа проф. Нада Милошевић Ђорђевић се бавила постојањем „не само заједничког тематско-мотивског фонда него и заједничких бриљантно исклесаних језичко-стилских образаца, који посредно сведоче о дугим вековима трајања српске јуначке поезије и њеној високој усмено-поетској реторици" (Милошевић-Ђорђевић 2007: 390).

У монографији *Радост препознавања* (2011) народна књижевност и култура се окрећу средњем веку. И то није случајно. Духовна вертикала српског усменог памћења и традиције прожима се са вертикалом средњовековне српске житијне књижевности и црквене поезије, као и са историографским споменицима средњег века – хроникама, родословима и летописима. Тако оплемењена хришћанском легендарном идеологијом, она прелази из писане у усмену књижевност, захваљујући пре свега унутарњим подударностима у уметничком, жанровском систему (у „веродостојности" исказаног, сликовности, „естетици истоветности") (в. Сувајџић 2013).

О односима народне и средњовековне књижевности професорка Нада Милошевић Ђорђевић говорила је још у својој докторској дисертацији *Заједничка тематско-сижејна основа неисторијских епских песама и усмене прозне традиције* (1971), тежећи да успостави тачке пресека различитих поетичких система и традиција. У овој изузетно комплексној монографији први пут је, у виду 19 тематских целина, темељно и из компаративног аспекта истражен корпус приповедних епских песама најстаријих времена или тзв. „неисторијске епике", чији сижеи обрађују митолошку и хришћанско-легендарну грађу:

> Обележавајући поглавља своје студије углавном насловима песама из II Вукове књиге бечког издања (нпр. „Змија младожења", „Свеци благо дијеле", „Часни крсти"...) др Нада Милошевић-Ђорђевић обухватила је 19 тематских целина које је изложила у виду малих компаративних монографија. За сваку од њих дала је обиман преглед дотадашњих проучавања у нашој и страној науци, преглед варијаната у прози и стиху, могући усмени или литерарни прототип или архетип. Пратила је типове варијаната на српскохрватском језичком подручју као и сам процес „епизације". Тако је после минуциозне анализе успела да дође до општих закључака о афинитетима и нетрпељивостима између грађе и врсте, уочила је постојање жанрова посредника у формирању неисторијске епике, и при томе издвојила посебну улогу предања и лирске поезије за стварање не само емоционалне подлоге песме, њеног друштвеног слоја, него и конструктивних елемената грађе у епском приповедању. Цео процес посматрала је и са становишта деловања једне живе епске поезије која читаву традиционалну грађу упија и прелама често утичући на стварање нешто измењених, секундарних остварења првобитних прозних форми. (Реферат, 2003)

У првом плану у научном раду проф. Наде Милошевић Ђорђевић стоји однос историје и поезији, свест о „својеврсној рецепцији усмене традиције као веродостојне историјске истине, и то у жанровима као што је епска поезија, културно-историјско и историјско предање"; историја и предање; историја српског духа и дух српске историје; народни казивачи и средњовековни дијаци; однос поезије према историји, поготово у домену препознавања и поистовећивања; удео историјског и легендарног у изграђивању и самоизграђивању српског духовног идентитета: од Немањића, преко Косова до Карађорђа и јунака Првог српског устанка. Посебна пажња се поклања одговорима на питање којим је историјским личностима дато да узму удела у предајној, митотворачкој и језикотворној матрици обликовања усменог света код Срба, у коме се скрива нуклеус писаног.

Низ радова проф. Милошевић Ђорђевић посветиће лику Св. Саве у народној књижевности, пре свега предањима и српској средњовековној писаној речи, закључујући:

> Ни једној личности српске историје није посвећено толико народних предања колико св. Сави. Нико није живео у традицији дуже од њега. Ни у једном лику се нису осам векова таложили наноси митолошког и хришћанског, биографског и историјског, стварног и легендарног, хроничарског и мотивског, националног и општег. Ни о једној личности српске историје и српске културе није расправљао толики број врсних научника различитих струка". (Милошевић-Ђорђевић 1988: 287)

Веселин Чајкановић је у расправи *О српском врховном богу* убедљиво показао како је у народној свести Свети Сава заменио старог врховног бога, мирећи наизглед противречне тврдње како је Свети Сава истовремено и заштитник стада и брижни пастир вукова:

> Прожимање мотива усмене и писане књижевности једна је од главних карактеристика дела о Св. Сави. Чисто фолклорна визија о Сави као вучјем пастиру појављује се у XIII в. у „канону заједничком" Симеону и Сави, Теодосија Хиландарца (*Србљак* I), везујући се и за хришћанску идеју о стаду. (Милошевић-Ђорђевић 1997: 224)

Легендарне приче, такође, „постају потврда да Сава у српској усменој традицији преузима компетенције врховног бога, кога је у стању и да надигра" (Милошевић-Ђорђевић 2000: 66). О Светом Сави као јунаку епске песме „средњих времена" у односу према српској средњовековној књижевности оставила је проф. Нада Милошевић Ђорђевић изврсну студију „Епске песме 'средњих времена' о Светом Сави и српска средњовековна књижевност" (Отисак из Зборника радова са међународног научног скупа *Свети Сава у српској историји и традицији*, Београд, 1998, 321–337).

И есхатолошке визије у *Житију деспота Стефана Лазаревића* настале су својеврсном сублимацијом библијске литературе, жанровских одлика житија владара као водећег биографског жанра старе српске књижевности и фолклорне матрице на коју је та биографија положена:

Једно је сигурно: Константин Филозоф је био изврстан познавалац српске усмене традиције. Живот деспота Стефана Лазаревића из његовог пера настао је колико на античким биографијама толико и на српским јуначким, историјским предањима, што није значајно само као доказ прожимања усмене са писаном традицијом већ и као потврда постојања увелико формираних епских модела на самом почетку петнаестог века (Милошевић-Ђорђевић 1998: 204).

На највишем теоријском нивоу, у аналитичком интерпретативном поступку концизно и језгровито, професорка Нада Милошевић Ђорђевић је имала редак дар да у невеликим студијама и чланцима остави праве књижевнотеоријске и истраживачке минијатуре. Чувена је њена студија „Хасанагиница са становишта теорије баладе" (1974); или „О неким видовима изражавања осећања у нашој лирици" (1975); или пак „Маргита дјевојка и Рајко војвода" (1979). Расправљајући о односу историје и традиције на примеру песме „Девојка и Шишман", Н. Милошевић Ђорђевић веома убедљиво ситуира ову прелепу баладу у круг српско-бугарског певања о династичким међусобицама и владарима у средњем веку:

Песма је, дакле, морала дуго постојати у народу и од времена када је настала до времена када је забележена доживети низ промена. Не само у именима него и у лоцирању збивања. Њена основна тема, љубав међу браћом, дубоко је поетична и припада оним универзалним и општељудским песничким темама које су одмах стекавши свој уметнички облик могле путовати кроз време и простор, неокрњене и вечито примењиве. У српској традицији богатог епског импулса, са израженом потребом за „историзовањем" она се утолико лакше везивала за све оне стварне историјске ситуације са којима се могла подударити. А таквих је ситуација било безброј. (Милошевић-Ђорђевић 1986: 143)

Када је реч о прикупљању и систематизацији грађе, издвојили бисмо публиковање драгоцене збирке Драгутина Ђорђевића *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области* (1988) као образац узорног приређивачког рада, са напоменама и коментарима уз сваки текст, те програмским предговором „О континуитету и променама облика усмене прозе лесковачког краја". Огроман и тешко савладив материјал (укупно 389 прича) Професорка је класификовала, индексирала и упутила на одговарајуће варијанте, па је ова књига уврштена и у међународни индекс типова прича (H.-J. Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography*. Parts I–III. FFC 284–286. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia Scientiarum Fennica, 2004).

На историјском XVI међународном конгресу слависта, који је одржан од 20. до 27. VIII 2018. године у Београду, академик Нада Милошевић Ђорђевић одржала је пленарно предавање под насловом „Српска народна књижевност у светлости Вуковог *Српског рјечника* (1818)". Поставивши *Српски рјечник* из 1818. године у средиште Вукове језичке и књижевне реформе, проф. Милошевић Ђорђевић је посебно истакла како је Вук, одабиром из усмене баштине, истовремено изнео на видело историјску традицију, друштвене околности, поглед на свет, карактерологију, филозофију и етику, али и духовност српског народа.

Фототипско издање Вуковог *Ковчежића за историју, језик и обичаје Срба сва три закона* (Беч 1849) Вукове задужбине, за које је поговор написала академик Нада Милошевић Ђорђевић, представља прворазредни културни догађај у години великих вуковских јубилеја 2014. Не само због мудрог и промишљеног разматрања уводног текста „Срби сви и свуда", који је Вук написао још 1836. године, када је размишљао о наставку издавања бечке *Данице*, већ и због чињенице да поговор проф. Наде Милошевић Ђорђевић представља један од најбољих текстова посвећених Вуку Караџићу у двестагодишњој рецепцији његових дела.

Стално враћање Вуковом делу као извору и првобитном исходишту било је узроковано свешћу да оно представља темељ српског нововековног културног, друштвеног и књижевног развоја, те да поседује прворазредни идентитетски значај, као и класичну књижевну вредност. На крају, да су у њему оличени част, достојанство и понос српског народа, речи до којих је професорки Нади Милошевић Ђорђевић истински било стало:

> Неисцрпан извор коме се Нада Милошевић-Ђорђевић изнова враћала у својим истраживањима било је дело Вука Караџића. Испитивала је Вукова схватања о поетици стварања и спевавања, особеностима преношења и мењања традиције, старини народних песама, односу између историје и традиције у низу студија. Систематично и оригинално је тумачила целокупан Вуков однос према српском идентитету и рецепцију Вукових идеја у својим чланцима посвећеним *Ковчежићу*. Вуково дело је посматрала у контексту времена у коме је настајало, не само с поетичког становишта него и из културолошке и антрополошке перспективе, као мост између култура, расадник утицаја, предмет рецепције европске културе, што посебно долази до изражаја у њеној књизи *Казивати редом: прилози проучавању Вукове поетике усменог стварања* (2002). Неколико својих прилога Нада Милошевић-Ђорђевић је посветила Вуковом виђењу предања. Они су писани из компаративног угла, укрштањем емске и етске визуре, уз уочавање, с једне стране, Вукових емпиријских, теренских запажања, и с друге стране, уз указивање на његов истанчан осећај и проницљивост у издвајању и обликовању предања, чиме је у великој мери антиципирао модерна теоријска промишљања о овој врсти фолклора. Подсетимо и на то да је залагањем професорке Наде Милошевић-Ђорђевић организован монументални скуп у Српској академији наука и уметности посвећен Вуку и објављен је зборник радова (*Вук Стефановић Караџић 1787–1864–2014*, Научни скупови САНУ, књ. CLVI, Одељење језика и књижевности, књ. 27, Београд 2015), у коме су окупљени најзначајнији истраживачи Вуковог дела из различитих дисциплина". (Петровић 2022: 260–261)

У оквиру научно-истраживачких пројеката *Историја и историчари српске књижевности* и *Српско усмено стваралаштво: наслеђена грађа до краја 19. века* (Филолошки факултет, 1996–2000; 2000–2005), чији је руководилац била проф. Нада Милошевић Ђорђевић, обликована је својеврсна историја проучавалаца и тумача народне књижевности, од Ватрослава Јагића, Илариона Руварца, Бранислава Крстића, Драгутина Костића, Томе Маретића и др.

Академик проф. др Нада Милошевић Ђорђевић је била најзначајнији теоретичар народне књижевности и фолклора у српској науци друге половине 20. и почетком 21. века, и један од најугледнијих професора Филолошког факултета у његовој новијој историји. Уживала је огроман ауторитет код својих ученика, као и истинско поштовање домаће и међународне научне јавности.

Професорка је била онај златни, прозирни, светли кишобран који је штитио од силовитих и наглих провала облака, али и пропуштао лирске сунчане интервале у наше животе. Искрено се радовала нашим успесима. „То је моје дете", с поносом би рекла за некога од нас када би тај неко постигао какав запаженији успех, објавио књигу, добио награду. *А она је сама била награда*.

Никада није дозволила да је видимо нерасположену, уморну, незадовољну, фрустрирану, љуту. И када је имала личних проблема, а свако од нас их је имао, није допуштала да се то одрази на њену достојанствену, отмену појаву у јавности. Уливала је страхопоштовање. Била је ауторитет. За нашу Катедру, наш Факултет, академску заједницу, научну јавност. Није дала на себе. Умела је да одбруси насртљивима и бахатима, онима који су каријере градили на сплеткама, а моћ заснивали на политичким везама и друштвеном утицају. Професорки то није било потребно. *Она је сама била утицај*.

Као члан угледних међународних фолклористичких организација и асоцијација, проф. др Нада Милошевић Ђорђевић, редовни члан Српске академије наука и уметности, за протеклих пола века имала је кључну улогу у подстицању међународне и регионалне сарадње српских фолклориста.

С друге стране, као универзитетски професор и педагог, професорка Нада Милошевић Ђорђевић је одгајила генерације младих стручњака, студената основних академских, мастер и докторских студија и пресудно утицала на њихов интелектуални и научни развој када је реч о српској науци и различитим областима фолклористике.

Говорећи о првим интересовањима за народну књижевност и фолклор, проф. Нада Милошевић Ђорђевић је у мемоарском тексту који је у форми интервјуа дала уредницама за први број новопокренутог часописа *Фолклористика* Удружења фолклориста Србије (2016), посебно истакла Катедру за Народну књижевност Филолошког факултета у Београду, „која је вербалном фолклору приступала као једној од најважнијих научних области, и одувек ишла у корак са светским достигнућима" (стр. 13). С поносом се присећајући имена великих професора Народне књижевности на овој катедри, призивајући у сећање лик свога учитеља проф. Вида Латковића, отменог Владана Недића и проницљиве Радмиле Пешић, академик Нада Милошевић Ђорђевић је ипак у први план ставила предавања и семинарска вежбања заинтересованим студентима на предмету Народна књижевност, као путоказ који ће најбољима од њих помоћи да стасају у врсне истраживаче народне књижевности и фолклора:

> Веома сам волела да држим предавања нашим студентима и да учествујем у семинарским вежбањима, да пратим њихова реаговања. То је посебан

вид освежавања ума. Један особит изазов, узајаман процес у коме обе стране морају бити активне, утолико компликованији што је једна страна (наставничка) принуђена да се прилагоди могућностима рецепције знања, другој (слушалачкој страни). А то успева само ако се у слушаоцима осим разумевања пробуде и емоције. Професорка Радмила Маринковић је то дивно окарактерисала речима: „ако им засветле очи". („Један поглед уназад или исповест", 2016: 26–27)

Нада Милошевић Ђорђевић је заслужна и за сијасет елегантних, добро осмишљених и узорно приређених избора народне књижевности намењених школској лектири и уџбеничкој литератури за основношколски и средњошколски узраст (о томе вид. Станковић Шошо 2021: 143–152). Антологијским избором и инспиративним предговорима издвајају се њене узорне школске збирке, какве су: *Од како се земља охладила: прозни облици српске народне књижевности и мале фолклорне форме* (1997); *Српска народна лирика* (1999), *Српске народне епске песме и баладе* (2001).

Живот и дело академика Наде Милошевић Ђорђевић представљају узоран пример срећног споја несвакидашње ерудиције, несаломиве воље, јасне и складно обликоване мисли, усредсређене духовне заокупљености и пре свега живе стваралачке радозналости које, на трагу Вукове поетике усменог спевавања, показују којим путем наука о народној књижевности и фолклористика у нас треба да се развијају.

Одласком академика проф. др Наде Милошевић Ђорђевић Катедра за српску књижевност са јужнословенским књижевностима Филолошког факултета у Београду, САНУ, Вукова задужбина, Удружење фолклориста Србије, Матица српска и друге најважније научне институције у Србији претрпели су ненадокнадив губитак. Бављење науком о народној књижевности и српском фолклористиком представљало је највиши израз Професоркине љубави према своме народу и сталног настојања да се његов живот, историја и култура опишу као достојни и достојанствени, и у најтежим временима и приликама. И наша драга Професорка је отишла достојно и достојанствено, као што је, уосталом, и живела. Част ми је што ме је одабрала да будем њен ученик и асистент на предмету Народна књижевност на Филолошком факултету, први председник Удружења фолклориста Србије у време када је она била његов почасни председник, као и настављач њеног дела у Вуковој задужбини.

Библиографски извори

Дукић, Љиљана. „Библиографија Наде Милошевић-Ђорђевић". *Жива реч*. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић. М. Детелић, С. Самарџија (ур.). Београд: Балканолошки институт САНУ, 2011: 11–35.

Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Један поглед уназад или исповест". *Фолклористика: часопис Удружења фолклориста Србије*, година прва, свеска 1(2016): 11–27.

Радојчић-Костић, Гордана. „Нада Милошевић-Ђорђевић: редовни члан [биографија и библиографија]". *Годишњак САНУ за 2013 годину*, CXX (2014): 371–379.

Радојчић-Костић, Гордана. *Библиографија радова академика Наде Милошевић-Ђорђевић у част осамдесет година живота*. Српска академија наука и уметности. Библиографије. Књига XVII. Миро Вуксановић (ур.). Одељење језика и књижевности. Књига 5. Београд: САНУ, 2015.

Реферат за избор у дописног члана САНУ, 10. јуна 2003. године. Потписници: академик Мирослав Пантић, академик Никша Стипчевић, академик Драгослав Михаиловић

Реферат за избор у редовног члана САНУ, новембар 2012. године. Потписници: академик Предраг Палавестра, академик Светозар Кољевић, академик Светлана Велмар-Јанковић

Библиографија радова академика проф. др Наде Милошевић Ђорђевић наведених у студији

„Америчка студија о нашој народној епици и Хомеру: Albert B. Lord, The singer of tales" [приказ]. Народно стваралаштво – Folklor, 1 (1962): 110–118.

„Б. Н. Путилов: Славянская историческая баллада" [приказ]. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 31, 3–4 (1965): 295–297.

„Благо француске народне поезије" [приказ]. *Руковет: часопис за књижевност, уметност и друштвена питања*, 8, 12, 2 (1962): 110–118.

„Бранислав Нушић и народна усмена предања". *Бранислав Нушић 1864–1964. Зборник Музеја позоришне уметности*, 2 (1965): 106–129.

„Вуково схватање народног предања: неколика запажања". *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 2, (1972): 121–125.

„Девојка и Шишман: историја и усмена традиција". *Студије и грађа за историју књижевности*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1986, 139–148.

„Дело Боре Станковића и усмена предања". *Дело Боре Станковића у своме и данашњем времену*. Врање – Београд: Самоуправна интересна заједница културе – Међународни славистички центар, Филолошки факултет,1978, 53–61.

„Доситеј и српска народна књижевност". *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, год. III, бр. 3 (2007): 33–42.

„Епске песме 'средњих времена' и српска средњевековна књижевност". У: Сима Ћирковић (ур.). *Свети Сава у српској историји и традицији*. Београд [итд.]: Српска академија наука и уметности [итд.], 1998, 321–336.

„Епски лик светог Саве или ка расветљавању проблема писано/усмено". *Расковник*, 20, 77–78 (1994): 114–119.

„Епски певач / Алберт Б. Лорд". *Народно стваралаштво – Folklor*, 3–4 (1962): 174–178.

„Етиолошка предања као уметност речи у контексту културе". *Зборник Матице српске за славистику*, 53 (1998): [7]–13.

„Живот и обичаји народа српског: (Антологија народних предања)". *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 17, 4 (1988): 21–28.

Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторјиских епских песама и прозне традиције. Београд: Филолошки факултет Београдског универзитета.

„Историјска предања на међи књижевности и историје: (мотив убиства у лову)". *Зборник у част Војислава Ђурића*. Београд. Филолошки факултет – Филозофски факултет – Институт за књижевност и уметност, 1992, 29–41.

„Јелка Рађеп, Убиство владара (Студије и огледи)” [приказ]. *Књижевност и језик*, 2–4 (1998): [124]–125.
„Још о Вуковој стилизацији српских народних приповедака”. *Анали Филолошког факултета: свеска посвећена Миљану Мојашевићу*, 19 (1988) [1992]: 363–378.
Казивати редом: прилози проучавању Вукове поетике усменог стварања. Београд: Рад – КПЗ Србије, 2002.
„Конгрес Међународног друштва за истраживање међународне прозе (International society for folk narrative research)” [приказ]. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 32, 3–4 (1965): 297–302.
Косовска епика. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1990
Латковић, Видо *Народна књижевност I*. [Р. Пешић и Н. Милошевић, припремиле за штампу]. Београд: Научна књига.
„Мала простонародња славено-сјербска пјеснарица”. *Даница: српски народни илустровани календар*, 1 (1994): 70–73.
„Маргита девојка и Рајко војвода”. *Летопис Матице српске*, 424, 5 (1979): 1709–1721.
Народна књижевност. Р. Пешић, Н. Милошевић-Ђорђевић. 2. изд. Београд: Требник, 1997.
Народна књижевност. Р. Пешић, Н. Милошевић-Ђорђевић. [2. поновљено изд.]. Горњи Милановац – Београд: Дечје новине – Удружење издавача и књижара Југославије, [1996], 147–164.
„Народна предања о Деспоту Стефану: (или о прожимању усменог и писаног у делу Константина Филозофа Живот Деспота Стефана Лазаревића)”. *Српска књижевност у доба деспотовине*. Деспотовац: Народна библиотека „Ресавска школа”, 1998, 197–204.
„Народна предања о светом Сави и српска средњовековна писана реч”. У: Војислав Ј. Ђурић (ур.). *Милешева у историји српског народа*. Београд: Српска академија наука и уметности, 1988, 287–300.
„О неким видовима изражавања осећања у нашој лирици”. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 42, 1–4 (1975): [178] –185.
„О поетици усмене традиције Бранка Радичевића”. *Зборник у почаст академику Мирославу Пантићу*. Београд – Нови Сад: Институт за књижевност и уметност – Филозофски факултет, 2003, 279–288.
„Обрада фолклора у делима Иве Андрића”. *Рад IX-ог конгреса Савеза фолклориста Југославије у Мостару и Требињу 1962*. Сарајево: [б. и.], 1963, 453–459.
Од бајке до изреке: (обликовање и облици српске усмене прозе). Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000, 2006.
Од како се земља охладила: прозни облици српске народне књижевности и мале фолклорне форме. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997.
„Осврт на неке теорије и праксу класификације народних приповедака”. *Народно стваралаштво – Folklor*, 5 (1963): 376–382.
„Поетика усмене традиције у прози Момчила Настасијевића”. У: Петковић (ур.). *Поетика Момчила Настасијевића: зборник радова*. Београд [итд.]: Институт за књижевност и уметност [итд.], 1994, 127–[137].
„Појам историјске баладе и епска народна песма ’Косовка девојка’”. *Књижевност и језик*, 30, 4 (1983): 231–239.
„Прилог проучавању структуре српскохрватске народне приповетке: Новела – легендарна прича. Résumé: Contribution a l’etude de la structure du conte serbocroate”. *Анали Филолошког факултета: свеска посвећена Пери Слијепчевићу*, 6 1966, 171–199

„Прожимање жанрова усмене књижевности и око њих”. *Упоредна истраживања, 4. Годишњак Института за књижевност и уметност посвећен академику Никши Стипчевићу*, Београд: Институт за књижевност и уметност, 2007, 69–85.

„Реторика истине у српским историјским предањима”. Отисак из *Гласа* CDXXI Српске академије наука и уметности. Одељење језика и књижевности, књ. 29. Београд: САНУ, 2014, 5–6.

„Речник усмених књижевних родова и врста. I, Анегдота, Бајка”. *Књижевна историја*, 7, 25 (1974): 101–107.

„Света Гора и Хиландар у народној епској поезији”. *Трећа казивања о Светој Гори*. Београд: Просвета – Друштво пријатеља Свете Горе Атонске, 2000, 206–222.

„Сеоба и српска културноисторијска предања”. *Сентандрејски зборник*, 3, 1997, 111–120.

„Српска народна књижевност у светлу Вуковог *Српског речника* (1818)”. У: Бошко Сувајџић, Петар Буњак, Душан Иванић (ур.). *Српска славистика*. Т*ом 2, Књижевност, култура, фолклор: питања славистике*. Београд: Савез славистичких друштава Србије, 2018, 7–14.

Српска народна лирика. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999.

Српске народне приповетке и предања из лесковачке области / сакупио Драгутин Ђорђевић. Српски етнографски зборник, Одељење друштвених наука.Нада Милошевић-Ђорђевић (прир.). Београд: САНУ, 1988.

„Српски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума (Осврт на историју истраживања)”. *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума*. Зборник радова са међународног симпозијума. Посебна издања 101. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 89–110.

„Стерија и наша народна књижевност: Неколико примера функције снова у Стеријиним делима”. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 11 (1981): 291–297.

„Стефан Немања у српској народној књижевности”. *Међународни научни скуп Стефан Немања – Свети Симеон Миротичиви: историја и предање*, септембар 1996. Београд: САНУ, 2000, 409–421.

„Студеница у српској народној књижевности”. *Богословље: Студеница у црквеном животу и историји српског народа*. Симпозијум Богословског факултета у част осамстогодишњице манастира Студенице. Београд, 1987, 31 (45): 1 (1987), 133–141.

„Три Вукове прозне варијанте о змији младожењи”. *Ковчежић: прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, 6 (1964), 151–162.

„Формулност као одбрана усмене уметности речи: (John Miles Foley, Immanent Art)” [приказ]. *Књижевна историја*, 24, 87 (1992): 271–275.

„Функција културно-историјских предања у Андрићевом делу”. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 22, 1 (1994): 13–20.

„Хасанагиница са становишта теорије баладе”. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 4 (1974): 433–445.

„Alan Dundes, The morphology of North American Indian Folktales” [приказ]. *Narodna umjetnost*, 4 (1966): 246–249.

„Albert B. Lord, The singer of Tales” [приказ]. В. Латковић, Н. Милошевић. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 28, 1–2 (1962): 105–109.

„Albert Bates Lord, Pevač priča (1. Teorija; 2. Primena)” [приказ]. *Гласник Етнографског института САНУ*, 40 (1991): 188–190.

„Izvodi iz časopisa *Folklore, Fabula, Arts et traditions populaires, Journal of American Folklore, Руский фольклор, Литературная газета*". Sveske, januar–jun 1959 (1961).

„La letteratura popolare". *La Serbia, la guerra e l'Europa / a cura di Niksa Stipcevic*. Milano: Jaca Book, 1999, 153–164.

Narodna književnost. R. Pešić, N. Milošević-Đorđević. Beograd: Vuk Karadžić, 1984.

"The Oral Tradition". *The history of Serbian culture* [2. ed., English ed.]. Beograd: Mrlješ – Verzal press, 1999, 147–163.

"The Oral Tradition". *The history of Serbian Culture*. Edgware: Porthill, 1999, 147–163.

„Umetnost i tradicija u srpskoj i staroengleskoj narativnoj poeziji: (na primerima iz zbirke Vuka Stefanovića Karadžića)". – Summary: "Art and Tradition in Serbian and Old English Narrative Poetry: The Example of Vuk Stefan Karadžić". Džon Majls Foli [prevela iz rukopisa N. Milošević-Đorđević]. *Књижевна историја*, 14, 53 (1981): 3–24.

Цитирана литература

Вуксановић, Миро, Мирјана Детелић, Ирена Шпадијер. „Жива реч. Радост препознавања". [Говори на представљању зборника *Жива реч* у част Н. Милошевић-Ђорђевић и њене књиге *Радост препознавања*]. *Трибина Библиотеке САНУ*, 1, 1 2013, 79–85.

Драгана Антонијевић. „Антрополошки и структурални аспект проучавања Наде Милошевић-Ђорђевић и примењивости њених методолошких истраживања". У: Мирјана Детелић, Снежана Самарџија (ур.). *Жива реч*. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић. Београд: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет, 2011, 43–56.

Детелић, Мирјана. „Нада Милошевић-Ђорђевић: Радост препознавања". *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 78 (2012): 212–214.

Дукић, Љиљана. „Библиографија Наде Милошевић-Ђорђевић". У: М. Детелић, С. Самарџија (ур.). *Жива реч*. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2011, 11–35.

Карановић, Зоја. „Ка Вуковој поетици усменог стварања" [приказ књиге: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Казивати редом*]. Нови Сад: Зборник Матице српске за књижевност и језик, 51, 1/2 (2003): 406–409.

Петровић, Соња. „У спомен на професорку Наду Милошевић-Ђорђевић (1934–2021) – фрагменти о њеном научном раду)". *Даница. Српски народни илустровани календар за годину 2022*. Двадесет девета година. Београд: Вукова задужбина 2022, 254–264.

Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Редом казано": [приказ књиге: Н. Милошевић-Ђорђевић, *Казивати редом*]. *Летопис Матице српске*, 47, 5 (мај 2003): 775–780.

Рађеп, Јелка. „Нада Милошевић-Ђорђевић: *Од бајке до изреке*". *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 65–66, 1/4 (2000): 221–227.

Самарџија, Снежана. „Вукова поетика народног књижества". (Нада Милошевић-Ђорђевић, *Казивати редом. Прилози проучавању Вукове поетике усменог стварања*). *Даница: српски народни илустровани календар за годину 2022*. Двадесет девета година. Београд: Вукова задужбина, 2022, 238–248.

Станковић Шошо, Наташа. „Допринос академика Наде Милошевић-Ђорђевић развоју школских публикација". *Годишњак Катедре за српску књижевност с јужнословенским књижевностима*. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 16, (2021): 143–152.

Сувајџић, Бошко Ј. „*Радост препознавања* професорке Наде Милошевић-Ђорђевић" [Говор на свечаној додели награде *Златна српска књижевност* из фонда „Александар Арнаутовић", Филолошки факултет, 20. јун 2013. године]. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*. Београд: Филолошки факултет Универзитета у Београду, 8 (2012–2013): 273–277.

Antonijević, Dragana. „Strukturalna folkloristika Nade Milošević-Đorđević". *Etnoantropološki problemi*, n.s. 2 (2010): 81–97.
Bošković-Stulli, Maja. „*Srpske narodne pripovetke i predanja iz leskovačke oblasti*, sakupio Dragutin M. Đorđević, priredila Nada Milošević-Đorđević". *Narodna umjetnost*, 1 (srpanj 1990): 303–304.
Van Tieghem, Paul. *Uporedna književnos*t. Mihailo B. Milošević i Nada Milošević (prev.). Beograd: Naučna knjiga, 1955.

Boško Suvajdžić

THE ACADEMICIAN DR. NADA MILOŠEVIĆ ĐORĐEVIĆ, PHD—THE CORYPHAEUS OF SERBIAN FOLKLORISTICS

Summary

The academician Dr. Nada Milošević Đorđević, PhD, was the most prominent theoretician of folk literature and folklore in the Serbian scholarship of the late 20th and early 21st centuries, and one of the most reputable professors of the Faculty of Philology in its most recent past. She enjoyed full authority among her students, as well as true respect of the domestic and international scientific public. As a member of reputable international folkloristic organizations and associations, Professor Nada Milošević Đorđević had a key role in the instigation of the international and regional collaboration of Serbian folklorists in the past half a century. On the other hand, as a university professor and pedagogist, our Professor raised generations of young experts, undergraduate, Master and PhD students, and had the greatest impact on their intellectual and scientific development.

Keywords: academician Nada Milošević Đorđević, folk literature, folklore, poetics, belief narrative.

Наташа Станковић Шошо*
Филолошки факултет
Универзитет у Београду

373.3.016:398(=16)(=163.41):[929 Milošević Đorđević N.
37.091.64:398(=16)(=163.41):[929 Milošević Đorđević N.

ДОПРИНОС АКАДЕМИКА НАДЕ МИЛОШЕВИЋ ЂОРЂЕВИЋ РАЗВОЈУ ФОЛКЛОРИСТИКЕ У НАСТАВИ

Предмет истраживања у овом раду представљају читанке за основну школу, као и књиге домаће лектире, које је академик Нада Милошевић Ђорђевић рецензирала у периоду од 2007. до 2021. године. Анализирају се књижевни текстови из народне књижевности и српског и словенског фолклора који се наводе у читанкама као препоручени садржаји реформисаних програма наставе и учења Српског језика и књижевности. Сагледава се заступљеност фолклорне грађе у школским публикацијама и образлаже се њихов значај за успешно тумачење текстова народне и ауторске књижевности у основној школи. Истиче се допринос академика Наде Милошевић Ђорђевић подстицању и развијању љубави према усменој књижевности код младих нараштаја.

Кључне речи: Нада Милошевић Ђоревић, српска фолклористика, народна књижевност, настава српског језика и књижевности, читанка, уџбеничка апаратура, домаћа лектира.

Академик Нада Милошевић Ђорђевић је у периоду од 2007. до 2021. године рецензирала осам читанки и радних свезака и двадесет седам књига домаће лектире за основну школу издавачких кућа „Klett", „Нови Логос" и „Фреска". Својим драгоценим сугестијама допринела је великој заступљености релевантних текстова народне књижевности у школским публикацијама. Полазећи од тога да усмена књижевност чува најдрагоценије фолклорно благо нашег народа, залагала се да у читанкама, радним свескама и приређеним књигама домаће лектире за основну школу буду заступљени најзначајнији извори усмене књижевности, жанровски разноврсни, тематски и уметнички савршено обликовани. Сматрала је да се на тај начин ученицима указује на врхунску вредност наше народне књижевности којој не само да се дивила цела Европа, већ су се њом инспирисала и дела европске литературе. Са најзначајнијим врстама усмене књижевности ученици основне школе упознају се поступно током осмогодишњег школовања. У првом разреду увежбавају изговор гласа *р* док читају народне брзалице „Црн јарац, црн трн, црн брсти трн", „Риба риби гризе реп", „На врх брда врба мрда". (Станковић Шошо, Костић 2021: 24). Буђење пажње ученика за народне загонетке остварује се у читанкама *Реч по реч*, *Уз речи растемо*,

* natasoso06@gmail.com

У свету речи, *Бескрајне речи* путем разноврсних инвентивно осмишљених стваралачких активности које подстичу ђаке да трагање за одгонеткама на маштовитим цртежима постане забавна игра (Станковић Шошо, Костић 2021: 28–31). У читанци *Уз речи растемо* ученици другог разреда мотивишу се да прочитају народне успаванке („Мајка Јова у ружи родила", „Нинај, нинај, злато моје", „Санак иде низ улицу") најавом њихове посебности. Наведене лирске народне песме омогућују ђацима да сазнају нешто више о веровањима предака у магијску снагу речи и обичајима којима су штитили најмилије. Шаљиве народне песме („Ја сам чудо видео", „Смешно чудо", „Женидба врапца Подунавца") и приче („Мађед, свиња и лисица", „Свијету се не може угодити") представљају омиљено штиво у млађим разредима основне школе, које ученици радо читају због духовите и забавне садржине. Док читају народне басне („Лисица и гавран", „Коњ и магарац") и кратке поучне приче („Голуб и пчела", „Ветар и Сунце", „Седам прутова") у читанкама *На крилима речи* и *Уз речи растемо*, ученици откривају врлине и мане ликова (Станковић Шошо, Костић 2014: 15). Читајући народне приче о Светом Сави („Свети Сава и сељак без среће", „Свети Сава, отац и син", „Свети Сава и ђаци", „Свети Сава и отац и мати с малим дјететом", „Најбоље задужбине"), које су у читанкама *Реч по реч*, *Уз речи растемо*, *У свету речи* и *Бескрајне речи* наведене у поглављу *Значајне личности*, ученици увиђају мудрост и посвећеност нашег великог просветитеља и усвајају његове мудре поуке. Фантастични ликови и догађаји српских народних бајки, које читају и тумаче у трећем и четвртом разреду („Биберче", „Чардак ни на небу ни на земљи", „Баш-Челик" и „Пепељуга") подстичу машту младих читалаца и спремност да се поистовете са позитивним јунацима у борби за добробит заједнице (Станковић Шошо, Чабрић 2014: 121). Да епски јунаци психолошку и моралну карактеризацију остварују у склопу развијених породичних односа, ученици откривају током наставне интерпретације епских народних песама „Марко Краљевић и бег Костадин", „Орање Марка Краљевића" и „Милош у Латинима". Захваљујући књигама домаће лектире, у којима су заступљени кратки говорни облици (*Загонетке лаке за ђаке прваке*, *Народне умотворине лаке за ђаке другаке*, *Народне умотворине лаке за ђаке трећаке*, *Креативне игре лаке за ђаке четвртаке*, *Кратки говорни облици*), ученици се поступно упознају за разноврсним примерима народних брзалица, разбрајалица, питалица, пословица и пословичких поређења. На тај начин богате речник, увежбавају изговор појединих гласова, примењују постојећа знања и стичу нова о особеностима биљног и животињског света, о појавама у природи и предметима који их окружују.

Полазећи од тога да усмена књижевност указује на духовни континуитет настајања и опстајања уметности речи, прати рађање мисаоног процеса, али и слојевитост његовог развијања кроз простор и време, од митског до историјског и естетског погледа на свет, рецензенткиња Нада Милошевић Ђорђевић је својим драгоценим сугестијама допринела да читанке за предметну наставу у основној школи садрже антологијске књижевне текстове народне књижевности, као примарну школску лектиру у наставном проучавању, и секундарну литературу, засновану на фолклорној грађи, која

има упориште у језику, традицији и обичајима српског народа. Релевантан избор фолклорних текстова пружа могућност ученицима да спознају загонетност усмене књижевности. Корпус обавезних и изборних текстова из народне књижевности, који је заступљен у читанкама *Чаролија стварања* и *Уметност речи* за старије разреде основне школе, подстиче пажњу ученика и омогућује им да активно учествују у откривању тајни процеса њеног стварања и преношења. Читање и проучавање усмене књижевности постаје дружење са народном традицијом, откривање наше баштине у времену и простору, занимљиво путовање кроз пределе човекових осећања и људског ума. Ученици откривају и тумаче особености народних новела („Дјевојка цара надмудрила", „Све, све, али занат"), шаљивих народних прича („Двије лештине", „Еро с онога свијета", „Ни ја с ђаволом, ни ти с Богом", „Добра хвала"), прича о животињама („Побијеђени вук", „Мачкова женидба") и народних бајки („Аждаја и царев син", „Три јегуље"). Читајући и тумачећи епске народне песме о Немањићима, Мрњавчевићима, косовским јунацима, Марку Краљевићу, хајдуцима и ускоцима („Женидба Душанова", „Смрт Мајке Југовића", „Марко Краљевић укида свадбарину", „Диоба Јакшића", „Мали Радојица", „Иво Сенковић и ага од Рибника", „Ропство Јанковић Стојана"), ђаци откривају да се биографија јунака у усменој поезији обликује уз поштовање моралних норми и усвојених патријархалних начела, али и да епски јунаци својим поступцима оличавају особине читавог народа (храброст, неустрашивост, племенитост, правичност, одлучност). Особеност епско-лирских песама ђаци усвајају проучавајући народну романсу „Стојан и Љиљана" и баладе „Женидба Милића Барјактара" и „Хасанагиница" (Станковић Шошо 2010: 26, 147–151, 154).

Захваљујући залагању професорке Наде Милошевић Ђорђевић, посебна пажња се у читанкама за старије разреде основне школе посвећује народним предањима. Она се преузимају из књига *Живот и обичаји народа српскога* (Марко Краљевић, корњача, куга, вјештица) и *Српског рјечника* (вила, цар Урош, Високи Стеван) Вука Стефановића Караџића. Док читају и тумаче митолошка, етиолошка и културно-историјска предања, ученици сазнају занимљивости о природи, људима и догађајима у прошлости и откривају због чега су предања вековима била расадник усмене историје. Уз лирску митолошку песму „Вила зида град" у читанци за пети разред *Чаролија речи* наводи се митолошко предање из Вуковог *Српског рјечника* о вилама (Станковић Шошо 2007: 11). Културно-историјско предање о Марку Краљевићу допуњава избор епских песама о овом значајном јунаку и употпуњује његову епску биографију у читанци за шести разред *Чаролија стварања* (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 132–133). Ученици сазнају да културно-историјска предања представљају „епизоде митско-историјске биографије културног јунак (претка) или националног хероја" (Милошевић Ђорђевић 2011: 42–43). У читанкама *Чаролија стварања* и *Уметност речи* за седми разред заступљена су разноврсна предања о Светом Сави („Савина пећина", „Савина трпеза", „Савова вода", „Свети Сава греје земљу", „Савини грнци", „Вода Светог Саве", „Свети Сава и богати Гаван", „Савина мала") и легендарне приче („Свети Сава као лекар", „Свети

Сава и ђаво", „Свети Сава и два супарника", „Свети Сава и браћа која се деле") (Станковић Шошо, Сувајџић 2021: 144–150). Тумачећи легендарне приче о Светом Сави, ђаци сазнају да „ни једној личности српске историје није посвећено толико народних предања колико Св. Сави" (Милошевић Ђорђевић 1987: 287), али и да легендарне приче „постају потврда да Сава у српској усменој традицији преузима компетенције врховног бога, кога је у стању и да надигра" (Милошевић Ђорђевић 2000: 66).

У настојању да корпус текстова народне књижевности буде употпуњен и додатним књижевним жанровима, академик Нада Милошевић Ђорђевић предлаже да се у читанке унесу и бугарштице. Песма дугог стиха „Када је погинуо кнез Лазар и Милош Кобиловић на Косову" наводи се у читанци *Маштарија речи*, а бугарштица „Смрт Милоша Драгиловића" у *Радној свесци* за шести разред. У уводној мотивацији се ученици упознају са врстом песама дугог стиха на следећи начин:

> Читајући одломак из песме која је пред тобом, сазнаћеш да народне песме могу бити испеване и у дугом стиху. Такве песме се називају бугарштице. Најстарија бугарштица (о робовању Сибињанин Јанка у Смедереву) забележена је у XV веку на југу Италије. Ако пожелиш да прочиташ још неку бугарштицу о Косовском боју, потражи у библиотеци књиге *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа* Валтазара Богишића или *Народне песме у записима од XV до XVIII века* Мирослава Пантића. (уп. Станковић Шошо 2010: 101)

Осим народних песама предвиђених наставним програмима за основну школу, у читанкама *Чаролија речи*, *Уметност речи* и *Чаролија стварања* налазе се и бројне репрезентативне епске песме из домаће лектире („Зидање Скадра", „Урош и Мрњавчевићи", „Комади од различнијех косовскијех пјесама", „Цар Лазар и царица Милица", „Косовка дјевојка", „Пропаст царства српског", „Марко Краљевић и орао", „Марко Краљевић и Муса Кесеџија", „Марко Краљевић и вила", „Смрт војводе Пријезде", „Стари Вујадин",, ,Смрт војводе Кајице", „Старина Новак и кнез Богосав", „Почетак буне против дахија", „Бој на Мишару", „Бој на Чокешини"). Читанке за старије разреде основне школе садрже и допуњен избор љубавних, обредних, обичајних и посленичких песама („Српска дјевојка", „Смиљана и вијенац", „Љубавни растанак", „Домаћину", „Опет кад игра додола", „Кад се испроси дјевојка", „Кад се надају сватовима код дјевојачке куће", „Кад долазе сватови с дјевојком", „Опет тада", „Наук дјевојци", „Кад се надају сватовима код дјевојачке куће", „Јабланова моба", „Овчар и дјевојка", „Кујунџија и хитропрељa", „Израсло ми је дрво зелено", „Наджњева се момак и дјевојка", „Гајтан и дјевојка"). Читајући и тумачећи репрезентативне текстове народне књижевности, ђаци стичу знања о фолклористици, цивилизацији, култури и историји, о њиховом транспоновању у књижевност, о уметничким поступцима и ликовима, о књижевним облицима и обликовању.

Полазећи од тога да је разумевање текста кључно за подстицање интересовања ученика за усмену књижевност, академик Нада Милошевић

Ђорђевић се залагала већу заступљеност фолклорне грађе, која би допринела разумевању примарних текстова народне и ауторске књижевности. Брижљиво одабране одреднице из *Српског рјечника*, *Живота и обичаја народа српскога*, *Српског митолошког речника*, *Словенске митологије*, књиге *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба* Павла Софрића Нишевљанина, *Старе српске религије и митологије* и *Студија из српске религије и фолклора* Веселина Чајкановића доприносе да ученици усвајају нове речи и изразе и богате речник разноврсним значењима. Читајући о обичајима и начину живота људи у прошлости из књиге *Живот и обичај народа српскога* Вука Стефановића Караџића, ђаци богате речник речима *моба*, *прело* и *супредак* (Станковић Шошо, Сувајџић 2021: 173). Из *Српског рјечника* усвајају значење речи *чесница*, *златоје*, *полажајник*, *задушнице*, али уче и како се праве ћуфтете (Станковић Шошо 2021: 97–99).

Особеност породичних народних лирских песама објашњава се у читанци за пети разред *Чаролија стварања* на следећи начин:

> Већина песама одише тугом. Најчешће теме су умирања и погибије, и дубока људска потреба духовне и емотивне везе оних који одлазе са онима који остају, да би, притом, певач непрестано пазио да не позледи танано ткиво осећајности ни код једних ни код других. (Милошевић Ђорђевић 1999: 17–18)

Локализовање књижевног дела пружа основна обавештења о одломку књижевног дела, уводи читаоце у временске и културне околности са којима је дело повезано и тако им помаже у сазнавању. Као вид локализовања песме „Почетак буне против дахија" у читанци за осми разред *Уметност речи* наводи се одломак из речника *Народна књижевност*:

> Једна од најпознатијих, најлепших и најразвијенијих епских песама (Вук IV/24) о борбама за ослобођење Србије. Сматра се да ју је испевао слепи гуслар Филип Вишњић, од кога је Вук забележио с пролећа 1815, боравећи у манастиру Шишатовцу, уз помоћ Лукијана Мушицког. Ова песма опева збивања која претходе устанку. (...) Вишњић је историјске догађаје и бројне личности дао песничким идејама и сликама, ликове уметничким карактеристикама и стилом, те је поезија потпуно потиснула хроничарско казивање. (...) Није тачно установљено када је Вишњић испевао ову песму, да ли првих година устанка, док је још био у Босни, или 1809. по преласку у Србију; по неким претпоставкама, учинио је то тек после 1813, пошто је прешао у Срем. (Пешић, Милошевић Ђорђевић 1997 :195)

Док тумаче књижевно стваралаштво усмене уметности речи, ђаци откривају наталожене наносе митолошког и хришћанског, биографског и историјског, стварног и легендарног, хроничарског и мотивског, националног и општег. У читанци за седми разред *Уметност речи* уз народну песму „Диоба Јакшића" наводе се одреднице *добра молитва* и *молитвена чаш*а из *Српског рјечника* Вука Стефановића Караџића. Добро осмишљена питања у истраживачким задацима помажу ученицима да своја знања примене у тумачењу књижевног текста. Разговор о народној епској песми може се водити са ученицима помоћу следећих радних налога:

1. Зашто се Месец и звезда Даница уопште баве људским стварима? Због чега су се они узбунили? Шта је из перспективе Месеца и звезде Данице окарактерисано као „чудо велико”?
2. Колико дана траје деоба очевине? Шта све спада у наследство које Јакшићи деле? Због чега су се браћа завадила? Какво је значење броја три у традицији? Шта списак земаља, градова и територија које деле Јакшићи казује о њиховом угледу и положају? У поређењу са вредношћу подељених добара, браћа су се завадила око наизглед безначајних ствари, коња и сокола. Како тумачиш коментар народног певача: „Да око шта већ ни око шта”?
3. Ко је главни јунак ове песме? Какав је смисао Дмитровог одласка у лов? Како тумачиш његове поступке? Зашто се Дмитар сам не разрачуна са братом, већ чин братоубиства препушта жени? Шта то казује о том књижевном јунаку? Шта се у лову дешава са коњем и соколом? Зашто епски јунак не може да улови необичну птицу? Може ли се досегнути нешто што не постоји? Какву поуку изриче рањени соко своме господару? Шта симболички представљају животиње у песми? У ком тренутку Дмитар постаје свестан свог поступка? Како се песма завршава?
4. Дмитровим одласком у лов отвара се нови план радње. Какав услов поставља Дмитар љуби на поласку у лов? У каквој позицији се нашла Дмитрова љуба? Како она решава проблем? Има ли Богдан разумевања за њену молбу? Какав је значај молитвене чаше у песми? Чега се љуба у ствари одриче поклањајући деверу чашу молитвену?
5. Какав је однос народног певача према деоби очевине? Због чега је штетна деоба нечега што је у прошлости представљало нераздељиву целину? Шта мислиш, због чега у епској песми Анђелија преузима главну улогу? (Станковић Шошо, Сувајџић 2015: 139)

Брижљиво одабрани одломци из секундарне литературе доприносе остварењу бројних корелација у настави и помажу ученицима да стекну увид у веровања, обичаје, српску и словенску митологију и културноисторијски контекст. Наводи из наведених извора заступљени су у читанкама као допунски текстови којима се ученици информишу о значењу доминантних тема и мотива који се у књижевним текстовима обрађују. Уз породичну народну песму „Највећа је туга за братом” у читанци *Чаролија стварања* за пети разред наводи се одредница *кукавица* из Вуковог *Српског рјечника* (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 39). Избор народних успаванки употпуњен је одредницама *вук* и *бабине* из истог извора (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 40). О ктиторима и значају задужбинарства ђаци сазнају читајући одломак „О ктиторима и њиховим задужбинама”, који се наводи уз епску народну песму „Свети Саво” (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 21, 147). О змају, аждајама, али, свадбеним обичајима, веровањима и обредима који се везују за Бадње вече, Божић, Богојављање, Ђурђевдан, Ивањдан читају из *Српског рјечника*, *Живота и обичаја народа српскога* Вука Стефановића Караџића и *Српског митолошког речника*. Коледарске народне песме допуњују у читанци за шести разред *Чаролија стварања* одреднице *коледа* и *колеђани*. Одреднице *Божић* и *чесница* се наводе уз божићне песме, а *Ђурђевдан* уз ђурђевске песме (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 10, 17, 19). Ученици сазнају ко су биле додоле и краљице уз додолске и краљичке песме

(Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 21, 25). О ускршњим обичајима информише их текст из *Годишњих обичаја у Срба* М. Недељковића (Станковић Шошо 2010: 181–183). Симболика Видовдана појашњава се истоименом одредницом из *Словенске митологије* уз народну песму „Војевао Бели Виде, коледо" (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 14). О томе ко су били Дабог и Световид сазнају из *Српског митолошког речника* уз обичајне народне лирске песме (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 14). Одредница *Влашићи* из истог извора олакшава ученицима разумевање и тумачење народне приповетке „Седам Влашића" у читанци *Чаролија стварања* за шести разред (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 54). Одреднице *ружа* и *ивањско цвеће* наводе се уз ивањске народне песме (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 22). Занимљивости о љубичици, калоперу из *Речника српских народних веровања о биљкама* Веселина Чајкановића помажу ученицима тумачење лирских љубавних песама у читанци *Чаролија стварања* за осми разред (Станковић Шошо 2021: 158). Каква је магична моћ босиљка ученици осмог разреда сазнају из енциклопедијског речника *Словенска митологија* у читанци *Уметност речи* за осми разред (Станковић Шошо 2021: 15). Објашњење значења речи *урок* из *Српског митолошког* речника доприноси разумевању Љепосавине трагичне судбине у балади „Женидба Милића Барјактара" у читанци *Уметност речи* за осми разред (Станковић Шошо 2021: 29). Текст „О народним певачима" у истоименој читанци омогућава ученицима да сазнају ко су били народни певачи и казивачи од којих је Вук Стефановић Караџић записао народне песме (Станковић Шошо 2010: 75–79). Одломак из *Житија Ајдук Вељка Петровића*, који се наводи у читанци за осми разред *Чаролија стварања*, пружа могућност ученицима да сазнају многе занимљивости о великим српским јунацима и времену у којем су живели (Станковић Шошо, Сувајџић 2021: 269–279).

Повезивање књижевних текстова по тематско-мотивској и жанровској сродности указује ученицима на континуитет укрштања невидљивих усменопоетских, митских и традицијских матрица у ауторској књижевности. О симболици *месеца* они сазнају читајући одломке из *Словенске митологије* приликом тумачења приповедаке „Поход на Мјесец" Бранка Ћопића (Станковић Шошо, Сувајџић 2018: 133). Ко су били Стрибог и Баба Марта откривају одабрани наводи из *Словенске митологије* уз „Причу о Стрибогу" Весне Алексић (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 80). Одреднице *Месец* и *звезде* из *Српског митолошког речника* наводе се уз приповетку „Месец над тепсијом" Горана Петровића у читанци *Чаролија стварања* за пети разред основне школе (Станковић Шошо, Сувајџић 2021: 250). Одредница *дрекавац* из *Српског митолошког речника* олакшава ученицима разумевање одломка из романа *Орлови рано лете* Бранка Ћопића (уп. Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 194). Одреднице *орах*, *јоргован*, *вишња* и *трешња* из књиге *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба* Павла Софрића Нишевљанина наводе се у читанци *Чаролија стварања* за пети разред уз „Бајку о Орашку" и приповетку „Прва зарада дрвене Марије" Стевана Раичковића (Станковић Шошо, Сувајџић 2019: 47, 53).

Академик Нада Милошевић Ђорђевић се залагала да се у читанкама ученици подстичу да на антологијским записима усменог стварања откривају како народна књижевност сведочи о континуитету историјског памћења. Упоредо се разматрају токови усмене и писане књижевности и њихови жанрови, указује се на жанровска прожимања (нпр. уплив предања у бајку, функцију клетве, заклетве, тужбалице и благослова у епској поезији). Истовремено се истиче у стваралаштву усмене књижевности интернационално и национално, откривају се тематске и мотивске паралеле и указује се на значај усмене речи у ауторској књижевости (повезивање предања о Влашићима са истоименом причом Тиодора Росића, актуализовање епске биографије Марка Краљевића у стваралаштву Светлане Велмар Јанковић и Миодрага Станисављевића). Историја, предања и књижевност сучељавају се у поглављима посвећеним Светом Сави и бој на Косову и сагледавају се у континуитету разноврсних наука и уметности (усмено предање, народно и ауторско стваралаштво, словенска митологија, културна историја Срба, ликовна и музичка уметност). Трагање за изворима инспирација српских књижевника свих генерација обухваћених у читанкама за основну школу (и писане књижевности уопште), као и уочавање објективизације тих инспирација у писаној поетици, поверена је пажњи ученика, пошто су им претходно дата историјско-књижевна и теоријска обавештења. На тај начин се имплицитно уводе млади читаоци у „естетику истоветности". Повезивање хеленског предања о Сфинги са нашим загонеткама, или пословица са порукама из Доситејевог дела *Живот и прикљученија*, даје увид у усмено-књижевне континуитете и прожимање врста. Инвентивним повезивањем најразличитијих области, од мита и обреда до историје и књижевности, избор текстова у читанкама, радним свескама и књигама домаће лектире узазује на континуитет свеукупног развоја цивилизације, али и на међузависност свих домена културе. Репрезентативан избор књижевних текстова подстиче ученике да се упусте у занимљиво путовање светом речи и да трагају за универзалним истинама које свако књижевноуметничко дело поседује. Заступљеност народне књижевности у школским читанкама пружа могућност ученицима да открију врхунске уметничке вредности и хуманистичке поуке усмене уметности речи. Зависно од текста који проучавају, ученици стичу сазнања о традицији, култури и историји, али и о њиховом транспоновању у књижевност. Избор репрезентативних дела усмене књижевности омогућава младим читаоцима занимљиво путовање кроз пределе човекових осећања и људског ума.

Захваљујући драгоценом ангажовању професорке Наде Милошевић Ђорђевић, народна књижевност има значајно место у читанкама за основну школу. Попут Вука Стефановића Караџића, који је целокупним своји радом бранио духовни, културни и језички простор Срба ма где су се они налазили, тако је и академик Нада Милошевић Ђорђевић бранила, чувала и одбранила народну књижевност предбројним реформама школских програма. Свежином својих идеја, стваралачким приступима и педагошким промишљањима показала је да фолклорно наслеђе развија национални идентитет и осећање припадности српској култури, подстиче критичко мишљење и морално

просуђивање и снажи литерарни, језички и стваралачки сензибилитет наших ученика. Усмена уметност речи и фолклорна грађа омогућују ученицима да стекну релевантна знања и умења, развијају код њих естетски укус, подстичу њихову радозналост, маштовитост, осећајност, стварају трајне читалачке навике, унапређују стваралачке способности ученика, богате њихов речник и развијају љубав према српском језику и књижевности и националној културној баштини.

Цитирана литература

Милошевић Ђорђевић, Нада. „Народна предања о Светом Сави и српска средњовековна писана реч". Отисак из зборника радова *Милешева у историји српског народа*. Научни скупови Српске академије наука и уметности. Књ. XXXVIII. Одељење историјских наука. Књ. 6, Београд, 1987.

Милошевић Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке (обликовање и облици српске усмене прозе)*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.

Милошевић Ђорђевић, Нада. *Радост препознавања*. Нови Сад: Матица српска, 2011.

Милошевић Ђорђевић, Нада. *Српска народна лирика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999.

Пешић, Радмила, Милошевић Ђорђевић, Нада. *Народна књижевност*, Београд: Требник, 1997.

Извори

Станковић Шошо, Наташа. *Загонетке лаке за ђаке прваке*. Београд: Klett – Нови Логос – Фреска, 2019.

Станковић Шошо, Наташа. *Загонетке лаке за ђаке трећаке*. Београд: Klett – Нови Логос – Фреска, 2020.

Станковић Шошо, Наташа. *Маштарија речи. Читанка за 5. разред основне школе*. Београд: Klett, 2010.

Станковић Шошо, Наташа. *Народне умотворине лаке за ђаке другаке*. Београд: Klett – Нови Логос – Фреска, 2019.

Станковић Шошо, Наташа. *Уметност речи. Читанка за 8. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2010.

Станковић Шошо, Наташа. *Уметност речи. Читанка за 8. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2021.

Станковић Шошо, Наташа. *Чаролија речи. Читанка за 5. разред основне школе*. Београд: Klett, 2007.

Станковић Шошо, Наташа, Бошко Сувајџић. *Уметност речи. Читанка за 7. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2020.

Станковић Шошо, Наташа, Бошко Сувајџић. *Чаролија стварања. Читанка за 6. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2019.

Станковић Шошо, Наташа, Бошко Сувајџић. *Чаролија стварања. Читанка за 7. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2020.

Станковић Шошо, Наташа, Бошко Сувајџић. *Чаролија стварања. Читанка за 8. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2021.

Станковић Шошо, Наташа, Маја Костић. *Реч по реч. Читанка за 1. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2021.

Станковић Шошо, Наташа, Маја Костић. *У свету речи. Читанка за 2. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2014.

Станковић Шошо, Наташа, Соња Чабрић. *Бескрајне речи. Читанка за 4. разред основне школе*. Београд: Нови Логос, 2014.

Nataša Stanković Šošo

THE CONTRIBUTION OF THE ACADEMICIAN NADA MILOŠEVIĆ ĐORĐEVIĆ TO THE DEVELOPMENT OF FOLKLORISTICS IN TEACHING

Summary

The subject of research in this paper are school readers for elementary school, as well as domestic reading lists books, which the academician Nada Milošević Đorđević reviewed in the period from 2007 to 2021. The paper analyzes the representative examples of Serbian and Slavic folklore that are stated in school textbooks to be the recommended contents of the Serbian language and literature reformed teaching and learning programs. The representation of folklore materials at different ages is analyzed, and their importance for successful interpretation in primary school teaching is explained. What is highlighted is the contribution of the academician Nada Milošević Đorđević in expanding students' knowledge about Serbian folkloristics, as well as encouraging and developing their love for oral literature.

Keywords: Nada Milošević Đorđević, Serbian folkloristics, folk literature, the Serbian language and literature teaching, school reader, textbook apparatus, domestic reading lists.

Миливој Бајшански*
Филозофски факултет
Одсек за српску књижевност и језик
Универзитет у Новом Саду

[82-82:398]:82.01:[929 Milošević Đorđević N.
[82-82:398]:373.3.016:[929 Milošević Đorđević N.
82-82:[821.163.41:398]:929 Milošević Đorđević N.

АНТОЛОГИЧАРСКИ РАД НАДЕ МИЛОШЕВИЋ ЂОРЂЕВИЋ

Нада Милошевић Ђорђевић је у 40-годишње приређивање избора из народне књижевности укључивала и стиховане и прозне врсте народне књижевности. Милошевић Ђорђевић је у антологије народне поезије убрајала: лирске, епске и лирско-епске народне песме, а од прозних облика су захваћене све врсте (бајке, басне, приче о животињама, легендарне приче, новеле, шаљиве приче, анегдоте и предања, као и мале фолклорне форме: пословице, питалице и загонетке). У овом раду осветљавамо сегмент избора усмених стихованих и прозних облика и малих фолклорних облика антологичарке Наде Милошевић Ђорђевић, њене пропратне текстове, предговоре и поговоре и речнике мање познатих речи у антологијама.

Кључне речи: Нада Милошевић Ђорђевић, антологије, стиховане врсте, прозне врсте, мале фолкорне форме.

Нада Милошевић Ђорђевић, изучавалац српске, јужнословенске и европске фолклористике и културе, у свом радном веку приредила је много антологијских избора традицијске усмене књижевности. У богатом антологичарском раду Наде Милошевић Ђорђевић заступљене су готово све поетске и прозне врсте усмене књижевности. У њеним антологијама народне поезије налазе се: лирске, епске и лирско-епске народне песме, а од прозних облика захваћене су све врсте (бајке, басне, приче о животињама, легендарне приче, новеле, шаљиве приче, анегдоте и предања, као и мале фолклорне форме: пословице, питалице и загонетке). Приређујући антологије усмене књижевности, Милошевић Ђорђевић према сопственим естетским мерилима сврстава поетске и прозне врсте у антологије.

Овом приликом, пажња је усмерена првенствено на избор Наде Милошевић Ђорђевић, пропратне текстове, предговоре, поговоре и речнике мање познатих речи у антологијама. Такође, рад се бави анализом њеног одабира стихованих и прозних усмених врста за основношколску лектиру, што јесте део њеног преданог антологичарског подухвата. Њен рад на избору стихованих и прозних врста усмене традицијске књижевности, према доступној библиографији, обухвата 40 година, од 1964. године (приређене *Народне приповетке* у издању београдског Рада) до 2004. године, када излази

* bajsanskimilivoj4@gmail.com

Народна књижевност (Легендарне приче, новеле, шаљиве приче и анегдоте, предања, пословичка поређења и изреке, пословице, питалице, загонетке) издавачке куће Лирика из Београда.

Условно подељен, антологичарски рад Наде Милошевић Ђорђевић формира две велике целине: прву, која представља избор усмене књижевности за основношколску лектиру и другу, која пружа обимнији корпус песама и студије о народној књижевности.

Избори усмених врста за основношколску лектиру носе, углавном, ефектне наслове, који представљају фрагменте преузете из различитих дела народне књижевности: *Пође слат непослат*, *И звезду на небу устрели*, *Жубор вода жуборила*, *Ни црно ни бело ни јесте ни није*, *Више ум замисли него море понесе*, *Златни синови из народне књижевности*, *Народне епске песме*. Све изборе усмене књижевности за основну школу прате илустрације и речници мање познатих речи. Милошевић Ђорђевић у предговорима или поговорима антологија за основношколски узраст подробно, једноставним језиком и формулацијама објашњава суштинске одлике усмене традицијске књижевности, потом елаборира њене стиховане или прозне облике, тако да реципијентима, у овом случају деци, буде јасно шта је народна књижевност и како она сеже у све сегменте живота традиционалног човека. С једне стране, као антологичарка, али и као педагог, Милошевић Ђорђевић појашњава ученицима како је народна књижевност мењала своју улогу и особине, али је ипак опстала и преживела кроз време. Преживела је, каже она, „управо онако како је преживео и живи језик народа који је временом створио извесне конструкције, правила изражавања, ритмове и готове изразе и исказе" (Милошевић Ђорђевић 1987: 138).

С друге стране, постоје антологије, критички сагледане, које већином немају тако ефектне наслове: *Народне приповетке*, *Српска народна лирика*, *Српске народне епске песме и баладе*, *Епске народне песме*, *Лирске народне песме*. Оне су насловљење на основу жанрова које садрже, изузетак је антологија *Од како се земља охладила*, која има врло ефектан наслов. То су избори који имају обимније и теоријски продубљеније предговоре, пропратне текстове у виду напомена, скраћеница, спискова основне коришћене литературе, као и речнике мање познатих речи. У овом раду настојимо да сваку антологију понаособ прокоментаришемо и увидимо њен значај.

Жубор вода жуборила: из народног стварања

(лектира за I разред основне школе,
Београд: Нолит – Просвета – Завод за уџбенике и наставна средства, 1984)

У овом избору се тежи сусрету деце с животом и светом традиционалног човека и његовим елементима. Заступљени су следећи облици: мини--предања о земљи и небу, сунцу, киши, корњачи; питалице које се односе на интелектуални ангажман деце, вредносне судове и сл. („Шта је најскупље на свету? (Образ)", „Шта је најслађе? (Сан)", „Шта је најбеље? (Дан)" и др.), као и бајка „У цара Тројана козје уши", песма „Кујунџија и хитропреља".

Укључене су и пословице које би најмлађим читаоцима биле путоказ за морално делање у животу: „Ко што посије, то и пожње”, „Ко што узајми, оно ће му се и вратити”, „Ко доброту сеје, љубав жање” и др. Нада Милошевић Ђорђевић овим антологијским избором настоји да најмлађе читаоце упути и научи поштовању старијих од себе (нпр. поучна прича „Градио оцу корито”, чија се фабула односи на човека ком се јавило гађење да обедује са својим оцем, па му је почео правити корито како би из њега јео, а син овога човека вели му да ће и он њему правити исто такво корито кад порасте, као што он прави своме оцу).

У антологију су сврстани искази везани за људе – „кажу за неког”: на основу његовог физичког изгледа („прав као стрела”, „чист као сунце”, „висок као бор”, „прав као уже у врећи”, „исправан као јарчев рог”), карактера („благ као мелем”, „тих као уље”, „срчан као соко”, „сигуран као врбов клин”, „миран као јаре”, „љут као овца”) и физичке снаге („јак као земља”, „тврд као паучина”). Овим поређењима се ученици уводе у живи свет традиционалне културе, где она егзистирају у свакодневици.

Милошевић Ђорђевић уноси у антологију предање о стицању јунаштва Марка Краљевића, као и фрагмент о три добра јунака из *Комада од различнијех косовскијех пјесама* (СНП II: бр. 50), који поседују добре ратничке вештине: Бановић Страхиња, који једним потезом сабље одсеца двадесет турских глава, Срђа Злопоглеђа, који слаже по два пара турских војника на своје копље, и Бошко Југовић, који на своме алату сатерује Турке на воду Ситницу. Ђаци прваци се овом антологијом упознају и с физичким описом Марка Краљевића (из Тешанове песме „Марко Краљевић и Вуча ђенерал” – СНП II: бр. 42):

Сједи јунак у пољу широку,
у ледину копље ударио,
за копље је коња привезао,
а пред њиме стоји тулум вина;
не пије га чим се пије вино,
већ леђеном од дванаест ока,
пола пије пола коњу даје;
коњ му није каквино су коњи,
веће шарен, како и говече;
јунак није какви су јунаци:
на плећима ћурак од курјака,
на глави му капа од курјака,
привезо је мрком јеменијом;
нешто црно држи у зубима
колик’ јагње од пола године.

Убрајањем ових стихова у антологију, верујемо, жели се указати на епски свет јунака: њихов принцип јунаштва, атрибуцију јунака и њихово ратничко умеће. По свему судећи, антологија има за циљ стварање вредносних категорија код деце првог разреда основне школе.

Ни црно ни бело ни јесте ни није: избор из народне књижевности
(лектира за I разред основне школе, Београд: Нолит, 1988)

Ова антологија, друга по реду за први разред основне школе, обухвата кратко теоријско објашњење и избор следећих усмених врста: изреке, разбрајалице, брзалице, ређалице и успаванке.

У изреке Нада Милошевић Ђорђевић сврстава, као и у претходној антологији, сликовита поређења и исказе везане за: карактер („вредан као пчела", „вредан као мрав", „вредан као кртица", „дигао нос", „шепури се као ћуран", „пун себе"), физички изглед („румен као ружа", „црвен као крв", „плав као небо", „жут као восак"), физичке умешности за какав посао („има две леве руке", „кад падне на леђа, разбије нос"), нечије расположење („као птица на грани", „као риба у води", „добро ми је као зими на леду"), потом следе поређења („чува га као мало воде на длану", „чува га као мало ватре на ветру").

Од разбрајалица, као кратких песмица чијим се речима деца пребројавају пре почетка игре, Милошевић Ђорђевић наводи свакако најпознатије: „Еци пеци пец", „Ен" („Ен, / тен, / тини, / саварака, / тини ..."), „Ондола", „А бе це", „Бумбар", „Енци", „Јединар" и „Јањи". Такође је богат избор брзалица, као што су: „Црн јарац, црн трн – црн брсти трн", „Петар Петру плеће пече, сеци, Петре, Петру плеће", „Кнеже витеже, кад те видеше, обвеселише ли ти се?".

Ређалицама, које указују на односе у природи, између предмета, људи, биљака и животиња, Милошевић Ђорђевић упућује ученике на нове говорне вежбе, попут: „Пошла кока на пазар", „Све једно друго поједе", „Куповање од најмањега од највећега" и др. Посебан део ове антологије, нагласили бисмо, чине успаванке, од којих су присутне: „Нини, сине, радосна ти мајка", „Нинај, нинај, драго моје", „Санак иде уз улицу", „Мајка сина у ружи родила" и „Спавај, спавај, чедо пренејако".

Приређивањем овог избора, Нада Милошевић Ђорђевић сачињава тзв. хрестоматију за ортоепске вежбе код деце која су дошла из предшколске установе и која још имају потребе за том врстом вежбе.

Пође слат непослат: избор из народне књижевности
(лектира за II разред основне школе, Београд: Нолит, 1990)

Ова антологија усмених врста носи назив по загонетки „Пође слат – непослат", чије је разрешење змија. Нада Милошевић Ђорђевић у поговору намењеном ученицима другог разреда основне школе вели да је народна књижевност најстарији вид уметности речи. Она објашњава да кроз суживот традиционалног човека са природом, он помоћу речи „које имају чаробну моћ разговора са живим и неживим силама природе" (Милошевић Ђорђевић 1990: 113) жели да исте те силе потчини или им помогне. Такође су у поговору овог избора народне књижевности за ученике II разреда подробније теоријски одређене врсте које су заступљене у избору: басне и

пословице, приче о животињама, загонетке и бајке; стога овај избор може служити ученицима за проширење знања о врстама народне књижевности[1].

Неке од басни ове антологије су: „Лисица и кокошке”, свакако позната „Није вјера тврда у јачега”, „Вук, лисица и гавран”, „Пас и вук – побратими”, „Во и миш” и „Невјера страда”. Од пословица су заступљене: „Ко другоме јаму копа, сам ће у њу пасти”, „Ко другога вара, и њега ће други”, „Учини добро, не кај се, учини зло, надај се”, „Испеци – па реци” и др.

Другу групу у антологији чине приче о животињама („Лисица се с вуком побратимила”, „Лисица се осветила вуку”, „Јарац живодерац” и „Пијевац на дивану”) и загонетке („Лаје – пас није, све се око наше куће вије, од пашчади се крије (лисица)”, „Товар носи – коњ није, иглом боде – швања није (јеж)”). Овим загонеткама Милошевић Ђорђевић нарочито потпомаже дечје размишљање и откривање нових видика везаних за одређене појмове.

Овај антологијски избор посебно обилује најпознатијим бајкама: „Међедовић”, „Невидљива капа”, „Биберче”, „Немушти језик”, „Чардак ни на небу ни на земљи”, „Змија младожења” и др.; и шаљивим причама: „Мени један, а теби остало”, „Ти ћеш свирати”, „Ага и сеиз” и „Милутину по полутину”.

У лектири за други разред основношколског образовања се са изрека, разбрајалица, брзалица, ређалица и успаванки прелази на бајке и приче. Ученици се избором из народне књижевности усмеравају на микросвет традиционалних вредносних ставова, какви су заправо присутни у свету бајке.

И звезду на небу устрели

(лектира за III разред основне школе, Београд: Нолит, 1991)

Нада Милошевић Ђорђевић у поговору овог антологијског избора даје Вукову поделу српских народних прича на: оне у којима се приповедају „којекава чудеса”, оно „што не може бити” и оне у којима „нема чудеса”, већ се приповеда о нечему за шта би се рекло да је заиста могло бити.[2] Све три врсте народних прича детаљно теоријски објашњава.

Фокус је усмерен на бајку, о којој највише има речи у поговору, где се чак посредно, без именовања, указује на Пропову морфологију бајке: јунак полази у свет да оствари неки циљ, следе препреке, ограничен број сусрета, помагачи на путу, а крај је увек срећан и циљ остварен. Овај избор обухвата бајке: „Дрво насред свијета”, „Гвозден човек”, „Три јегуље”, „Ћела”, „У цара Тројана козје уши”, „Дјевојка бржа од коња” и „Седам влашића”.

Друга врста прича јесу предања, маштовита усмена историја у којој се преплићу могуће и немогуће и истинито и нестварно. Нека од предања

[1] Пре поговора је дат текст „Разговор о народним умотворинама” Зорице Меденице, у виду дидактичко-методичког текста, што такође ученицима може представљати секундарну литературу. Ауторка коментарише конкретне примере и упућује питања у вези са њима. Овај текст би служио и професорима српског језика и књижевности при осмишљавању наставе везане за народну књижевност на свим нивоима образовања.

[2] И ова антологија има дидактичко-методички текст под називом „Разговор о бајкама, предањима и песмама” Љубице Вајде. Такође сматрамо да је овај текст погодан при осмишљавању наставе везане за народну књижевност на вишим и нижим нивоима образовања.

овога избора су: „Скамењене овце”, „Рељино камење”, „Бања Ковиљача и планина Видојевица”, „Котор”, „Брестовик”, „Смрт цара Уроша”, „Откуд име Косово” и др.

Трећи део антологије чине митолошке песме, које говоре о натприродним бићима, о стварима, животињама и биљкама које имају особине људи. Неке од њих су: „Под горицом орала девојка”, „Сунце се дјевојком жени”, „Град градила б’јела вила”, „Путовање сунца”, „Преди, момо, дарове”, „Брађа – облаци”, „Коло и соко” и „Сиротна мајка”.

Антологичарка придодаје и две шаљиве песме „Женидба врапца подунавца” и „Премлад војно”, у којима се иза ликова животиња крију људске особине. Овим песмама Милошевић Ђорђевић младим читаоцима указује на људске мане, лоше поступке људи, трудећи се да њима поучи и дâ пример ваљаног понашања.

Златни синови из народне књижевности

(лектира за III разред основне школе, Београд: Нолит, 1993)

Нада Милошевић Ђорђевић сачињава две године касније и другу антологију усмене књижевности намењену лектири за трећи разред основне школе. Ауторка антологије понавља текст поговора претходне антологије који је везан за бајку, и веома кратко, спрам развијених интелектуалних способности ученика трећег разреда основне школе, пише о легендарним причама и новелама.

Овом антологијом су обухваћене све бајке из антологије *И звезду на небу устрели*, и придодате су још две: „Златни синови и несрећна царица” (први део назива бајке послужио је Н. Милошевић Ђорђевић да антологији надене име) и „Зла жена”.

Разлика у односу на претходну антологију јесу легендарне приче („Свети Сава и ђаво”, „Свети Сава и богати гавран”, „Свети Сава и пустињак”, „Свети Сава и брађа која се деле”, „Добар јамац” и „Пара која вреди”) и новеле („Све, све, али занат”, „Сорта сорту шије”, „Умије добро да дијели”, „Пресуда над пресудом”, „Када ћете да вам пане киша?” и „Дјевојка и кнез Јово”).

Антологичарка Нада Милошевић Ђорђевић овом другом антологијом указује на разноврсност усмених врста и даје њихове репрезентативне примере за ученике трећег разреда основне школе. Посебно је уочљиво истицање легендарних прича где је тематизован лик Светог Саве, с чијим ликом и делом се деца упознају на почетку школовања.

Више ум замисли него море понесе

(лектира за IV разред основне школе, Београд: Нолит, 1987)

Нада Милошевић Ђорђевић у дужем поговору лектири за четврти разред, који исписује на двадесет страна, пише о Вуковом сакупљању народних умотворина, народним приповеткама, те Вуковој подели приповедака (бајке, легендарне приче, новеле, шаљиве приче, анегдоте, приче о животињама

и басне). Сваку врсту усмене књижевности теоријски образлаже. Антологичарка Милошевић Ђорђевић највише поклања пажњу бајци као врсти, коментаришући и нека бајке појединачно, као и конкретне примере наведених усмених врста (што би служило као својеврсна окосница за интерпретацију ових врста усмене књижевности у наставном раду с ученицима). Ипак, овај поговор јесте преобиман, уз превише теоријске апаратуре спрам узраста ученика IV разреда основне школе и њихових интелектуалних способности. Рекли бисмо да би више одговарао ученицима VIII разреда (за који, узгред буди речено, Милошевић Ђорђевић није сачинила избор из усмене књижевности).

У овај избор Милошевић Ђорђевић укључује: бајке („Аждаја и царев син", „Златна јабука и девет пауница", „Три прстена", „Вилина гора" и „Усуд"), које имају виши степен емотивног набоја, пословице (неке су: „Ко добро чини – боље дочека", „Ко устраје, тај се не каје", „Стрпљивост је горка, али јој је плод сладак", „Од једног ударца дуб не пада", „Што се говори а није истина", „Рашчини се као маглина", „Ко брзо суди, лако се вера", „Ко нагло иде, на путу остаје, ко лакше иде, брже дома долази", „Којој води не знаш газа, немој је газити" и др.), легендарне приче („Ко мање иште, више му се даје," „Мјесец га проказао", „Сиромах постао цар" и „Права се мука не да сакрити"), новеле („Царева кћи и свињарче", „Ко не ради, тај не једе", „Живи без бриге" и „Шљиве за ђубре"), шаљиве приче („Лаж за опкладу", „Сељанин и господар", „Праведна пресуда", „Шијаци у лову" и др.), анегдоте („Надлагивање", „Разбашкарио се", „Рашта се прота ожeнио", „Змај Јова и књажев перјаник", „И ђед му је био болестан" и др.) и предања („Тамни вилајет", „Краљица с голубовима", „Змија-девојка у Мрсињграду", „Цар Тројан", „Свети Сава проклео човјека", „О Јерини" и др.).

Овом антологијом усмене народне књижевности, Нада Милошевић Ђорђевић задаје обимнији читалачки задатак ученицима, чиме би стекли виши увид у теоријску апаратуру везану за усмену књижевност, као и шире читалачко искуство.

Народне епске песме

(лектира за VII разред основне школе,
Београд: Нолит – Просвета – Завод за уџбенике и наставна средства, 1978)

Овај избор јуначке поезије усаглашен је с тадашњим наставним планом и програмом VII разреда. Нада Милошевић Ђорђевић у поговору ове антологије епске усмене поезије пише о епици и Вуковом односу према тој врсти поезије, као и о славним јунацима епске усмене поезије. Овај избор песама структурно је распоређен у четири целине лектире.

Прва целина је посвећена песмама о Марку Краљевићу (уводи стиховима „Море, Марко, не ори друмова! / Море, Турци, не газте орања!"[3]) – где је Нада Милошевић Ђорђевић успела да представи епску биографију Марка Краљевића, приказујући све подвиге достојне јунака: од његове женидбе

[3] Из песме „Орање Марка Краљевића" (СНП II: бр. 73), која је убројана у ову целину.

(„Женидба Марка Краљевића”), преко бунтовања против султана („Марко пије уз рамазан вино”) и његових војника („Орање Марка Краљевића”), и других песама, до његове смрти („Смрт Марка Краљевића”).

Други круг песама је о: Ђурђу Смедеревцу, браћи Јакшићима, Сибињанин Јанку, војводи Кајици и др. (с уводним стиховима „Турски коњи ноге искидаше / шетајући јутром и вечером / на плочама поље разнијеше”[4]), који чине песме: „Женидба Ђурђа Смедеревца”, „Јакшићи кушају љубе”, „Смрт војводе Кајице”, „Женидба Ђурђа Чарнојевића” и др.

Трећи део антологије се односи на хајдуке, попут: Старине Новака, Баја Пивљанина, Ришњанина хаџије и Лимуна трговца (уводи нас стиховима: „А кадар сам стићи и утећи / и на страшну мјесту постојати”[5]), где издвајамо песме: „Зашто је Новак отишао у хајдуке”, „Грујица и паша са Загорја”, „Ђерзелез Алија”, „Ришњанин хаџија и Лимун трговац”, „Смрт Сењанина Ива”, „Женидба Стојана Јанковића” итд.

Последњи сегмент њеног одабира, четврту целину, чине песме: „Три сужња”, „Кнез Иван Кнежевић” и „Бој на Мишару”, у који нас уводи стиховима: „Јер је крвца из земље проврела / земан дош’о, ваља војевати”[6].

Ова антологија, подељена на четири дела, где свака целина појединачно осветљава одређене ликове усмене епске поезије и њима историјски захваћене догађаје ондашње Србије, представља репрезентативни избор који шири видике о нашој усменој јуначкој поезији, посебно о Марку Краљевићу, где би целина песама посвећена његовом лику чинила праву мини-антологију унутар једне веће антологије.

Знатно обимније, теоријски продубљеније и критички опремљене јесу управо антологије којима Нада Милошевић Ђорђевић није давала посебне наслове, већ је збирка насловљена по оној врсти песама које се налазе на листовима антологија. Ова врста избора, свакако, намењена је озбиљнијем и посвећенијем читању дела усмене књижевности.

Од како се земља охладила: прозни облици српске народне књижевности и мале фолклорне форме

(Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997)

Нада Милошевић Ђорђевић се у овом антологијском избору који носи наслов по народној изреци „Од како се земља охладила”, бавила прозним облицима српске народне књижевности и малим фолклорним формама у Срба. У овом приређивачком подухвату теоријски веома темељно (најпре за студенте и упућену публику) пише о прозним облицима и малим фолкорним формама и даје најрепрезентативније примере: приповедака о животињама („Лисица се осветила вуку”), басни („Вук и коза”), бајки („Змија младожења”), легендарних прича („Свети Сава и ђаво”), новела („Све, све, али занат”), шаљивих прича („Лаж за опкладу”), анегдота („Којим се сужњима даје милост”), митских односно демонолошких предања

[4] Из песме „Маргита дјевојка и Рајко војвода” (СНП III: бр. 10), која је такође укључена у ову целину.

[5] Из песме „Старина Новак и кнез Богосав” (СНП III: бр. 1).

[6] Из песме „Почетак буне против дахија” (СНП IV: бр. 24).

(„Вила”), потом етиолошких („Сврака и људски табан”), историјских и културноисторијских предања („Тројан”), пословичких поређења („господски иде као патка по дубоку виру”), изрека („од јутра до сутра”), пословица („Мудра рука не чини све што реку уста”), питалица („Питали вука: – Кад је највише зима? – Кад се сунце рађа.”) и загонетака („Жива земља мртвом господари (Човек)”). Ауторка антологије на крају књиге даје напомене и скраћенице (чиме даје детаљан списак основне литературе ове антологије: *Антологија српских народних приповедака* Војислава Ђурића, *Народна књижевност* Вида Латковића, *Преглед прозних облика наше усмене књижевности* XIV Наде Милошевић Ђорђевић, *Народна књижевност: речник* Радмиле Пешић и Н. Милошевић Ђорђевић, *Сабрана дела Вука Караџића*, *Српске народне приповетке и предања из Лесковачке области* и др.). Ова антологија представља својеврсну и вредну хрестоматију за одређену читалачку публику и изучаоце народне књижевности.

Српска народна лирика

(Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999)

У овој антологији Нада Милошевић Ђорђевић у предговору исцрпно пише о лирској народној поезији и њеној подели, дајући битне карактеристике врста. Овај предговор служио би свакако као корисно штиво за пасионираног читаоца усмене лирске поезије, али и за студенте србистичких катедара који спремају испит из лирске народне поезије, јер антологичарка Милошевић Ђорђевић пише о лирским усменим врстама коментаришући их кроз примере песама ове антологије. Такође, на крају антологије дате су напомене за одређене песме, скраћенице, основа литература[7] коришћена за писање предговора и поговора (тј. напомена) и речник мање познатих речи.

Интересантно је усмерити светло на списак скраћеница јер он садржи списак збирки усмене лирске поезије (и њихове приређиваче) одакле је Нада Милошевић Ђорђевић узимала песме за антологију *Српска народна лирика*; стога у садржају уз сваку песму у загради стоји извор одакле је она преузета, што истраживачима и осталима олакшава рад на усменој лирској поезији. Милошевић Ђорђевић узима лирске усмене песме из: *Народне књижевности Срба на Косову* Владимира Бована, *Народних мелодија лесковачког краја* Миодрага Васиљевића, *Народних песама у ’Вили’* Миодрага Матицког, *Сабраних дела Вука Стефановића Караџића*, прве, друге и пете књиге *Српских народних пјесама* Вука Стеф. Караџића, прве књиге *Српских народних пјесама из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*, *Народних песама у Даници* Зоје Карановић, *Антологије народних лирских песама* Војислава Ђурића, *Ерлангенског рукописа српскохрватских народних песама* и многих других – чиме нам се овај списак нуди као својеврсна фолклорна мапа која обједињује записе из свих крајева где је живео и живи српски народ, и где су допирали српски културни утицаји.

---

[7] *Урок и невеста* Мирјане Детелић, *Народна књижевност* I Вида Латковића, *Речник усмених књижевних родова и врста*, II, V, VI, IX, X Наде Милошевић Ђорђевић и *Народна књижевност: речник* Радмиле Пешић и Наде Милошевић Ђорђевић.

У овај антологијски избор ушла је 201 песма, где ћемо издвојити најрепрезентативније, од митолошких и хришћанских песама („Дјевојка је Сунцу говорила”, „Пораниле девојке”, „Град градила б’јела вила”, „Саздаде се бела црква”), преко обредних и обичајних – коледарских („Војевао бели Виде, коледо”), божићних („Грану сунце иза брда”), лазаричких („Соко лети високо”), ђурђевских („Камен мосте, држ се, не нишај се”), спасовских („Рано рани ђевојчица”), краљичких („Овде нама кажу старога властеља”), ивањских („Пасло коња младо момче”), додолских („Ми идемо преко села”), песама за заустављање кише („Престан’ кишо, кишице”), сватовских песама („За ран’ Павле, за ран’, мили брале”), почаснице тј. здравице („Играла је кошутица”), тужбалица („С јадом сам ти на двор дошла”), потом посленичких песама („Наджњева се момак и девојка”), љубавних, којих уједно има и највише – 104 („Ој девојко, душо моја”, „Срдо моја, не срди се на ме”), до породичних песама („Порани, Бело, порани”) и успаванки („Нани, нани, Митре, лудо дете”).

Лирске народне песме
(Београд: Лирика, 2003)

Када је о овом одабиру реч, Нада Милошевић Ђорђевић пише опсежан предговор, на висини студије, као прилог изучавању основних лирских врста. Ова фолклористкиња у студиозном предговору сеже све до првих помена постојања лирске поезије, који припадају општесловенској заједници. Потом даје конкретне податке о одређеним врстама кроз њихово појављивање у наредним вековима. У овом подужем тексту антологичарка упућује читаоце у традиционалну културу и патријархалну заједницу, чиме даје културолошки оквир нашег народа и његових обреда.

Антологија садржи 267 лирских песама, при чему су, у односу на већ горенаведену антологију лирике, овде придодати још бећарци и шаљиве песме. Антологијом су обухваћене митолошке и хришћанске песме („Ој орачу, млад орачу”, „Порасла јела до неба”), обредне и обичајне – коледарске („Пођо с пушком, коледо! У ливаду коледо!”), божићне („Божић, Божић бата”), лазаричке („Лази, лази, Лазаре”), ђурђевске („Ђурђево лето, пролето”), спасовске („Пала магла у приморје”), краљичке („Ој вишњо, вишњичице”), ивањске („Пасло коња младо момче”), додолске („Наша дода Бога моли”), сватовске („Погледај, војно, погледај”), почаснице („Паде листак наранче”), тужбалице („Ти се хоћеш дијелити”), затим посленичке („Жетву желе три јетрве”), љубавне, којих има највише – 108 („У Милице дуге трепавице”), породичне („Сунце зађе међу две планине”), успаванке („Цуцу, цуцу на коњу”), шаљиве песме („Синоћ мома доведена”) и бећарци („Синоћ сам се с диком руковала”).

Приметно је понављање неких песама у другој, познијој, антологији лирских песама, из сваке лирске врсте. Наравно, понаљање ових песама мотивисано је тиме што оне представљају естетске врхунце наше усмене лирике. Свакако, ова антологија, уз свој предговор, представља квалитетно штиво за студенте, изучаоце усменог фолклора и пасиониране читаоце.

Српске народне епске песме и баладе
(Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2001)

Нада Милошевић Ђорђевић 2001. године приређује антологију посвећену српским народним епским песмама (70) и баладама (15). Предговор антологије обухвата терминолошке појмове баладе и епске песме.

Баладе дефинише као приповедне песме са драмским заплетом које изражавају осећања. Дели их на: митолошке (које чувају стара веровања и култове и остатке магијског начина мишљења – „Цар Дуклијан и Крститељ Јован", „Змија младожења", „Брађа и сестра"), хришћанске/легендарне (баладе где је магијски слој христијанизован, и где помоћ долази од свемогућег Бога или светаца, или пак имплицитно преовлађује хришћанска етика – „Свети Ђорђије и ђевојка краљева", „Моба ђакона Тодора у нећељу"), историјске (баве се унутарњим, породичним проблемима историјских ликова, или откривају стварна историјска збивања као узрок страдања и сукоба главних јунака – „Предраг и Ненад", „Војин и сестра Иванова", „Имала мајка девет сиротица"), јуначке (песме се држе епског обрасца „јуначка женидба" – сакупљање сватова, путовање с девојком кроз гору итд. – „Женидба Милића барјактара", „Болани Дојчин") и породичне (где је реч о личним, породичним односима и сукобима и у позадини и у средишту збивања – „Хасанагиница", „Мила материна", „Омер и Мерима"). Милошевић Ђорђевић спомиње у једном параграфу и романсе, које се разликују од балада по ведрини погледа на свет, где се напете и драматичне ситуације разрешавају духовитим расплетом, увршћавајући једну романсу у ову антологију – „Хајка Атлагића и Јован бећар".

С друге стране, приређивач антологије знатно обимнији део предговора посвећује епској песми. Спомиње помене о певању епске усмене поезије као обичају међу Словенима од њиховог досељења на Балканско полуострво до XII века. Обухваћени су векови појављивања епске поезије на нашим просторима, расправа о српској јуначкој поезији као епопеји, као и сам начин технике певања песме, где се ауторка дотиче формуле, тј. својеврсне динамичке структуре или обрасца, и њеног коришћења као основног средства исказивања и уметничког обликовања. Споменути су догађаји који се помињу у виду потпуно обликоване српске епске песме и који су значајна збивања на подручју духовне и материјалне културе. Везују се за светородну лозу Немањића, за њихов сјај у доба цара Душана, као и пропаст српског царства за време цара Уроша, потом за отимање о то царство и носеће ликове попут кнеза Лазара, Марка Краљевића, померање српске државе ка северу, где је један од главних ликова Сибињанин Јанко. Након круга песама везаних за Косовску битку, Н. Милошевић Ђорђевић пише о хајдуцима и ускоцима у периоду од XVI до XVIII века, где је стална преокупација и даље борба са Турцима, која се преноси и у XVIII век, када се на подручју старе Црне Горе и Брда воде битке за ослобођање од њихове власти. Сваки споменути временски догађај, који условно делимо у циклусе епских песама, антологичарка је илустровала примерима из песама.

Антологичарка је у садржају белинама, без номинације, поделила скупину песама[8] на: песме о Немањићима и њиховим савременицима („Свети Саво", „Женидба Душанова", „Зидање Скадра", „Урош и Мрњавчевићи", „Марко Краљевић и вила", „Марко Краљевић и Љутица Богдан", „Сестра Леке капетана"), потом песме о Косовском боју („Женидба кнеза Лазара", „Бановић Страхиња", „Цар Лазар и царица Милица", „Пропаст царства српскога", „Косовка девојка", „Смрт мајке Југовића"), песме настале после Косовске битке, о „господству српском", о деспотовини („Стјепан Лазаревић", „Орао се вијаше над градом Смедеревом", „Смрт војводе Кајице", „Диоба Јакшића", „Зидање ћуприје у Вишеграду") и песме о хајдуцима, ускоцима и ослобођењу Србије и Црне Горе („Старина Новак и кнез Богосав", „Новак и Радивоје продају Грујицу", „Мали Радоица", „Смрт Сењанина Ива", „Женидба Стојана Јанковића", „Три сужња", „Почетак буне против дахија", „Бој на Мишару", „Устанак кнеза Милоша на Турке").

Након песама дат је исцрпан списак напомена уз песме, које се простиру на 50 страна. Напомене садрже ауторкине коментаре, али и коментаре преузете из основне литературе ове антологије: *Српске народне пјесме* I–IV Вука Стефановића Караџића, потом коментари тих књига, *Антологија народних јуначких песама* Војислава Ђурића, *Постање епа* Светозара Кољевића, *Антологија народних балада* Хатиџе Крњевић, *Вукови певачи* Владана Недића, *Народно (усмено) песништво* Мирослава Пантића, *Народна књижевност: речник* Радмиле Пешић и Наде Милошевић Ђорђевић.

Свеукупно гледано, ова антологија представља прву међу једнаким изборима епске усмене поезије и народних балада у приређивању Наде Милошевић Ђорђевић, јер садржи обимну студију о српској усменој епици и балади, као и њихове најрепрезентативније песме.

Епске народне песме
(Београд: Лирика, 2003)

У овој антологији Милошевић Ђорђевић полази од зачетака певања епске песме, првих помена о постојању готово свих усменопоетских родова и врста и записа из XV века, затим се бави радом сакупљача песама, Вука Стефановића Караџића, и циклусом епских песама. У контексту епске усмене поезије, антологичарка пише о косовској трагедији српског народа, пропасти српских средњовековних држава, хајдуцима и ускоцима, али и нашем највећем епском јунаку немањићког доба – Марку Краљевићу.

Нада Милошевић Ђорђевић објављује 276 епских народних песама сагласно тада владајућој подели епских песама на циклусе: неисторијски циклус – баладе („Јетрвица адамско колено", „Хасанагиница", „Болани Дојчин"), преткосовски циклус („Свети Саво", „Женидба Душанова", „Зидање Скадра"), косовски („Бановић Страхиња", „Кнежева вечера", „Косовка девојка"), покосовски циклус („Диоба Јакшића", „Смрт војводе Пријезде", „Смрт војводе Кајице"), циклус о Марку Краљевићу („Марко

[8] У овој антологији не дели песме по циклусима, али се назире та условна подела на основу начињених белина међу скупинама песама у садржају.

Краљевић укида свадбарину", „Марко Краљевић и Миња Костуранин", „Смрт Марка Краљевића"), хајдучко-ускочки циклус („Старина Новак и дели Радивоје", „Мали Радоица", „Сењанин Тадија") и циклус о ослобођењу Србије и Црне Горе („Почетак буне против дахија", „Бој на Мишару", „Бој на Чокешини").

Антологичарка Нада Милошевић Ђорђевић репрезентативним епским песмама, где се тематизују епска херојска димензија српских витезова и лична трагична судбина јунака, даје велики допринос антологијама везаним за епску народну књижевност, посебно својим студиозним поговором, те се овај избор сврстава у прворазредну секундарну литературу која осветљава све ме́не српске усмене епске књижевности.

На нивоу закључка свели бисмо излагање на чињеницу да се академик Нада Милошевић Ђорђевић, осим богатог научног и наставног рада, бавила и антологичарским и приређивачким радом 40 година. Пазећи на дечји сензибилитет, ова антологичарка је обазриво правила своје изборе усмене књижевности који су улазили у основношколску лектиру од првог до седмог разреда.[9] Сваки поговор избора усмене књижевности за основну школу примерен је ученицима.[10] Избор усмене лирске и епске поезије, прозних облика и малих фолклорних форми сведен је на најрепрезентативније примере српске традицијске усмене књижевности.

Друга страна формирања антологија укључивала је озбиљне прегледе родова и жанрова народне књижевности, избор високо рафиниране усмене поезије, као и упућивање на даљу фолклористичку литературу. Предговори Наде Милошевић Ђорђевић у таквим антологијама служе као секундарна литература студентима и изучаваоцима усменог фолклора за учење и даља истраживања. Поједини избори садрже извесна поклапања у виду поновљених песама, што доказује да је антологичарка истицала те песме и у њима видела високу вредност у оквиру српске усмене књижевности. Коментари Наде Милошевић Ђорђевић у оквиру предговора служе као непроцењива интерпретација, која би се могла сакупити и објавити као уџбеник или приручник анализе народних песама, чега је мало у науци о књижевности, бар када је реч о усменој књижевности.

Извори

Караџић Стефановић, Вук. *Српске народне пјесме. Књига друга (1845). Сабрана дела Вука Караџића*. Књига пета. Радмила Пешић (прир.). Београд: Просвета, 1988.

Караџић Стефановић, Вук. *Српске народне пјесме. Књига трећа (1846). Сабрана дела Вука Караџића*. Књига шеста. Радован Самарџић (прир.). Београд: Просвета, 1988.

Караџић Стефановић, Вук. *Српске народне пјесме. Књига четврта (1862). Сабрана дела Вука Караџића. Књига седма*. Љубомир Зуковић (прир.). Београд: Просвета, 1986.

Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Више ум замисли него море понесе*. Београд: Нолит, 1987.

Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Епске народне песме*. Београд: Лирика, 2003.

[9] Н. М. Ђорђевић није приредила антологије за пети, шести и осми разред.

[10] Постоји један изузетак, о ком смо изнели своје мишље поводом антологије *Више ум замисли него море понесе*.

Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Жубор вода жуборила: из народног стварања*. Београд: Нолит – Просвета – Завод за уџбенике и наставна средства, 1984.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Златни синови из народне књижевности*. Београд: Нолит, 1993.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *И звезду на небу устрели*. Београд: Нолит, 1991.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Лирске народне песме*. Београд: Лирика, 2003.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Ни црно ни бело ни јесте ни није: избор из народне књижевности*. Београд: Нолит, 1988.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Народне епске песме*. Београд: Нолит – Просвета – Завод за уџбенике и наставна средства, 1978.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Од како се земља охладила: прозни облици српске народне књижевности и мале фолклорне форме*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Пође слат непослат: избор из народне књижевности*. Београд: Нолит, 1990.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Српска народна лирика*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999.
Милошевић Ђорђевић, Нада (прир.). *Српске народне епске песме и баладе*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2001.

Milivoj Bajšanski

NADA MILOŠEVIĆ ĐORĐEVIĆ'S ANTHOLOGICAL WORK

Summary

Nada Milošević Đorđević included both verse and prose types of oral literature in her forty-year compilation of traditional oral literature anthologies. The anthologist included the following in her folk poetry anthologies: lyric, epic, and lyric-epic folk songs; moreover, all kinds of prose forms are encompassed (fairy tales, fables, stories about animals, legendary stories, novellas, funny stories, anecdotes, and legends, as well as small folklore forms: proverbs and riddles). In this paper, the issue of the selection of oral verse and prose forms and small folklore forms of the anthologist Nada Milošević Đorđević is dealt with, as well as her accompanying texts, prefaces and afterwords, and the dictionaries of the lesser-known words in the anthologies. Her anthologies have been divided into two groups. The first is a selection of oral literature for elementary school pupils and students, from the first to the seventh grade. Conversely, the second group of anthologies consists of extensive selections of oral narratives, as well as prefaces that are at the level of studies.

Keywords: Nada Milošević Đorđević, anthologies, verse forms, prose forms, small folklore forms.

Ана Витанова-Рингачева*,
Сузана Мицева**
Универзитет „Гоце Делчев“
Штип, Северна Македонија

39:303.686-028.16:[929 Kotev I.
39(=163.3)(=163.41):929 Kotev I.
39:3.077.5:[929 Kotev I.

СОВРЕМЕНИОТ МАКЕДОНСКИ ФОЛКЛОРИСТ ИВАН КОТЕВ – МОСТ МЕЃУ МАКЕДОНСКАТА И СРПСКАТА ФОЛКЛОРИСТИКА (фактографско-аналитички пристап)

Далечната 1970 година Македонскиот институт за фолклор ќе направи мрежа од „дописници“ или соработници, кои ќе прибираат изворни фолклорни материјали од различни делови на Македонија. Визионерството на еден таков подвиг ќе се види децении подоцна во делото на еден од најистрајните, но и највредни собирачи на фолклор во Македонија и Југоисточна Европа. Иван Котев не само што почнал да запишува, туку и го дешифрирал, го проучувал, издавал, но и истражувал фолклорот на Македонците во Југоисточниот дел на земјата и пошироко, во балкански контекст. Она што низ својата научно-истражувачка и собирачка дејност го правел изминатите пет децении е сериозен влог во балканската фолклористика. Котев низ годините презентирал свои трудови на голем број меѓународни симпозиуми и конференции, а меѓу нив особено вреди да се спомне неговата улога во поврзувањето на фолклорот и истражувањата меѓу Македонија и Србија. Во овој труд, тргнувајќи од аналитичко-фактографскиот пристап ќе се обидеме да ја прикажеме неговата дејност и начинот на кој тој го поврзува фолклорот во двете земји.

Клучни зборови: фолклор, Котев, собирач, Македонија, Србија, Балкан.

Мостот како поим прави бројни асоцијации, меѓу кои и книжевни како на нобеловецот Иво Андриќ, во чие творештво значајно место заземаат мостовите. „Човештвото постојано гради мостови и мостовите никогаш не се доволни...поважни се од куќа и посвети и поопшти и од храмовите.. сечии и кон секого еднакви..не служат на ништо што е тајно или зло...“ Овој извадок од познатиот есеј „Мостови“ на Андриќ совршено го отсликува она што половина век го прави скромниот великан на современата македонска фолклористика, Иван Котев. Гради мостови, нераскинливи фоклорни релации без кои современата фолклористика несомнено ќе беше посиромашна. Полни пет децении Иван Котев е еден од најистакнатите и најплодни македонски

* ana.ringaceva@ugd.edu.mk
** suzanamicev@gmail.com

фолклористи. Неговиот влог во собирањето на теренски, автентични фолклорни единици го прави особено значаен за собирањето на народното творештво по последните децении од дваесетиот век и почетокот на 21 век, во југоисточниот регион на Македонија, терен кому му требаше истражувач и запишувач од ваков калибар. Половина век тој го следи развојот на српската и македонската фолклористика и активно учествува со свои научни трудови на симпозиуми во Македонија, Србија, но и низ целиот Балкан. Во неговата богата библиографија се содржани десетици текстови кои сведочат за богатата научна и истражувачка работа. Во овој труд ќе се обидеме да направиме преглед на темите коишто биле негов интерес низ годините и на кој начин тој го проучувал, но и го доближувал фолклорот во Македонија и Србија. Котев е редок пример на предан зачувувач на народниот бит, човек кој темелно навлегува во фолклорот, и затоа анализата на неговите трудови ќе ни даде уште еден поглед во фолклорниот континуитет и соработката на фолклористите од двете земји.

Фолклорот е широк поим кој до денес не е докрај дефиниран и се однесува на проучување на целокупната создадена материјална и нематеријална култура, вклучувајќи го тука материјалниот фолклор, нематеријалниот фолклор и обичајниот фолклор (Трубарац Матић, 2017: 423). За фолклорот најчесто се вели дека води „усен, орален начин на живот“, пренесувајќи се од еден раскажувач на друг и патем често менувајќи се. Нематеријалната, усната култура која е посебен фокус на интерес на фолклористиката постепено се намалува. Современиот начин на живот, сѐ поосамениот живот на луѓето ја намалува важноста и застапеноста на нематеријалната култура, но дали таа треба да се остави, да исчезне? И овде повторно се наметнува благородната, неизнасилена дејност на Котев, кој со своето посветено собирање жив фолклор му пркоси на времето. Тој е спротивставен на тековите. Еден вистински раритет во собирањето и проучувањето на фолклорот што го бележи и зачувава како света реликвија. Фолклорот во своето основно значење е клуч што ја отвора човековата душа и фантазија, ги вербализира низ говорот и тие служат во својата најчесто ритуална намена. Но, денес, кога бабите и дедовците живеат сами, кога селата се напуштени, а младите итаат кон светот, кому се пренесуваат и не ли се заборавaат нишките што нѐ врзуваат со нашето културно и духовно минато? Во екот на една таква состојба, Иван Котев започнува да го запишува, дешифрира и афирмира македонскиот, особено струмичкиот фолклор.

> Љубовта кон фолклорот ми ја вдахна мојата мајка Савета Котева која знаеше многу песни. Дури предеше на родајнот, пееше; дури ткаеше на разбојот, пееше; дури месеше леб и ја нагоруваше тешката подница-пак пееше. Уште како дете си запишував песни во една тетратка, која за жал, ми загина. Едно е љубовта кон фолклорот, друго е поттикот и помошта. Моите вистински почетоци за собирање и, подоцна за проучување на фолклорот се случија многу подоцна а се поврзани со Блаже Ристовски. (Котев, 2019: 57)

Во текот на педесет активни години, Котев собирал и анализирал, истражувалидешифриралирезултатитегипрезентиралпрекунаучнитрудови. Некои од неговите дела директно ги споредуваат одликите на песните во македонскиот и српскиот фолклор. Според Рингачева, на Балканот посебно внимание привлекуваат две меѓусебно слични верувања. Едното се однесува на човекот, кој, благодарение на натприродната сила што ја поседува, може да изврши влијание врз атмосферските неприлики и да спречи појава на град, и другото, верување дека постои натприродно суштество кое има човечки особини и наликува на човек, а ја поседува истата моќ (Рингачева, 2016: 209). Котев се интересира како патувала легендата, застапеноста на вилите и самовилите во песните за Крале Марко во македонската и српската епика. Станува збор за епски јунак, можеби најголемиот што постоел на овие простори и кој се среќава во фолклорот на јужнословенските простори. Податоците кои ги имаме за Марко Крале се скудни и тие не можат да откријат многу за неговите подвизи, како и за неговиот живот, па во таков случај, честопати се потпираме на народното творештво, на она што останало во колективната меморија на народот. Она што како легенда се доразвило, се надградило и создало еден надреален лик, јунак над јунаците. Марко Крале живеел во 14 век. Татко му е Волкашин, еден од најугледните српски феудалци во рамки на Душановата држава. Името му се среќава и во некои белешки и хроники од неговото време како син на Волкашин, а подоцна како крал (Пенушлиски, 1983). Анализирајќи го веќе собраниот фолклор и тоа од некои од најистакнатите и најзначајни собирачи, како браќата Миладиновци и Вук Караџиќ, Котев нурнува во фолклорните азна на двата народа, ги запознава поблиску, ги поврзува и секогаш ќе може да се даде ново толкување на приказните, затоа што пренесувајќчи се во различните средини, приказните добиваат и нови значења. Нови симболи карактеристични токму за луѓето кои таму живеат. Анализирајќи го собраното народно творештво од Миладиновци и Караџиќ во песните за Марко Крале каде се среќаваат самовилите, наидуваме на еден патерн – самовилите се неземски суштества со волшебна моќ и од нив нешто се бара: да исполнат некое барање, некоја желба или молба. Во примерот од Миладиновци, самовилата му помага на Марко Крале да се справи со лутиот непријател:

- Море, ej вие, самовили посестрими,
ја помогнете, море, ја кажете,
како да убијам, море, Муса Кесеџија?
Море, проговара сестра самовила:
- Море, ја бркни си во десна чизма,
море, извади си остри ножој,
море, па прободи Муса Кесиџија!

Како што ќе забележи Котев, самовилите се и суетни, не сакаат да бидат надминати во ниту една вештина: пеење, играње, стрелање. Понесена од

зависта кога го слушнала како пее, вила Равјојла го застрелала војводата Милош кој патувал со Марко Крале (Котев, 2016):

Зашто, вило, да те бог убије!
Зашт` устрели побратима мога?
Дај ти биље ономе јунаку,
јер се нећеш наносити главе!

Балканот има заедничка традиционална култура во која се вкрстени многу влијанија на различни култури, а исцртувањето на границите, офрмувањето на нациите се чувствува во варијациите на фолклорното наследство кое во секоја средина добива свои специфики. Границите кои ние денеска ги знаеме, почитуваме, сепак, не успеале да го омеѓат народниот дух, да ја запрат песната на полпат, да го спречат човекот да не го пренесе своето духовно богатство кај браќата, соседите, пријателите отаде. И потаму. Впрочем, духовното благо е можеби единственото што раздавајќи го се умножува. Собирачите на овие простори биле учители едни на други. Тие добро се разбирале, се поддржувале и на тој начин се следеле во својот раст и развој, затоа што добро знаеле дека напредокот е полн и значаен кога го искусуваат и оние околу нас, кога има разбирање за достигнувањата но и поттик да се оди напред. Она што Котев го работи е темелно истражување, со една свежа љубопитност за откривање, за запознавање на себе, на своето, на нашето. Тој не е само запишувач кој ги собира усните приказни, песни, преданија од секој човек со кого имал контакт, кој сакал да му каже, туку е и неуморен читач кој постојано се надградува и бара поврзување за своите откритија. Таков обид има и во трудот „Сличности и разлики кај неколку песни од Збирката на Станко Костиќ со песните што денеска се пеат во село Ратево – Беровско“, презентиран во 1978 година пред фолклористите од Југославија. Умовите како Котев одамна сфатиле дека ниту еден народ, ниедна земја не е изолиран остров, туку една голема испреплетена мрежа во чиј вез сме сите ситно вткаени и обидот да се издвои еден конец ја завлекува и следната нишка. Котев го интересираат раскажувачите и пејачите од неговиот крај, но и оние кои тука поминале и нешто ни оставиле. Кои ги фузирале своите знаења со тукашните искуства, кои им дале на овдешните луѓе трајни документи кои ќе ги користат во општествениот живот, но и во науката. Така, Котев го истражува и престојот на белграѓанецот Александар Андријевиќ во Струмица, каде бил претседател на првостепениот суд.

Александар Андријевиќ потекнува од видна белградска фамилија. Роден е 1877 година во Белград, каде и го завршил Правниот факултет. Неговиот ошштествено-политички ангажман бил многу поширок од професијата правник. По краткото шестмесечно службување во Струмица, бил распореден на истата должност во Врање, а подоцна ја вршел должноста судија во Апелациониот суд во Скопје. Истовремено бил и претседател на Народниот универзитет за Скопје и за Јужна Србија. (Котев, 2018: 47)

Тој во 1923 година во Ниш ја издал монографијата *Струмица, земља и народ*, каде на само педесетина страници го опишува животот на тогашните струмичани, нивните проблеми, навики и потреби.

> Тој укажува на Моноспитовското блато (тој го наречува Моноспитовско Језеро) како извор на комарците со маларичен бакцил. Се залага за исушување на Блатото, со што ќе се спречи ширењето на смртоносната болест. Хигиенските состојби и навики, исто така имаат свое место во монографијата. Во однос на Србија, каде, според авторот народот повеќе се лекува по баби и манастири, овде, во Струмица, луѓето предимство даваат и најчесто помош бараат од лекарот и апотекарот. (Котев, 2018: 50)

Мал е бројот на документи за Струмица во тоа време, време на силни крвопролевања, палења на градот и архивите, па записите на Андријевиќ се значајни не само како фактографски материјали, туку и едно објективно набљудување, необременето од тежината на корените, на личните трауми и загуби. Котев ги анализирал не само неговата монографија, туку и појавата на Андријевиќ во Струмица, еден несекојдневен, учен човек.

Честопати животот на човекот поминува нечујно. Колку и да е голем влогот, трудот, тој пак останува на маргините на секојдневието. Во современиево, ежедневните патетики ги потиснуваат тивките, истрајни, сигурни чекори на духовните неимари како Котев. А, отпечатоците од неговите фолклористички „чекори“ се и широки и длабоки. Ја прочувал народната песна, приказна, поговорка во струмичко. Автор е на капиталните дела во македонскиот фолклор *Арапгази*, книга со преку 100 автентични приказни од струмичко. Книгата претставува интерес на истражувачите во областа на фолклорот, лингвистиката, литературата и историјата (Котев, 2020: 47). Потоа *Мудроста на вековите*, книга со околу 20.000 поговорки и пословици од струмичко. Низ деценииите трпеливо собирање, тој не само што остварувал лични контакти со информаторите, ги убедувал да го пуштат во својот дом, во својот личен простор, во својата интима и да почнат да се отвораат пред него. „Информаторот мора да почувствува дека е важен. Не дека е до тебе, туку над тебе. Не смееш да му пристапуваш со големина, со надменост, или резервиран“ (Котев, 2021). Не е едноставен процесот од дознавање за информатор, до запишување на соодветен носач на материјалот, потоа негова класификација. Според некои забелешки, Котев во својата собирачка дејност снимил околу 1000 луѓе. Најголем дел од таа заокружена бројка, околу 1000 информатори е снимена во нивните домови, во домовите на блиски роднини или пријатели. Или во селското училиште, домот на култура и сл. (Мицева 2022: 233). И информаторите на Котев не биле обични луѓе, туку ерудити, вешти актери кои на „лице место“ ги оживувале песните, приказните, преданијата. Употребувајќи го својот вроден личен манир и харизма, народниот мудрец раскажува уверливо, напати со драмски паузи, но со голема умешност, веродостојно да го пренесе трагичното, реалистичното и фантастичното (Рингачева 2020: 7). Освен што ја собирал усната литература од своите сограѓани, Котев

истовремено низ научно-истражувачката работа се интересирал за нејзината кореспонденција со фолклорот на другите народи. Еден таков труд е „Виното во македонската народна песна и во песните на другите балкански народи“ (Котев, 1997). Во овој него се наведени и народни песни од територијата на Србија, покажувајќи дека мотивите во песните се слични, а темите се поклопуваат.

Градењето мостови не значи само споредување, поврзување на фолклорот од Македонија и Србија, туку и можност да се прикаже дел од сопствениот фолклор, на еден поширок аудиториум, пред колегите истражувачи, научници, фоклористи од Србија и регионот. Да се додаде нов вкус во тој голем балкански колач на народната култура и традиција. Котев бил редовен учесник на научните собири за Балкански фолклор на територијата на цела поранешна Југославија и на редовните Конгреси на сојузот на здруженија на фолклористи на Југославија. Тоа бил мегданот каде овој фолклорист го презентирал своето предано истражување кое било исклучително интензивно од почетокот на седумдесетите години на 20 век, кога Котев длабоко навлегува во фолклористиката. Првите насоки ги добива лично од академик Блаже Ристовски, кој во тој период бил на чело на Институтот за фолклор.

> Тој зборуваше со одмерен глас, никогаш не го подигна или спушти гласот, кажаното го потврдуваше со аргументи од секојдневната практика, така што имав јасна слика со што се соочувам. Ми рече дека Институтот ќе се грижи навреме да ме снабдува со магнетофонски ленти, а ќе добијам и полномошно за да немам пречки на теренот додека одам низ селата. Ми спомна дека ќе добијам и комплет прашалници и договор, ама по Нова година. Наближуваше новата 1970 година. Така помина првата средба со Блаже Ристовски. Подоцна, и кога го напушти Институтот, тој секогаш беше подготвен да ми помогне во надминување на тешкотиите на кои наидував. Беше голем човек и пријател. (Котев, 2019)

Така, ја објаснува Котев својата прва средба со Ристовски. Оттогаш, неговата научна и истражувачка работа раснела, се дефинирала и добивала на значење одекнувајќи низ балканските фолклористички кругови. Еланот за собирање и истражување на фолклорниот материјал е особено забележителен во првата деценија од неговата работа. Во тој период и најчесто и најтесно соработувал со колегите истражувачи од тогашна Југославија. На научните средби, Котев се трудел да ги прикаже најспецифичните и најраритени обичани од регионот во кој работел. Таков, на пример е трудот за сурварските обичаи од струмичко (Котев, 1972). Објаснувајќи ја традицијата на маскирање што со векови се негува во овој регион, дал основа за истражување на сличните ритуали што се практикуваат за време на „некрестените“ денови, кај речиси сите словенски народи. Илинденското востание кое е кулминација на борбата на македонскиот народ против турската власт, било тема за создавање на многу песни кои вредниот запишувач Котев ги зачувал од заборав. Борбата против турскиот окупатор напластила забележително творештво кај сите балкански народи,

а она што го сретнал на просторот од Струмица до Гевгелија го сместил и во научен труд што го елаборирал во Загреб, 1976 година. Плодната интернационална декада ја заокружува со трудот „Една непозната песна за генерал Апостолски“, презентиран во Бања Вручица, 1980 година. И во следните четириесет години, Иван Котев продолжува вредно да собира, да документира и анализира фолклор, а дел од неговите трудови се предмет и на истражување на бројни истакнати македонски фолклористи.

Кон крајот на септември 2022 година, заедно со Иван Котев патувавме од Струмица до Тршиќ вкупно 20 часови со паузите помеѓу автобуските линии. Тоа што во малата група истражувачи беше и овој човек со полни 83 години, со енергија и жар еднаква на било кој млад полетен научник со кого се сретнавме на научната конференција во Тршиќ, Р. Србија, ни говори за сериозноста и одговорноста со кои ја исполнува својата мисија. Сигурно е дека неговиот труд и дело полека ја освојуваат Македонија. Останува како патоказ за младите истражувачи што ќе насолува како треба да продолжи да се гради она што е поставено како темел пред векови, и треба да се доградува упорните и посветени фолклорни неимари.

Цитирана литература

Витанова-Рингачева, Ана. „Медијаторска атмосферска практика – змејовитиот човек во македонската и здухачот во српската народна традиција“. Зборник на трудови од Меѓународен научен собир. Битола, 2016: 209–222.

Витанова-Рингачева, Ана. „Сказната како артефакт“. *Арапгази*. Струмица: Графосервис, 2020: 5–25.

Котев, Иван. „Монографија *Струмица, земја и народ* од Александар Андријевиќ: Речит документ за еден град и еден народ“. *Врските меѓу Р. Македонија и Р. Србија низ вековите и денес*. Меѓународна научна конференција за меѓународните и интеркултурните релации. Битола, 2018: 47–54.

Котев, Иван. „Вилите и самовилите во песните за Марко Крале во македонската и српската народна епика“. Зборник од Меѓународниот научен симпозиум *Афирмација, продлабочување и проширување на вековните културни врски меѓу Р. Македонија и Р. Србија*. Битола, 2016: 261–270.

Котев, Иван. „Виното во македонската народна песна и во песните на другите балкански народи“. *Етнолог* V, 7–8 (1997): 401–409.

Котев, Иван. „Сличности и разлики кај неколку песни од Збирката на Станко Костиќ со песните што денеска се пеат во село Ратево – Беровско“. *Зборник од XXV Конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија*. Берово, 1978.

Котев, Иван. „Одразот на Илинденското востание во песните од Струмичко-гевгелискиот регион“. *Рад XXIII Конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Славонски Брод, 1976. Загреб, 1981: 165–168.

Котев, Иван. „Една непозната песна за генерал Апостолски“. *Рад XXVII Конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије*. Бања Вручица, 1980. Сараево 1982: 121–125.

Котев, Иван. „Моите почетоци како собирач“. *Македонски фолклор*, 2019: 55–69.

Мицева, Сузана. „Иван Котев – половина век чувар и записничар на народниот бит“. *Македонски фолклор*, 2022: 231–240.

Пенушлиски, Кирил. *Марко Крале легенда и стварност*. Скопје: Мисла, 1983.

Трубарац Матић, Ђорђина. „Фолклор”. У: Љ. Гавриловић (ур.). *Етнологија и антропологија: 70 изабраних појмова*. Београд: Службени гласник – Етнографски институт Српске академије наука и уметности, 2017: 423.

Лични архиви на авторот

Интервјуа со Иван Котев, снимено на 23.08.2021г. во неговиот дом во Струмица, запис на авторката на овој труд

Промоција на книгата Араптази Иван Котев, 2020 <https://www.youtube.com/watch?v=GLMA8RlSOe0> 23.08.2021.

Ана Витанова-Рингачева, Сузана Мицева

САВРЕМЕНИ МАКЕДОНСКИ ФОЛКЛОРИСТ ИВАН КОТЕВ
– МОСТ ИЗМЕЂУ МАКЕДОНСКЕ И СРПСКЕ ФОЛКЛОРИСТИКЕ
(фактографско-аналитички приступ)

Резиме

Рад прати полувековни фолклорни пут Ивана Котева и његов утицај на јачање веза између македонских и српских фолклориста. То се види не само у темама које обрађује у својим радовима, већ и кроз присуство бројних међународних конференција. Из његове библиографије се јасно види да је најинтензивнија сарадња и комуникација фолклориста постојала у периоду бивше Југославије, али обим истраживања које Котев ради у деценијама након осамостаљења није мали. Сврха овог рада је да допринесе даљим истраживањима, али и да подстакне изградњу нових мостова којима ће путовати фолклор, наука и пријатељство.

Кључне речи: фолклор, Котев, сакупљач, Македонија, Србија, Балкан.

Вероника Абрамова*,
Юлия Архангельская**
Тульский государственный
педагогический университет им.
Л.Н. Толстого

811.161.1-051:[81’373.7’374+030]:[077:316]
811.161.1-051:001.5:[81’22

«ЭТО ВСЁ МОИ ДРУЗЬЯ – ПРОПП, ШАПИР И ПОТЕБНЯ»: УЧЕНЫЕ-СЛАВИСТЫ В СОВРЕМЕННОМ СЕТЕВОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В статье рассматриваются образы В.И. Даля, И.А. Бодуэна де Куртене, А.А. Потебни, Л.В. Щербы, С.И. Ожегова, Д.Э. Розенталя – знаменитых ученых-славистов, которые являются авторами фундаментальных трудов по русистике, а также создателями словарей и справочников, не теряющих своей актуальности для современной науки. Образы пытливых исследователей, их богатое наследие (не только научные работы, но и приписываемые им крылатые фразы) представлены в сетевом фольклоре. Нередко ирония направлена на то, что ученые, посвятившие свою жизнь исследованию русского языка, носили иностранные фамилии. Имена славистов, названия созданных ими словарей и справочников, ставшие крылатыми фразы прочно входят в русскую языковую картину мира, выступают в ней в роли лингвокультурем. В результате анализа, которому подвергаются как семантика этих единиц, так и способы их репрезентации, авторы приходят к выводу о знаковости и актуальности обозначенных образов в национальном культурном коде.

Ключевые слова: сетевой фольклор, мем, анекдот, лингвист, лингвокультурема, национальный культурный код.

Многие знаменитые русские лингвисты, такие как В.И. Даль, И.А. Бодуэн де Куртене, А.А. Шахматов, Л.В. Щерба, Ф.Ф. Фортунатов, В.В. Виноградов, С.И. Ожегов, Д.Э. Розенталь, настолько значимы для русской культуры, что вошли в отражающую ее языковую картину мира.

Имя Владимира Ивановича Даля (рис. 1) широко известно не только лингвистам, но и всем русским людям. Он является автором знаменитого *Толкового словаря живаго великорускаго языка*. Это первоначальное авторское заглавие, которое в последующих изданиях под редакцией И.А. Бодуэна де Куртене было приведено в соответствие с русской орфографией XIX – начала XX века. Как известно, Даль был большим оригиналом, что отражалось иногда и в написании им некоторых слов. Так, слово «рускій» он

* istinijobraz@mail.ru
** archangelju@yandex.ru

принципиально писал с одной буквой «с», объясняя это тем, что в старину удвоения согласной не было: «писали Правда Руская» (Даль 1914: т. 3, стлб. 1745).

Уже в конце XIX века фамилия лексикографа начинает употребляться как нарицательное существительное. Так, в «Дневнике писателя», завершая рассуждение о том, как он ввел в литературный язык слово *стушеваться*, Ф.М. Достоевский замечает:

> Написал я столь серьезно такое пространное изложение истории такого неважного словца – хотя бы для будущего ученого собирателя русского словаря, для какого-нибудь *будущего Даля*, и если я читателям теперь надоел, то зато *будущий Даль* меня поблагодарит (Ф.М. Достоевский. «Дневник писателя». *НКРЯ*, Сентябрь – ноябрь 1877 года (1877)).

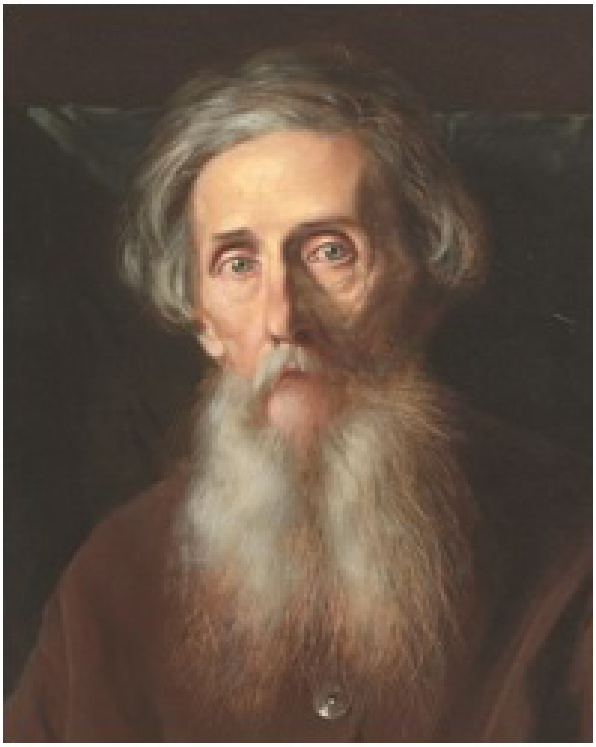


Рис. 1 – В.И. Даль. Портрет работы В.Г. Перова

Существует «апокрифический» рассказ о том, как Даль начал записывать единицы для своего словаря: ямщик, который вез будущего лексикографа, произнес необычное для него слово «замолаживает» (рис. 2). Владимир Иванович открыл записную книжку, зафиксировал диалектизм и сформулировал его значение: «пасмурнеть», «покрываться облаками» – о погоде (Даль 1914: т. 2, стлб. 891). А вот как этот сюжет представлен в анекдоте: «Замолаживает, – повторил ямщик и добавил, – надо бы потолопиться, балин. Холошо бы до вечела доблаться. Но-о-о!».

Существуют и другие варианты, обыгрывающие картавость ямщика: «Да, молоз…»; «Не замелзнуть бы!»; «Но-о! Мёлтвая!».

Рис. 2 – В. Даль и ямщик. Рисунок О. Громовой

В этом анекдоте высмеивается, с одной стороны, излишняя увлеченность Даля, не позволяющая ему замечать очевидные дефекты речи собеседника (якобы ямщик слово «замолаживает» произносит вместо «замораживает»), с другой стороны, «растиражированность», общеизвестность самой этой истории, и здесь уже создается эффект обманутого ожидания. Кроме того, комизм ситуации снижает пафос истории о «зарождении» знаменитого словаря и демифологизирует фигуру его создателя.

Стереотипное представление о Дале как о собирателе простонародных слов поддерживается в следующем анекдоте: «Когда у Даля заканчивались диалектные слова, он разбивал бутылку водки на глазах у деревенских мужиков и записывал, записывал, записывал…».

Конечно, в России о том, что Даль был автором уникального словаря, знают многие, и не только в академической среде. А тех, кто этого не знает, тоже высмеивают, например, в интернет-пространстве. Существует шутка, которая представлена в виде диалога, ведущегося в одном из мессенджеров:

– Здравствуйте, Герман! Я представляю крупную финансовую компанию, занимающуюся продвижением акций на бирже. Вы удевитесь, но мы знаем, как увеличить ваш доход. Скажу больше, мы гарантируем выгодное влажение ваших денег. Это не шутка. Скажите для начала – как я могу к вам обращаться?
– Здравствуйте. Можете обращаться ко мне просто: «Ваше Высокопреосвященство». Вы удивитесь, но слово «удЕвитесь» пишется через

«И», а не через «Е». Скажу больше, «влАжения» пишется через «О», если, конечно, вы не подразумеваете слово «лажа». Денег я вам не дам. Владимир Иванович не разрешает.

– Какой Владимир Иванович?
– Даль.
– Какая даль?
– Бесконечная! В страну Русского языка!

Один из собеседников – грамотный человек, обладающий чувством юмора, – уверен в том, что Даля и его словарь должны знать все. Поэтому невежда, путающий омоформы (фамилию *Даль* и нарицательное существительное *«даль»*), терпит коммуникативную неудачу и заслуженно высмеивается. Таким образом, фамилия лексикографа становится своеобразным «паролем», по которому представители русского мира узнают друг друга: Даля должны знать все образованные люди. Участник коммуникации, не реагирующий на эту лингвокультурему, выпадает из национального культурного кода, становится «чужим» и заслуживает осуждения.

Омоформы *В. Даль* и *вдаль* нередко используются филологами в процессе языковой игры. Так, популярный эдвайс «Филологическая дева» содержит в одном из вариантов фразу: «В. Даль смотрит вдаль. Там, вдали, картина Дали». Для тех, кто владеет культурным кодом, эта игра слов будет понятна (рис. 3).

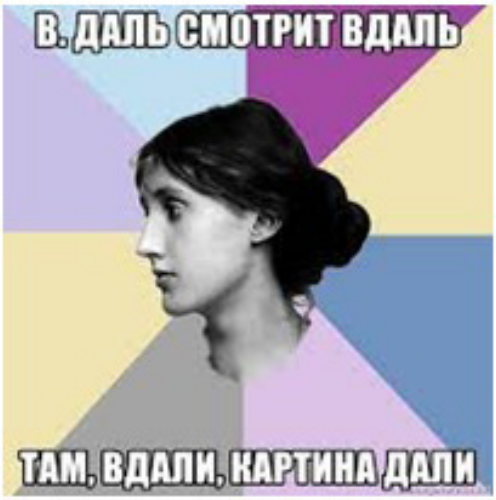


Рис. 3 – Эдвайс «Филологическая дева»

Ирония, направленная на тех носителей русского языка, которые неправильно употребляют и произносят слова, присутствует в текстовом меме: «Сидела кушала каклету / и кофа вкусное пила, / а он швырнул в меня жыстоко / словарь каково-то Даля!». В сетевом фольклоре встречаются продолжения этой душещипательной истории, содержащие гипертрофированное искажение русской лексики и грамматики: «И, побежав

по калидору, / я, плача, села на транвай… / Швырнул бы лучше, сволочь, кепчук… зачем к каклетке нужен Даль???», «Покой евонный нарушая, / читала громко вслух Даля… / Он вышел злобный, / хлопнув дверью».

Другим знаковым для отечественной филологии исследователем является И.А. Бодуэн де Куртене, русский лингвист польского происхождения, доказавший необходимость изучения «живых» языков и диалектов (рис. 4).

Рис. 4 – И.А. Бодуэн де Куртене

Ученый стал персонажем интернет-презентем, понятных в среде гуманитариев. Так, на эдвайсе «Филологическая дева» профиль В. Вулф обрамляет следующая фраза: «Бог мой, Виноградов! Ангел мой, Бодуэн де Куртене… В языке коми 16 падежей! Зачем?».

Попадает фамилия лингвиста и в еще один распространенный в сети мем «Ну давай расскажи мне». Его основу составляет изображение заглавного персонажа из фильма «Вилли Вонка и шоколадная фабрика» (режиссер Мел Стюарт, 1971 г.) в исполнении актера Джина Уайлдера и фраза, которая дала название этой интернет-презентеме (продолжение фразы варьируется). Мемы, построенные по этому шаблону, обычно используются для того, чтобы обозначить недоверие к возможностям или словам собеседника. Интересующий нас вариант мем-фразы включает фамилию лингвиста: «Ну давай расскажи мне, как звали Бодуэна де Куртене» (рис. 5). Посыл данного мема не столь очевиден, как может показаться на первый взгляд. Он выражает сомнение не только в элементарной осведомленности собеседника-гуманитария, но и в знаниях подробностей биографии лингвиста. Казалось бы, каждый филолог знает, что имя-отчество ученого – Иван Александрович. Оно значится на его трудах. Однако и специалисты в области филологии порой не знакомы с тем фактом, что польские имена ученого, данные ему при рождении, были Jan Niecisław Ignacy (Ян Нецислав Игнаци).

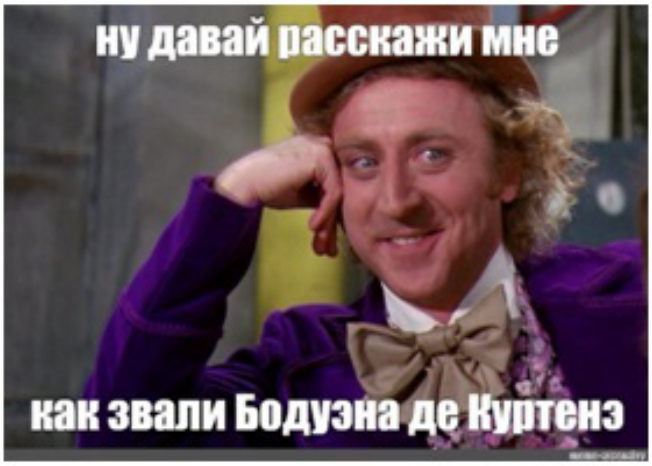


Рис. 5 – Мем «Ну давай расскажи мне…»

В популярном меме «Скажи мне три главных слова», представляющем собой стилизованную под комикс картинку с целующейся парой, вместо желанного «Я тебя люблю» девушка слышит от своего избранника: «Бодуэн де Куртене» (рис. 6).

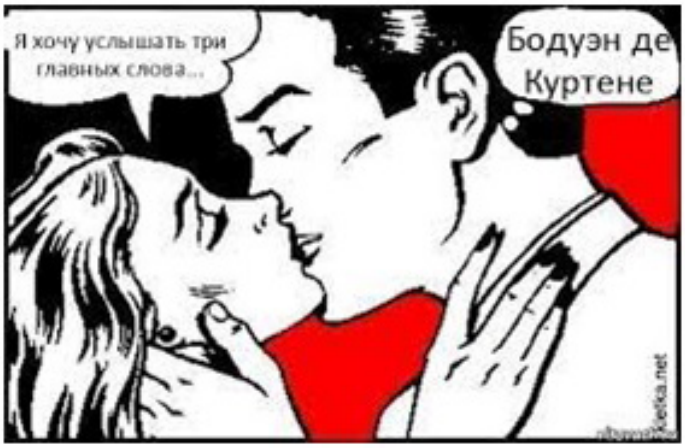


Рис. 6 – Мем «Скажи мне три главных слова»

Не только Бодуэн де Куртене, но и другие знаменитые русские филологи часто носили нерусские фамилии (В.И. Даль, А.А. Потебня, В.Я. Пропп, Л.В. Щерба, Д.Э. Розенталь), что нередко становилось поводом для шуток в академической среде: «Это всё мои друзья: Пропп, Шапир и Потебня!» (рис. 7). Показательна в этом смысле фамилия первого крупного теоретика отечественной лингвистики XIX века А.А. Потебни, который, в частности, ввел в русскую грамматическую традицию термин «внутренняя форма». Фамилия ученого нередко встречается в мемах: «Ну что ты смотришь на меня, как на лексему Потебня?», «Потебня, ну почему тебя так сложно понять?» и «Потебню читала – зубы не сломала».

Рис. 7 – Интернет-презентема о русских ученых

Лингвокультурема *Потебня* ассоциируется в обыденном сознании с чем-то недоступным для понимания, что обыгрывается в сетевом фольклоре, например в креолизованном меме, вербальную часть которого составляет надпись «Опять несешь какую-то потебню», а визуальную – изображение учительницы, с возмущением потрясающей тетрадкой на фоне школьной доски (рис. 8).

Рис. 8 – Креолизованный мем о Потебне

Примечательно, что фамилия лингвиста приобретает нарицательное значение и в крылатой фразе из стихотворения современной российской поэтессы В. Павловой: «Ты филолог, а я логофил. / Мне страшна твоя потебня».

Непонятное и страшит, и притягивает одновременно. Может быть, именно поэтому особой жизнью зажила в сети и придуманная академиком Л.В. Щербой (рис. 9) *глокая куздра*. Известно несколько вариантов искусственной фразы, созданной им для демонстрации студентам-филологам того, что некоторые аспекты лексического значения слова обусловлены его грамматическими признаками. Л.В. Успенский в книге «Слово о словах» приводит ее в такой форме: «Глокая куздра штеко будланула бокра и курдячит бокрёнка» (Л.В. Успенский. «Слово о словах». *НКРЯ* (1971)).

Рис. 9 – Академик Л.В. Щерба

Рис. 10 – Глокая куздра

И.Л. Андроников утверждает, что первоначально фраза звучала так: «Кудматая бокра штеко будланула тукастенького бокрёночка» (Андроников 1981: 54–56). Глагол «курдячит» тоже воспроизводится носителями языка по-разному: курдячит / кудрячит / куздрячит (рис. 10). Примечательно, что отсутствие «канонического» текста, вариативность уже являются, по мнению специалистов, признаками фольклорности. Первый вариант более распространен, причем и вся фраза, и фрагмент ее (*глокая куздра*) стали в сети популярными мемами. Например, в креолизованном меме «Бабушки на скамейке» вербальная часть, сопровождающая соответствующую картинку, представлена как реплика одной из старушек о соседе: «Идет вчерась и бормочет: „Глокая куздра кудрячит бокрёнка“. Наркоман, наверное». В большинстве мемов данная фраза или ее часть являются символами чего-либо странного, необычного, выбивающегося из ряда общепринятых представлений. В интернете присутствует огромное количество «портретов» *глокой куздры*, которая выглядит то как несуществующее животное, то как инопланетный монстр (рис. 11).

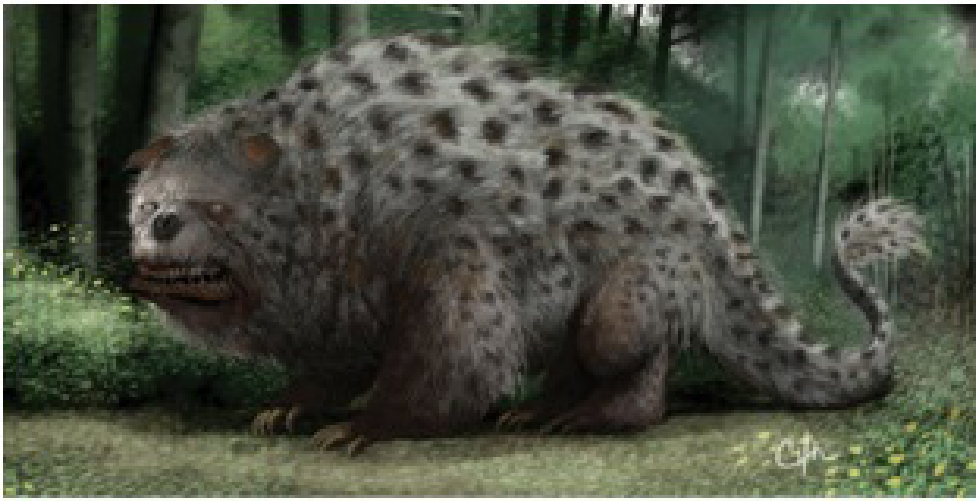


Рис. 11 – Глокая куздра

В публицистической и художественной литературе отражены те же значения, которые обнаруживаются у *глокой куздры* в интернет-презентемах:

> …у нее был безобразный почерк – то есть единственно тот, который мог мне понравиться; он намекал на неприлизанность натуры, словно посреди царства всеобщего арифметического порядка, в самых тайных уголках Евгешиной души, схоронилась какая-то Глокая Куздра, расхлябанная раскоряка с нечесаной шерстью… (Марина Палей. «Евгеша и Аннушка». *НКРЯ* (1990));
>
> Короче говоря, верующий интеллигент – это глокая куздра, сапоги всмятку (Валерий Сердюченко. «Мужество отчаяния» // Интернет-альманах «Лебедь» *НКРЯ*, 2003.06.16);
>
> Лежу в ночи как малобюджетная глокая куздра в продолговатую клеточку, всей глыбистой темнотою мира из слабовеличественного моего окна надежно преследуемый (Валерий Володин. «Повесть временных лет» // «Волга». *НКРЯ*, 2011).

Можно сказать, что в русской культуре придуманная академиком Л.В. Щербой фраза и ее фрагменты выполняют парольную функцию, поскольку позволяют опознавать ментально «своих», владеющих метаязыком определенной субкультурной общности. Так, интернет-презентема с изображением несуществующего животного, текстом «Берегитесь, Бокры! Мы покажем вам куздрину мать! Будлаю всех, кто не знает Пушкина!» и подписью «Глокая куздра» будет понятна в академической и студенческой филологической среде. Показателен также в этом плане эпизод из детектива А. Марининой «Убийца поневоле», в котором между персонажем по кличке *Бокр* (бывшим заключенным) и следователем Анастасией Каменской устанавливаются доверительные отношения благодаря тому, что оба читали книгу Л. Успенского и знают фразу о куздре.

Нельзя не упомянуть еще об одном известном советском филологе, создателе популярного в XX веке толкового словаря С.И. Ожегове (рис. 12).

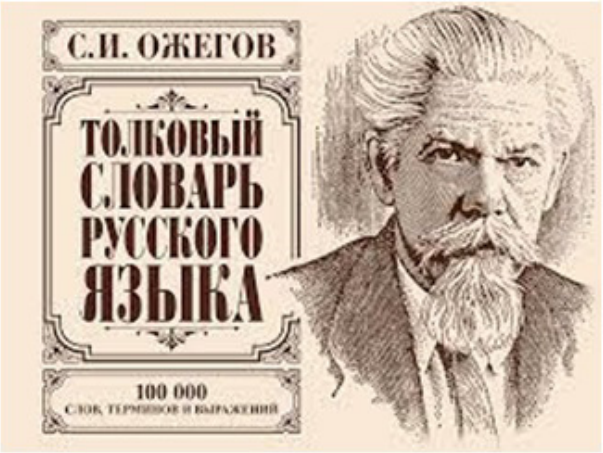


Рис. 12 – С.И. Ожегов

Не случайно в сетевом фольклоре фамилия ученого соседствует с фамилией лексикографа В.И. Даля: «Мир полон несправедливости: в словаре Ожегова есть слово “даль”, а в словаре Даля нет слова “ожегов”» (Высоковский.ru). В сети также встречается каламбур, содержащий отсылку к пушкинскому «Пророку», – «Жги, Ожегов, глаголом сердца людей до ожогов», похожий одновременно и на скороговорку, и на мнемонический прием, способствующий запоминанию правильного написания фамилии лингвиста и слова «ожог». Лингвокультурема *Ожегов* ассоциируется в нашем сознании с наиболее часто издаваемым толковым словарем XX века, который есть практически в каждом доме и даже именуется в высокой академической среде «словарем для домохозяек». С одной стороны, данное определение звучит пренебрежительно, с другой – свидетельствует о демократичности, общедоступности и распространенности издания.

Во второй половине XX – начале XXI века самой известной фигурой в лингвистике, воспринимающейся как эталон грамотности устной и письменной речи, стал Д.Э. Розенталь. Именно в этой ипостаси он предстает в сетевом фольклоре. Визуальная часть многих интернет-презентем представляет собой официальную фотографию лингвиста, а текстовая – мотиваторы, демотиваторы или другие сентенции на тему грамотности: «Это Розенталь. Добавь его себе на стену, и твои друзья будут писать грамотно»; «Д.Э. Розенталь. Он покарает всех, кто коверкает русский язык»; «Орфография – странный предмет. Она есть в словаре, но на практике – нет…». Обыгрывается в мемах и тот факт, что, являясь ведущим специалистом по русскому языку, Розенталь родился в Польше, жил с родителями в Германии и попал в Россию только в возрасте 14 лет. Существует интернет-презентема, на которой фотографию лингвиста в учебной аудитории сопровождает его реплика: «Русский язык мне неродной» (рис. 13).

Рис. 13 – Д.Э. Розенталь

В интернет-пространстве используется шаблон для мема, который называется «Типичный Розенталь». В таких мемах изображение ученого сопровождается намеренно искаженным в орфографическом и/или грамматическом плане текстом, что создает комический эффект: «Розенталь смотрит на тебя. Патамушта – самай умнай»; «Ложь неприятнее всего, когда она глагол».

О популярности Д.Э. Розенталя свидетельствует и то, что его имя попадает в такую форму сетевой поэзии, как *пирожки*: «По калидору с тубареткой рассвирипевший Розенталь бежал а от него скакала рояль». Жанровые признаки *пирожков* таковы: это четверостишия, написанные четырехстопным ямбом, часто без рифмы и без знаков препинания (рис. 14).

Рис. 14 – Интернет-презентема со стихотворением-пирожком о Розентале

В сетевом фольклоре распространен анекдот, в котором Розенталь предстает как находчивый человек, умеющий отреагировать на провокацию, поставить на место беспардонного ученика, не нарушая при этом норм этики:

> Как-то студент, желая поставить Дитмара Эльяшевича Розенталя в неловкое положение, спросил: «Скажите, а слово пох*й пишется слитно или раздельно?» , на что профессор ему невозмутимо ответил: «Молодой человек, если речь идет о характеристике моего отношения к вам, то слитно, а если об обозначении глубины реки Иордан, то раздельно» (Анекдоты из России).

Справочные издания по орфографии, пунктуации, литературной правке Д.Э. Розенталя являются весьма востребованными в России и у школьников, абитуриентов, учителей русского языка, и у журналистов, редакторов, корректоров, издательских работников разного уровня. Поэтому неудивительно, что «справочник Розенталя» попал в популярный мем «Ну давай расскажи мне…», о котором мы говорили выше. Лукаво предлагая: «Ну давай расскажи мне наизусть справочник Розенталя», адресант намекает на то, что абсолютно грамотных людей не существует. Претендовать на это может разве что сам Розенталь, олицетворяя, по мнению русских людей, самого сведущего в данном вопросе специалиста.

Примечательно, что в сербском интернет-фольклоре, в отличие от русского, мы не нашли подобных креолизованных и некреолизованных текстов, связанных с сербскими лингвистами, в частности с Вуком Караджичем. Возможно, это связано с тем, что в сербском обществе очень серьезно и трепетно относятся к великому просветителю, а интернет-фольклор в целом весьма ироничен. Мы нашли единственную интернет-презентему, на которой изображение Вука Караджича сопровождается сербской пословицей (рис. 15). В дословном переводе на русский язык она звучит так: «Волк меняет шерсть, но нрав – никогда». Вне данной интернет-презентемы сербская пословица, на наш взгляд, приближается по значению к русской «Сколько волка ни корми, он всё в лес смотрит», т.е. волк не меняется внутренне, не поддается приручению, остается диким зверем, а если иносказательно применить паремию к образу человека, то имеется в виду, что не изменяется его характер. В интернет-презентеме сербская пословица приобретает новый смысл. Как и в русском интернет-фольклоре, здесь используется игра на многозначности слова: *Вук* как имя собственное, и *вук* как обозначение животного (волк). По всей видимости, создатели данного креолизованного текста имели в виду верность Караджича своим идеям, последовательность в проводимых им реформах.

Рис. 15. – Интернет-презентема с Вуком Караджичем

Таким образом, фольклорная интерпретация личностей и деяний знаменитых лингвистов, включенность их имен в национальный культурный код подчеркивает актуальность их трудов и созданных некоторыми из них научных направлений.

Цитируемая литература

Андроников, И.Л. «Кудматая бокра». *А теперь об этом*. Москва: Советский писатель, 1981: 54–56.

Анекдоты из России. <https://www.anekdot.ru/id/1210398/> 17.02.2023.

Высоковский.ru – Анекдоты, Юмор, Приколы, свежие анекдоты. <https://vysokovskiy.ru/hotnews/kitaiskoe-preduprezhdenie/> 05.02.2023.

Даль, В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Четвертое исправленное и значительно дополненное издание под ред. И.А. Бодуэна де Куртенэ. В 4 т. С.-Петербург –Москва: Изд-е т-ва М.О. Вольф, 1912–1914.

НКРЯ — *Национальный корпус русского языка*. <https://ruscorpora.ru/new/> 26.03.2022.

Ожегов, С.И. *Толковый онлайн-словарь русского языка*. <https://lexicography.online/explanatory/ozhegov/> 26.03.2022.

Veronica Abramova, Julia Arhangelskaya

“THEY ARE ALL MY FRIENDS—PROPP, SHAPIR, AND POTEBNJA”: SCIENTISTS SLAVICISTS IN THE CONTEMPORARY INTERNET FOLKLORE

Summary

The article deals with the images of V. I. Dahl, I. A. Baudouin de Courtenay, A. A. Potebnja, L. V. Shcherba, S. I. Ozhegov, D. E. Rosenthal—the outstanding Slavicists, authors of fundamental works on Russian philology, as well as creators of dictionaries and reference books, whose relevance to modern science does not diminish. The images of inquisitive researchers, their rich heritage (not only scientific works, but also catchphrases attributed to them) are represented in the Internet folklore. Quite often irony is directed at the fact that the scientists, who devoted their lives to the study of the Russian language, had foreign surnames. The names of the Slavicists, the titles of the dictionaries and reference books they created, and the statements, which have become catchphrases, are an integral part of the Russian linguistic image of the world and act as linguoculturemes in it. As a result of the analysis, to which both the semantics of these units and the ways of their representation are subjected, the authors come to the conclusion that the said images are symbolic and relevant in the national cultural code.

Keywords: Internet folklore, meme, anecdote, linguist, linguoculture, national cultural code.

Александра Бјелић*
Педагошки факултет у Ужицу
Универзитет у Крагујевцу

801.82:016:[821.163.41.09-1:398]:929 Jovanović V. M.
801.82:81'255.4:[821.163.41.09-1:398]:929 Jovanović V. M.
025.171:929 Jovanović V. M.

РУКОПИСНА БИБЛИОГРАФИЈА РАДОВА О НАРОДНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ ВОЈИСЛАВА М. ЈОВАНОВИЋА МАРАМБОА

У оквиру *Зборника радова о народној књижевности* Војислав М. Јовановић планирао је да штампа текст „О изради библиографије наше народне песме", међутим, тај чланак не постоји, нити постоје белешке у форми чланка које би нам помогле у вези са реконструкцијом његових закључака. Ипак, као што је приређивач овог зборника нагласио, у рукописној заоставштини овог научника налази се велики број библиографских исписа. Те рукописне библиографске референце, пре свега, можемо категорисати у две целине. Једна представља неку форму лисног каталога, који садржи неколико предметних одредница које су тежиле да имају садржину свеукупне библиографије наше народне књижевности, док су друга целина фасцикле са референцама о преводима и изучавањима наше усмене књижевности у светској литератури.
У овом раду приказаћемо садржај те две целине као рефлексију симултаног изучавања и прикупљања радова и штампаних и рукописних збирки наше усмене књижевности овог научника. Осим тога, у тексту ће бити приказан и Јовановићев ангажман на изради „Алфабетара" о усменој књижевности, покренутог од стране Лексикографског завода ФНРЈ, који се такође темељи на рукописном материјалу који смо пронашли у његовој заоставштини.

Кључне речи: Војислав М. Јовановић Марамбо, рукописна библиографија, народна књижевност, „Алфабетар".

Српска академија наука основала је Одбор за издавање корпуса народних песама према предлогу Александра Белића од 20. децембра 1954. године. Према тој одлуци, за чланове Одбора постављени су Александар Белић, Никола Радојчић, Никола Банашевић, Војислав Ђурић, Војислав Јовановић и Живомир Младеновић. Први састанак одржан је 30. маја 1955. године. Том приликом одлучено је да председник Одбора буде Војислав М. Јовановић, а секретар Живомир Младеновић. За асистента је предложен Илија Николић, некадашњи асистент Института за проучавање књижевности Српске академије наука. Записнике са овог састанка, пронашли смо у три верзије у заоставштини Војислава Јовановића (ЛВМЈ)[1]

* aleksandra.bjelic@gmail.com

[1] Реч је о преписима у машинопису, од којих је само онај који представља кратку верзију извештаја

Овом приликом, у вези са одређивањем плана рада Одбора, предложено је да један део проучавања усмене књижевности буде израда библиографије радова о народној књижевности. Тај део посла био је намењен Живомиру Младеновићу. Јовановић је том приликом изјавио да он већ поседује ове библиографске референце у одређеном обиму, али да их није рад предати Одбору, већ могу послужити за компаративну анализу са Младеновићевим делом, што је доцније и био предмет њихових различитих окршаја.

У оквиру *Зборника радова о народној књижевности* Војислав М. Јовановић планирао је да штампа текст „О изради библиографије наше народне песме", међутим, тај чланак не постоји, нити постоје белешке у форми чланка које би нам помогле у вези са реконструкцијом његових закључака. Ипак, као што је приређивач овог зборника нагласио, у рукописној заоставштини овог научника налази се „огроман број библиографских исписа" (Јовановић 2001: 446). Те рукописне библиографске референце, пре свега, можемо категорисати у две целине. Једна представља неку форму лисног каталога, који садржи неколико предметних одредница које су тежиле да имају садржину свеукупне библиографије наше народне књижевности, док су друга целина фасцикле са референцама о преводима и изучавањима наше усмене књижевности у светској литератури.

Лисни каталог

Целина коју смо насловили „Лисни каталог" представља „картице" малог формата са садржином једне библиографске референце. Оне су направљене према моделу некадашњих (а и данашњих) лисних каталога. Листови су уазбучени и сортирани према темама у малим „омотима". Њих можемо поделити на неколико целина – народна проза, народна поезија, мале говорне форме, Вук Стефановић Караџић, проучавања народне књижевности, песме у „духу народном", фолклорни елементи у ауторској књижевности, етномузикологија, преводи народне књижевности и календари.

Библиографске референце садрже презиме и име аутора, наслов референце, годину и место издања, податак о првом издању (ако није оно наведено, или евентуалну напомену да ли је овај испис „дупликат" или „трипликат"), податак да ли су неке стране оштећене и референце евентуалних дотадашњих приказа и помена тог дела/текста. Библиографски исписи су неуједначене природе, свака референца не садржи све од ових података.

У целину „Народна проза" сврстали смо 4 фасцикле – „Српске народне приповетке. Анегдоте. Збирке по сакупљачима", које садрже 147 референци, „Српске народне приповетке. Антологије и прештампавања" – броје 89 референци, „Стране народне приповетке" – имају 6 референци,

потписан од стране Александра Белића. Друга два су, претпостављамо, радне верзије записничара Живомира Младеновића, које су вероватно предате Јовановићу као председнику Одбора. С обзиром на то да овај рукописни фонд Војислава М. Јовановића, похрањен у његовом легату у Одељењу за народну књижевност Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић" у Београду, није „заведен" према архивским правилима класификације грађе, били смо слободни да рукописима које смо користили за потребе овог рада доделимо сигнатуру ЛВМЈ, са варијантом кратког назива документа о коме је реч. Тим принципом биће цитирана грађа у овом раду.

„Проучавање народних приповедака” – садржи 20 исписа и „Народне приповетке. Листови и часописи” – броје 27 референци.

У категорију „Народне поезије” уврстили смо шест лисних каталога: „Македонске народне песме”, у оквиру којих је наведено 5 референци, „Марко Краљевић” – броји 5 библиографских исписа, „Црногорске песме (које треба прегледати и утврдити које су у духу народном, као и о каквим предметима, а које су евентуално народне)” – такође садрже 5 листова, „Збирке народних песама Андрић-Катић” – имају 112 референци, „Збирке народних песама Качановски-Шаулић” – њих 207 и „Песме народне за преглед”, где је наведено 80 библиографских референци.

У категорији „Мале говорне форме и фолклор” налази се свега једна фасцикла која има назив „Пословице. Питалице. Загонетке. Игре. Фолклор”. Видимо да је Јовановић скупа прикупио 40 библиографских података о овој теми, коју није класификовао на најбољи начин. Не знамо зашто је заједно „сместио” облике фолклоризма са малим говорним формама, но свакако је овај каталог био личне природе.

Целина „Вук Стефановић Караџић” садржи 3 дела: први насловљен „Вук Стефановић Караџић. Дела. Оригинална издања. Државна издања” има 33 библиографска исписа, други, „О државном издању Вука. Вукова заоставштина” броји њих 7 и трећи, „Вук. Литература о њему”ц– 46.

„Проучавања народне књижевности” су заправо једна целина подељена на два дела: „Проучавања народних песама А-Љ. Радови на страним језицима унети су овде само кад дају какву нову научну истину, иначе су стављени у рубрику ’Српска народна песма у страним књижевностима’”, који броји 228 референци и „Проучавања народних песама М-Ш”, који садржи њих 232. Овој целини додаћемо и фасциклу насловљену „Библиографије издате о н. к.”, у којој се налази 26 исписа.

„Песме у духу народном” чини једна фасцикла – „Песме у духу народном до год. 1800. Стари предмети – неразврстано књиге које нису виђене, за проверавање”, са 13 библиографских јединица.

У „Фолклорне елементе у књижевности и култури” груписали смо 3 фасцикле: „Драматизације народних песама”, од 50 библиографских исписа, „Утицај народне песме на нашу књижевност. Романтичарске повести – краће имитације лирских песама”, од њих 98 и „Иконографија. Илустратори. Ликови гуслара”, са 7 референци.

У оквиру „Етномузикологије” налазе се две групе библиографских референци: „Музикалије. Текстови” – њих 23 и „Музикалије. Литература” – 53.

„Преводи народне књижевности” садрже две целине. Прва „Народне приповетке. Преводи” броји 17 библиографских исписа, док је целина „Преводи народних песама” подељена на 13 мањих делова насловљених према језику превода или држави одакле потичу. Номенклатура је неуједначена, али као што смо нагласили, ови библиографски изводи очигледно су били за личне потребе. У овој целини се налазе следећи наслови (у загради је дат број референци): „Словеначки” (18), „Русија” (26), „Украјински” (4), „Чешки” (6), „Пољски” (14), „Немачки” (85), „Енглеска.

Америка” (31), „Холандски” (2), „Скандинавија. Балтичке земље” (10), „Француска” (60), „Италија” (19), „Мађарска” (17), „Шпански” (6) и „Румунија. Грчка” (0).

„Календари” броје 76 библиографских референци у вези са овом темом. Војислав М. Јовановић је планирао да објави рад „Календари и алманаси као органи наше народне књижевности у 19. и 20. веку” у оквиру више пута спомињаног *Зборника радова о народној књижевности*. Он је приређен на основу рукописних бележака и представља заправо извештај о раду Радмиле Ненин (Пешић) на овом предмету. Како наводи Јовановић, он јој је доделио тему „уверивши се и лично о њеној спреми и способностима за научни рад” да за предмет истраживања узме „историјат наших календара и алманаха у XVIII и XIX веку” (Јовановић 2001: 366). Даље, аутор наводи да „ове популарне публикације” имају велику улогу у „прибирању, објављивању и враћању у народ једном забележених и штампаних народних умотворина” (Јовановић 2001: 366) и да је њихова улога у културно-историјском контексту од велике важности јер су „улазиле у народ и дубље но остале наше књиге” (Јовановић 2001: 366).

„Асистент Ненин” је према Јовановићевом извештају у току 1951. године сакупила 518 разних „едиција”, трагајући по различитим библиотекама, каталозима и часописима, као привремену листу. Аутор процењује да би њих могло бити и далеко више с обзиром на то да је свака „едиција” имала по три или више годишта. Након тога, кандидаткиња је „по вађењу” приступила испитивању наведене грађе, бележећи садржину публикација са нарочитим освртом на облике народне књижевности који се у њима налазе – „у току 1951. године, поред израде поменуте претходне листе, она је извршила детаљан преглед и библиографску обраду 73 књиге. Крајем 1952. године тај број се попео на 311” (Јовановић 2001: 367).

Овај њен рад Јовановић наводи као будући библиографски приручник који би представљао извор за сва даља проучавања овог предмета. Као велику тешкоћу у њеном даљем истраживању, аутор истиче „расутост” материјала, али и уништење народне библиотеке током Другом светског рата, када је нестала „најпотпунија збирка српских календара” (Јовановић 2001: 367).

Осим овога, овом приликом споменућемо и да је Јовановић у оквиру своје библиотеке оставио велики број ратних песмарица из балканских ратова, Првог и Другог светског рата. Збирке ове поезије које је сакупљао су веома разнородног порекла, оне су штампане у „Никшићу, Сарајеву, Дубровнику, Мостару, Бихаћу, Митровици, Новом Саду, Београду, Вировитици, итд. Важна је чињеница коју треба истаћи да су неке од ових песама испеване и штампане већ у току самог рата и то не у земљи него и у иностранству – Њујорку, Чикагу, Крфу и Бизерти” (Казаковић 2000: 130). Војислав Јовановић није објавио ниједан рад о овим песмарицама, нити смо пронашли нацрт неког истраживања који би нам био смерница какву је намеру имао са њима. Др Дејан Ајдачић нам је дао драгоцен податак да је

Јовановић бележио на маргинама ових збирки различита запажања, у шта смо се уверили лично.

Преводи

Као што смо навели, у рукописној заоставштини пронашли смо веома обимну грађу распоређену по регистрима са насловима језика на којима постоји литература о нашој народној традицији или преводима грађе. У оквиру ње су, дакле, библиографске референце о поменутим изворима. Упоредном анализом установили смо да се број референци не подудара са бројем који смо навели у опису лисног каталога. То је зато што су ове фасцикле нека врста „радне верзије" за споменути каталог. У њима се, поред библиографских референци, где су лоцирани преводи, налазе и радови који се тичу изучавања наших усмених облика. Осим тога, у прилогу су дати и текстови којима су одређени преводи или проучавања били предмети њиховог истраживања. Као и картице лисног каталога, у регистрима је на једној страни представљена једна референца, са евентуалном литературом о њој. Велики број њих садржи и кратке изводе, односно преписе на страном језику или коментар Војислава Јовановића о чему је реч у тексту. Мали број садржи и његову оцену дотичног чланка. Такође, у свакој фасцикли налазе се и исечци чланака из *Политике*, *Борбе* или *Књижевних новина*, који су извештавали о теми превођења наших усмених облика.

Регистара је укупно девет: „Чешки", „Словеначки" (у оквиру ког су фасцикле „Лужичко-српски", „Словачки" и „Пољски"), „Француски, шпански, португалски, румунски", „Украјински, белоруски", „Руски", „Талијански" (у оквиру њега фасцикла „Латински"), „Немачки 1", „Немачки 2" (у оквиру ког је посебна фасцикла „Вук Караџић"), „Енглески, шведски, норвешки, дански, исландски" и „Есперанто, албански, новогрчки, мађарски, фински, турски, блиски исток средњи исток, далеки исток". Овом броју додаћемо и једну омању фасциклу насловљену „Преводи српских народних песама", која је представљала неку врсту извода из ове целокупне литературе.

У њој смо пронашли нацрт извештаја Војислава М. Јовановића датиран 20. децембра 1960. године. Он представља суму библиографских јединица у вези са овим предметом до које је дошао у току свог истраживања. Навешћемо препис читавог документа:

Стање на дан 20. децембра 1960.
Језика: 33
Преводилаца: 538
Углавном збирка Вука Ст. Караџића и Гете „Хасанагиница"

Немачки: 101 (око 20 Срба, Хрвата и Словенаца) Ћурчин има свега 13
Чешки: 72
Француски: 68
Руски: 59
Талијански: 46
Енглески: 44 (Д. Суботић има 17)
Пољски: 37
Мађарски: 27
Словеначки: 13
Словачки: 9
Украјински: 12

Дански: 7
Латински: 6
Лужичко-српски: 6
Шведски: 4
Новогрчки: 3
Есперанто: 3
Старојеврејски (Израел): 3
Шпански: 2
Холандски: 2

Индија -
Хиндостани: 1
Бенгали: 1
Урду:1
Турски: 1

Фински: 2
Јерменски: 2
Албански: 2
Португалски: 1
Румунски: 1
Исландски: 1
Старонорвешки: 1
Новонорвешки: 1
Арапски: 1

Могу бити још:
Фламански
Провансалски
Ирски
Естонски
Летонски
Литвански

Јидиш
Ђурђијански
Туркменски
Јапански (преко Д. Тодоровића, професора руског језика у јапанској Војној академији у Токију)

Исто тако:
Преводи „Хасанагинице" преко Гетеа на многе језике света
Преводи преко Пушкина на језике СССР
Преводи у Индији; шпански, португалски с енглеског
Треба поменути и да је знатан број тих превода ушао у разне антологије светског песништва, па и у школске уџбенике.

Тако на пример, [...][2] француска читанка за наше гимназијалце А. Миронеа у великом броју својих издања са многим тиражима садржи песму „Смрт Марка Краљевића", преведену у прози[3]; пре Другог светског рата, читанка за више разреде чешких средњих школа др Јарослава Влчека донела је „Бој на Косову" преведен из прве Вукове песмарице (ЛВМЈ – Библиографија).

Дакле, у односу на чланак који је објавио у *Борби* 1952. године (када је навео да су наше народне песме превођене на 22 језика, а да је број преводилаца 246), списак се знатно проширио. Да је имао на уму да приреди неку врсту монографије о овом питању, сведочи и додатак овом тексту у коме каже – „цео волуминозни материјал В. М. Јовановића дао би се колективно обрадити од 10–12 стручњака и велику студију *Вукове народне песме у светској литератури* – 4 до 5 томова по 400 стр." (ЛВМЈ – Библиографија). И заиста, број референци је прилично обиман, и с обзиром

[2] Нечитак рукопис.
[3] О овоме је дао белешку у чланку „Којим су поводом штампане наше народне песме у једном француском службеном листу" (Јовановић 2001).

на то да је велики део извода из текстова дат на изворном језику, захтевао би приступ истраживања који би укључивао не само познаваоце одређеног језика већ и истраживаче који се баве овим питањем, који би критички могли да просуде научну вредност ових библиографских исписа.

Алфабетар

У рукописној заоставштини Војислава М. Јовановића пронашли смо фасциклу насловљену „Алфабетар". У оквиру ње налази се писмо Мирослава Крлеже упућено Војиславу Јовановићу и датирано 12. октобра 1952. године.

У овом писму Мирослав Крлежа обавештава Јовановића да је Лексикографски завод ФНРЈ покренуо велику *Енциклопедију Југославије* „у којој ће бити приказан духовни и материјални живот свих народа Југославије" (ЛВМЈ – Мирослав Крлежа), који сматра да се народној књижевности треба нарочито посветити пажња. Централна редакција је већ израдила нацрт алфабетара за народну књижевност, са појмовима који би, према пропозијама, требало да буду самостални чланци у оквиру *Енциклопедије*. Крлежа наводи да списак није „дефинитиван", да је сачињен у сарадњи са „извјесним бројем стручњака" који ће послати у прилогу. Сврха овог писма била је да након увида у дати списак, Војислав Јовановић одабере „алфабетарске јединице" које би хтео да обради и о томе обавести Централну редакцију.

Главни редактор *Енциклопедије Југославије* наглашава и да „многа имена личности" нису на овом списку јер ће бити заведена под неком другом класификацијом, али да „чланак, који ће их обрадити у оквиру тих других струка, садржавати ће дакако и елементе важне за народну књижевност" (ЛВМЈ – Мирослав Крлежа).

У оквиру ове грађе нисмо пронашли, зачудо, препис Марамбоовог одговора, с обзиром на то да је имао навику да архивира сваку преписку у по више примерака. Међутим, пронашли смо белешке Војислава М. Јовановића насловљене „Пропратна напомена ревидираном алфабету" из 25. августа 1952. године, неколико месеци пре Крлежиног писма, у којима даје своје коментаре на привремени алфабетар „струке *Народна књижевност*", израђен од стране Централне редакције и достављен републичким редакцијама на увид.

Јовановић сматра да је овај предлог „извесном смислу речи, ово је само крпеж нечега што није било добро урађено" (ЛВМЈ – Алфабетар) и да је он своје исправке поднео у јулу исте године редакцији *Енциклопедије Југославије* за Србију. Сматра да би овакав обим посла најпре требало да се уприличи у првим стадијумима израде на мање јединице, које би се касније спојиле у „дефинитивни алфабетар ове или оне струке, пре но што би се слили у општи афлабетар *Енциклопедије*" (ЛВМЈ – Алфабетар).

У даљем тексту он наводи да је ревидирао садржај и унео одређене измене. Сматра да 388 „азбучних имена" која се налазе у „елаборату ЦР" и још 29 „азбучних имена за унакрсне референције" нису била „увек срећно

изабрана, осећале су се знатне празнине и пропусти. Било је и врло грубих грешака, од којих сам неке побројао на једној раније поднетој листи. С друге стране, и тај тако непотпуни алфабетар био је пренатрпан именима која се никако не би могла узети у обзир као предлози за посебне чланке – што је у осталом потврђено и закључцима првог Пленума одржаног у Загребу од 12. до 14. јуна 1952" (ЛВМЈ – Алфабетар). Његове исправке тичу се смањења овог броја имена. Од поменутих 388 оставио је свега 104. Њих 152 је потпуно избрисао, а 132 претворио у „унакрсне референције од 1 реда", док је 29 оних који су били одабрани за „унакрсне референције" свео на 8.

Осим тога, сматрао је да треба да унесе извесна имена и појмове којих није било у почетном садржају: „Додао сам свему 56 азбучних имена за посебне чланке, 126 унакрсних референција нових, као и 34 референција на имена којих је већ било у старом алфабетару, то ће речи укупно 216 нових азбучних бројева. Према томе, ревидирани алфабетар садржи 473 имена, од којих је 160 предвиђено за посебне чланке а 313 за унакрсне референције" (ЛВМЈ – Алфабетар). Нова имена подвукао је црвеном оловком, нове „унакрсне референције" плавом, а имена која је предвидео за посебне чланке обележена су знаком „+". Јовановић даље наводи предлог за методологију израде ове енциклопедије. Статистички разматра са којим све другим областима би се поклапала Народна књижевност, каква би требало да буде динамика процене обима чланка и литературе у вези са њим, евентуалних фотографија и слично. Предлаже да се сарадницима пошаље и нека врста угледног текста из других области, јер би ти модели могли „бити од помоћи при утврђивању дужине појединих чланака, тиме што би омогућавали потребну перспективну визуализацију сарадницима без довољно маште, или бар без искуства у писању, упркос њиховој стручности" (ЛВМЈ – Алфабетар).

Овај извештај садржи два прилога: „Глупости у алфабетару. Народна књижевност" и „Списак именика за струку народне књижевности поднетих од стране В. М. Јовановића".

„Списак именика за струку народне књижевности поднетих од стране В. М. Јовановића" садржи имена која су класификована у двадесет категорија. Овде ћемо навести препис овог документа:

„Сведочанства из прошлости" и бележења народних песама пре Вука Караџића /36 имена/

Скупљачи народних песама /885 имена/, са накнадно поднетом скраћеном листом важнијих скупљача
/195 имена/

Гуслари, казивачи и састављачи песама /40 имена/, са накндадно предатом листом важнијих гуслара
/32 имена/

Приређивачи издања и антологичари /48 имена/ са накнадним избором
/23 имена/

Састављачи песама 'у духу народном' /списак од 43 имена/, са накнадно предатим избором
/30 имена/

Проучаваоци народних песама:

I. Наши /146 имена/, са накнадно поднетим избором
/67 имена/
Проучаваоци народних песама:
II. Страни /174 имена/, са накнадно поднетим скраћеним списком
/65 имена/
Мелографи и музиколози, који су осим мелодија бележили и текстове народних песама, наши и страни, два списка
/115 имена/
Преводиоци наших народних песама /избор од 70 имена/
Скупљачи народних приповедака /378 имена/, са избором важнијих скупљача /57 имена, црвено подвучена/.
Проучаваоци народних приповедака, наши и страни
/36 имена/
Преводиоци народних приповедака
/27 имена/
Скупљачи пословица
/40 имена/
Проучаваоци пословица
/20 имена/
Преводиоци пословица
/3 имена/
Скупљачи загонетака
/14 имена/
Проучаваоци загонетака
/3 имена/
Питалице народне: скупљачи и проучаваоци
/13 имена/
Здравице народне
/3 имена/
Игре народне
/8 имена/ (ЛВМЈ – Алфабетар)

Дакле, видимо да се категорије готово доследно поклапају са лисним каталогом, односно библиографским подацима, о којима смо говорили у претходном делу овог поглавља. Њихов број, свакако, знатно је скраћен за потребе ове едиције.

Прилог „Глупости у алфабетару”, како наводи Јовановић на првој страни, „приказан је Роксандри Његош, помоћнику у београдском представништву лексикографског завода, маја 1952. или августа 1952?” (ЛВМЈ – Алфабетар). У њему је аутор навео и исправио грешке које је приметио:

ВРАЧАР, брдо код Београда /није брдо/
ЈЕДРЕНЕ, град у Бугарској /није у Бугарској већ у Турској/
РОВИНЕ, брдо код Прилепа где је умро Марко /није код Прилепа већ у Румунији, и није брдо. Марко историјски није умро него погинуо, а у песми није умро код Ровина/
КАЈИЦА РАДОЊА, војвода од Македоније /није војвода од Македоније/

МИЛИЦА царица, кћи цара Душана, /по народној песми кћи Југ Богдана/
ГРИГОРА НИКОЛА /место Нићифор Григора/
МИЛАДИНОВИЋИ /место Миладиновци/ браћа, Бугари, – они су чувени сакупљачи македонских песама.
МИЛОШ ОБРЕНОВИЋ /није Хоџа Милош/ него коџа Милош/
МУТАП ЛАЗАР 'бујубаша Милоша Обреновића 1815', /био је војвода руднички још 1811/
РАДЕ НЕИМАР – Радован из Трогира. До сада је важила идентификација „протомајстор Раде Боровић" /урезана у манастиру Љубостињи/, који су прихватили: Константин Јиречек, Габриел Милет, Томислав Маретић, Љубомир Стојановић, Милоје Васић, итд.
ИМЕНА КОЈА НЕМАЈУ ВЕЗЕ СА НАРОДНОМ КЊИЖЕВНОШЋУ, а која су унета у алфабетар под сугестијом литературе:
/1/ По песнику МИЛАНУ М. РАКИЋУ:
ГАЗИ МЕСТАН
ЈЕФИМИЈА
ВОЈИХНА, отац Јефимијин
Ниједно од ових имена не помиње се у народним песмама.
/2/ по Његошу:
ДАНИЛО, владика црногорски
/истрага потурица/
ШЋЕПАН МАЛИ
/3/ по Браниславу Нушићу:
ИВО од Семберије, место /као што је у Вука/: кнез Иван Кнежевић
/4/ по Чеди Мијатовићу:
РАЈКО од Расине
/5/ по Иву и Лују Војновићима:
ВОЈНОВИЋИ, место ВОЈИНОВИЋИ /Милош, итд./
/6/ По Јовану Јовановићу Змају:
ВИДОСАВА БРАНКОВИЋ
/7/ ШАПЧАНИН Милорад ПОПОВИЋ – песник и приповедач, – нема везе са народном књижевношћу (ЛВМЈ – Алфабетар).

У рукописној заоставштини Војислава М. Јовановића, у оквиру биографских и библиографских података машинописом које је сам израдио, пронашли смо сегмент „Сарадња на Енциклопедији Југославије мај-август 1952)", у коме се налази податак о овом „ангажману". Јовановић наводи да је учествовао у ревизији алфабетара *Народна књижевност* и ревизији алфабетара *Страни писци*, израђених у Централној редакцији, што и видимо из Крлежиног писма. Осим тога Јовановић бележи да је његов домен био и „израда алфабетара" за чланке који се поклапају са наводима из извештаја који смо цитирали.

Увидом у листу сарадника *Енциклопедије Југославије* установили смо да Војислав Јовановић ипак није сарађивао на овом пројекту. С обзиром на то да нисмо пронашли никакву даљу преписку између њега и уредништва, не можемо тврдити шта је узрок томе, али можда можемо наслутити да он негде „лежи" у овим интервенцијама које се тичу концепције и садржаја издања. Необично је што се ова његова сарадња не наводи у библиографији

коју је приредио Илија Николић, а с обзиром на то да је овај навод о сарадњи из лично израђене био-библиографије недатиран, могли бисмо закључити да је дошло до одређених „несугласица" које су резултирале прекидом сарадње.

Иако Војислав Јовановић није објавио ниједан текст о библиографији, рукописи о овим библиографским референцама у његовој заоставштини сведоче о симултаној грани изучавања усмене књижевности, која је била предмет његовог дугогодишњег истраживања. Овај књижевник и научник уобичавао је да често подноси различите извештаје о броју преводилаца и броју језика на који је била преведена наша усмена традиција (Јовановић 2001). То му је било важно јер је, како смо већ навели, народну књижевност сматрао главним начином приказа наше културе и књижевности у свету. Осим тога, у поменутој биографији овог научника коју је сам написао, он наводи да је курс „Српска народна поезија у страним књижевностима" који је држао током свог предавачког рада на Универзитету у Београду сматрао „најглавнијим послом који сам извршио за време рада на Универзитету" (ЛВМЈ – Биографија). Неколико пута је навео да су његове белешке у вези са курсевима на којима је био предавач изгубљене у току Првог светског рата. Он овде бележи да се он тог рада није „оставио" и да га је умногоме већ и „превазишао", о чему сведочи ова обимна библиографска грађа коју смо описали.

Ове библиографске референце, једнако као и његови научни радови, сведоче о методама његових изучавања. Он доследно документује референце, бележећи све податке до којих је могао да дође. Оне прилоге које је имао прилике да прочита или наводи у препису или даје свој коментар или приказ текста. Очигледно је имао намеру, као што је и навео у једној белешци, да своја истраживања сумира у једној монографији, али му је за то био неопходан већи број проучаваоца и познавалаца различитих језика и њихових књижевности.

Цитирана литература и извори

Архивска грађа:

АС 15064/246 – Архив САНУ фонд Николе Радојчића, у оквиру ког се налази материјал о Војиславу Јовановићу Марамбоу и његовом раду у Одбору за издавање корпуса народних приповедака САНУ.

ЛВМЈ – Легат Војислава М. Јовановића, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", Одељење за народну књижевност.

Штампане публикације:

Јовановић, Војислав М. *Зборник радова о народној књижевности*. Дејан Ајдачић, Илија Николић (прир.). Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", 2001.

Казаковић, Сања. „Библиографија ратних песмарица из Првог светског рата у дому Војислава М. Јовановића". *Расковник: часопис за књижевност и културу на селу*, год. 26, бр. 99 (2000): 130–147.

Aleksandra Bjelić

MANUSCRIPT BIBLIOGRAPHY OF THE WORKS ON FOLK LITERATURE BY VOJISLAV M. JOVANOVIĆ MARAMBO

Summary

Within the collection of works on folk literature, Vojislav M. Jovanović planned to print the manuscript "On the creation of a bibliography of our folk songs", but the article does not exist, nor are there any notes in the form of an article that would help us reconstruct his conclusions. However, as the editor of this collection has pointed out, the manuscript legacy of this scholar contains a large number of bibliographic entries. Those manuscript bibliographic references can, first of all, be categorized into two units. One represents a form of sheaf catalog, containing several subject headings that were intended to include the overall bibliography of our folk literature, while the other one represents a collection of folders with references to the translations and studies of our oral literature in world literature.

In this paper, the content of those two units will be presented as a reflection of simultaneously studying and collecting works as well as printed and manuscript collections of our oral literature by this scholar. In addition, the paper will present Jovanović's involvement in the creation of the "Alphabetary" on oral literature, which was initiated by the Lexicographic Institute of the SFRY and which is also based on the manuscript material found in his legacy by the author of this paper.

Keywords: Vojislav M. Jovanović Marambo, manuscript bibliography, folk literature, "Alfabetary".

II

Словенске фолклористичке везе

Иван Котев*
Струмица, Р. С. Македонија

39-051(=163.41):303.686-028.16:[821.163.3.09:398]”18/20”
303.686-028.16:[821.163.3.09:398]:929 Karadžić V. S.
303.686-028.16:[821.163.3.09:398]:929 Nedeljković D.
39(=163.3):[061.2+3.077.5]”1945/…”

ФОРМИ НА СОРАБОТКА МЕЃУ МАКЕДОНСКИТЕ И СРПСКИТЕ ФОЛКЛОРИСТИ

Соработката меѓу српските и македонските фолклористи датира од почетокот на XIX век, кога Вук Караџиќ запишал и во два наврата, 1815 и 1822 година објавил 28 македонски народни песни. Отогаш соработката продолжува преку различни форми. Бројни фолклористи и етнолози од Србија вршеле истражувања во Македонија, при што запишувале фолкорни и етнолошки материјали кои и денеска се чуваат во архивите на бројните научни и културни институции во Белград. Соработаката особено се продлабочува после Втората светска војна и победата над фашизнот, кога се создаде Федеративна Народна Република Југославија. Тогаш се формираа разни научни здруженија, меѓу кои и Сојузното здружение на фолклористите на Југославија. СЗФЈ секоја година одржуваше конгреси на кои учествуваа фолклористи од сите републики и покраините. На 7 јули 1969 година се отвори првиот Симпозиум на балканскиот фолклор во Охрид кој се одржуваше секоја втора година. Симпозиумот имаше за цел да ги собере сите научни работници кои се занимаваат со проучување на фолклорот од балканските простори и пошироко. Уште на првите симпозиуми учество зедоа најголемите имиња на српскиот и југословенскиот фолкор – Душан Недељковиќ, Драгослав Антонијевиќ, Воислав Илиќ, Илија Николиќ и други. Предмет на нашето излагање ќе биде овој Симпозиум од почетокот, до денеска. Сите реферати и научни соопштенија се објавуваат во посебни броеви на спсанието на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ од Скопје *Македонски фолклор*, што излегува двапати годишно. Во овој контекст ќе направиме краток осврт уште на неколку научни собири. Некои од овие собири се организирани од Институтот за фолклор „Марко Цепенков“ од Скопје, а другите во тесна соработка со овој Институт. Материјалите од овие симпозиуми се обајвуваат во посебни зборници.

Клучни зборови: Вук Караџиќ, Симпозиум, фолклор, народни песни, научни трудови.

Соработката е повеќезначен поим. Можеме да ја разгледуваме од повеќе аспекти, како социолошка, социјална, политичка, воена, стопанска,

* ef.kotev@yahoo.com

техничка и технолошка категорија итн. Во социолошка смисла, соработката означува процеси на меѓусебно поврзани индивидуи во општеството чие однесување се дополнува така, што води кон остварување на исти цели и задачи. Процесите на соработката се волјни процеси и придонесуваат вложениот труд да даде позитивни резултати (Lukić, Pečuljić 1982: 564).

Процесите на соработката се извонредно значајни општетствени појави од кои зависи остварувањето на различни општествени интереси и цели – градење на моралните особини кај луѓето, како што се пријателството, љубовта, заедништвото, дружењето, меѓусебното помагање, солидарноста и дуги придобивки во различни форми и начини на меѓусебната соработка меѓу луѓето, институциите, организациите, здруженијата, па и државите, кога за тоа се створат услови.

Соработката е широк поим. И едно позајмување книга е соработка. Кога пред два века големиот Вук Караџиќ ги запишал првите македонски песни, контактот со информаторите кои му пееле македонски народни песни е првата остварена соработка меѓу македонскиот и српскиот фолклор. Ова соработка трае со векови и, за среќа, продолжува. После Вук, особено меѓу двете светски војни, па и порано, бројни научни работници од Србија и други земји вршеле различни истражувања во Македонија, при што фолколорот и етнологијата, исто така, биле во фокусот на нивниот научен интерес. Да го спомнеме само д-р Душан Недељковиќ, кој со голем интерес ја проучува македонската епска народна песна од Малешевијата, за што има објавено и две студии (Недељковић 1939: 18–34; Недељковић 1950: 1–45). За епската народна песна се интересирале и други научници, меѓу кои Милан С. Филиповиќ кој се осврнува за состојбите со епската песна од околината на Струмица (Филиповић 1934: 222–229).

Тргнувајќи од тие сознанија, потребата од соработка меѓу фолклористите од ФНРЈ се наметнувала како императив, па на Основачкото собрание Сојузното здружение на фолклористите на ФНР Југославија во Пула на 24.8.1952 година претседавачот Винко Жганец во обраќањето до делегатите го искажува своето задоволство дека е исполнета желбата на фолклористите да се организира состанок на сите „водечки фолклористи во ФНР Југославија“ (Žganec 1958: 187). Тој го искажува своето задоволство дека состанокот се одржува, пред сè благодарение на залагањето и желбите „на самите фолклористи, кои не жалеле ни труд, ни напори, а ни трошоци, да дојдат овде од најоддалечените републички центри“ (Žganec 1958: 187).

На овој состанок се донесени Правила, според кои се работело, бидејќи немало донесено повисок правен акт. Во Член 2 од Правилата, наброени се задачите на Сојузот на фолклористите на Југославија. Како прва задача е поставена потребата од „поврзување на сите републички здруженија на фолкористите поради координација на нивната научна, уметничка, стручна, пропагандна и организациона работа“. Меѓу осумте задачи наброени во Чл. 2 е зацртано организирање на научни конференции барем еднаш годишно и организација на смотри на народната уметност. Од овие задачи подоцна произлегоа и бројните конгреси на СЗФЈ и бројните смотри на фолклорот ширум Југославија. Така, во Охрид секое лето се одржуваше Смотра

на фолклорот на балканските народи во која секоја година учествуваа и фолклорни групи од Србија. Имаше и манифестација „Знање – имање“, во чии содржини фолклорот земаше главно место, а обичниот човек изворно се информираше за фолклорот и неговите убавини на сите народи и народности од Југославија, па и српскиот и македонскиот. На радиото и телевизијата се емитуваа српски и македонски народни песни, како и песни од другите народи и народности.

И денеска соработката на фолклористите на поширок план се одвива пак преку организирани научни средби, симпозиуми, конгреси, научни конференции и слични форми и активности. На тие научни собири учествуваат фолклористи од Балканот, Европа, па и светот. Ние ќе се задржиме на соработката меѓу македонските и српските фолклористи преку научни реферати од областа на фолклорот презентирани, во најголем обем, на Симпозиумот на балканскиот фолклор, што се одржуваше во Охрид на 7 и 8 јули секоја втора година. Се одржува и денеска, но не само во Охрид, туку, и во други градови во С. Македонија, а најчесто во Скопје.

Кога се зафативме со обработката на оваа тема, не знаевме дека ќе наидеме на толку богат и разновиден материлал. Со свои драгоцени прилози за богатството, состојбите и убавините на македонскиот фолклор, од првиот симпозиум во Охрид, до денеска, учествуваа седумдесетина фолкористи, научни работници од Србија. Тие со своите научни опсервации фрлија голема светлина во проучувањето на македонскиот фолклор. Соработката е обострана. Треба да се проучи и консултира море од литература за да се дојде до уште побогати и попрецизни сознанија.

Прелистувајќи ги сите досега излезени 80 броеви на *Македонски фолклор*, дојдовме до следните сознанија:

Преглед на објавени трудови од српски фолклористи (од симпозиуми и други форми за научна соработка во *Македонски фолклор*)

Ред. бр. / Год. / Број и год. / Автор / Наслов на трудот:

1. II, 3–4, 1969, д-р Воислав Илиќ, За народниот поет од Дебар Јован Тантуре;
2. II, 3–4, 1969, др Илија Николић, Десет рукописних македонских народних песама мотива „Биљана платно белеше”;
3. II, 3–4, 1969, dr Srebrica Knežević, Zdravlje i bolest u našim narodnim igrama (sa osvrtom na iste motive kod balkanskih naroda);
4. III, 5–6, 1970, д-р Драгољуб Драгојловиќ, Богомилски апокрифни реликти од Македонија;
5. IV, 7–8, 1971, д-р Душан Недељковиќ, Реализмот и симболизмот на народната поезија согледана од Коста Рацин и реализирана во неговото дело;
6. IV, 7–8, 1971, д-р Живорад Младеновиќ, Некои заеднички симболи во новогрчката, македонската и српскохрватската народна поезија;

7. IV, 7–8, 1971, Вук Недељковиќ, Ајдутот како лик и симбол во фолклорот на балканските народи;

8. IV, 7–8, 1971, д-р Драгослав Антониевиќ, Симболот на кругот во народната литература на балканските народи

9. IV, 7–8, 1971, д-р Сребрица Кнежевиќ, Птиците во фолклорот и во симболиката кај балканските народи;

10. V, 9–10, 1972, д-р Видосава Стојанчевиќ, Обреди на воведување (иницијација) во свадбените обичаи кај Србите, Македонците и косовско-метохиските Албанци;

11. VI, 12, 1973, д-р Илија Николиќ, Здравецот во српско-хрватските, македонските и бугарските народни умотворби;

12. VI, 12, 1973, д-р Драгослав Антониевиќ, Пролетните обичаи и песни на балканските сточари;

13. VII, 14, 1974, Момчило Златановиќ, Културните и други врски на Врање и околината со Македонија и македонското влијание врз врањанските народни песни;

14. VIII, 15–16, 1975, Слободан Зечевиќ, Некрстените денови;

15. VIII, 15–16, 1975, Драгослав Девиќ, Напевите на коледарските песни кај некои балкански народи;

16. X, 19–20, 1977, Момчило Златановиќ, Жетварските обичаи и песни во Врањска Пчиња и нивните врски со македонскиот фолклор;

17. XI, 21–22, 1978, Воислав Илиќ, Типот, функцијата и пластиката на хуморот во Зборникот на Миладиновци;

18. XI, 21–22, 1978, Јован Јањиќ, Хуморот и сатирата на партизанската народна песна и анегдота на јужнословенските народи;

19. XII, 23, 1979, Весна Костиќ, Археолошки пристап во анализата на елементите од старо балканско потекло во фолклорот – досегашни истражувања;

20. XII, 24, 1979, Момчило Златановиќ, За некои прашања од современото народно творештво;

21. XII, 24, 1979, Jovan Janić, Tematika NOB-a i socijalističkog preobražaja u proznom narodnom stvaralaštvu;

22. XIII, 25, 1980, Душан Недељковић, Народни песник о другу Титу;

23. XV, 29–30, 1982, Dušan Nedeljković, Porodična kategorija bratstvo i današnji moralni kategorički imperativi bratstvo jedinstvo naroda i ljudi;

24. XV, 29–30, 1982, Момчило Златанович, Некоторые свадбеные мотивы в свадбеных песнях южной части Сербии и их связи с македонским фольклором;

25. XV, 29–30, 1982, Момчило Златанович, Некоторые семейные мотивы в песнях южной части Сербии и их связи с македонским фольклором;

26. XV, 29–30, 1982, Radmila Kajmaković, Posmrtna gozba kod balkanskih naroda;

27. XV, 29–30, 1982, Slobodan Zečević, Neka verovanja i rituali pri rođenju kod balkanskih naroda;

28. XVI, 31, 1983, Драгољуб Величковиќ, Ориенталните фолклорни елементи во српскохрватските и македонските народни пословици;

29. XVI, 32, 1983, Драгослав Девиќ, Ориентална или балканска лествица у народним песмама Србије и Македоније;

30. XVII, 33, 1984, Momčilo Zlatanović, O motivima makedonskih i srpskih hajdučkih balada;

31. XVII, 33, 1984, Jovan Janić, Slike bola i bolesti u lirskim pesmama balkanskih naroda;

32. XVII, 33, 1984, Ђурђица Петровић, Народ, власт, Црква и непогоде;

33. XVII, 33, 1984, Слободан Зечевић, Предводници непогоде и бранитељи од ње;

34. XVII, 33, 1984, Иван Ковачевић, Нови резултати семиолошког проучавања додолске поворке;

35. XVII, 34, 1984, Душан Бандић, Градоносци и градобранитељи;

36. XVII, 34, 1984, Dobrila Bratić, Kolektivni seoski obredi kao zaštita od atmosferskih nepogoda;

37. XVII, 34, 1984, Љубинко Миљковиќ, Електро-акустичка мерења тонских висина као метод истраживања ориенталних утицаја на нашу народну музичку традицију;

38. XVII, 34, 1984, Драгослав Девиќ, Цевара – особена врста свирале у Источној Србији како производ међукултурних контакта;

39. XVIII, 36, 1985, Сребрица Кнежевић, Врач, хећим, лекар – личност која се истиче и одваја;

40. XIX, 37, 1986, Драгослав Девић, Неки аспекти етномузиколошке анализе југословенских народних песама;

41. XIX, 38, 1986, Jovan Janić, Anegdotarna kazivanja – vid proze o oslobodilačkoj borbi balkanskih naroda;

42. XIX, 38, 1986, Momčilo Zlatanović, Greh protiv kumstva u makedonskim pesmama i pesmama na srpskohrvatskom jeziku;

43. XIX, 38, 1986, Илија Николић, Мотив крштења Христовог у народним песмама Јужних Словена;

44. XIX, 38, 1986, Сребрица Кнежевић, Склапање сродства здравља ради;

45. XXII, 43, 1989, Dragoljub Veličković, Paremije – lingvistički nivo i književni žanr;

46. XXII, 43, 1989, Dragana Antonijević, Etno-folkloristički pristup proučavanja žanrova s posebnim osvrtom na bajku;

47. XXII, 44, 1989, Momčilo Zlatanović, Basma i bajanje danas;

48. XXIV, 47, 1991, Dejan Ajdačić, Demonski hronotopi u usmenoj književnosti;

49. XXIV, 48, 1991, Илија Николић, Мотив проклињања трепетлике у македонској, српскохрватској и бугарској народној поезији;

50. XXVII, 53, 1999, Иван Чоловиќ, Темата за границата во политичката митологија;

51. XXVII, 53, 1999, Dragana Dragosavac, Folklorni jezik kao sredstvo međusobnog komuniciranja;

52. XXIX, 58–59, 2001, д-р Димитрије Големовиќ, Народната песна: од обред до спектакл;

53. XXIX, 58–59, 2001, д-р Оливера Васиќ, Тротактивниот образец за играње во орското наследство на Јужните Словени;

54. XXX, 60, 2002, Ѓургица Петровиќ, Именденот и славата кај Цинцарите – некогашните Аромани и Власи – во Србија;

55. XXXIV, 65, 2008, Оливера Васиќ, Игри во обредните поворки во зимскиот дел од годината кај словенските народи на Балканот;

56. XXXIV, 65, 2008, Сања Раденковиќ, Хермиолната метрика во српското музичко наследство – „автентичен“ феномен или резултат на акултуралација;

57. XXXIV, 66, 2008, Драгана Вукиќевиќ, Средби со животот по смртта – кажувања за искуствата со табуираните граници врз основа на примери од српската и македонската книжевност;

58. XXXV, 67, 2009, Оливера Васиќ, Танците поврзани со заминувањето на сватовите на младоженецот по невестата во традицијата на балканските Словени;

59. XXXV, 67, 2009, Мирјана Закиќ, Песните за предизвикување на дожд (*додолските песни*) во Србија;

60. XXXV, 68, 2009, Драгана Вукиќевиќ, „Крај бреговите на Охридското Езеро“, патопис од Бранислав Нушиќ;

61. XXXV, 68, 2009, Димитрије О. Големовиќ, За балканските музички симболи;

62. XLI, 75, 2019, Дејан Крстиќ, Триаголникот како симбол на соларното божество во духовната култура на Балканот;

63. LII, 79, 2021, Дејан Крстиќ, Состојбите и перспективите во проучувањето и примената на балканската традиционална култура;

64. LII, 79, 2021, Сања Радиновиќ и Мирјана Закиќ, Миодраг А Васиљевиќ и народната музика на Македонија.

Времето и просторот не дозволуваат поширока елаборација на многубројните наслови, но со по некој збор би се осврнале неколку реферати. Така, д-р Воислав И. Илиќ во својот реферат „За народниот поет Јован Тантуре“ на еден маестрален начин се осврнува на проблемот со анонимноста на авторите и пренесувачите на народните умотворби, укажувајќи на фактот дека секојпат сами не оставале белешки за имињата на создавачите (ако се знаело кој ја создал песната) или имињата на информаторите. Тоа е голем недостаток и на драгоцениот *Зборник* на народни песни и други материјали од Браќата Миладиновци. Дури и еден Вук Караџиќ, човек со богато запишувачко и собирачко искуство не ги запишал имињата на двајцата разложани од кои ги направил првите записи на македонски народни песни. Таква е состојбата и со другите собирачи и запишувачи на македонската народна песна – Виктор Григорович, Стефан Верковиќ и други. Д-р Воислав Илиќ се осврнува и на дејноста на корифеите на македонската преродба – Миладиновци, Шапкарев, Цепеенков и други. Во тој контекст студиозно го осветлува и ликот на народниот поет од Дебар Јован Тантуре. Овој реферат е значаен прилог за македонската фолклористика и културната историја на Македонија (Илиќ 1969: 209–227).

Би го апострофирале и трудот на д-р Илија Николиќ, еден од поактивните учесници на Симпозиумот на балканскиот фолклор во Охрид, „Десет рукописних македонских народних песама мотива 'Биљана платно белеше'", десет необјавени песни со тој мотив. Своите согледби ги илустрира со текстови, досега необјавени, а се чуваат во етнографскиот фонд на Архивот на Српската академија на науките и уметностите во Белград. Надоврзувајќи се на истражувањата на д-р Харалампије Полемаковиќ, тој дава блескава анализа на песните за Билјана како мотив кој и денеска буди емоции и се пее и не само во Македонија (Николић 1969: 229–237). Ја приредил и *Македонски народни песни, збирка на Михаило Ѓ. Миладиновиќ* (Николиќ 1999).

На конгресите на СЗФЈ што се одржаа во С.Р. Македонија учествуваа голем број научници – фолклористи од Србија, а со свои реферати во кои непосредно или посредно се третира македонскиот фолклор учествуваа 14 научни работници. Тие дадоа голем прилог за афирмацијата на македонскиот фолклор и за неговото проучување.

Од рефератите на Конгресот на СЗФЈ во Крушево, со неколку збора би го апострофирале рефератот на д-р Душан Недељковиќ, кој се однесуваше на заедниците и етничките групи и народи во народното творештво, се осврна на ликот на Марко Крале, истакнувајќи дека „не само југословенските народи, туку и секој балкански народ во својот епос има свој Кралевиќ Марко... посебен и оргинален човешки и херојски лик, тип и стил на специфичниот и оргинален циклус за Кралевиќ Марко" (Nedeljković 1977: 89–97).

Во тој контекст тој прави осврт за ликот на Марко Крале и во македонската епика, потенцирајќи го фактот дека оргиналноста на овој епски лик е во неговиот реализам.

Други извори за соработката
Научни трудови во зборници на конгреси СЗФЈ и научни собири одржани во Македонија во организација на Институтот за фолклор „Марко Цепенков" од Скопје

а) Зборник од XIX Конгрес на СЗФЈ во Крушево 1972, Скопје, 1977

1. Dušan Nedeljković, Zajednice etničkih grupa i naroda u narodnom stvaralaštvu;
2. Miloš Slijepčević, Crvenka u Bačkoj i njen mnogonacionalni primer;
3. Svetozar Popović i Vidosava Popović, Tehnika pletenja, materijal i ornamenti na seljačkim dvopređnim čarapama kod naših naroda;
4. Јованка Бутовски, Зимске светковине у Битољу;
5. Radosav Medenica, Značaj arhaičnih elemenata u narodnoj epici Makedonije;
6. Vukoman Džaković, Istorijska osnova balkanske legende o Marku Kraljeviću;
7. Радош Требјешанин, Народне легенде као жанр прозе о Марку Краљевићу.

б) Зборник од XXV Конгрес на СЗФЈ, Берово 1978, Скопје, 1980

8. Dušan Nedeljković, Samoupravnost i transformacija u makedonskom narodnom stvaralaštvu i maleševskom, posebno u kontinuitetu etničkog i nacionalnog supstrata makedonskog naroda;
9. Milica Matić-Bošković, Tradicionalno i savremeno u dečjem stvaralaštvu.

в) Зборник од XXXI Конгрес на СЗФЈ, Радовиш, 1984, Скопје, 1986

10. Dragoslav Antonijević, Metodologije terenskog istraživanja folklora;
11. Гавра Колесар, Омладинска гласила у истраживању народног стваралаштва;
12. Петар Влаховић, Промене и континуитет у нашим свадбеним народним обичајима;
13. Љиљана Гавриловић, Свадба као начин истицања статуса породице у оквиру глобалног друштва;
14. Милица Матић, Неки магијски елементи у свадбеним обичајима.

Забележително учество и активност на српските фолклористи имаме и на други два симпозиуми – за Кралот Марко и за Фолклорот и етнологијата на Битола и Битолско.

г) Кралот Марко во историјата и во традицијата
Прилози од научниот собир одржан
по повод 600-годишнината од смртта на Кралот Марко,
Прилеп, 23–25 јуни 1995 година, Прилеп, 1997

15. Раде Михаљчић, Титуле Краљевића Марка;
16. Ненад Љубинковић, Краљевић Марко – историја, мит, легенда;
17. Иван М. Ђорђевић, Представа краља Марка на јужној фасади цркве Светог Димитрија у Марковом манастиру.

д) Фолклорот и етнологијата на Битола и Битолско,
Битола, 1981 год.

18. Драгољуб Величковић Роде, Тематика живота и смрти у народним пословицама Битоља и околине;
19. Момчило Златановић, Песме о Кратовцу Радоњи;
20. Јован Јањић, Анегдота – доминантни прозни облик партизанске народне књижевности (на примерима из Битоља и околине).

И еден друг, многу значаен симпозиум го привлече нашето внимание. Тоа е симпозиумот што го организира Конзулатот на Република Србија во Република Македонија во Битола. Овој симпозиум првпат се организираше 2008 година со учество на пет учесници. Тематика: „Нушиќ и Македонија“.

Вториот симпозиум се одржа во мај 1909 година со 18 учесника. Тема: „Српскиот конзулат и конзулска Битола“. Третиот смпозиум, на тема „Битола и македонско–српските односи и врски“ се одржа во октомври, 2010 година (нема податоци за бројот на учесниците). Четвртиот симпзиум се одржа на 21 и 22 октомври 2011 година на тема: „Битола – тема за културно и уметничко творештво на автори од Македонија и Р. Србија“, со учество на 65 учесници. Петтиот симпозиум работеше на тема: „Конзулска Битола и историските, современите и идните културни и уметнички врски меѓу Р. Македонија и Р. Србија“, со 61 учесник. Шесттиот симпозиум се оджа 30 и 31 октомври 2015 година на тема: „Афирмација, продлабочување и проширување на вековните културни врски меѓу Р. Македонија и Р. Србија“. На овој научен симпозиум учествуваа 85 научни работници. Отворајќи го овој симпозиум, почесниот конзул на Р. Србија во Р. Македонија рече:

> Арената е голема. И овој пат во неа учествуваат 85 учесници, со 76 научни трудови, од кои 57 се доктори на науки и 18 магистри. Чест ми е што овој симпозиум беше предизвик за 18 учесници од Република Србија. И ова година продолжува флуидот на научната мисла меѓу двата соседи, пријатели и браќа, српскиот и македонскиот народ... (Мицевски 2016: 5–7)

Во таа смисла, во својот поздравен говор, зборуваше и амбасадорката на Р. Србија во Р. Македонија Душанка Дивјак Томиќ, која, меѓу другото рече: „Ми се чини дека е повеќе од предизвик и за сите нас да се потрудиме духот на сеопштото помирување засекогаш да преовлада на нашите простори, не само во безбедносна смисла... Имам впечаток дека токму таков дух провејува и на овој наш Симпозиум, што му дава посебен печат. Тоа што го прави посебен е силната порака дека сѐ она што нѐ поврзува, не е омеѓено со времето, а тоа, истовремено, и дополнително обврзува. Заради сето тоа симпозиумот заслужува внимание и почитување“ (Дивјак Томиќ 2016: 12).

На седмиот симпозиум, што се одржа 2018 година, се поднесоа 56 реферати од различни области, а девет од нив беа посветени на фолклорот и етнологијата. За жал, Covid-19 го спречи одржувањето на овој симпозиум и од 2018 година не е одржан. Не ми е познато да ли згасна, ама навистина ќе е голема штета ако не се обнови.

Со тоа не се исцрпува влогот на српските фолклористи во однос на соработката со македонските фолклористи. Како што рековме во апстрактот кон ова излагање, таа датира многу одамна и се протега од мугрите на XIX век и трае, додуша, со променлив интензитет, ама трае до денеска!

Во таа смисла не може, а да не се спомне Стефан Верковиќ, кој собра и објави голем број народни песни и приказни и други фолклорни и етнолошки материјали. Тој за своите собирачки активности ги користел најписмените луѓе на времето – учителите и поповите, за кои има и писмени извори. Има и многу други, но тоа е надвор од темата.

Не можеме да преминеме преку ликот на д-р Душан Недељковиќ. Професор на Филозофскиот факултет во Скопје, познаник и соработник на Кочо Рацин. Тој ги започнал првите фолклористички истражувања

на малешевскиот фолклор. „Неговиот научен интерес е ориентиран кон малешевската епика“ (Пенушилски 1980: 12). За овие свои истражувања во Малешевскиот крај д-р Душан Недељковиќ објавил две научни студии: „Облици малешевске епике” и „Разматрања на изворима македонске епике”, за кои се произнесовме погоре. Во тој контекст тој објавил повеќе песни.

Внимание заслужува д-р Илија Николиќ од Белград кој, покрај активното учество на повеќе научни собири во Македонија, има направено преглед на македонски народни песни, издадена како посебна книга од Институтот за фолклор – Скопје (Николиќ 1976). Во *Прегледот* се внесени насловите и првите стихови на преку 3000, поточно 3133 песни, факт кој зборува дека д-р Илија Николиќ ни открива вистинско фолклорно богатство.

Во краткиот предговор кон оваа вредна книга, д-р Блаже Ристовски ќе подвлече дека „овие материјали, со определено нужно критично користење, претставуваат важен дел од регистрираното македонско народно творештво до ослободувањето...“ (Ристовски 1976: VII).

Заклучок: повеќевековната соработка меѓу фолклористите на Србија и Македонија има свои корени и генеза. И, ни оддалеку не е исцрпена. Има место за нови истражувања. Таа продолжува и денеска и тоа во различни форми и трае. И денеска се организираат дури и селски смотри на фолклорни групи кои имаат неѓународен карактер. Пред десетина дена во село Сушево, Струмичко се одржа смотра на фолклорни групи од Макдонија, Србија (околината на Крушевац) и Бугарија на која настапија повеќе групи. Беше ввистинска милина да се видат играорците и да се слушнат песнопојците кои ја воодушевија публиката...

Песната и играта немаат граници. Соработката продолжува не само на научно ниво, туку и на ниво на најверните консументи на народниот бит и фолклор, што е добар знак дека соработката ќе продолжи и понатаму, за општата добробит на народите од Балканот, во конкретниот случај, меѓу Македонија и Србија.

Цитирана литература

Дивјак Томиќ, Душанка. „Поздравно обраќање на амбасадорката на Р. Србија во Р. Македонија Душанка Дивјак Томиќ“. Во: *Афирмација, продлабочување и проширување на вековните културни врски меѓу Р. Македонија и Р. Србија*: зборник. Битола: Конзулат на Република Србија во Република Македонија – Битола (2016).

Зборник од XIX Конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија, Крушево 1972. Скопје, 1977.

Зборник од XXV Конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија, Берово 1978. Скопје, 1980.

Зборник од XXXI Конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија, Радовиш, 1984. Скопје, 1986.

Илиќ, Воислав И. „За народниот поет од Дебар Јован Тантуре (Кон прашањето за проучување на авторите и интерпретаторите на народното творештво“. *Македонски фолклор*, година II, 3–4, (1969): 209–227.

Китевски, М. 2014. *Историја на македонскиот фолклор*. Скопје.

Кралот Марко во историјата и во традицијата. Прилози од научниот собир по повод 600-годишнината ос смртта на Кралот Марко, Прилеп, 1995. Прилеп: Институт за старословенска култура, 1997.

Македонски фолклор. Списание на Институтот за фолклор „Марко Цепенков“, Скопје. Година I, број 1, 1968 – година LII, број 80, 2021.
Мицевски, Силјан. „Поздравно обраќање на Н. Е. М-р Силјан Мицевски, почесен конзул на Р. Србија во Р. Македонија“. Во: *Афирмација, продлабочување и проширување на вековните културни врски меѓу Р. Македонија и Р. Србија*: зборник. Битола: Конзулат на Република Србија во Република Македонија – Битола (2016): 5–7.
Недељковић, Душан. „Облици малешевске епике”. *Прилози проучавању народне поезије*, VI, 1 (1939): 18–34.
Недељковић, Душан. „Разматрања на изворима мекедонске епике”. *Зборник радова. Књ. IV. Етнографски институт. Књ. I*. Београд: САНУ, 1950: 1–45.
Николић, Илија. „Десет рукописних македонских народних песама мотива ’Биљана платно белеше’”. *Македонски фолклор,* II, 3–4 (1969): 229–237.
Николиќ, Илија (прир.). *Македонски народни песни. Збирка на Михаило Ѓ. Миладиновиќ*. Струга: Друштво за наука и уметност „Браќа Миладиновци“, 1999.
Николиќ, Илија. *Преглед на македонските народни песни во Етнографската збирка на Архивот на Српската академија на науките и уметностите (1860–1960)*. Скопје: Институт за фолклор – Скопје, 1976.
Пенушлиски, Кирил. *Малешевски фолклор*, III. Скопје: Макледонска Академија на науките и уметностите, 1980.
Пенушлиски, Кирил. *Одбрани фолклористички трудови*, 1. Скопје: Култура, 1988.
Пенушлиски, Кирил. *Одбрани фолклористички трудови*, 3. Скопје: Култура, 1988.
Ристовски, Блаже. „Предговор“. Во: Илија Николиќ. *Преглед на македонските народни песни во етнографската збирка на Архивот на Српската академија на науките и уметностите (1860 – 1960)*. Скопје: Институт за фолклор – Скопје, 1976.
Филиповић, С. Миленко. „Епска песма у околини Струмице”. *Прилози проучавању народне поезије*, год. I, св. 2 (1934): 222–229.
Фолклорот и етнологијата на Битола и Битолско. Битола: Македонската академија на науките и уметностите – Друштво за наука и уметност, Битола – УНК „Илинденски денови“, 1981.

Lukić Radomir, Miroslav Pečuljić i dr. (red.). *Sociološki leksikon*. Beograd: Savremena administracija, 1982.
Nedeljković, Dušan. „Zajednice etničkih grupa i naroda u narodnom stvartalaštvu”. Во: З*борник од XIX Конгрес на здруженијата на фолклористите на Југославија, Крушево, 1972*. Скопје, 1977: 89–97.
Žganec, Vinko. „Autorsko-pravna zaštita melografskog rada”. *Rad Kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1952*. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1958: 187–195.

Иван Котев

ФОРМЕ САРАДЊЕ ИЗМЕЂУ МАКЕДОНСКИХ И СРПСКИХ ФОЛКЛОРИСТА

Резиме

Сарадња између македонских и српских фолклориста има дугу и богату традицију, која траје више од два века. Вук Караџић је 1813. године у Бечу записао прве македонске народне песме, а касније и штампао. Тај први контакт уродио је плодом, тако да велико дело Вуково благотворно утиче на македонске сакупљаче

фолклорних материјала. Знатан број српских фолклориста и етнолога, у времену узмеђу Првог и Другог светског рата, истраживали су у Македонији, записивали народне песме и друге фолклорне материјале. Душан Недељковић је дуго време проучавао фолклор Малешевског краја, са особитим нагласком на епске песме. Контакт између информатора и записивача је вид сарадње, јер сарадња није ништа друго него удруживање између две или више особа с циљем да се остваре одређени задаци и да се постигну позитивни резултати.
Сардња се особито проширила и дала велике резултате после Другог светског рата и победе над фашизмом, када је створена Федеративна Народна Република Југославија, а у том смислу и различита удружења на савезном нивоу, као што је било Савезно удружење фолклориста Југославије, које још у својим првим данима инсистира на сарадњи свих фолклориста Југославије. У реферату је особит акценат дат материјалима са Симпозијума балканског фолклора, који се одржавао сваке друге године, а радови са симпозијума су објављивани у часопису *Македонски фолклор*, у издању Института за фолклор „Марко Цепенков“ – Скопје. Разматране су и друге форме сарадње, па чак и на локалном нивоу. Сарадња дуга два века и више, са малим осцилацијама, још увек траје, јер наука, песма и игра немају граница, а та сарадња је важна за све народе Балкана, у конкретном случају, за народе Македоније и Србије.

Кључне речи: Вук Караџић, Симпозијум, фолклор, народне песме, научни радови.

Дејан Ајдачић*
Институт за класичне студије и славистику
Филолошког факултета
Универзитета у Гдањску

39-051(=161.1):39(=163.41)”18”
81’255.4-051(=161.1):398.8(=163.41)”18”
801.73-051(=161.1):39(=163.41)”18”

СРПСКИ ФОЛКЛОР У РУСКОЈ ФОЛКЛОРИСТИЦИ 19. ВЕКА

Аутор анализира пажњу руских фолклориста 19. века посвећену збиркама Вука Караџића и српској народној књижевности. Предмет разматрања представљају личне везе, преводи текстова српске усмене књижевности, тумачења тема и ликова српске епике Јурија Венелина, Александра Хилфердинга и Михајла Халанског, коришћење српске фолклорне грађе у реконструкцијама митологије током 19. века у радовима Михаила Касторског, Александра Афансјева, Измаила Срезњевског, Александра Потебње, Михајла Халанског, Александара Веселовског. Аутор се ослања на студије о историји фолклористике и руске/српске славистике. Истиче се велика важност и квалитет етнографских и фолклористичких записа Павла Ровинског у Црној Гори и Ивана Јастребова у Старој Србији.

Кључне речи: српски фолклор, словенска митологија, апокрифи, поетика, поезија, руска фолклористика, српска фолклористика.

Захваљујући слави Вука Караџића, српска усмена традиција је постала позната и у руској култури. О различитим аспектима присуства српске народне културе код Руса 19. века писали су руски и српски слависти и историчари фолклористике у биографским проучавањима, у транслатолошким студијама превода српских народних песама и других умотворина на руски језик, у проучавањима потврда паганских веровања и обреда у српским народним умотворинама, у студијама о ликовима и мотивима српске народне традиције, о њеној поетици, те месту народне усмене традиције у руско-српским културним везама и др. Сразмерно велики број текстова о руским фолклористима 19. века који су се бавили српском народном књижевношћу и културом, међутим, није равномерно посвећен наведеним аспектима, јер је највише чланака објављено о личним везама и преводима, док је коришћење српског фолклора у фолклористичким студијама занемарено.

* dejan.ajdacic@ug.edu.pl

Лични контакти Срба са Русима

Књиге посредством којих су се Руси у првој половини 19. века упознали са српском народном културом биле су две песмарице Вука Караџића (1814, 1815), збирке лајпцишког издања, *Српски рјечник* 1818. године и ређе чланци из алманаха *Данице* и других периодичних издања. Вук Караџић је имао склоности према Русима, па је отпутовао по позиву у Русију и тамо утврдио везе са ученим људима. Током прве посете Вука Караџића Русији 1819. године Вук је понео са собом примерке *Српског рјечника*, био је награђен медаљом, постао је члан цењеног научног друштва „Общество любителей российской словесности" (Чуркина 2017: 132) и упознао се са грофом Румјанцевим, утицајним покровитељем сакупљања руских старина и фолклора (Азадовский 1958: 168). Вук Караџић је прву књигу лајпцишког издања *Народне српске пјесме. Књ. 1, у којој су различне женске пјесме* (1824) посветио Њеном императорском величанству великој књегињи сверуској Марији Павловној, Наследној великој херцогињи саксен-вајмарској и ајзенштатској, образованој заштитници уметности и науке.

Рани Караџићеви контакти са Русима поставили су темељ многим потоњим контактима Вукових сарадника, нпр. Вука Поповића и др. Значајну улогу у представљању Караџићевог рада у периодичним издањима имао је руски географ, историчар и географ немачког порекла Петр Иванович Кепен, који је помогао Караџићу и да 1826. године добије сребрну медаљу и руску пензију (Азадовский 1958: 151; Шекара 2000: 16–19).

Утицајни гроф Николај Петрович Румјанцев, син фелдмаршала, министар спољних послова и канцлер руске империје од 1809. до 1826, меценатском подршком је поставио темеље ширењу међусловенских веза и изучавању словенских култура у Русији. После смрти Румјанцева, али на темељима његових идеја, од тридесетих година 19. века руско министарство шаље на вишегодишња студијска путовања младе и надарене филологе слависте, међу којима су задатке везане и за српску културу добили Петар Прајс, Михајло Касторски, Измаил Срезњевски. Они су сретали српске културне посленике, а неки су посетили и српске крајеве. Прву биографију Вука Караџића написао је Измаил Срезњевски, током боравка у младим годинама на научном стажу у Бечу. Са живописним детаљима о Караџићевом изгледу, Срезњевски је описао и како је Вук радио са Копитарем на речнику, а писао је и о животним путањама српског књижевника, филолога и сакупљача народног блага (Срезневский 1846; Срезњевски 1987).

О судбини Караџићевог дела у руској култури поуздане изворе чине његове биографије из пера Измаила Срезњевског, Љубомира Стојановића, Вилсона Данкана и Миодрага Поповића, радови из историје руске фолклористике Марка Азадовског (Азадовский 1958) и историје руске славистике 19. века Александра Кочубинског (1887–1888) и Људмиле Лаптеве (2005), те радови руских фолклориста тумача српске усмене традиције. Кад је реч о Караџићевој преписци, архивским документима, мемоарским текстовима, доприносе биографским проучавањима веза Вука Караџића са Русима су дали Мина Караџић, Радован Лалић (1964), Голуб

Добрашиновић (в. Војиновић 1995/1997; 2011), Бошко Сувајџић (2016) и др. Вукови савременици су били свесни значаја његовог рада и неговали су са Караџићем током дугог времена бројне контакте (Азадовский 1958: 298–300).

Одјеци руских превода српских народних песама

После Караџићеве посете Русији 1819. години у руској периодици су се појавили похвални текстови о две његове *Пјеснарице* Петра Кепена (1819) и Михаила Каченовског (1820) – Азадовский 1958: 167. У руским листовима се касније појављују и текстови о Караџићевим збиркама народних песама – Николај Греч је у *Сину отечества* (1824, бр. 26) објавио приказ три књиге лајпцишког издања (Сувајџић 2016: 13), хвалећи благозвучни и чисти језик, поетске врлине и наводећи стихове из неколико песама.

Николај Пољевој је у рецензији на збирку Вука Караџића написао:

> Поэтическая старина каждого народа всего разительнее является в его народных песнях. В наше время, когда стараются узнать стихии самостоятельной поэзии каждой страны, издание сербских песен произвело столь же сильное впечатление, как Фориэлево собрание песен новогреческих. (Полевой 1827, по Азадовский 1958: 228)

Пољевој сматра да су српске песме посебно драгоцене за руског читаоца, јер су блиске руским песмама (Азадовский 1958: 228). Измаил Срезњевски је објавио приказ друге књиге *Српских народних пјесама* (Срезневский 1844: 400–402)

Петербуршки слависта Михаил Касторски, један од младих припадника академске заједнице који је неколико година боравио у словенским крајевима, планирао је да објави превод целе Караџићеве књиге женских песама. Али, он је објавио у Лајпцигу само средишњи део ове Вукове књиге (песме од 250 до 406), док прва и трећа књига нису објављене (Ајдачић 2020: 314). У 19. веку најпознији и најутицанији преводи српске народне лирике били су преводи 20 песама Николаја Берга (1847). Кочубински је ценио истинско научно интересовање Каченовског који је на страницама *Вестника Европы* објављивао песме из Караџићевих збирки (Кочубинский: 47, 42–46; Азадовский 1958: 318).

Преводима и рецепцијом Караџићевих и других збирки српског фолклора у Русији бавили су се Јелена Шаулић (1956), Марк Азадовски (Азадовский 1958), Лука Шекара (2000), Екатерина Јакушкина (2015), Искра Чуркина (2017) и др.

Српске народне песме у руским тумачењима

Руски фолклористи 19. века највише су писали о српским јуначким песмама. Јуриј Венелин, Русин из Ужгорода, завршио је гркокатоличке

школе у Лавову и студирао у Москви. Посветио се упознавању Бугара и бугарских крајева, али је много пажње посветио и српској народној поезији и култури. Венелин је своју књигу *О характере народных песен у славян задунайских* (1835) саставио од српских и бугарских народних песама, размишљања о народној поезији и личних утисака са путовања, понајвише по бугарским крајевима. Он српске јуначке песме наводи у изворном виду, из Караџићевих збирки и у преводу. Ова необична књига садржи Венелинова тумачења српских јуначких песама о Павлу Плетикоси, Краљевићу Марку, о деоби царства. Аутор описује етнографске детаље о свадбеним обичајима, о отмици девојке код православних, али и муслиманских Словена. Он читаоцима објашњава својства и црте карактера задунавских Словена (Венелин 1835: 51–52), дајући паралеле из древне историје, од Римљана и Персијанаца. У уобичајеним поређењима са класичним Хомеровим еповима (Венелин 1835: 84), Венелин пише о песамама српских певача и слепаца. Аутор пише о природном извору епа (Венелин 1835: 92) које произлази из склоности да се прича и да се слушају приче. Венелин на крају књиге пише о историји Бугара и Албанаца. У овој књизи доминира српски фолклорни материјал, а лични утисци са путовања тичу се Бугарске. Разбарушена шароликост Венелинове књиге је учинила да она убрзо постане само податак у историји руске фолклористике, иако је он боље од својих савременика познавао народне песме и обичаје јужних Словена. Приказ Венелинове књиге објавио је Бјелински у *Телескопу* (1835, ч. XXVII, № 9–11). Бјелински, је у часопису *Молва* (1836) изразио идеју да народи у „повоју" имају вечно млада, бесмртна дела (Koljević 1982: 216–218).

Александар Хилфердинг је био значајан истраживач руске епике, културе балтичких и балканских Словена. Током свог конзулског боравка у Босни обишао је многе крајеве, а на основу бележака и утисака је објавио књигу *Поездка по Герцеговине, Боснии и Старой Сербии* (1859). Радови Хилфердинга о епској поезији су утицали и на потоње проучаваоце српске епике, међу којима и на Михајла Халанског.

Михајло Халански се најпре бавио истраживањем руских биљина кијевског циклуса, а потом се посветио и српским јуначким песмама. У књизи *О сербских народных песнях Косовского цикла* (Халанский 1883), Халански се у полемици око идеје о великом некадашњем спеву о Косову између хрватског филолога Армина Павића и Стојана Новаковића приклања ставу Новаковића, који је заступао идеју о посебности песама. Дугачку песму старца Милије о Максиму Црнојевићу он тумачи посебношћу овог певача која не иде у прилог постојању великих спевова. Халански помиње и Петрановићевог певача Илију Дивјановића и његове стихове о Косову. Халански повезује историјске изворе и стихове народних песама о Косовском боју, поред српских песама, он узгред додаје, и записе Марина Дринова бугарских песама. Поред књиге и чланака о Косову, Халански је објавио и књигу о Марку Краљевићу *Южно-славянские сказания о Королевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса* (Варшава, 1893–1896).

Књига Халанског о Краљевићу Марку је била позната српским и хрватским фолклористима. Томо Маретић је о њој написао и чланак (Maretić 1897), помиње је у својој књизи *Naša narodna epika* (1909, 1966[2]). Ова књига никада није преведена на српски језик.

Српска грађа у реконструкцијама митологије

У проучавањима усмене књижевности и веровања на којима она почива, мењали су се у 19. веку приступи, премештале су се тачке ослонца и циљеви потраге у записима народних умотворина. Проучаваоци разних култура у све већој мери деле заједничка фолклористичка знања и примењују их на записе усмене традиције словенских и несловенских народа. Јаки утицаји немачких проучавалаца подстакли су немачко-словенски академски дијалог. Није случајно да су Чеси Франтишек Челаковски и Словак Павел Шафарик повезивали научне светове немачких, словенских и руских кругова, а да су неки од значајних руских фолклориста били и немачког порекла. Немачка митолошка школа Јакоба Грима са потрагом индоевропских старина била је у трећој и четвртој деценији 19. века доминантан правац проучавања словенских народних текстова, али су словенски истраживачи народне културе тога периода тражили и заједничке словенске старине.

Очараност старом вером и потрага за дубинским везама између словенских народа одвијала се у тражењу и откривању сличности и сродних црта, посебно у области упоредне митологије и етимолошких веза имена митолошких бића. Некада су речи које не припадају сфери сакралног проглашаване сакралним, некада је мењана њихова природа, обредним својствима су приписивана митолошка, а некада су припеви проглашавани именима богова и духова. У врло слободним тумачењима и домишљањима занемариване су везе унутар балканских култура или хришћанских чинилаца у корист старијих словенских елемената, па је и руским ауторима било важније да заокруже неку своју замисао у хипотетичкој доградњи пантеона, него брижљиво проучавање текстова у њиховом контексту.

У књизи Михаила Касторског *Начертание славянской мифологии* (1841) расејано је више српских народних веровања и понеки стих народних песама. После уводног поглавља о изворима за паганску веру Словена, са осудама лажних прилвицких идола, указује се на начела приступа Касторског изворима словенских старина, у чему аутор прати на руски језик већ преведену књигу Павела Шафарика о словенским старинама, али и истиче и узорни приступ митологији Грима, који жели да примени на словенску митологију. Књига Касторског се ослања углавном на латинске средњовековне летописе, староруске изворе и Ханкине кривотворине тобожњих словенских старина (Касторский 1841: 16–17). Српски фолклор се наводи по *Српском рјечнику* (1818) и збиркама Вука Караџића, а на неколико места се наводи и *Пјеванија* (1837) Симе Милутиновића. Срби се само узгред помињу у поглављу о паду паганства и примања хришћанства (Касторский 1841: 25). У поглављу „Бог Бел-бог Черне-бог”, аутор се, поводом поимања бога, позива на песму из

Караџићеве збирке: «Сербская песня (Вук. II. 1), написанная в языческом духе, главныя ветви управления физическим миром раздает также слугам верховнаго бога.» (Касторский 1841: 41), а потоом поводом представа црног бога, аутор наводи проклињање *Срба да га свий црнии узели* (Касторский 1841: 41). У поглављу „Паром, Перун“ Касторски као српске потврде помиње камене бабе по *Српском рјечнику* (1841: 53), Месечево обраћање звезди Даници (1841: 55), те веровање Срба да громовник даје обилне кише (1841: 61). Поглавље „Радегаст и Световит” је утемељено на записима латинских хроника. Узгредни помени српских реалија јављају се у поглављу „Племенски богови”, где се земљораднику приписује да има *черны руки, белы пироги* (1841: 110), уз називе пакла у словенским језицима наводи се и српски *пакао* (1841: 119). У поглављу „Диди Лада или Велика Лада” уз став „Из *Додо* се јавила српска форма Додоле” наводе се стихови додолске песме „Ми идемо преко села” (1841: 124), а нешто опширније се описују краљице по Караџићевом *Рјечнику* 1818. године (1841: 128–129). О вилама се пише уз помене песама из збирки Вука Караџића и Симе Милутиновића (Касторский 1841: 143–146). У књизи Касторског описују се и обредне, а посебно светојованске ватре, Велес је представљен као бог стоке свих словенских племена (Касторский 1841: 175, 177), а у одељку о „бесовима” говори се „Вукодлак код Срба је човек у кога, 40 дана после смрти улази нечисти; Вукодлак излази из гроба, дави људе у кућама и пије њихову крв” (1841: 178–179).

Измаил Срезњевски је своју дисертацију објавио у Петрограду два пута – најпре у часопису, а потом као самостално издање (1848), а потом у Харкову као књигу *Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям*. Срезњевски је пажњу усмерио на светилишта, са становишта религијских обреда, тадашњих знања о локализацији светилишта, њихових назива у средњевековним списима и народној култури, те функција. Срезњевски је, за своје време, користио доиста исцрпну грађу летописа, речника, записа народних умотворина, комбинујући их на начин прото-етнолингвистике. Српска лексикографска и фолклорна грађа је у књизи о светилиштима наведена на више места (Ајдачић 2012: 325, 332, 337, 339). Преписка Вука Караџића са Срезњевским је прекинута после повратка Срезњевског у Русију, где је он постао професор у Санкт-Петербургу, али је он и у својим познијим радовима наводио српске изворе (в. Журавлева 2012).

Дмитриј Шепинг је књигу *Мифы славянского язычества* објавио у Москви 1849. године. Шепинг је имао необуздану фантазију у домишљању словенских веровања, па је сваки податак њему био подстицај да га надгради цртама словенских старина. Тако он олако повезује многе речи и реалије, самоуверено прави етимолошке везе, понекад се ослањајући и на погрешно наведене речи. Нису то бајковна домишљања Кајсарова с почетка века, већ штиво које претендује на академску темељност. Шепинг повезује српске речи *смрд* и *смертница*, са бугарским *мерота* и балтичко-словенским *меровит* или *моревит*. Он овако пише о суђеницама:

Судицы (сербские Парки) являются грозными судьями ада, имея страшными исполнительницами своих приговоров Беду, Вору и Кугу (у Маша Куди) или Худину (Прозерпина), с которыми одинаковое значение, по словам Стредовского, имеют чешские фурии: Драчицы или Тассани и тождественные с ними сербские Дражницы и Страшницы (Шеппинг 1849: гл. II).

Он претпоставља да су српске речи *додола*, *дода*, *донда* сродне по свом пореклу и значењу речима других језика, те уверено тврди да су их Срби сматрали богињама плодности земље. Шепингове идеје се не ослањају на поступак преиспитивања и доказивања чињеница, већ се асоцијације проглашавају за очигледне истине. Тако он пише о српским *Хорсту* као богу који подстиче размножавање стоке. Начин размишљања Шепинга показује и одломак из главе о идејама плодности у царству животиња:

Совершенно тождествен с Крачуном сербский и хорутанский Бадай, Бадняк или Бедай; имя его производят от слова бедный или бедовый, но по сходству звуков и значения с белорусским Баганом скорее должно считать корнем его имени русский глагол наш бадаться, бадать (Шеппинг 1849: гл. V).

У основе народних веровања у јуначким песмама Руса Орест Милер је до крајности довео идеју небеско-соларне митологије. Овакав приступ је имао и своје тумаче српске јуначке поезије у Русији и на Балкану. Александар Афанасјев је у својој тротомној књизи *Поэтические воззрения Славян на природу* (Афанасьев 1865–1869) обилато користио грађу различитих словенских народа, укључујући и Караџићеве књиге са записима српске народне традиције. Афанасјев је користио српску грађу у већој мери у разматрањима о звезди Даници, о девојци и њеној вези са Сунцем и Месецом, о додолама и киши, о вилама, вукодлаку, гуслама и гусларима, погребним обичајима и др.

Афанасјев говори о додолама наводећи опис Вука Караџића, па даје и додолске песме, посебно истичући стихове „Ми идемо преко села”. Он овако изводи закључке о додолама:

По мнению профес. Лавровского, додола представляет собою богиню Землю, еще не вступившую в брачный союз с Небом и не орошенную плодотворным семенем дождя; она просит этого союза, чтобы не быть бесплодною от засухи. «Понятно (замечает г. Лавровский), что только девица и может быть представительницею в таком состоянии земли. Гоньба облаков за девицами, желание последних убежать превосходно изображают первое столкновение невинности. Наконец облака перегоняют — и земля орошается дождем». Замечание это справедливо только отчасти. Выше было указано (см. т. I, 70), что представление о плодородящей матери Земле еще в глубочайшей древности сливалось с прекрасным образом богини весенних гроз, как дарующей земные урожаи, — и потому, по нашему мнению, додола, одетая в зелень и цветы и сопровождаемая толпою девиц, изображает богиню весны, или, что то же, богиню-громовницу, шествующую над полями и нивами с свитою полногрудых нимф, за которыми стремительно гонятся в шуме весенней грозы Перун и его спутники, настигают их разящими молниями (= фаллюсом) и тем

самым вступают с ними в любовный союз. Облак в сербских песнях служит метафорическим обозначением жениха. При засватанье девицы поют: «надви се (вьется) облак изнад дјевојак; то не би облак изнад дјевојак, већ добар јунак тражи (ищет)». (Афанасьев II, 16. вода)

Јачање критичког односа према изворима и начину повезивања назива, реалија и атрибута је у упоредним проучавањима митологије у другој половини 19. века довело до преиспитивања и корекција фантазија претходника. Упоредна истраживања се усмеравају ка чвршћем доказивању и потврдама веза унутар једне културе, али и у сеобама представа и мотива у разним културама. Српски фолклор при томе привлачи истраживаче и другим записима – легенди, пословица и фразеологизама, говорних жанрова. Академску руску фолклористику те епохе чине значајни научници Александар Потебња, Фјодор Буслаев, Николај Сумцов, Александар Веселовски.

Ново поколење фолклориста унапређује и теоријске основе испитивања, а осим претходног интересовања за паганске старине, појављују се и темељна проучавања народног хришћанства. У другој половини 19. века у проучавањима руских фолклориста испитују се и записи српских умотворина, који се посматрају кроз призму преплитања народних веровања и апокрифа, различитих словенских и несловенских традиција. Значајни слависти – фолклористи писали су о мотиву сна Богородице, Хожденију Богородице, Соломону и Китоврасу и др. Пишући о Краљевићу Марку Халански је изнео хипотезу да је Арапин повезан са прерадом христијанизоване легенде паганског порекла о борби Св. Ђорђа и змаја (Халанский 1894).

Симболика и поетика

У Харкову је свој научни пут започео Александар Потебња. У његовој раној и славистички оријентисаној књизи *О некоторых символах в славянской народной поэзии* (1860), насталој из магистарског рада, појављују се многе српске речи из *Српског рјечника* и примери из Караџићевих збирки народних песама (Калашник, Педченко 2009: 67). Потом се у Потебњиној књизи *Мысль и язык* (1862) и посмртно објављеној књизи *Из записок по теории словесности* (1905) појављују и други примери из српске народне културе. Радови Александра Потебње нису преведени на српски језик, што представља неправду, како према великом зналцу српске народне културе и утемељитељу важних теоријских концепата у лингвистици, тако и према нашој култури која је у великој мери остала ускраћена за доприносе значајног слависте. О христијанизованој представи пчела око врха дрвета света писао је Новица Петковић (1987), а Потебњу су цитирали и други српски проучаваоци народне књижевности и културе. Потебњини радови представљају класичне и живе темеље славистике, па би вредело уложити напор да се избор Потебњиних радова преведе и представи српском академском кругу.

Александар Веселовски је у српској култури имао нешто више среће од Потебње, јер је његова књига *Историјска поетика* објављена у српском преводу Радмиле Мечанин 2005. године. Најчешће су цитирани погледи Веселовског на словенску антитезу као форму многочлане формуле одречног паралелизма, али и на „психолошки паралелизам", као један од темељних појмова приступа фолклору Александра Веселовског. Љубинко Раденковић уводи ставове Афанасјева и Веселовског у студије о симболици у народним бајањима (1996: 69). У тумачењима мотива обредних и лирских песама се наводе ставови Веселовског по издањима на руском (Н. Петковић, Х. Крњевић, М. Детелић, Д. Ајдачић, Д. Ђурић) или по објављивању превода његове историјске поетике (Ј. Јокић, С. Гароња Радованац, С. Самарџија, С. Петровић, А. Матић).

Руси као сакупљачи српске народне културе

Интереси Русије за Балкан били су многострани и она је деловала као империја на разним фронтовима – политичком, војном, верском и културном. Неки од делатника које је Русија слала на Балкан су имали и своја лична интересовања за народну културу Срба, па је захваљујући тим склоностима настало и неколико веома значајних књига.

Иван Степанович Јастребов је током боравка у својству руског конзула написао књигу *Обычаи и песни турецких Сербов в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре*, која се на руском језику појавила у два издања (Ястребов 1886, 1889). У издању Службеног гласника, Удружења фолклориста Србије и Матице српске, у преводу Весне Смиљанић Рангелов, 2020. године објављена је књига И. Јастребова *Обичаји и песме Срба Турској: у Призрену, Пећи, Морави и Дебру*. У књизи су најпре детаљно описани слава и преслава (крсно име), а потом низ календарски уређених празника, од Бадњег дана и Божића до Видовдана. Опис додола је Јастребов сместио испред описа Видовдана. Потом књига описује обичаје и песме у време жетве, наводи свакидашње песме, свадбене обичаје и песме, те обичаје приликом рођења детета и погребне обичаје. Посебан одељак је посвећен загонеткама и изрекама, које су подељене по местима записивања.

Вредност књиге Јастребова је у изузетној пажњи према изворности текста и осећању за битне елементе контекста у коме се текст изводи. Ову збирку чине додатно значајном лепота самих текстова, посебно свадбених песама, што ову важнну књигу уводи у антологијске примере српске усмене поезије. Ти записи имају и језичко-дијалектолошки значај, док околности које описује Јастребов могу бити посматране и са историјског становишта односа народа – Срба, Албанаца и Турака.

Павел Ровински (1831–1916) као етнограф и новинар је обишао многа места у Сибиру, Монголији и на Балкану. Као новинар је више пута радио на Балкану, а током вишегодишњег боравка у Црној Гори написао је и своје животно дело *Черногория в её прошлом и настоящем*. Песме, приче и предања, говорни жанрови и етнографски описи најпре су објављени у часопису *Сборник Императорской Академии Наук*, а потом и као

самостална књига. Књига Ровинског је објављена у четири тома у преводу под насловом *Црна Гора у својој прошлости и садашњости* почетком 90-их година 20. века у суиздаваштву издавача из Цетиња и Сремских Карловаца. Друга и трећа књига у четворотомном преведеном издању представљају етнографске и фолклорне записе. Са закашњењем су се Срби и Црногорци одужили Павелу Ровинском, који је до тада цитиран само у радовима фолклориста који су владали руским језиком. Почетком 21. века је велика конференција 2005. године била посвећена раду и публикацијама Павела Аполоновича Ровинског.

Српски фолклор је у руску фолклористику ушао на таласу велике славе Вука Караџића и његових збирки. Подршка руске елите Вуку Караџићу је трајало током целог живота и он је Русима са захвалношћу узвраћао. Од преведених лирских песама песма „Славуј" је стекла у руској култури додатну славу захваљујући препеву Пушкина (в. Погодин 1936; Беркопец 1937) и музичким обрадама. Од ликова јуначких песама из Вукових збирки у 19. веку већу пажњу су привукли Марко Краљевић и јунаци песама о Косовском боју.

У потрази за старинама у индоевропском или словенском кругу, од четрдесетих година у руској фолклористици је веома заступљен компаративни метод, па су и примери српске усмене баштине, у највећој мери из Караџићевих збирки и речника, коришћени као потврде популарних митолошких теорија. Круг српских сакупљача који наводе руски фолклористи се у другој половини 19. века лагано шири. Знатно појачање интереса представника академских кругова је везано за крај тридесетих и четрдесете године 19. века, када су изабрани слависти на вишегодишњим истраживачким путовањима упознавали по библиотекама и на терену и јужнословенску грађу. Слабљење руског славенофилства и могућности војног утицаја на Балкану после Берлинског конгреса 1878. довео је да слабљења политичких, али и јачања академских аспеката у проучавању српске културе и културе других јужнословенских народа. То представља време научних дивова какви су били Александар Веселовски и руски фолклористи Иван Јастребов и Павел Ровински, који су сакупили изузетно значајне збирке о Србима и њиховој народној култури.

Цитирана литература

Агапкина, Татьяна, Владимир Петрухин, Андрей Топорков (ред.). *А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Справочно-библиографические материалы*. Москва, Индрик, 2000.

Азадовский, Марк. *История русской фольклористики*. Москва: Учпедгиз, 1958.

Ајдачић, Дејан. „О књизи 'Святилища и обряды языческого богослужения древних славян по свидетельствам современным и преданиям' Измаила Срезњевског". *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, књ. 60, св. 2 (2012): 323–345.

Ајдачић, Дејан. „Словенски преводи и рецепција српске народне лирике у првој половини 19. века". *Савремена српска фолклористика*. 7, Крушевац, 2020: 309–323.

Афанасьев, Александр. *Поэтические воззрения Славян на природу*. Москва, Издание К. Солдатенкова, 1865–1869.

Беркопец, Отон. «Пушкинские переводы сербохорватских народных песен». *Slavia*, 14/3 (1937): 416–440.

Венелин, Юрий. *О характере народных песен у славян задунайских*. Москва, 1835.

Војиновић, Станиша. Библиографија радова Голуба Добрашиновића. *Ковчежић: прилози и грађа о Доситеју и Вуку*, књ. 32/34 (1995/1997): 33–63.

Војиновић, Станиша. „Историчар књижевности Голуб Добрашиновић". *Књижевна историја*, год. 43, бр. 143/144 (2011): 423–465.

Гильфердинг, Александр. *Поездка по Герцеговине, Боснии и Старой Сербии*. 1859. Превод Гиљфердинг, Александар. *Путовање по Херцеговини, Босни и старој Србији*. Сарајево: „Веселин Маслеша", 1972.

Греч, Николай. «Известия о новой книге». *Сын отечества*, № 26. Ч. 94 (1824): 241–249.

Добрашиновић, Голуб: „Вуков животопис од И. И. Срезњевског". <http://www.rastko.rs/rastko/delo/14519> 14. 1. 2023

Журавлев, Анатолий. *Язык и миф*. Москва: Индрик, 2005.

Журавлева, Ірина (ред.) І*змаїл Іванович Срезневський (до 200-річчя від дня народження). Біобібліографічний покажчик*. Харків: Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, 2012.

Јакушкина, Екатерина. „Рецепција Вуковог дела у руској славистици XIX века". У: Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.). *Вук Стефановић Караџић (1787–1864–2014)*. Београд, САНУ, 2015: 65–70.

Јастребов, Иван. *Обичаји и песме Срба у Турској: у Призрену, Пећи, Морави и Дебру*. Београд: Службени гласник, УФС, 2020.

Ястребов, Иван. *Обычаи и песни турецких Сербов в Призрене, Ипеке, Мораве и Дибре*. Санкт-Петербург, 1886, 18892.

Калашник, Володимир и Людмила Педченко. «Сербський фольклор у дослідженнях О. Потебні». *Українсько-сербський збірник Украс*, 4 (2009): 66–73.

Касторский, Михаил. *Начертаніе словянской мифологіи*. Санктпетербург, 1841.

Koljević, Svetozar. *Ka poetici narodnog pesništva: strana kritika o našoj narodnoj poeziji*. Beograd: Prosveta, 1982.

Кочубинский, Александр. *Начальные годы русского славяноведения: Адмирал Шишков и канцлер гр. Румянцев*. Одесса, 1887–1888.

Лалић, Радован. „Вук и Руси". *Анали Филолошког факултета*, књ. IV (1964): 229–241.

Лаптева, Людмила. *История славяноведения в России в XIX веке*. Москва: Индрик, 2005.

Maretić, Tomo. „M. Halanskoga 'Jugoslavensko pričanje o Kraljeviću Marku u svezi s narodnom ruskom epikom'". *Rad Jugoslavenske akademije nauka i umjetnosti*, 132 (1897).

Маројевић, Радмило (ур.). *Вук и словенске културе*. Београд: Савез славистичких друштава СР Србије, 1987.

Петковић, Новица. „Словенске пчеле у Грачаници". *Књижевне новине*, 38, бр. 733 (1. јун 1987).

Погодин, Александар. „Једна Пушкинова прерада српске народне песме". *Српски књижевни гласник НС*, књ. 49, бр. 3 (1936): 222–223.

Полевой, Николай. *Московский телеграф*, ч. XIII (1827): 145–146.

Раденковић, Љубинко. *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1996.

Срезњевски, Измаил Иванович. *Вук Стефановић Караџић*. Голуб Добрашиновић (ур.). Београд: „Аутори", 1987.

Срезневский, Измаил. «Вук Стефанович Караджич: очерки биографический и библиографический». *Московский литературный и ученый сборник*. Москва, 1846: 339–369.

Срезневский, Измаил. «Српске народне пјесме. Кн. 2. сост. В. С. Караджић». *Москвитянин*, 1844. Ч. 4, № 7: 400–402.

Сувајџић, Бошко. „Вук и Руси". Бошко Сувајџић, Данијела Поповић Николић, Данијела Петковић, Мирјана Бојанић Ћирковић (ур). *Савремена српска фолклористика III*. Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 2016: 9–29.

Халанский, Михаил. *Южно-славянскія сказанія о Кралевичѣ Маркѣ вь связи сь произведеіями русскаго былевого эпоса: сравнительньія наблюденія бь области героическаго эпоса южныхь славянь и русскаго народа*. Оттискь изь *Русскаго филологическаго вьстника*. Варшава, 1894.
Халанский, Михаил. *О сербских народных песнях Косовского цикла*. Варшава, 1883.
Чуркина, Искра. «Русские ученые и Вук Стефанович Караджич». *Известия Самарского научного центра Российской академии наук*, т. 19, № 3, 2017 <https://cyberleninka.ru/article/n/russkie-uchenye-i-vuk-stefanovich-karadzhich/viewer> 10. 1. 2023.
Шаулић, Јелена. „Југословенске народне песме на руском". *Летопис Матице српске*, 132, 378 (1956): 357–358.
Шекара, Лука. *Српска народна пјесма у руској књижевности 19. вијека*. Бања Лука – Српско Сарајево: Академија наука и умјетности Републике Српске, 2000.
Шеппинг, Дмитрий. *Мифы славянского язычества*. Москва, 1849.

Деян Айдачич

СЕРБСКИЙ ФОЛЬКЛОР В РУССКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКЕ XIX ВЕКА

Резюме

Автор анализирует внимание русских фольклористов XIX века к сборникам Вука Караджича и сербской народной литературы. Предметом обсуждения являются личные связи, переводы текстов сербской устной литературы, интерпретации тем и персонажей сербского эпоса Юрием Венелиным, Александром Гильфердингом и Михайло Халанским, использование сербского фольклорного материала в реконструкциях мифологии XIX века в работах Михаила Касторского, Дмитрия Шеппинга Александра Афанасьева, Измаила Срезневского, Александра Потебни, Александра Веселовского и др. Автор опирается на исследования по истории фольклористики и русского/сербского славяноведения. Подчеркивается большое значение и качество этнографических и фольклорных записов Павла Ровинского в Черногории и Ивана Ястребова в Старой Сербии.

Ключевые слова: сербский фольклор, славянская мифология, апокрифы, поэтика, поэзия, русская фольклористика, сербская фольклористика.

Мирослава Карацуба*
Інститут мистецтвознавства,
фольклористики та етнології
ім. М.Т. Рильського, Київ, Україна

821.161.2.09:[821.163.41.09-13:398]”18/19”
821.161.2.09:398(=161.2)(=163.3)”19”

СЕРБСЬКА НАРОДНА ПОЕЗІЯ В УКРАЇНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРНІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СЕРЕДИНИ XIX–XX СТ.

Сербська народна поезія належить до найяскравіших гуманістичних явищ слов’янського художнього слова. Недаремно вони викликають творче зацікавлення багатьох талановитих і прогресивно налаштованих українських письменників XIX–XX століття, які мають на меті «залучити» їх до своєї художньої творчості в різному вигляді: по лінії використання тематики й художньої образності. Йдеться про такі твори, як «Подражаніє сербському» Т. Шевченка; «Віла-посестра» Лесі Українки; «Маруся Богуславка» М. Старицького, твори Ю. Федьковича.

Сербський поетичний епос, зокрема, безпосередньо тою чи іншою мірою входить у саму художню творчість видатних східнослов’янських письменників.

Південнослов’янська народна поезія належить до тих цікавих «міжслов’янських категорій» народно-пісенного походження, які тою чи іншою мірою видатні українські письменники минулого століття брали за основу своїх художніх творів, поруч із фольклором українським. У статті наводиться кілька розгорнутих думок--спостережень з цього приводу.

Сербська народна поезія розглядається у статті головним чином як вихідне джерело для її сприйняття і засвоєння в українській оригінальній художній творчості цілого ряду видатних українських письменників: Т. Шевченка, Ю. Федьковича, М. Старицького, І. Франка, Лесі Українки, а також у вигляді численних перекладів і переспівів (І. Франка, М. Старицького, П. Грабовського, М. Рильського, П. Тичини, Л. Первомайського).

Ключові слова: сербська народна поезія, українська література, інтерпретація, українські митці, переклад, переспів, адаптація, наслідування.

* mkaratsuba@gmail.com

І. Вірш «Подражаніє сербському» Т.Г. Шевченка

У Т. Шевченка маємо вірш **«Подражаніє сербському»**. Багатьох учених-дослідників цікавили джерела «Подражанія...». Першим із вчених, хто зацікавився цим питанням, був відомий український літературознавець О. Білецький, який вважав, що вірш Шевченка «Подражаніє сербському» є вільним перекладом сербської народної пісні. Це питання вивчалося і сербськими літературознавцями, серед яких слід відзначити відомого вченого, викладача Белградського університету Владана Недича. Цікавою є його праця „**Један српски мотив у Шевченка**" («Один сербський мотив у Шевченка») (Недић 1955: 216–218), де він висловлює думку, що Т. Шевченком при написанні вірша були використані сербські пісні із збірки **Вука Караджича**. Творчим зацікавленням Т. Шевченка сербськими народними піснями сприяли і його зв'язки з О. Бодянським, який популяризував його твори у слов'янському культурному світі, а також з М. Максимовичем (це хронологічно припадає саме на той час, коли сербські пісні і сама особа Вука Караджича були вже дуже добре відомі в Україні).

Відомим вченим І. Айзенштоком було видано спеціальне дослідження «**"Подражаніє сербському" Т.Г. Шевченка**» (Айзеншток 1960: 12), в якому висловлено думку про те, що вірш Шевченка був написаний під впливом поеми М. Щербини «Його і Мара». Виходячи з цих міркувань, Шевченка могли зацікавити сербські пісні десь на кінець 50х років.

Окремий підрозділ розгляду джерел «Подражанія…» присвячено у праці М.В. Гуця, дослідника, котрий детально займався цим питанням і автора книжок *Сербохорватська народна пісня на Україні* (1966) (Гуць 1966) і *Сербська народна пісня в Україні* (2020). Зокрема у більш пізньому виданні він розглядає це питання у підрозділі «Тарас Шевченко і сербська лірична пісня» і доходить висновку, що, вочевидь, український поет не робив переспів якоїсь однієї конкретної пісні, а послуговувався текстами кількох фольклорних зразків, вдало відтворивши відповідний настрій сербської лірики (Гуць 2020: 52).

Дослідниця О.О. Микитенко висловила припущення, що твір Т. Шевченка є творчим продовженням більш раннього твору «Старости», зробленим на основі фольклорних нотаток, підготовлених під час його перебування в Україні періоду так званих «трьох літ» (1843–1845). Йдеться переважно про ті твори, що стосуються весільних пісень, репрезентації обрядів українців, насамперед, — сватання і весільного (Микитенко 2015: 283–284).

Для спроби визначення джерел виникнення «Подражанія...» необхідно вказати, що, на думку сербського дослідника В. Недича, в основу вірша лягли безпосередньо дві сербські народні ліричні пісні: «Дівчина-будлянка і кінь» („Будљанка дјевојка и коњ") – з першого тому збірки Вука Караджича. Але, цілком можливо, що в першому томі *Сербських народних пісень* В. Караджича є й чимало інших віршів, схожих за своїм змістом і манерою виконання до «Подражанія...». Вони теж могли бути відомі Т. Шевченкові. Отже, можна дійти висновку, що вірш Шевченка не був переспівом якоїсь однієї пісні, а українським автором були використані типові сюжети й мотиви багатьох сербських народних пісень.

II. Творчий доробок Юрія Федьковича

У цьому ряді прямих впливів південнослов'янського фольклору на українську художню творчість XIX століття слід зупинитися на постаті Юрія Федьковича. Дійсно, усе поетичне слово Ю. Федьковича, а також його проза сповнені «волелюбним» фольклором. У багатьох своїх ліричних поезіях Ю. Федькович показує гірку долю селян-гуцулів, загнаних до австрійської, цісарської армії, змушених далеко від своєї Вітчизни воювати за чужі їм інтереси австрійської монархії. Мотиви прощання з родиною, з коханою дівчиною, зі своїм краєм, туга за волею, ненависть до цісарської вояччини посідають головне місце в його творах. Лірика Федьковича (такого зразка як вірш «Рекрут», де розповідається про смерть жовніра, закатованого казарменим режимом австрійської армії), чи як «Сестра»: «ні зозуля в лузі затужила, ні пташина в тузі голосила, то сестричка лист писала, на сторону писала та й до брата слізно промовляла»; як вірш «Поклін» («Гей по горі, по високій тройзіль постелився; з України до дівчини козак поклонився») – уся створена під величезним впливом гуцульської народної творчості. Але ці твори наспівно-ліричні. Інші ж з них, такі, наприклад, як в циклі «З окрушків» – сповнені гніву й протесту; вони нагадують сербські народні балади з їхнім похмурим і гірким протестом:

> І всім буде кара, і всім нагорода, криваві потоки не пусто ринуть. Не бог має судити, а в руки народам віддасть він страшний свій і праведний суд.

Поет відверто славить збройну боротьбу опришків за волю, проти тиранів: «Кара тиранам, кара їм, кара, що вмісто пива кров нашу п'ють». Звеличенню народних героїв-месників присвятив Федькович поему «Лук'ян Кобилиця», беручи постать свого героя (в його поемі і узагальнену, і водночас індивідуалізовану) з народної творчості («Впала, брате, карта», «Лук'ян Кобилиця»). У статті «Осип – Юрій Федькович» І. Франко з властивою йому проникливістю й влучністю так характеризує художнє слово Федьковича:

> Федькович – се талант переважно ліричний, всі його повісті, всі найкращі його поезії навіяні теплим, індивідуальним почуттям самого автора – всі похожі на частки його біографії – так і здається, що автор співає і розказує всюди про те, що сам бачив, сам найглибшими нервами душі прочув... Федькович вложив у свою поезію найкращу частину своєї душі, а така поезія не вмирає, не пропадає (Франко 1886: 236).

У деяких поетичних творах – «Сербські ваї», «Празник у Такові» Ю. Федькович славить боротьбу волелюбних слов'янських народів проти турецьких і німецьких загарбників. Так, у другому з названих творів йдеться про важливу подію в історії визвольної боротьби сербського народу. У селі Таково II/IV 1815 року відбувалася скупщина сербських повстанців. Її очолив Міклош Обренович. Саме в цей день він офіційно оголосив початок Другого сербського повстання. Назва твору Федьковича є багатогранною:

вона несе на собі велике смислове навантаження. Йдеться про свято в буквальному розумінні цього слова, і про те, що це початок Другого сербського повстання. Через весь твір проходить образ фани – сербського бойового прапора (Гуць 2020: 91).

Для творчості Ю. Федьковича у таких його гостро сюжетно й політичне насичених творах, як тільки що згадані, і для «Лук'яна Кобилиці» характерними є художні особливості, притаманні «збойницько-опришківському фольклору»: сербському, болгарському, українському. Як правильно помітив Я. Пилинський, розвиток збойницько-опришківського фольклору (а тому і художніх творів, де він активно використовується – М.К.) відбувався в особливих історичних умовах, тому вживання у них епітетів є специфічним, хоча і не може не підкорятися загальним для пісенного фольклору законам використання епітетів. До цих творів передусім характерним є переважання простих за формою об'єктивно-оціночних епітетів. Крім того, вони мають свою групу постійних епітетів для позначення реалій збойницького побуту і збройної боротьби (Пилинський 1990: 81).

III. Драматургія Михайла Старицького

Хочемо теж зупинитися на питанні впливу сербської народної поезії на драматургію М. Старицького – мається на увазі його п'єса «Маруся Богуславка».

Якщо ми візьмемо список творів-перекладів М. Старицького із сербської народної поезії, то побачимо, що тою чи іншою мірою тут фігурує подібна до «Марусі Богуславки», драматична в психологічному розрізі, ситуація, яка кінець кінцем випливає з тла політичного: жорстокі володарі-турки і поневолені слов'яни, котрі прагнуть волі, прагнуть жити власним життям у рідній країні, за власними законами: громадськими, моральними, релігійними, а в центрі уваги твору, однією з активних дійових осіб буде жінка: «Одруження князя Лазаря», «Сон цариці Милиці», «Цариця Милиця і воєвода Владета», «Одруження короля Вукашина», «Марко і сестра капітана Лека», «Весілля королевича Марка», «Одруження Смедеревця Юра», «Одруження Дмитра Якшича», «Хворий Дойчин».

Ми не хочемо цим сказати, що який-небудь один з перекладених творів вплинув безпосередньо на створення М. Старицьким п›єси «Маруся Богуславка» (вона написана за українською думою), проте, не можна собі уявити, знаючи процес виникнення художнього твору на історичний сюжет ерудованим письменником і перекладачем, щоб його переклади з сербського фольклору, так глибоко продумані, так творчо пережиті М. Старицьким, які, до того ж, посідають одне з чільних місць у всій його літературній діяльності, не вплинули, разом з українськими думами, на його «Марусю Богуславку» – тематично близьку до сербської народної поезії (Старицький 1876: 420).

IV. Поема «Віла-посестра» Лесі Українки

Одним із цікавих є питання про ідейно-творчі зв'язки Лесі **Українки** з сербською літературою і сербським фольклором. У багатій спадщині письменниці є оригінальний твір – поема «Віла-посестра». Поема тематично написана на основі сербського героїчного епосу і сербської міфології. В основі поеми – поетичні перекази сербів про віл – міфологічних істот, близьких до українських русалок і німецьких валькірій. Звернення Лесі Українки до південнослов'янської міфології пояснюється, очевидно, знайомством з книгою перекладів М. Старицького *Сербські народні думи й пісні*. Леся Українка використала в поемі, зокрема, народні сербські розповіді про віл-посестр.

У поемі «Віла-посестра» Лесі Українки є чимало конкретних мотивів, присутніх і в сербських епічних піснях. Тут слід згадати, насамперед, такі мотиви, як визволення юнака з в'язниці – лейтмотив багатьох сербських епічних пісень, скажімо, «Марко в татарській темниці», «Андрій і Марко», «Розмова віли з конем» тощо.

Міфічна істота – **віла** під пером Лесі Українки, як завжди у її творах видозмінена, набуває земних героїчних рис, що були властиві цілому ряду жіночих образів з інших її художніх творів (Мавки з «Лісової пісні»; Ізольди Білорукої з однойменного твору; Долорес з п'єси «Камінний господар» тощо).

Перед написанням поеми «Віла-посестра» Леся Українка, безперечно, ознайомилася із фольклорними джерелами південнослов'янських народів, де оповідається про визволення юнака з в'язниці. Джерелами, якими авторка користувалася, на думку М. Гуця, що її він висловлює у розділі «Мотиви сербського фольклору в творчості Лесі Українки», є й оригінали південнослов'янських народних пісень, і книга Михайла Старицького *Сербські народні думи й пісні* (Гуць 2020: 208).

Пряме включення південнослов'янської тематики до своєї художньої творчості Лесею Українкою слід пояснювати в ідейній своїй основі, мабуть, певною спільністю історичної долі українського і південнослов'янських народів, позбавлених власної державності.

Поема «Віла-посестра», звичайно ж, привернула увагу дослідників, серед яких назвемо М. Драй-Хмару і його працю «Поема Лесі Українки 'Віла-посестра' на тлі сербського та українського епосу» (Драй-Хмара 1929) і значно пізніше – статтю «Леся Українка і сербський фольклор» (1958 р.) Б. Галащука (Галащук 1958: 312). М. Драй-Хмара розглядає поему на тлі українського і сербського фольклору у всіх її редакціях. У праці ж Б. Галащука поема порівнюється загалом тільки із сербською народною піснею. Автор твердить, що вся поетика твору «Віла-посестра» витримана в дусі **сербської епічної пісні**. Свою думку він аргументує, зокрема, тим, що письменниця вживає вирази, які постійно побутують у сербських епічних піснях: «зглянься на бога і на святого Йвана»; «бійся бога, милий побратиме»; «скарай, боже, злого яничара» тощо.

Поема Лесі Українки «Віла-посестра» розглядається і у дуже цікавій та теоретично загостреній розвідці української сучасної дослідниці І.Ю. Журавської (Журавська 1963) Дослідниця у даному разі робить аналіз поеми «Віла-посестра» в розрізі проблеми: сербський фольклор – українська література кінця XIX – початку XX століття. Наведемо декілька тез, висунутих у цій розвідці, які видаються нам особливо плідними. Перше – мотив братання юнака з дівчиною. Зустрічається він і в піснях, і в «думах» сербських, перекладених М. Старицьким – названа сестра допомагає побратимові у боротьбі і визволяє його, коли він потрапляє в біду. Друге: обидва твори Лесі Українки – «Віла-посестра» і «Лісова пісня» незаперечно пов›язані з фольклором. Обидва вони вільні при цьому від надмірного етнографізму, від архаїки; функція фольклорного елементу в них – творча навіть у порівнянні із суто романтичними інтерпретаціями його у світовій літературі (Журавська 1963: 242). Міфічна істота – персонаж багатьох народних дум і пісень перетворюється на живу жінку, що керується у своїх вчинках, перш за все, моральними критеріями. На наших очах відбувається процес створення нових міфів – міфотворчості, що притаманне і сучасній літературі у її ставленні до народних джерел. І третє – використання в самій образності, поетиці і мовному втіленні саме сербських фольклорних джерел (постійні епітети й звертання, заспіви й кінцівки): «Гей, на бога, що за дивне диво!»; «Скарай, боже, злого яничара!». Гора тут завжди *зелена*; обличчя у віли – *біле*; кінь – *крилатий*. Багато порівнянь у фольклорному дусі взято Лесею Українкою водночас і з сербського, і з українського фольклору. Оплакуючи юнака, «заридала, затужила віла, закувала, як зозуля сива». Юнака Леся Українка порівнює з орлом, із соколом, що теж є характерним саме для слов'янської народнопісенної творчості. Поема «Віла-посестра» носить епічний характер – це взагалі не є притаманним літературній діяльності Лесі Українки. Мабуть, у даному разі вона все-таки хотіла зберегти обов'язковий колорит народної думи. Але не викликає сумніву й інше, що самою своєю сутністю, філософським змістом, навіть тим, як саме розгортається сюжет, цей твір по відношенню до сербської народної пісні є цілком оригінальним. Зрозуміти його можна скоріше за все у загальному контексті всієї творчості Лесі Українки. І ще одне цікаве спостереження: «Загальна тенденція названих творів – не песимістична. Поема ‹Віла-посестра› закінчується радісним акордом майбутнього пробудження, вічного оновлення: Люди кажуть: грім весняний чутно» (Журавська 1963: 245).

Поема «Віла-посестра» – один з найкращих алегоричних творів Лесі Українки, в самому стилі якого органічно використано сербський фольклор, близький за своїм духом до героїчних українських дум і до ідейно-естетичних смаків самої української поетеси. Правда, в українських думах немає, як правило, фантастичного елементу, проте, гіперболізм виразно присутній. В центрі уваги даного твору – образ чарівниці, сміливої й незалежної з природною вдачею міфологічної істоти – віли, яка ширяє в небо й гори (Балкани) на своєму «волелюбному» крилатому коні. Віла – друг борців-юнаків в їхній боротьбі проти поневолювачів-турків. У поемі «Віла-посестра», створеній повністю за власною уявою Лесі Українки, конкретно використано характерні реалії південнослов'янського фольклору і його

трагіко-психологічну глибину. Саме в цьому творі є те, що властиве лише деяким українським думам (скажімо, «Думі про Марусю Богуславку»), і що зрідка буває й у фольклорі південнослов'янському, адже у центрі уваги твору перебуває жіноча, а не чоловіча постать. У Лесі ж Українки Віла, хоча це й істота міфологічна, безсмертна, проте, наділена вона палкою людською душею, а доля її – драматична: вона не змогла підтримати у бою з турками, не змогла своєчасно звільнити з в'язниці свого юнака-побратима, ставши зрадницею в його очах, та й горе її – не зрозуміле для людей: вона скрізь мчить-літає на своєму крилатому коні, щоб визначити, у яку саме в'язницю кинуто її побратима або де його поховано:

> якщо він мертвий, а люди кажуть: «буря»; «погребовий зміст заводить Віла» – люди кажуть: «грім весняний чутно»; «сльози ронить Віла в лютім горі» – люди кажуть: «се весняний дощик»; «ходять в горах світляні веселки, по долинах оживають ріки, в полонинах трави ярі сходять, і велика понадхмарна туга нам на землю радістю спадає» (Українка Леся 1951: 399).

Дослідники цього твору української поетеси звертали, головним чином, увагу на «зовнішнє обрамлення» поеми. Воно, справді, дуже виразне й конкретне, як і в багатьох інших творах Лесі Українки, де дія відбувається в інших землях, скажімо, «Кассандра», «Ізольда Білорука», «У катакомбах», «Роберт Брюс – король шотландський» та й в інших численних її творах такого плану. У «Вілі-посестрі» теж маємо всі ознаки, що це твір фольклорного походження:

> стиснув руку і назвав «посестро», а вона його – «мій побратиме»; «чи то галич налетіла чорна, чи то гору турки обступили»; «в тебе кінь крилатий, чарівницький, як майне, то не збіжать і турки на своїх арабських виноходцях»; «та навколо турки обступили, заячали, наче хижі круки, зайняли посестру й побратима, хочуть їм назад в'язати руки, та в ясир забрати молоденьких, але ті, немов орли завзяті, не даються ворогам в неволю, хоч і знають, що не вбороняться, не хотять зганьбити ясну зброю»; «добува блискучу шаблю Віла, обтинає білую намітку, наче сарна, кидається вгору до свого юнака-побратима»; «перебралась Віла за туркеню, в просту одіж, мов яка селянка, ходить скрізь по вулицях, майданах, де стоять невільники на продаж».

Використовує Леся Українка і багато постійних епітетів, типових для південнослов›янського фольклору, де все побудоване у першу чергу на контрастних протиставленнях:

> «Віло <u>біла</u>, любая посестро, чи ти бачиш, як <u>чорніє</u> долом»; «тільки турки гору облягають, хмарою поймають»; «у султана <u>білії</u> палати, а під ними <u>чорнії</u> темниці», «потьмарився віщий розум з туги, не пізнати, що то Віла біла»,

а також на постійних епітетах та порівняннях:

> «лиш коневі крила буйні в'яже»; «перервав і поводи шовкові»; «кинув геть юнак пірнач злотистий, зломив надвоє шаблю гостру»; «та на лихо не нагору

впала, а в долину, на зелену сосну, зачепилась там завоєм білим, наче хмара, що сплива з верхів'я»; «добува блискучу шаблю Віла, обтинає білую намітку, наче сарна, кидається вгору, до свого юнака-побратима»; «прилетів з просторів невідомих, впав додолу, мов гаряча куля»; «закипіло серце Вілі білій, а на серці, мов гадюки в'ються».

Є у поемі й характерні фольклорні трикратні повтори:

«Так літали три дні і три ночі»; «Спалахнула ясна блискавиця, посліпила всю турецьку варту, пропалила всі темничні двері, просвітила Вілі шлях до брата».

І трикратні повтори-заперечення:

Не юнак лежав там молоденький, тільки дід старий, як голуб сивий, ... а крізь рани жовті кості світять. Він не встав назустріч Вілі білій, тільки стиха брязнув кайданами, обізвався бранець кайданами: «не добачу, потьмарились очі».

Дуже показовим для всього твору української поетеси (і це справді взято нею з південнослов›янського фольклору) є безперервна динаміка, безперервний рух вгору (до неба й гірського верховіття), а *також персоніфікований образ коня* в долі людей, постійні розмови з ним. Коник вороний теж фігурує в українському фольклорі поруч із постаттю козаченька, але не в такій все-таки активно-психологічній ролі.

У поемі є чимало поетичних афоризмів, що являють собою взагалі характерне явище для поетичного слова Івана Франка (поема «Мойсей», поетичний цикл «Зів'яле листя») і Лесі Українки:

«Не на те ж ти Вілою вдалася, щоб тебе в'язали людські руки»; «потім в'яже поводи докупи, аби коні врозтіч не розбіглись»; «Се ж я наші долі поєднала»; «гинь ти, зброє, коли гине щирість», «бо живий живе гадати мусить»; «не журися, в тугу не вдавайся, ми знайдемо твого побратима, як живий він, ти його врятуєш, а як мертвий, – чесно поховаєш»; «вже мені сириця тіло з'їла, а залізо кості перегризло, а темниця очі помутила, горде серце висушив той сором, вже мені тепер життя немиле, чи в темниці, чи на вольній волі».

Таких афоризмів можна навести ще чимало. Але є у тексті Лесі Українки декілька типово українських фольклорних зворотів і образів-порівнянь, що тут цілком доречні. Вони переконують нас в тому, що ми маємо справу, перш за все, з українським художнім твором, лише тематично-образно під творчість південних слов›ян стилізованим. Скажімо,

«заридала, затужила Віла, закувала, як зозуля сива», «люди кажуть: се весняний дощик»; «в полонинах трави ярі сходять»; «став копати суходол копитом»; «леле, боже, та нема ні духа!»; «кида в кручі погляд соколиний, по долинах ластівкою в'ється, понад містом проліта совою», «обкипіло крів'ю серце Віли»; «десь про мене тут і смерть забула»; «аж гора до неба стала ближча»; «щоб не трісло серце з туги-жалю».

Як можна впевнитися навіть з цього текстуального аналізу, «Віла-посестра», безперечно, побудована в основному на синтетичному використанні Лесею Українкою південнослов›янського (в основному сербського) фольклору, проте саме синтетичного, подібно до «Подражанія сербському» Тараса Шевченка. Коли читаєш «Вілу-посестру», то переконуєшся в тому, що маєш справу із блискучою літературною варіацією численних південнослов›янських творів народнопісенного походження (тут і сербський «Чура-темничарин», тут і болгарські гайдуцькі пісні, покладені в основу знаменитої літературної балади Христо Ботева «Хаджі Димитр»), де присутніми є і «гірські діви», і персоніфіковані образи птахів та хижих звірів, таких прихильних до пораненого гайдука. Тут, однак, відчувається і безперечна натхненність фольклором українським з його щирістю, хоча українські народнопісенні джерела відіграють у даному разі лише допоміжну роль, бо скажімо, в ранній поемі тієї ж Лесі Українки «Русалка» (з підзаголовком «Поема в народному дусі») на дуже поширений в слов›янських літературах сюжет зраджена парубком або паном селянська дівчина кидається у воду, перетворюється потім на русалку і мститься своєму колишньому коханцеві) – згадаймо баладу «Рибка» в польській літературі – у творчості Адама Міцкевича – або незакінчену поему О. Пушкіна «Русалка») – тут фігурує зовсім інше коло уявлень і самий конфлікт, коли русалка сумно й тужно плаче над мертвим тілом свого коханця, і весь предметний та пейзажний антураж: річка; пісок на березі; човник і весельце; місяць і зорі у тихому нічному небі; таємничі постаті русалок, що чешуть коси або розшукують у прибережному піску дрібні перли та корали; весільні пісні; барвіночок, шлюбні обручки, дружки і все інше – в суто етнографічному українському розрізі.

Настрій твору у «Русалці» Лесі Українки теж тужливий, проте, дещо *статичний*, *холодний*, *похоронний*, позбавлений зовсім героїчної наснаги, безупинного руху вперед і без міфологічної піднесеності, притаманної її поемі «Віла-посестра».

Якщо в поемі «Віла-посестра» звернення до поетики сербського фольклору лежить так би мовити на поверхні (і в назві, і в самому тексті), то можна твердити, з нашої точки зору, звичайно ж, у вигляді припущень, що ця метафорика певною мірою вплинула і на поетику та настроєвість і деяких ліричних творів української поетеси. Маємо на увазі не весь твір в цілому, а окремі вирази, окремі образи, окремі інтонаційні фігури. Таких прикладів є порівняно небагато, тимчасом вони дуже промовисті, скажімо, вірш «**Гей, піду я в ті зелені гори...**» з циклу «Хвилини»:

> Гей, піду я в ті зелені гори, де смереки гомонять високі, донесу я жалі одинокі та й пущу їх у гірські простори. Кину свої жалі на зелені галі, пущу бором свою тугу, чи не знайде другу?! (Українка Леся 1951: 201)

Цьому віршеві можна протиставити інший український. Попередній вірш було написано в Кімполунгу, у другому теж говориться про гори, які, проте сприймаються авторкою поезії в лагідно-спокійному світлі: наявне

протиставлення існує вже у самій назві: «**В інші гори я полину**». «В інші гори я полину, але спогад не покину по зеленій Буковині, по привітній господині!» (Українка Леся 1951: 202).

V. Переклади і переспіви

У вигляді перекладів і переспівів сербська народна поезія поповнює ідейно-естетичні уявлення українського читача, будучи йому спорідненою по духу, входить у вигляді тематичних і образних звернень до поетичного слова таких видатних поетів минулого століття, як Тарас Шевченко, Юрій Федькович, Михайло Старицький, Іван Франко, Леся Українка, а в нашу добу до творчої спадщини Максима Рильського, Павла Тичини, Леоніда Первомайського. Переклади й переспіви талановитих українських митців сприяли не тільки збагаченню образного світу українського красного письменства, а і збагаченню української літературної мови, її лексики, покликавши до життя і різноманітного відновлення українські та інослов'янські фольклорні джерела. Причому це сприйняття в Україні південнослов'янської народної поезії відбувалося у виразній еволюції. Спочатку по лінії діяльності «Руської трійці» (30-і роки XIX ст.), з якою було пов'язане культурне відродження на західноукраїнських землях, яке орієнтувалося на діяльність Вука Караджича. В альманасі *Русалка Дністрова* було надруковано вісім перекладів сербських народних пісень, серед яких – шість перекладів М. Шашкевича, два – Я. Головацького. Очевидним був вплив на переклади М. Шашкевича української народної поезії (вживання пестливих слів на зразок «сестрице», «братику»; звернення до перекладу пісні «Пуста дівчина» – під впливом української коломийки) (Гуць 2020: 43).

Переклади І. Франка і М. Старицького слід розглядати як цікаві твори обдарованих оригінальних митців і здібних, вдумливих перекладачів. Про ці переклади можна говорити вже як про вагомий внесок сербського художнього слова (хоч і фольклорного походження) до скарбів української літератури. І. Франком було перекладено загалом 13 творів із сербської народної поезії з першого й третього томів сербських народних пісень Вука Караджича. Що ж до тематичних зацікавлень І. Франка, то він особливу увагу приділяв перекладам із сербського, хорватського й болгарського гайдуцького епосу, тобто тим пісням, де оспівувалася визвольна боротьба проти турків-поневолювачів. Про переклади І. Франка з сербського народного епосу можна з певністю сказати, що вони, безперечно, поповнили культурну скарбницю українського народу. І. Франко абсолютно не випадково відбирав ті сербські фольклорні твори, що порушували важливі суспільно-політичні й моральні проблеми.

Переклади-переспіви М. Старицького із сербського поетичного фольклору лежать у площині його загальнослов'янських зацікавлень. В жанровому відношенні їх можна віднести до усвідомлених переспівів, бо за своїм духом, за тематичною спрямованістю, за емоційним наповненням

вони дуже близькі сербському героїчному епосові, проте, за своїм лексичним складом помітно українізовані і розраховані на сприйняття саме українського широкого читача.

Переклади і видання М. Рильського, П. Тичини, Л. Первомайського – ще один активний і вагомий крок у цьому напрямку. Переклади М. Рильського – це сучасні зразкові переклади в прямому розумінні слова, настановою яких є максимальне наближення до оригіналу в його ідейно-естетичній цілісності. Вони і в даному разі відповідають загальній настанові М. Рильського – якнайглибше зрозуміти оригінал у його авторському задумі, в його національній своєрідності. Не випадково український перекладач пише про сербський народний епос прозові нотатки і відбиває його образність у власній художній творчості – *Сербські пісні*. Що ж до Л. Первомайського, то його висококваліфіковані переклади в різних жанрах сербського поетичного фольклору (зокрема, балади) виконані були в межах збірки з промовистою назвою «З глибин. Балади народів світу. Переклади та переспіви» (Первомайський 1956). Переспіви Л. Первомайського не є і за задумом, і за художнім виконанням переспівами на зразок М. Старицького. Це скоріше оригінальні твори, написані за мотивами сербського поетичного фольклору і в плані ідейно-тематичному, і образно-лексичному.

Отже, інтерес до південнослов'янського фольклору й фольклорне забарвлених художніх творів виявляється в українській літературі XIX–XX століття, зокрема, в тому, що багато хто з видатних українських оригінальних митців, наприклад, М. Старицький і І. Франко у XIX столітті перекладають цілі цикли з сербського героїчного епосу, а в XX столітті до сербського й болгарського фольклору звертаються такі відомі оригінальні поети, як М. Рильський, П. Тичина й Л. Первомайський (у Рильського й Первомайського виникли під цим впливом і власні поетичні твори, сербській тематиці присвячені). Серед вказаних перекладів можна виразно простежити два типи літературних робіт: переважно жанр **переспіву** в українській літературі XIX століття (І. Франко, М. Старицький) і жанр максимально наближеного до першоджерела **перекладу** (М. Рильський).

Що стосується Л. Первомайського – у нашу добу, то це, скоріше, новітні переспіви з обов'язковим наданням твору українського національного колориту, але й з максимальним врахуванням при цьому ідейно-тематико-естетичних особливостей першоджерела.

Цитована література

Айзеншток, Ієремія. «"Подражаніє сербському" Т. Шевченка». В: *Наукова шевченківська конференція VIII*. Збірник праць. Київ, 1960: 12–15.

Галащук, Борис. «Леся Українка і сербський фольклор». В: *Міжслов'янські літературні взаємини*. Збірник праць: Київ: Видавництво АН УРСР, 1958: 312.

Гуць, Михайло. *Сербохорватська народна пісня на Україні*. Київ: Наукова думка, 1966.

Гуць, Михайло. *Сербська народна пісня в Україні*. Київ: Темпора, 2020.

Драй-Хмара, Михайло. «Поема Лесі Українки "Віла-посестра" на тлі сербського та українського епосу». В: *Записки історично-філологічного відділу ВУАН*, *23*. Збірник праць. Київ, 1929: 18.

Журавська, Іда. *Леся Українка та зарубіжні літератури*. Київ: Вид-во АН УРСР, 1963.
Микитенко, Оксана. „Шевченково “Подражаніє сербському” (1860) у контексту књижевно--фолклорне рецепције Вукове делатности”. У: *Научни скупови Српске академије наука и уметности*. Књ. CLVI. Одељење језика и књижевности. Књ. 27. Београд: САНУ, 2015: 283–284.
Недић, Владан. „Један српски мотив у Шевченка”. У: *Матица српска за књижевност и језик*, III (1955): 216–218.
Первомайський, Леонід. *З глибин. Балади народів світу. Переклади та переспіви*, Київ: Радянський письменник, 1956.
Пилинський, Ярослав. «Стилетворче значення художньо-образних засобів (на матеріалі збойницько-опришківського пісенного фольклору». В: *Слов'янське літературознавство і фольклористика 18*. Збірник праць: Київ, 1990: 81.
Старицький, Михайло. *Сербські народні думи і пісні. пер. чиста виручка на користь братів-славьянъ*, Київъ: Гискарня В. И. Давиденка, 1876.
Українка, Леся. *Твори: Т.1*. Київ: ДВХЛ, 1951: 399.
Франко, Іван. «Осип Юрій Федькович». В: *Зоря*, № 13–14: 236–237.

Мирослава Карацуба

СРПСКА НАРОДНА ПОЕЗИЈА У УКРАЈИНСКИМ КЊИЖЕВНИМ ИНТЕРПРЕТАЦИЈАМА ОД СРЕДИНЕ XIX ДО XX ВЕКА

Резиме

Српска народна поезија спада у најсветлије хуманистичке појаве словенске уметничке речи. Није без разлога што отуда побуђује креативно интересовање многих талентованих и познатих украјинских писаца 19. и 20. века, који имају за циљ да их „укључују” у своје уметничко стваралаштво на различите начине: на линији употребе тема и уметничких слика. Реч је о делима као што су „Подражавање српског” Т. Шевченка; „Вила-посестрима” Лесје Украјинке; „Марусија Богуславка“ М. Старицког, дела Ј. Федковича. Српска епика, посебно, директно је у овој или оној мери укључена у уметничко стваралаштво истакнутих источнословенских писаца.

Јужнословенска народна поезија припада оним интересантним „међусловенским појавама” народно-песничког порекла које су, у овој или оној мери, уз украјински фолклор, узели за основу свог уметничког стваралаштва истакнути украјински писци прошлог века. Чланак даје неколико детаљних мишљења, запажања, о овом питању.

Српска народна поезија се у чланку разматра углавном као извор за перцепцију и асимилацију у оригиналном украјинском уметничком делу низа истакнутих украјинских писаца: Т. Шевченка, Ј. Федковича, М. Старицког, Лесје Украјинке, као и у бројним преводима и препевима (И. Франка, М. Старицког, М. Рилског, П. Тичина, Л. Первомајског).

Кључне речи: српска народна поезија, украјинска књижевност, интерпретација, украјински уметници, превод, препевавање, адаптација, имитација.

Михал Пејаш*
Институт за словенску филологију
Универзитет Адам Мицкјевич
у Познању

316.344.42:008(438):[94(497.11)"15/18"
316.344.42:008(438):[821.163.41.09-13:398]"18"
821.162.1.09:[94(497.11)"15/18"

ПОЉСКЕ ЕЛИТЕ О ХАЈДУЧКОМ ПОКРЕТУ КОД СРБА – ДИЈАХРОНИЈСКИ ПРЕГЛЕД

У раду се разматрају ставови представника пољске елите о хајдучком покрету код Срба. У пољској историји, историји књижевности, славистици и другим дисциплинама постојало је током историје интересовање за ослободилачки покрет Срба од османске власти. Израз ове тенденције представљен је у обимној уметничкој, путописној, фолклористичкој и дипломатској грађи у периоду између XVI и XIX века, али највеће интересовање за хајдуке је испољено у списима XIX века. У раду се говори о ликовима хајдука и њиховој борби, нпр. у књижевном делу Теодора Томаша Јежа (алиас Зигмунта Милковског), политичкој делатности Адама Чарториског, а помиње се и у песништву Каспара Мајсковског. Дијахронијски преглед најважнијих примера поменутих извора, са анализом главних идеја, може донети одговор на питање о односу пољских интелектуалних и политичких елита према овом културном и друштвеном феномену.

Кључне речи: хајдуци, народне песме, Пољска, дијахронија, рецепција, Србија.

Увод

Хајдучки покрет је многострана појава у српском културном простору. Може се посматрати кроз многе призме као социокултурни, историјски, фолклорни или књижевни феномен. Он има утицај на изградњу националне митологије, књижевних мотива и културних архетипова. О значају хајдука сведоче бројне збирке епских песама, романи, попут *Хајдук Станка* Јанка Веселиновића или *Хајдука* Бранислава Нушића. Али шта је са рецепцијом овог покрета у Пољској – земљи која представља један од најјачих културних центара у словенској заједници? У овом раду покушаћу да представим историју виђења хајдука и директних веза хајдука са српском борбом за независност (нарочито на прелазу из 18. у 19. век) у круговима различито усмерене пољске интелектуалне елите. Шта се мислило о хајдуцима и њиховој борби против Османлија током векова?

* m.pejasz13@gmail.com

Да би се правилно одговорило на постављено питање, потребно је најпре одговорити на питање ко је био хајдук у пољској свести и како се његова слика мењала.

1. Лексикографија и енциклопедиста

Све до деветнаестог века пољске енциклопедије и речници помињу прилично површно јужнословенске хајдуке, као и јужне Словене уопште. Енциклопедија из осамнаестог века *Нова Атина* Бенедикта Хмеловског не помиње саме хајдуке, већ њихове мотивације. Поводом богатог описа османских земаља поменуто је:

> Турци не дозвољавају хришћанима звона, подизања нових цркава, јавне скупштине. Када је реч о хришћанима, они у градовима на коњима и магарцима не смеју да јашу и да носе оружје, дозвољено им је само да иду пешке, teste Duce Radzivilio. (Chmielowski 1745)

То је извор пољске свести о зулуму над рајом, али му се не обраћа превише пажње у поређењу са богатим оријенталистичким и прилично топлим описом Турака. У енциклопедији епископа Игнација Красицког из 1781. године помиње се само да су Турци освојили Србију, а ништа не пише о њеним становницима (Krasicki: 1781: 491).

После готово сто година, аутор Самуел Оргелбранд је у пољске енциклопедије увео појам хајдука. Оставио је веома богат опис, показујући како представе о томе ко је био хајдук у Србији, тако и шта је овај назив значио у прошлим вековима у Пољској. Оргелбранд је српске хајдуке описао као антифеудалне браниоце потлаченог становништва, блиске грчким клефтама или украјинским хајдамацима. Он је врло детаљно описао да хајдуци имају своје вође – харамбаше, своје песме и молитве, а живе у планинским шумама, одакле пљачкају само богате Турке. Заробљени никада не прихватају ислам и не издају своје другове. Такође се напомиње да до данас међу Србима постоје песме које славе њихова дела, посебно извесног Новака и његову дружину (Orgelbrand 1900: 469–470).

2. Древна историја: 15–18. век

Потрага за најранијим изворима пружа ограничен материјал. Хајдучки покрет се не помиње директно, иако се помињу разлози његовог процвата, а постоји и интересовање за српски ратни занат. Чини се да мађарско посредовање у овом културном простору одређује дефиницију многих појмова. Изумирање луксембуршке династије резултирало је жестоким борбама за чешку и угарску круну, чиме се пољско-литванска држава приближила јужним Словенима и први пут имала истински интерес за земље јужно од Дунава (Korzon 1923: 181).

Срби се у најстаријим изворима помињу као „Racowie”. Овај старопољски израз потиче од мађарског облика „Racs”, што означава становника Рашке.

Помињу се као лаки коњаници, специјализовани за пљачку и упаде у непријатељске територије, приморани да напусте домовину због турске агресије (Urbanowicz 1971: 7). Овај интерес је био чисто прагматичан. Пољацима, спремним да се одупру нападу војски доживљених у тзв. *la petite guerre* – Москви, Татарима или Османлијама, на огромним отвореним просторима средње и источне Европе, било је неопходно модификовати њихове методе ратовања. Јагелонци са империјалним амбицијама били су веома жељни да користе услуге искусних српских војника. Њихове методе борбе биле су толико ефикасне да су постале стални елемент борилачке вештине тог периода. Термин „rac" је постао синоним за лаку коњицу. Временом су усвојили ново име – хусари. Ово такође отвара поље за дефинисање појмова у датом периоду и разграничење њихових разлика.

Етимологија најпознатије формације у историји пољске војске преведена је преко српског или мађарског – потиче од речи „гусар", или од ње позајмљене мађарске „huszár" – друмски разбојник.[1] Значи исто што и турски израз „haydud".

Термин „хајдук" се у пољској традицији јавља преко Мађарске. Стефан Батори, кнез Трансилваније, изабран на пољски престо, увео је формацију изабране пешадије, познате и као хајдуци, у пољску војску. Наоружани и обучени у мађарском стилу, борили су се као пешадија, до сада прилично непопуларна формација у пољској војсци (Wimmer 1978: 167–168). То је такође резултирало позајмљивањем поменутог мађарског израза „hajdú" у пољском језику, који има исто семантичко поље. Касније је овај термин усвојен и за пешаке приватних војски пољских магната (Orgelbrand 1900: 469–470). Заједнички корен са хајдуцима је и реч „хајдамака", која се у пољској традицији користи да опише украјинске разбојнике из осамнаестог века, са презривим призвуком (Ungra 1873: 289). Да сумирамо, у поменутом периоду постојао је појам хајдука са својим јужнословенским везама, али он није обухватао хајдуке који делују у Србији.

Земље јужно од Дунава, спорадично помињане у пољској књижевности пре 19. века, помињу се у песми барокног песника Каспара Мајковског. Његово дело је имало снажан религиозни карактер. Сам песник је био ватрени противник Османских Турака и позивао је на рат са њима (Nowicka-Jeżowa 1995: 5–6). У песми „Nenia na rozruch domowy" сећа се некадашње хармоније и среће словенских народа, сада прошлих и вредних жалости. Он подсећа и на народе који живе иза Дунава:

> Али и приобални комшија у Европи
> из тог разлога копа ропства пањеве.

Дакле, Срби се помињу (иако не поименично), осим Мађара и Грка, као народи који страдају под турским јармом (Maiskowski: 1995: 179). У другом делу Мајсковски је поменуо тугу српског гуслара под османском влашћу (Jovanović 1922). Иако инструментално употребљено, несумњиво је вредно пажње интересовања Мајсковски за страдање раје, што је један од разлога процвата хајдучког покрета.

[1] Термин „hussar" види у: Gove 1986: 1105

Лик хајдука поменут је у такође у антисемитској сатири *Hajduk Mikłusz odmienia ort u żyda* (*Хајдук Миклуш мења орт*[2] *код јевреја*) из 1622. године. Анонимни аутор у драмској форми представио је хајдука као бруталног и примитивног војника, (обученог у мађарском стилу), способног у ратном занату:

Od hajduka i kokoša leteći, ne pobegne!

Када је Јеврej пробао да превари хајдука током мењања новца, он га упозорава:

Ко то зна, да ли је ова (јеврејска) кожа мекша него турска
на вама, већ удара немачка секира
ваша леђа, нисте нам од никакве потребе.

Миклуш, осим многих увреда, оптужује непоштеног Јеврејина да финансира Турке (Badecki 1916: 112–117). Несумњиво хајдук Миклуш је сумњиве моралне вредности, али дело доноси неке занимљиве податке. Сведочи о контексту антитурске борбе хајдука, њиховој храбрости и нападим, али се у складу са пољском традицијом тог доба везује за Угарску, која је била ближа културној свести тог времена.

3. Деветнаести век

У деветнаестом веку почело је да се јавља стварно интересовање за ову тему, не више сведено на маргинална или индиректна сећања. Интересовање цвета захваљујући развоју словенофилства у пољској елити (Cetnarowicz 1993: 15–17). Срби су поново откривени, не више као егзотични војници, већ као пуноправна словенска култура.

Делатност кнеза Адама Јежија Чарториског имала је велики утицај на интересовање за Србију. У годинама 1803–1806 био је министар иностраних послова руске империје. Прославио се по подршци Првом српском устанку, која је проистекла из кнежевих двоструких намера. С једне стране, руководио се партикуларним интересима руске државе и настојао је да своје поступке прилагоди имајући у виду Наполеонову Француску. С друге стране, што је много важније за предмет ове расправе, Чарториски је имао личне симпатије према Србима и њиховој борби. Иако је служио у руској администрацији, остао је Пољак, а у његову верност се понекад сумњало на двору (Żurek 2009: 15–21). Како наглашава историчар П. Журек, српску борбу повезивао је у перспективи са будућом обновом пољске државности. У једном од својих писама сараднику из јуна 1804. написао је: „Међутим, не можемо бити равнодушни према судбини овог народа” (Żurek 2009: 71, 82, 194). Имајући у виду чињеницу да су многе вође и обични учесници из периода устанка потицали из реда хајдука, може се приметити да су они (и њихове мете) привукли пажњу Чарториског на врхунцу њихове историјске улоге.

[2] Орт – врста новца.

Пољацима, можда, због антируског става, а самим тим и пољским путницима и истраживачима прекодунавских земаља, помало супротно интересима многих словенских народа, понекад измиче питање живота Јужних Словена. Јан Потоцки у својим писмима са путовања, много позитивне пажње посвећује Турцима, а о другим народима уопште и не говори (Potocki 1849: 10–16).

Другачије виђење изнео је Александар Сапјеха, који је у својим путописима посветио одређену пажњу хајдуцима, током путовања далматинским приморјем. Описао их је, упоређујући их са украјинским козацима, као владаре локалних путева и као опасне разбојнике. Ипак, није их водила похлепа, већ потреба за јунаштвом и светим ратом против Турака. Сапјеха тврди да су хајдуци прво служили хрватским краљевима, а затим су Мађари од њих формирали пукове, које је Стефан Батори довео у Пољску, па је стога усвојен термин о коме се већ говорило у Пољској (Sapieha 1811: 143–146).

Изванредни пољски песник и познавалац словенске књижевности Адам Мицкјевич је истицао ривалство пољског и руског духа. Усвајајући фолклорну парадигму, одступио је од политичког деловања унутар словенских култура, фокусирајући се на књижевност, народну епику и епску визију културе (Kubik 2015: 166–178). Доста се усредсредио на српске народне епске песме, дајући им посебно место међу словенским књижевностима. Хајдучке песме је сместио у један хипотетички национални еп. У оваквом приступу, песме на хајдучку тематику су део историјског и културног духовног континуитета који припада српском народу. Он одбацује „објективну" историју коју су написали странци, прихватајући историју исписану историјом јунака песме као облик еманације националног сећања (Kubik 2015: 182–187). Хајдучке песме поменуо је такође Мицкјевич током својих предавања у Паризу. Нагласио је да су песме о онима који су побегли од турске освете у горе, да постану разбојници, најпопуларније између обичних Срба (Георгијевић 2003).

Преводи епских песама имали су огроман утицај на учвршћивање слике српског хајдука у свести пољске књижевне елите. У другој и трећој деценији 19. века, деловање, између осталих, романтичара Кажимјежа Броћинског и Августа Бјеловског допринело је правилном откривању српских народних песама. Броћински је био више фокусиран на сопствену романтичну визију словенске узајамности и књижевна разматрања о повратку природној једноставности, него на стварно интересовање за српску културу. Упркос слабом познавању српског језика, објављивао је зборнике радова, често преводе немачких превода (Георгијевић 2003).

Август Бјеловски је први превео Вукове збирке на пољски, па му стога треба приписати преношење херојске визије културе у пољску свест, касније испољену у књижевним студијама пољских слависта друге половине 19. века. Бјеловски, члан галицијског круга пољских романтичара, веровао је у потребу да се пољска поезија обогати народним и словенским мотивима. Отуда је тражио заједништво у српској народној поезији. Бјеловски је 30-их година 19. в. превео укупно двадесет три народне песме, од којих су три биле јуначке (Георгијевић 2003).

Књижевну тачку гледишта хајдука заузео је пола века касније слависта Францишек Матејко. У једном од чланака посвећених српској народној песми, он хајдуке заједно са кнезом Марком или царем Лазаром наводи као најзначајније јунаке српске усмене уметности. Тиме им даје велики значај у обликовању српског историјског памћења, као и у одржавању националних вредности за време турске окупације. Матејко наглашава да иако хајдук у Србији значи „друмски разбојник", нису се сви бавили овим „срамотним занатом" и многи су својим јунаштвом ушли у памћење народа (Matejko 1867: 4–5).

Особа која је српског хајдука као таквог у највећој мери увела у пољску свест био је Теодор Томаш Јеж, alias Зигмунт Милковски. Он је заправо био први представник пољске елите који је српски народ упознао лично и дубоко, а не из описа, прича других, или површно. Јеж даје и објашњење слабих пољско-српских контаката у временима која су претходила његовој делатности, значајној за овај рад:

> Срби нису имали времена, могућности, чак ни потребе да се заинтересују за Пољску и Пољаке, јер стално су се борили за своју слободу или су одржавали пријатељске односе са царском Русијом, непријатељски настројеном према Пољској, која их (Србе) је материјално и културно подржавала. (Papierkowski 1962: 5–6)

Јеж се, као декларисани републиканац и антимонархиста, природно дубоко заинтересовао за хајдучки покрет и читав друштвени и антифеудални контекст, који је са њим повезан. Такође је истицао и критиковао инструментално третирање јужнословенских народа и њихову борбу од стране великих сила (Papierkowski 1962: 14–15). Многи елементи његове перцепције хајдука, који су већ посебно именовани и у овом случају, укључени су у његова књижевна дела, нарочито кад је реч о романима *Ускоци*, *Дахије* и *Харамбашина вереница*. Све романе дубоко повезује идеализација српског народа и хајдука, као његове авангарде. Држећи се патријархалних и епских врлина, они се боре против непријатеља народа, ценећи изнад свега слободу и добро народа. Хајдуци практично немају негативне квалитете. Пољска ауторка Елиза Ожешкова је описала Јежове јунаке на следећи начин: „Ови људи пате, али не греше". (Papierkowski 1962: 16–19).

Да сумирамо, упркос културној и географској удаљености, феномен хајдука није у потпуности промакао пољским посматрачима. Постоји јасна тенденција да су пре деветнаестог века ови спомени били непрецизни, површни, прилично индиректни, само су се дотицали теме о којој се расправља. Упоредо са романтичним порастом интересовања за словенски језик, ова запажања су постајала прецизна и њихов социокултурни контекст се јасно оцртавао.

Цитирана литература

Георгијевић, Крешимир. *Српскохрватска народна песма у пољској књижевности*. Београд, 2003. <https://www.rastko.rs/rastko-pl/umetnost/knjizevnost/studije/kgeorgijevic-pesma.php> 19. 9. 2022.

Badecki, Karol. „Hajduk Mikłusz odmienia ort u żyda". *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*, 14, 1 (1916).

Cetnarowicz, Antoni. *Tajna dyplomacja Adama Jerzego Czartoryskiego na Bałkanach*. Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 1993.

Chmielowski, Benedykt. *Nowe Ateny*. Lwów: 1745. <https://literat.ug.edu.pl/ateny/0035.htm> 30. 9. 2022. Gove, Philip B.

Gove, P. B. *Webster's Third New International Dictionary*. Том 2. Springfield: Merriam-Webster Inc, 1986.

Jovanović, Vojislav Marambo. „O srpskom narodnom pesništvu". U: *Srpske narodne pesme, antologija*. Beograd, 1922. Projekat Rastko. <https://www.rastko.rs/knjizevnost/usmena/vm_jovanovic-narodno.html> 9. 2. 2022.

Korzon, Tadeusz. *Dzieje wojen i wojskowości w Polsce, Epoka Przedrozbiorowa*. Том 1. Lwów: Akademia Umiejętności, 1923.

Krasicki, Ignacy. *Zbior Potrzebnieyszych Wiadomości, Porządkiem Alfabetu Ułożonych*. Том 2. Warszawa – Lwów: Michał Gröll, 1781.

Kubik, Damian. *Południowosłowiańska „kultura wyobrażona". Projekt Mickiewiczowski a dziewiętnastowieczne dyskursy kulturowe w Serbii i Chorwacji*. Kraków: Nomos, 2015.

Maiskowski, Kaspar. *Zbiór Rytmów*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1995.

Matejko, Franciszek. „Słowo o narodowej epopei serbskiej". *Przegląd Polski*. Kraków: s.n. (Kraków: Druk. c. k. Uniw. Jagiell.), 1867.

Nowicka-Jeżowa, Alina. *Wprowadzenie do lektury*. U: K. Maiskowski. *Zbiór Rytmów*. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1995.

Orgelbrand, Samuel. S. *Orgelbranda Encyklopedia Powszechna*. Том 6. Warszawa: Wydawnictwo S. Orgelbranda i synów. 1900.

Papierkowski, Stanisław Kajetan. *Lud serbski w powieściach T. T. Jeża*. Lublin: Wydawnictwo Lubelskie, 1962.

Potocki, Jan. *Listy z podróży do Turcyi i Egiptu*. Kraków: Drukarnie D. E. Friedleina, 1849.

Sapieha, Aleksander Antoni. *Podróże w krajach słowiańskich odbywane w latach 1802gim i 1803cim*. Wrocław: Korn, 1811.

Ungra, Józef. *Encyklopedya ogólna wiedzy ludzkiej*. Том 6. Warszawa: Nakładem i drukiem Józefa Ungra: 1873.

Urbanowicz, Józef. (ред.). *Mała encyklopedia wojskowa*. Том 3. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1971.

Wimmer, Jan. *Historia piechoty polskiej do roku 1864*. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, 1978.

Żurek, Piotr. *Czarnogórcy i Serbowie w rosyjskiej polityce księcia Adama Jerzego Czartoryskiego 1802–1806*. Kraków: Wydawnictwo Homini, 2009.

Michał Pejasz

POLISH ELITES ABOUT THE HAYDUK MOVEMENT IN SERBIA – A DIACHRONIC OVERVIEW

Summary

The paper discusses the Polish elites' representatives' views about the hayduk movement in Serbia. An interest in the liberation movement of the Serbs from the Ottoman rule existed throughout history in Polish literature, Slavic studies, and others disciplines. The existence of those tendencies can be seen in an extensive artistic, travelogue, folkloristic, and diplomatic material in the period between the 16th and 19th centuries, but the greatest interest in the hayduk movement was manifested in particular in the writings of the 19th-century authors. During the 16th and 17th centuries, the title "hajduk" was associated with a type of Hungarian origin light infantry, present in the Polish-Lithuanian Commonwealth armies. Some of the Polish baroque poets used to mention the Serbs, Hungarians, and other southern nations in the context of anti-Turkish tensions, but to a very limited extent. Since the beginning of the 19th century and development of Slavophile tendencies among Polish intellectuals, Serbian epic poetry, including the hayduk-themed songs, entered the Polish consciousness. The translations and first comparative studies of the Polish Romanticists paved the way for the Slavists of the late 19th century, who merged the hayduk cultural phenomenon with the social and national struggle of the Serbs under the Ottoman rule.

Keywords: hayduks, folk poetry, Poland, diachrony, reception, Serbia.

Зона Мркаљ*
Филолошки факултет
Универзитет у Београду

[821.16.09:398]:37.016:[811.163.41+821.163.41.09]
[821.16.09:398]:37.091.64:[811.163.41+821.163.41.09]
[821.16.09:398]:37.091.322.7:[811.163.41+821.163.41.09]

ЕЛЕМЕНТИ СЛОВЕНСКОГ ФОЛКЛОРА У СРПСКИМ ЧИТАНКАМА

Предмет истраживања у овом раду представљају елементи словенског фолклора који се појављују у обавезним или изборним текстовима српске књижевности, укљученим у нове програме наставе и учења Српског језика и књижевности, а самим тим и у читанке за овај предмет. Анализирају се одабрана књижевна дела која се у школи тумаче на различитим узрастима и образлаже се степен њиховог разумевања код ученика и начин њиховог тумачења. Проблематизује се однос васпитности текстова који се интерпретирају и елемената сујеверја заступљених у литератури, увидом у ликове из словенског фолклора, обреде и обичаје. Као примери узимају се одабрана дела народне књижевности (на пример, народна бајка „Усуд") као и ауторске збирке прича *Каљави коњ* Весне Алексић и *Приче старог чаробњака* Тиодора Росића (у основној школи), уз подсећање на одабрана предања и легендарне приче о Светом Сави, поједина дела Милована Глишића, приповетку „Записи о даровима моје рођаке Марије" Момчила Настасијевића, роман *Страх и његов слуга* Мирјане Новаковић и причу „Изврнута рукавица" Милорада Павића (у средњој школи). Истиче се значај проширивања ученичких знања о словенској митологији, која је, за разлику од грчке митологије, у настави и уџбеницима била готово запостављена.

Кључне речи: словенски фолклор, српска књижевност, настава, читанка, уџбеничка апаратура.

Предмет истраживања у овом раду представљају елементи словенског (и српског) фолклора који се појављују у делима народне или ауторске књижевности, а унети су у српске читанке према програмима наставе и учења за предмет Српски језик и књижевност. Уплив елемената словенског фолклора у књижевне текстове који се читају у школи много је већи него што се то у настави истиче. Узрок овоме вероватно лежи у упитности васпитног деловања тумачења елемената који се у многим својим сегментима супротстављају хришћанској идеологији, подстичу веровање у натприродно, појачавају сујеверје или се директно везују за оличења зла и несреће.

* zonamrkalj61@gmail.com

Наша је намера да овакве предрасуде отклонимо организујући сусрете са наставницима српског језика и књижевности на семинарима и да их подсетимо на следеће:

– Приказивањем елемената словенског фолклора као мотива литерарног текста из народне или ауторске књижевности, образлагањем њиховог значења и симболике, пружићемо својим ђацима знатно шири увид у смисао књижевних дела која читају, што ће им омогућити поузданије разумевање текста;

– Упознавањем ученика са ликовима јунака који су као реални људи у тексту добили митска обележја (на пример: воденичар у Глишићевим приповеткама, орач у „Међедовићу", жена, старац или гост у народним предањима, човек у „Усуду", ковач који је сковао сабљу Марку Краљевићу и Муси Кесеџији итд.) шири се угао ђачког разумевања идејног слоја текста који се чита;

– Образлагањем појава носилаца обредних улога: нпр. кумова, младенаца, чауша, као и представе учесника обредних поворки: коледара, лазарица, краљице, додола, ученици се упознају са народном традицијом и са животом и обичајима нашег народа. Ово не чинимо само читајући народне лирске песме, народне епске песме и баладе, бајке и предања, или одломке из *Живота и обичаја народа српскога* Вука Стефановића Караџића, већ и организујући, кроз игру, кратке драмске представе у делима описаних обичаја, уз детаљну припрему сваког појединца за представљање улоге која му је намењена;

– Заснивањем компаративног приступа у настави књижевности, најчешће кроз „дијалог" књижевних епоха, али и упоредном анализом литерарног и филмских или драмских остварења (на пример: поређење елемената словенског фолклора у делу Момчила Настасијевића *Записи о даровима моје рођаке Марије* и филма Ђорђа Кадијевића *Дарови моје рођаке Марије*), ученици развијају критичко мишљење и вишеструко се естетски образују.

Како су у периоду пубертета негативни јунаци ученицима увек привлачнији од „позитиваца", ученици са појачаном пажњом читају о аветима, ажадајама, вилама и вештицама, вампирима и вукодлацима, ликовима дочараним и у многим домаћим и страним филмовима. Ширењем увида у примере из књижевних дела у којима се ова бића појављују, ученике можемо још више заинтересовати захтевом да истраже ко су дрекавци, караконџуле, пасоглави, русалке, чуме, ко је усуд.

Почев од петог разреда основне школе, упознајући се са чудесним бићима српске и светске књижевности, ученици су у прилици да читају народне лирске митолошке песме „Вила зида град" и „Женидба сјајнога Мјесеца", народне бајке „Аждаја и царев син" и „Биберче", као и одломак из дела Иване Нешић *Зеленбабини дарови*, под насловом „Мањуци". На основу описа који ова савремена ауторка књига за децу и младе даје, али и по сличности имена, мањуци се могу довести у везу са *мавкама*, односно с *маликом* или *маљаком* (некрштенцем), ликовима из украјинске демонологије чије се порекло везује за душе умрлих. Овакав подтекст

тешко да погодује сложеној анализи текста са једанаестогодишњацима, али нам пружа могућност да увидимо да се писци, приликом осмишљавања изгледа и понашања својих јунака, често ослањају на словенски фолклор и митологију.

> Према веровању, мавке нису имале кожу на леђима, па су им се отпозади могле видети све изнутрице. Зими нестају са земље, презимљују у планинским пећинама и рупама, а међу људима се појављују у већим групама, ноћу у обличју ноћних птица или птића који жалосно пиште. (*Словенска митологија* 2001: 343)

Дајући опис маљутака, Ивана Нешић још истиче да нису већи од палца (као Биберче), имају реп и две длакаве и црне јареће ноге, а пошто су (претпоставља се) провидни, носе црвене гаћице. Уз рогату главу и ругобно лице маљутака, читајући одломак из романа *Зеленбабини дарови*, ученици сазнају и друге занимљивости: по ком је рецепту Микина бака „саливала страву"; какву је песму дечак морао да напише медведу да би се са Зеленбабом упознао; како се суочио са страшним водењаком. Непресушна привлачност фолклорних елемента, уткана у овај роман, још је један од доказа на који начин се ученици могу мотивисати за читање (у овом случају, дела из савремене књижевности за децу и младе).

У вези са народним лирским митолошким песмама у читанци за пети разред, кад се ученици први пут у свом школовању срећу са овом врстом народне лирике, наведено је:

> Митолошке народне лирске песме су најстарија врста народних лирских песама. Оне су настале пре појаве хришћанства, у доба паганских веровања. Тада је човек био препуштен природи и веровао је да су му неке њене силе пријатељи, а неке непријатељи. Зато су јунаци митолошких песама митска бића (вила, змај), небеска тела (Сунце, Месец, звезде, посебно звезда Даница) и појаве из природе (муња, гром). После примања хришћанства, многи свеци добили су особине старих богова. Због тога се у овим песмама јављају и Свети Петар, Свети Павле, Свети Илија, Свети Јован и други. Најчешћи мотиви у тим песмама јесу небеске свадбене свечаности, боравак виле у небеском граду, рођење звезде Данице и сл. (уп. Мркаљ, Несторовић 2018: 8–9)

У односу на данашње програме наставе и учења, некадашњи школски програми обиловали су информацијама о грчкој митологији, док се елементима словенског фолклора није придавала нарочита пажња. Од пре четири године, ђаци старијих разреда су у прилици да пореде јунаке грчке или римске митологије са боговима старих Словена.

Увидом у акредитоване читанке за основну школу, у петом разреду ученици се упознају са словенским боговима Велесом и Перуном, Сварогом и Дажбогом. Ученици сазнају о Велесу, богу стоке, усева и мудрости, заштитнику пастира и чаробњака, који је представљен као рогат, јак младић, или као седи старац са седом брадом и штапом, заштитник музике.

Перун је представљен као ратник у оклопу, груб човек са брадом, који живи на небу. Сматрало се да он током олуја путује по облацима у

својој кочији и баца муње на Земљу, а да грмљавина потиче од клопарања точкова кочије. Перун је имао још једно необично оружје – златне јабуке. (Овај податак може се довести у везу са народном бајком „Златна јабука и девет пауница”, а симболика злата и јабуке повезује се и са грчком митологијом.) Постоје представе Перуна са каменим маљем у руци којим гађа и претвара у камен све чега се дотакне. Понекад је представљен и с луком, који се некад поистовећивао с дугом, а кад би њиме гађао, стреле би се претварале у муње.

Тако у читанци за шести разред основне школе, цео један тематски блок носи назив „У постојбини старих Словена”. У оквиру њега налази се избор народних лирских обредних песама (коледарских, божићних, песама на ранилу, лазаричких, ђурђевских, спасовских, краљичких, ивањских и додолских песама), песма Бранислава Петровића „Влашићи”, „Прича о богињи Лади” и друге из књиге *Каљави коњ* Весне Алексић и делови из књиге *Приче старог чаробњака* Тиодора Росића.

Ученичка читалачка пажња позитивно је усмерена ка збирци приповедака *Каљави коњ* Весне Алексић. После читања „Приче о богу Перуну”, разговор о овом тексту може се водити уз помоћ следећих радних налога:

1. Када бисмо уз помоћ времеплова отишли далеко у прошлост, у доба Старих Словена, шта бисмо прво угледали? Због чега је то космичко дрво толико значајно?
2. Какву улогу су Стари Словени приписивали богу Перуну?
3. На основу описа датог у тексту и помоћу маште нацртај у свесци како изгледају але, противнице људи и бога Перуна.
4. Којим оружјем се служио један од врховних богова Старих Словена?
5. Образложи порекло имена бога Перуна и својим речима опиши његов изглед.
6. Кад бисмо срели вилу, шта би нам она испричала о Перуновој птици Брзолетици?

Између осталог, ученици из ове читанке могу сазнати да је Каљави коњ, према предању, коњ бога Световида. О њему је Весна Алексић (у једном интервјуу доступном на интернету) рекла:

> To je bio jedan beli gizdavi konj u Arkoni; to je zaista jedno svetilište gde su ostali materijalni dokazi, gde su se Sloveni molili bogu Svetovidu. Tog konja je on jahao noću i kad se neka opasnost nadvijala nad slovenski narod. Ljudi su ga ujutru zaticali znojavog i kaljavog i tada su znali da su u opasnosti, da se približava neki rat, neke bande. (Intervju sa Vesnom Aleksić, 13. 4. 2016)

Дванаест прича ове збирке посвећено је по једном месецу у години и по једном словенском божанству. Иако су засноване на паганским веровањима, ове приче говоре о обичним људима и духовном благу наших предака, чији запис и ми у себи носимо.

Поред поменутих прича из збирке *Каљави коњ*, ученици се мотивишу да, у оквиру домаће лектире, прочитају и текстове „Звездана вода”, „Прича о богу Сварогу – Небески ковач” и „Прича о богу Стрибору – Сеченско

светло” па да, у договору с наставником и друговима из разреда, истраже задатке наведене у једној од следеће две групе:

ПРВА ГРУПА – Уз помоћ библиотекара пронађите књигу о словенској митологији, па истражите ко су били Стрибог, Весна, Јаровит, Световид, Лада, Перун, Жива, Велес, Радгост и Воден. Такође, из ове књиге сазнајте што више о фантастичним и демонским бићима: вилама, патуљцима, змајевима, вештицама, дивовима и алама, и потрудите се да их представите илустрацијом и речју на паноу, или помоћу електронске презентације.
ДРУГА ГРУПА – Уз помоћ прича из збирке припремите се да одговорите на следећа питања: Ко су биле суђаје? Шта је Сварог створио од храста? Које годишње доба Стари Словени нису волели? Шта је прорицао бели коњ Видан? Ако се врати каљав из шетње, шта је то за Старе Словене значило? Зашто су змајеви били добра бића, а але зла? Какво је то сеченско светло? Своје одговоре поткрепите цитатима, одабраним деловима текста из књиге.

Ученике, већ заинтересоване да сазнају још више о митологији старих Словена и о словенском фолклору, додатно можемо подстаћи кратким монологом, који представља адаптирани текст настао према различитим изворима о словенској митологији:

Према предањима о словенској митологији, у почетку није било ничега, постојао је Прамрак, море и тамно небо. Једина постојећа ствар је била Прајаје у којем је почивао Сварог, божански творац. Под утицајем животних сила, јаје се распукло и створило светлост. Покренула се сила која је створила свет, од Сварогове сенке родио се Црнобог, бог зла и патње. Они су обојица били силе без облика, па су створили своје двојнике: Сварогов двојник био је Волос, а Црнобога Чрт. Сварог је помоћу златног праха са дна мора стварао сав живот и свет, Сунце и Месец.
Сварог је имао жену Коледу из чије љубави су настали Перун, бог грома и олује, Свантевид, бог сунца и лукави Татомир који је био бог Месеца. Четврти Сварогов син настао је када је Сварог задовољан уздахнуо гледајући земљу. То је био Стрибор, бог ветра. Сварог је створио првог мушкарца тако што је удахнуо људски дух старом стаситом храсту, а жену је створио из крошњате липе.

Тумачења симболике храста и липе посебно привлаче пажњу ученика. За потребу проширивања знања (на часовима додатне наставе) може се користити књига *Речник српских народних веровања о биљкама* Веселина Чајкановића (1994), уз помоћ које се ученицима објашњавају и лековита и магијска значења појединих биљака: бели лук, боб, пасуљ, босиљак, бреза, бршљан, врба, глог, гљива, крушка, купина, леска, липа, орах, храст итд.

О настанку Влашића забележена су многа народна предања. Срби сматрају да су Влашићи седморица браће, а да су њихова имена: Мика и Миола, Рака и Раола, Орисав и Борисав и седми Милисав. О њима пева Бранислав Петровић:

Седам Влашића то је седам ћупова јаког меда.
То је седам тегли пуних пекмеза.

То је седам лула најбољег дувана, за деда.
Седам путастих коња и седам сјајних чеза.
(Мркаљ, Несторовић 2019: 80)

Влашићи су добро познати у народу и виде се на небу током већег дела године. По њима се ноћу управља, процењује које је доба и да ли ће ускоро свануги. Од Видовдана (28. јуни) до Велике Госпојине (27. август) Влашићи путују дању, те их скрива Сунчева светлост. Својом појавом отварају лето, а затварају зиму. Представљају звездано јато у сазвежђу Бика, блистав скуп од 120 звезда. Голим оком се може видети девет звезда. Астрономи су скупу од седам Влашића додали још две звезде, али је у народу остало веровање да је најсјајнијих звезда седам. У грчкој митологији Влашићи се називају Плејаде. То су Зевсове посестриме, које је он после њихове смрти претворио у звезде. Називају се: Маја, Мереопа, Електра, Тајгета, Алкиона, Келена и Стеропа. (уп. Мркаљ, Несторовић 2019: 81)

Приче старог чаробњака Тиодора Росића читају се и као целовита домаћа лектира у изборном корпусу. Записи у овој књизи представљају необичан жанровски спој легенде, предања, бајке и историје. Избор чини низ текстова из неколико познатих збирки: „Приче старог чаробњака", „Господари седам брегова", „Срећни сиромах" и „Прича о мудром Петру". У овој збирци прича чита се о љутитом Леднику, брату близанцу Мраза, о седам Влашића и вражјој гљиви, о трговцу жабљих уста, гуслама, бадњаку и плавом цвету, о вили Гроздани. *Приче старог чаробњака* ученике одводе у време у којем је царевала природа, а владали духови шуме. Издвојени у два засебна сегмента ове књиге: први, у којем преовладавају ликови из словенске митологије, утемељени у бајковиту форму, и други, који би се могао назвати морално-дидактичким због упадљивих „наравоученија" која позивају младог читаоца да застане и размисли, одабрани текстови отпочињу нови заједнички живот. Росићев дар огледа се и у умешности да се младом читаоцу неосетно приближе интернационални мотиви, „старинска" знања и српска митологија. Ликови попут браће Сечка и Вихора, Ледника и Мраза, носе причу о љубави и мржњи међу најближима. Добро и зло се носе вечито, умирући и оживљавајући у непрестаним сукобима. Љубав је звезда водиља и за њу и због ње се чине чуда. Кад сазна причу о богињи Лади, легенду о Седам Влашића, представи себи изглед и улогу суђаја, поверује у расковник или немушти језик, открије станиште патуљака, осведочи се да се жаба помоћу пољупца може претворити у принца, млади читалац је стигао на пола пута и већ је на коњу, добио га је као награду.

Зле силе, свирепи Вихор, суво дрво јаворово, све то пропупи захваљујући срећи у несрећи и томе што смрти нема јер је свет непролазан и вечан. Росићеве гусле певају о српској слави и о једној љубави која никад неће умрети.

Да уз јунаке иду и виле које помажу или одмажу, мерећи разлику између храбрости и кукавичлука, то сваки ученик већ има у виду. Росић иде корак даље, развијајући причу о вилином камену у причу о заклињању на вечну љубав. Ни магијска снага имендана не може променити Смиљанине речи да је љубав као отровна гљива – док је не пробамо, не знамо да смо отровани.

У истој мери снажна је и потрага за изгубљеном љубављу која буди заспалу верност.

Животне истине и поуке нижу се у свим причама старог чаробњака. Смена дана и ноћи и годишњих доба чини да се многе душе мимоилазе у вечитој чежњи да се дотакну у зачараном и неумољивом кругу.

После пажљивог читања, запажа се да аутор у први план истиче значај многобројне породице, смисао удадбе или женидбе и да велича рађање. Наглашава се симболика плавог цвета који вене и опет се расцветава по диктату природе и у оквиру кулиса Доњег и Горњег света. Улога предикције, испуњавање услова који претходе остваривању среће, често се истиче у овој збирци.

У седмом разреду, велика пажња се посвећује лику и делу Светог Саве, па самим тим и Савиној појави у народним приповеткама и предањима, као и у ауторској поезији. Читају се следеће приче: „Свети Сава и ђаво", „Свети Сава и сељак без среће", „Свети Сава благосиља пчелу", „Свети Сава као лекар", „Свети Сава и браћа која се деле", „Савине вериге" итд., песма Васка Попе „Свети Сава" и „Прича о Светом Сави" Матије Бећковића. Елементи словенског фолклора истичу се и кроз Савине поетске описе. Свети Сава је у српској народној традицији преузео особине Дажбога, бога Сунца, огња и кише. Вук представља његову животињску инкарнацију. Заштитник је кућног огња и ватре.

Још један текст, одскора присутан у школи, „У свитање света" (прича о ловцима из Лепенског Вира) Александра Манића може побудити ученичку љубопитљивост да сазнају више о фолклорним елементима. У свом приповедном свету аутор жели да дочара како је изгледао живот човека у времену праисторије. Он сликовито и драматично приказује суровост живота у времену дивљаштва и тежину борбе са својевољном природом. Борба за опстанак људи у праисторији подразумевала је њихову потрагу за храном и водом, преживљавање у тешким условима, изложеност повредама и болестима. Манић описује људске радости и патње у паганско доба, када је човек веровао у више богова, приносио им жртве, надајући се њиховој милости и заштити. У одломку из читанке ученици упознају дечака Горака, на његовом првом великом изласку у лов. Писац на живописан начин приказује психолошки и емотивни значај који за дечака има одлазак у шуму са другим ловцима.

Док читају текст, ученици сазнају више и о Лепенском Виру. Наставник их додатно упознаје са значајем овог археолошког налазишта. У слојевима овог налазишта пронађене су скулптуре монументалних размера, смештене већином на подове кућа око огњишта. На њима има орнаменталних мотива. Најчешће су представљене људске фигуре, међу којима се издвајају риболике људске главе. Нађени су многи предмети од кости (игле, шила, ножеви), обојени и украшени орнаментима. Пронађена су и друга насеља сличног типа у Ђердапу, на нашој и румунској страни, што говори да је реч о посебној култури, која је непозната у европској праисторији. Ова култура скупљача, ловаца и риболоваца назива се културом Лепенског Вира.

РИБА – животиња везана за водену стихију, која има хтонску симболику. […] Ако жена сања *р*, то је предсказање трудноће. Код неких Зап. Словена рађање

деце је објашњавано тиме да је „водена мајка” у дубоком виру ухватила њихове душе у облику *р*. Веза р с душама умрлих које се налазе на оном свету, приказана је у белоруској загонетки о *р*: На оном свету живо, а на овом мртво. Украјинци из Буковине приказивали су царство мртвих као земљу блажених „Рахмана” – пола људи, а пола рибе. (*Словенска митологија* 2001: 467)

Како у протеклих пола века, тако и данас, ученици и у основном и у средњем образовању о вилама, вештицама, вампирима, вукодлацима и морама сазнају најпре из Вукових записа и прибиране етнографске грађе, прикупљане с намером да се опишу обичаји, сујеверје, митологија и домаћи живот српског народа. Ту грађу Вук је уносио у разна своја дела, а највише је има у *Српском рјечнику*[1], у *Ковчежићу* и *Животу и обичајима народа српскога*.

У осмом разреду, као посебно занимљива тумачи се народна бајка „Усуд”, која се у настави, веома често, повезује с народном баладом „Женидба Милића Барјактара”. Поводом ових дела, у школи се покреће разговор о томе у којој је мери човек господар свога живота и да ли су различите околности судбински предодређене. Коментаришу се различите предрасуде и заштите од урока: куцање у дрво и израз *пујпујпуј* (да не чује зло); црна мачка; црно дете (које зајаше, па не пушта); корачање уназад; црвени кончић око руке новорођенчета; бели лук (под јастук); преплитање различитих митолошких и хришћанских елемената. Са ученицима се проблематизује и симбол воде, моћ реке (на примеру из „Усуда”):

Онда га он запита и за воду: „Шта би то било да она вода нема рода?” А Усуд му одговори: „За то нема што није човека никад удавила; али не шали се, не казуј јој док те не пренесе, јер ако јој кажеш, одмах ће те удавити.” Онда он захвали Усуду, па пође кући. Кад дође на ону воду, вода га запита: „Шта је код Усуда?” А он јој одговори: „Пренеси ме, пак ћу ти онда казати.” По што га вода пренесе, он потрчи, па кад одмакне подалеко, а он се осврне па повиче: „О водо! О водо! ниси никад човека удавила, за то рода немаш.” Кад вода то чује, а она се разлије преко обале, па за њим, а он бежи, те једва утече. (Караџић 1988: 120–121)

Кад је реч о средњошколској настави, уз уважавање чињенице да велики број књижевних дела уврштених у школску или домаћу лектиру поседује елементе словенског (уже гледано српског) фолклора, овде ћемо посебно поменути три дела која су одскора у реформисаним програмима наставе и учења. То су: роман *Страх и његов слуга* Мирјане Новаковић, који се чита у другом разреду гимназије, прича Милорада Павића „Изврнута рукавица” (у трећем разреду) и дело Момчила Настасијевића „Записи о даровима моје рођаке” Марије (предвиђено за обраду у четвртом разреду гимназије).

Прича „Изврнута рукавица” стварана је по принципу хипертекста. Испреплетеност фрагмената, везе које се успостављају међу чворним местима приповедања, омогућују мноштво читалачких визура и

[1] Видети: Мркаљ, Зона. „Вуков Српски рјечник у наставном контексту”, у: *Српска славистика. Колективна монографија. Том II. Књижевност, култура, фолклор*. Београд: Савез славистичких друштава Србије, 2018, стр. 409–420.

усложњавање читалачког доживљаја. У почетку линеарна, прича о Доситеју и необичној капи коју је добио на поклон одједном почиње да се мења. Приповедање тече унатраг ка почетку, док његови фрагменти замењују места и стварају сасвим нову целину, другачијег почетка и краја. Зато се читаоцу чини да се уместо једне пред њим налазе две приче чудесног садржаја, а још необичнијим ово приповедање чини појава Доситеја Обрадовића, као главног јунака. Овде ћемо се посебно задржати на осмишљавању задатака за истраживачко читање поменуте приче, који се могу довести у везу са фолклорним елементима:

> Укратко изнеси своје утиске о причи „Изврнута рукавица". Уколико је потребно, прочитај је поново пажљиво. Издвој места која су одређеном посебношћу привукла твоју пажњу.
> Анализирај опис Дунава у Пешти: „где киша не иде на воду, него с воде". Претходно замисли тај опис.
> На који начин се у овој причи разматра проблем сујеверја. Зашто учитељ чеше длан о угао стола?
> Каква пошиљка стиже Доситеју од супруге господина Павковића? Од чега је тај необични предмет направљен? Размишљај о симболици длаке и с тим у везу доведи Доситејеву склоност да косу не дира голом руком, већ свиленом рукавицом.
> Протумачи језичко-стилску вредност Павићевих реченица: „Брз је грош, бржи од коња" и „Доситеј поче шетати дуж обале помало клецајући, као да му ноге наизменично изговарају: Суботица, Сегедин, Суботица, Сегедин".
> Које године је умро Доситеј Обрадовић? Како писац Милорад Павић описује његову смрт?
> Упореди делове овог текста који се понављају. Каква је њихова уметничка функција?
> Објасни појам *прикљученија* у значењу које му Павић даје.
> Протумачи реченицу: „Твоја прошлост крије се у твом ћутању, твоја садашњица у твом говору, а твоја будућност у твојим погрешним корацима."
> Зашто мртви Доситеј закључује да га је ученик Алекса намерно терао под тенџеру (бакрени котао)?
> Образложи симболику изврнуте рукавице у контексту односа живота и смрти.
> (уп. Бајић, Мркаљ и др. 2020: 96)

Комплексност Павићеве приповетке изискује додатна образлагања која наставник нуди својим ђацима. На пример:

> **КОСА** – у народним представама стециште човекове животне снаге. У магији, одсечена коса (као и нокти, зној, пљувачка и др.) третирана је као замена (двојник) човека. (*Словенска митологија* 2001: 286)

Из длаке у „Дјевојци бржој од коња" нарастају трновите горе.[2] Котао се доводи у везу са огњиштем, моћним симболом живота. Сварог, отац и створитељ богова исковао је сунце и звезде и поставио их на небо. Он је

[2] Ова народна прича данас се чита и тумачи у првом разреду средњих стручних школа, док је из гимназија ишчилела током последње реформе програма наставе и учења за предмет Српски језик и књижевност (2018).

чувар свемира и природе, а његово култно место је огњиште. Бакар је први метал са којим је човек „комуницирао” (бакарно доба) и има различита својства: греје, покреће циркулацију, снажи имунитет, али и разграђује калцификацију на зглобовима, греје…

Разоткривање значења симбола које Милорад Павић уноси у свој сложени текст, у настави помаже разумевању сложенијих значења овог дела, подстиче на организовање дебата и утиче на ширење инспиративног садржаја који мотивише ученике-писце на литерарно стваралаштво.

Дело Мирјане Новаковић *Страх и његов слуга* налази се у читанци за други разред гимназије, у оквиру поглавља „Тамни понори људске душе”, заједно са следећим текстовима: Гетеов „Вилински краљ”, „Франкенштајн” Мери Шели, Поов „Гавран” и „Пад куће Ашер”.

За основу овог романа ауторка је преузела стварни догађај „о којем се није пуно причало” – долазак полиције са бечког двора у Србију, у првој половини 18. века, која је требало да утврди тачност гласина да су се у Србији појавили вампири. Мотивишући ученике да приступе читању ове књиге, наставник истиче следеће:

> Почетак је 18. века. Гроф Ото фон Хаузбург долази у Београд под аустријском влашћу, заводи принцезу Марију Августу, шпијунира њеног мужа регента и кришом се распитује о вампирима који су се појавили у околини вароши. Његов идентитет је тајни, оличен у ђаволу лично. Читајући роман у целости, сазнаћеш да су ђаво и принцеза са истом намером дошли у Београд. Много година касније, ова два наратора испричаће две верзије приче о потрази за вампирима. Њихове приче се не слажу. (Мркаљ, Павловић 2020: 211)

Посебна заинтересованост младих читалаца за лик вампира (са којим се сусрећу и у Глишићевој причи „После деведесет година”) омогућује поузданији разговор на часу. Томе погодује и могућност за успостављање поменутог компаративног приступа наставном проучавању одређених садржаја.

Роман *Страх и његов слуга*, са елементима пародије, ироније, хорора, крими и љубавног романа, доживео је и своју позоришну интерпретацију. У копродукцији позоришта Атеље 212 и Белефа, а у режији Кокана Младеновића, уз музику Зорана Христића, изведена је позоришна премијера овог дела на Калемегдану.[3] Компаративни приступ, као један од честих у концепту савремених приступа настави књижевности, отвара могућности за бројне наставне корелације, чиме се развија могућност остваривања естетских циљева наставе и подстиче се осмишљавање тематских часова и пројектне наставе.

Дело Мирјане Новаковић обилује бројним посветама делима класичне светске и српске књижевности (*Нови завет*, Дантеова *Божанствена комедија*, Андрићев „Мост на Жепи”, Глишићева „Глава шећера”, *Сеобе* и

[3] Глумац Предраг Ејдус је играо ђавола, Ненад Јездић Новака, Ђаволовог слугу, Миодраг Кривокапић Александра, виртенбершког регента, Наташа Нинковић Марију Августу, Срђан Тимаров Вука Исаковича, Бранислав Зеремски Клауса Радецког, Младен Андрејевић барона Шмидлина, Милан Михаиловић Саву Савановића, вампира, итд.

„Стражилово” Милоша Црњанског, Дисова „Можда спава”..., чак и цитат из песме „Саосећање за ђавола” Ролингстоунса).

У Настасијевићевим *Записима о даровима моје рођаке Марије* Маријина лепота не налази достојни еквивалент у лепоти неког од припадника мушког пола, па ће та лепота бити и њен усуд. У српској народној традицији жена изузетне лепоте сматрана је вештицом, а тај уплив народне традиције осетан је у самом тексту, када Марију оптужују за катастрофе и смрти у селу. Маестрална обрада мотива огледала у већ поменутом филму Ђорђа Кадијевића *Дарови моје рођаке Марије* везује се и за сцену када огледало пуца. Маријин трагичан крах, којем претходи лудило, приказан је у огледалу њеним бледим и оседелим ликом, разломљеним на два дела. Ова главна јунакиња литерарног и филмског остварења и као мртва интригира. Живи у причи своје даде и везеним даровима које је оставила за собом. Маријин вез је сегмент метатекста јер она сведочанство личне зле коби и несреће оставља на везу који се временом мења: уочава се најразличитији дијапазон мотива, преко флоралних, па све до демонских трагова. Она своју интимну исповест оставља у форми записа на везу, као што њен рођак ствара запис на хартији. Значајан детаљ у филму је клупко које представља симбол конекције приповедача са преминулом рођаком. Обучена у белу хаљину, Марија уместо са вољеним ступа у брак са лудилом и смрћу, те елемент беле хаљине постаје кореферентан са венчањем као еуфемизмом смрти. Приликом наративних и дескриптивних описа папучица, Настасијевић се враћа песничком изразу, те су приметне инверзије и рефренска питања (кад несрећни рођак украде папучице и више пута се пита може ли ту ставити пољубац). Због табуа погажене речи, као и због преноса магије додиром, несуђена рођакова вереница страда, а заљубљеног младића кога је Марија одбила циничним смехом у филмској сцени проналазе обешеног о врбу.

Мноштво елемената словенског фолклора, чија је симболика дубоко укорењена и у српски народ, представља бескрајну могућност за разноврсне и оригиналне интерпретације књижевноуметничких текстова који се проучавају у школи. У зависности од узраста ученика, наставник је у прилици да искористи своја знања о словенском и српском фолклору и тако почетно мотивише ученике на читање и откривање врхунских дела наше народне и ауторске књижевности.

Цитирана литература

Бајић, Љиљана, Зона Мркаљ и Миодраг Павловић. *Читанка Српски језик и књижевност за трећи разред гимназије*.,Београд: Klett, 2020.

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке. Сабрана дела III*. М. Пантић, (пр.). 1988.

Мркаљ, Зона. „Вуков *Српски рјечник* у наставном контексту”. У: *Српска славистика. Колективна монографија*. *Том II. Књижевност, култура, фолклор*. Београд: Савез славистичких друштава Србије, 2018, 409–420.

Мркаљ, Зона и Зорица Несторовић. *Расковник. Читанка за 5. разред основне школе*, Београд: Klett, 2018.

Мркаљ, Зона и Зорица Несторовић. *Извор. Читанка за 6. разред основне школе*, Klett, Београд, 2019.
Мркаљ, Зона и Миодраг Павловић. *Читанка Српски језик и књижевност за други разред гимназије*. Београд: Klett, 2020.
Словенска митологија. Енциклопедијски речник. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић (ред.). Београд: ZEPTER BOOK WORLD, 2001.

„'Kaljavi konj' – dečja knjiga o slovenskoj mitologiji". Intervju sa Vesnom Aleksić, 13. 4. 2016. <https://www.rts.rs/lat/magazin/kultura/kultura/2280548/.html?email=yes> 28. 8. 2022.

Zona Mrkalj

SLAVIC FOLKLORE ELEMENTS IN SERBIAN READING BOOKS

Summary

The subject of research in this paper is the elements of Slavic folklore that appear in the Serbian literature compulsory or optional texts included in the new Serbian language and literature teaching and learning programs, and therefore also in the reading books for this subject. The selected literary works interpreted at school at different ages are analyzed; the degree of their understanding among students and the way of their interpretation are explained. The relationship between the educational aspects of the interpreted texts and the elements of superstition represented in the literature are problematized, with an insight into the characters from Slavic folklore, rituals, and customs. As examples, the selected works of folk literature are taken (e.g., the folk tale "Usud") as well as the author's collection of stories *The miry horse* [*Kaljavi konj*] by Vesna Aleksić and *The tales of the old wizard* [*Priče starog čarobnjaka*] by Tiodor Rosić (in elementary school), with a reminder of selected traditions and legendary stories about Saint Sava, some works by Milovan Glišić, the short story "Records of my cousin Maria's gifts" ["Zapisi o darovima moje rođake Marije"] by Momčilo Nastasijević, the novel *Fear and its servant* [*Strah i njegov sluga*] by Mirjana Novaković and the story "The Inverted Glove" ["Izvrnuta rukavica"] by Milorad Pavić (in high school). The importance of expanding students' knowledge of Slavic mythology, which, unlike Greek mythology, was almost neglected in classes and textbooks, is emphasized.

Keywords: Slavic folklore, Serbian literature, teaching, reading book, textbook apparatus.

Ана Витанова-Рингачева*
Филолошки факултет
Универзитет „Гоце Делчев“
Штип, Северна Македонија

[392.6+398.838]:612.6.057(=163.3)(=163.41)
[392.6+398.838]:612.6.057:[929 Karadžić V. S.
[392.6+398.838]:612.6.057:[929 Kotev I.

ЕРОТСКИТЕ НАРОДНИ ПЕСНИ ВО МАКЕДОНСКАТА И СРПСКАТА ТРАДИЦИЈА ВО КОНТЕКСТ НА ОБРЕДНАТА ПРАКТИКА (Врз примери од книгата *Играле моми по месечина* од Иван Котев и делото на Вук Караџиќ)

Прикриените манифестации на сексуалноста, најприродно излегуваат на површина во форма на поетски или прозен запис, анегдота, поговорка, пословица, брзозборка и сл. Најизрезената карактеристика на еротскиот фолклор е опсценоста, специфичен код на изразување на сексуалниот порив, што човекот природно го поседува. Еротското како културен феномен опфаќа најразлични обичаи, прописи, забрани, кодови кои се амбивалентно поставени во однос на природното и културолошкото. Слушањето и пеењето еротски песни претставува чин на спознавање, кој упатува на најдлабоките слоеви на човековото постоење. Песните со еротски мотиви всушност претставуваат слика на т. н. праакт на создавањето и обновата на поредокот. Артикулацијата на половото општење била сосема природна состојба во перцепцијата на нашите предци. Голото човечко тело не се вулгаризирало, напротив, се славело и околу него се развила цела обредна практика во насока на обезбедување плодност. Половиот однос значел сигурно потомство, но и поттикнување на природата да биде плодородна. Еротиката и хуморот се во заемна симбиоза и тие се дел од обредот којшто има магиска функција, при комуникацијата со сакралниот свет и ритуалниот допир со митскиот предок. Играта, танцот, магијата, симболиката на Месечината и лиминалното време во народните песни со еротски мотиви, ќе бидат во фокусот на нашето истражување, преку примери од собирачката дејност на македонските и српските собирачи и фолклористи, Иван Котев и Вук Караџиќ.

Клучни зборови: еротски фолклор, обреди, песни, игра, Иван Котев, Вук Караџиќ.

Кога говориме за еротскиот фолклор, воопшто, мислиме на парадигмата за древната поставеност на сликата на светот, која во својата суштина подразбира соединување на машкиот и женскиот принцип, во содејство со законите на природата, обезбедување плодност и опстанок на родот. Како

* ana.ringaceva@ugd.edu.mk

синоними за еротскиот фолклор се среќаваат термините: *мрсен*, *нечист*, *таен фолклор*, што самото по себе говори за обидот на човекот да го именува она што не е во склад со моралните и етички норми, по кои треба да постапува. Интересен е последниот израз, *таен фолклор*, кој всушност и претставува најнов синоним за еротскиот фолклор. Придавката *таен* соодветствува со природата на овој вид народно творештво, не само заради тоа што претставува еден таен слој на народната култура, туку најмногу заради тоа што тој навистина се кажува (пее) тајно (Мильов 1992: 3–4). Имено, творбите со еротска содржина се кажуваат или пеат во потесен круг на слушатели, кои најчесто се или од ист пол (само мажи или само жени), или на иста возраст. Најчесто, кога пејачот или нараторот сака да каже нешто (песна, анегдота, приказна, поговорка, виц) со еротски предзнак, тој го намалува гласот, го кажува тоа тивко или пак со дигресија. Таквото тивко кажување е карактеристично за обредните активности поврзани со: претсвадбените ритуали, кога невестата се подготвува за првата брачна ноќ, при крштевање, давање благослов, баење и слично. За овој процес на кажување неопходна е специфична средина, ограничена со одредени показатели (пол, возраст и сл.), како и време, подобно за таков вид комуникација (Miceva 2000: 466).

Безобразни, *срамни*, *мрсни*, *недолични*, *непристојни*, *вулгарни*, *опсцени*, *ласцивни* се само дел од терминолошките одредници што се среќаваат како синоними за творбите со еротска содржина. Во еден наш претходен труд, констатиравме творбите со еротска содржина се најбогатите, најкреативни и најколоритни креации на слободната човекова мисла. Еротиката како важен сегмент во животот на човекот има централно место, таа е над сите вредности кон кои се стреми човекот, бидејќи лежи во основата на биолошката потреба да се остави потомство. Нејзиното потиснување или изложеност на какви било репресивни сили, доведува до дисфункционалност на човекот и неговата улога во одржување на природната хомеостаза. Потиснувањето на природните нагони има своја основа во поставеноста на психоструктурата на човекот. Човекот со животински нагони станува човечко суштество, само преку темелна трансформација на неговата природа, која ги опфаќа, не само нагонските цели, туку и ги нагонските „вредностите“ – односно принципите што управуваат со постигнувањата тие цели (Marcuse 1985: 24). Според Фројд, судбината на човековата слобода и среќа зависат од борбата со нагоните, што всушност претставува борба меѓу животот и смртта, борба во која содејствуваат *сома* и *психа*, природата и цивилизацијата.

Секоја култура има свој посебен однос кон еротското, но заедничко за сите е што еротското е во суштината на целокупната обредно-ритуална практика, којашто оставила свои траги во дадената култура. Еротскиот фолклор содржи драгоцени материјали што можат да бидат од исклучителна корист при проучувањето на животот и традицијата на еден народ, но и воопшто на еден поголем ареал, како што е балканскиот и воопшто, јужнословенскиот фолклор. Самиот факт што станува збор за содржина оптоварена со опсценост, ја оправдува дилемата на собирачите, дали ваквата граѓа треба да се обзнани или не. Во овој труд ја разгледуваме оставнината на знаменитите македонски и српски собирачи на народното творештво,

кои се соочиле со предизвикот, како да постапат кога станува збор за објавувањето на еротскиот фолклор. Денес во науката позната е постапката на прибегнување кон своевидна автоцензура, што значи дека самите тие биле во постојана борба со моралните и етичките принципи и поривот да се запише фолклорното богатство, за да им се остави во наследство на идните поколенија.

Во македонската фолклористика познат е примерот со најголемиот македонски собирач на народно творештво Марко Цепенков, кој интервенирал во содржината на приказните со ублажување или изоставање на „гнасните“ зборови, а исто така имал сомнежи за исправноста на одлуката за публикување на еротските творби, па дури и барал од издавачот да не го споменува неговото име, а ракописите да ги изгори веднаш по нивното објавување. Слична автоцензура се среќава и кај Кузман Шапкарев, а и самите информатори и истражувачи често сакале да останат анонимни. Во српскиот фолклор највоочлив е примерот со Вук Караџиќ, чии еротски песни и пословици долго останале необјавени, па прочуената петта книга *Особите пјесме и поскочице*, којашто била криена од јавноста, е објавена во ограничен тираж дури во 1974, со назнака на корицата, „само за научна употреба“. Но, општопознат е фактот дека овие творби сепак продреле во пошироката јавност, што е почеток на менувањето на односот кон еротскиот фолклор на балканските простори. Почетоците на интензивен и отворен интерес за еротската тематика во Србија се врзуваат со името на Вук Караџиќ и неговата собирачка дејност врзана за т. н. „безобразни“ народни песни. Меѓутоа, еротиката како тема се среќава многу порано, некаде во првите децении на XVIII век. Во моментот кога Вук стапува на сцена, српското еротско творештво од XVIII и раниот XIX век веќе било развиено и оформено како автентичен феномен, чии специфичности во голема мера биле определени од културното миље и самата средина во која егзистирало (Дамјанов 2011: 11). *Особите пјесме и поскочице* (1974), *Црвен бан* (1979), *Бесрамна књига* (1937), *Кудиља и вретено* (1980), *Мрсне приче* (1984) – дела издадени во втората половина на XX век, според Јеленка Пандуровиќ го привлекуваат вниманието кон моќната и инспиративна традиционална матрица, којашто шретставува едно од најсилните и најзначајни упоришта, но и најсигурни уточишта за постфолклорното творештво. Без оглед на сите цензури, општествени, религиозни и културолошки, еротиката секогаш се пробивала и, наоѓајќи ги најмалите празнини, влегувала во потсвеста, таму го заземала местото што природно ѝ припаѓа (Витанова-Рингачева 2019: 161).

Македонското еротско народно творештво е предмет на анализа на авторитети кои се занимавале со проучување на оваа доста чувствителна тема, иако нивниот број е прилично мал. Имено, првиот објавен труд и првата книга во чиј фокус е еротскиот фолклор се дело на еден од најголемите македонски проучувачи на фолклорот Кирил Пенушлиски (Пенушлиски, Кирил. *Македонски еротски приказни*, Мисла, Скопје, 1981). А првата антологија на македонскиот еротски фолклор е направена дури во 2017. година, а е дело на проф. Ана Мартиновска. Станува збор за книгата *Голиот*

на гости (Скопје, МИ-АН, 2017). Во 2018. година излезе од печат книгата *Играле моми по месечина* на најголемиот современ и сè уште активен фолклорист Иван Котев. Неговото петдеценско фолклористичко искуство ќе му даде можност, на терен да запише драгоцени фолклористички материјали со еротски предзнак. Воден од мислата дали да ги објави или да ги остави да стојат само како аудио-записи, Котев во 2018. година го прави вистинскиот чекор. Анализирајќи ја содржината на книгата, увидовме дека фолклористичката граѓа што ја содржи, претставува вреден влог во науката која постојано се обидува да докаже (и докажала) дека, творештвото создадено од народот е целосно во согласност со богатата обредност, која истиот народ ја негува(л). Еротскиот фолклор е големо поле за истражување, но во овој труд ќе направиме паралела на еротските народни песни во книгата *Играле моми по месечина* од Иван Котев и еротските песни собрани и запишани од Вук Караџиќ, уште една во низата паралели на македонско-српските книжевни врски, коишто се навистина цврсти и опстанале и покрај постојаните влијанија од општествен, економски, политички и културолошки карактер. Имајќи ја предвид обемноста на граѓата, се осврнуваме исклучиво на *еротската народна песна* запишана од Котев и Караџиќ, онаа песна која останала како реликт од разновидната и богата обредност и кај македонскиот и кај српскиот народ. Песната останала да сведочи за тоа, како човекот, во обид да ја сочува заедницата, да обезбеди род и пород во семејството, кај стоката, по нивите, прибегнувал кон извршување на ритуални активности, со верба дека ќе ја постигне својата цел… Да се истражува еротското, значи да се тргне од изворот на животното искуство, кое во основа е еротски структурирано, што пак укажува на фактот дека еротизмот претставува еден од основните феномени на човековото постоење.

Еротското ја подразбира опсценоста како негов составен елемент и претставува антрополошки феномен, составен дел од развојот на секоја култура. Созревањето на единката во рамки на социумот, неминовно подразбира запознавање или соочување со еротската страна на животот која се учи, токму преку формите на еротскиот фолклор. Имено, младата единка, во процесот на воспитување, созревање и активно вклучување во социјалниот живот на заедницата на која припаѓа, мора да ги помине фазите на иницијација, во чиј тек еротското е неминовност. Секоја култура поставува свои механизми за регулација на сексуалноста, која пак од друга страна е неопходна за човекот да го достигне степенот на самоидентификација. Во еротскиот дискурс и голото тело и љубовната прегратка и актот се самоисцрпуваат. Тие се крајната цел на текстот и не носат друго значење освен едно – човекот како сексуално битие (Stanoev 2000: 510). Слушањето и пеењето еротски песни претставува чин на спознавање, кој упатува на најдлабоките слоеви на човековото постоење. Т. н. антиоднесување најчесто има ритуален и магиски карактер и се случува заради постигнување некаква цел. Всушност, антиоднесувањето како чин на прекршување на поставените норми, е во корелативен однос со традицијата, односно со нејзиното чување и негување. Обредните машки поворки за време на некрстените денови како и коледарските песни што се пеат на денот пред Божиќ, се форма на

антиоднесување, односно луѓето верувале дека во т. н. нечисти денови треба да се греши, за на денот на големото крштевање, преку водата, телото да се очисти од грев, а преку индивидуалното очистување ќе се случи и очистување на колективот. Ритуалното архаично однесување како тип на антиоднесување, всушност ги чува живи паганските културни обрасци. Според Успенски, магиското антиоднесување по своето потекло е поврзано со паганските претстави за оностраниот свет. Архаичното поимање на оностраниот свет го претставува како свет спротивно ориентиран од реалниот. Оваа претстава е широко распространета и затоа се смета дека има универзален карактер.

Песните со еротски мотиви всушност претставуваат слика на т. н. праакт на создавањето и обновата на поредокот. Артикулацијата на половото општење била сосема природна состојба во перцепцијата на нашите предци. Голото човечко тело не се вулгаризирало, напротив, се славело и околу него се развила цела обредна практика во насока на обезбедување плодност. Половиот однос значел сигурно потомство, но и поттикнување на природата да биде плодородна. Доброслава Венжовиќ-Зјулковска подвлекува дека во животот на луѓето скоро и да не постои област во која не може да се најде извор на сексуални асоцијации. Таа се повикува на тезата на Бахтин за сликата на човековото тело како телесно-конкретна мера за светот. Преку телото светот добива нова смисла и материјална конкретност, откривајќи ги неочекуваните содејства на нештата и појавите коишто дотогаш биле далечни и не се поврзувале со човековата сексуалност (Venžovič-Zjulkovska 2000: 350). Да се артикулира еротското значи да се канализира онаа енергија што го оптоварува човекот. Нејзината неутрализација значи очистување на духот, негово обновување и враќање во сферите на исконското и симболично ново раѓање. Хуморот и смеата предизвикани од еротското, се чиста есенција на таа неутрализација. Еротиката и хуморот се во заемна симбиоза и тие се дел од обредот којшто има магиска функција, при комуникацијата со сакралниот свет и ритуалниот допир со митскиот предок.

> Смеењето како канал за филтрирање на стравот, лутината, агресијата, потиснатите емоции, всушност претставува психофизиолошки чин или чин на неопходност или неизбежност на човечкиот одговор. Таквото однесување било во согласност со календарскиот циклус и во одредено доба во годината, било оправдано или практично неизбежно. (Uspenski 2000: 447)

Според Бахтин пак, смеата е ритуал преку кој се рушат сите граници и авторитети, а комичните ефекти всушност се резултат на длабоката вкоренетост во прастарите обредни активности на пеење и игра со опсцена содржина, со цел поттикнување и јакнење на животната сила и обезбедување плодност и континуитет на заедницата. Низ парадигмата на карневализација на табуизираното секојдневие, се случува моментот на воведување на лиминалното време, кога се прави и изговара сето она што е забрането, срамно или несоодветено на моралните норми. Таквите превртени слики, коишто претставуваат своевидна инверзија на реалноста, создаваат смешни, гротескни и зазорни претстави, коишто се вклопуваат во

колективното поимање на реалноста. Обредното смеење има посебно место во еротскиот фолклор. Најчесто, смеењето го предизвикуваат навидум гротескни сцени поврзани со парот дедо-баба.

Во песните се среќаваат ликовите на старецот и старицата (баба и дедо), ликови од календарската обредност на Балканот, всушност имаат исто така архаичен предзнак.

Месечина
Баш као дан,
Лежи баба
Баш као пањ;
Отуд иде
Старац вук:
Заби баби
Баш као тук.
(Караџић, п. 328)

Баба дједа у прољеће звала,
Жуковим се цвећем окитила,
Поскакује, на зло дједа мами,
Опрегљању баца му на глави.
(Караџић, п. 83)

Баба бега по стр'ниште,
дедо трча со куриште!
Баба се сопна, дедо ј го опна!
(Котев, п. 14)

Всушност, преку овој пар кој за Зечевиќ претставува „примарна божествена двојка", се алудира на плодноста, нејзината постојаност и долговечност. Според општото верување родоначалниците и предците се почитувани како божества или како демони, кои врз себе ја преземаат функцијата за обезбедување на плодноста. Тие се хипостаза на мртвите во својата група (Здравев, Вражиновски 1998: 66).

> Хипертрофираниот еротизам и похотливоста на старците коишто ја исполниле својата биолошка функција, ги воведува во маргиналните простори, во просторите на обредното инверзивно однесување, со што се вклопуваат во системот на митолошки претстави од култот на плодноста со траги од обредното смеење (Карановић 2020: 40–41).

Според Бахтин ваквиот тип смеење е поврзано со древните празници од аграрен и иницијациски тип, кои се во врска со кризните, пресвртните моменти во животот на природата, заедницата и човекот (Bahtin 1978: 16). Пресвртните моменти од животот на природата се однесуваат најчесто на времето кога започнува да вегетира, кога се буди и раззеленува (Ѓурѓовденските празнувања), а во животот на човекот пресвртниот момент е подготовката за брак. Овие т. н. кризни или пресвртни моменти во сфаќањето

на примитивниот ум се обележани симболично како смрт и воскреснување, смена и обновување. Бахтиновото сфаќање на смешното (во неговото дело за Франсоа Рабле) значи негово прифаќање не како индивидуална категорија, туку како колективно чувство на надмоќ и неуништливост на човекот, во однос на универзалната поставеност на светот. На празничниот плоштад за време на карневалската гужва, човекот ја чувствува неуништливата страна на животот. Допирајќи се со туѓите тела од сите возрасти и полови, човекот чувствува дека е дел од народот кој вечно расте и се обновува (Bahtin 1978: 107). Играта, танцот и лиминалното време се неизбежни елементи во еротските народни песни. Според Кајоа, играта како онтолошки темел на културата е нераскинлив дел од животот на нашите предци.

Еротскиот фолклор е преширок поим за анализа. Во овој труд фокусот е насочен кон еротските песни собрани од големиот Вук Караџиќ и најголемиот современ македонски собирач Иван Котев. Двајцата големи собирачи живеат и работат во различно време, Вук во XIX, Котев во XX век, но имаат една иста заедничка цел, она што народот го создал, да се собере зрно по зрно и да се остави како најголемо културно наследство. Увидот во нивната оставнина, кога се во прашање еротските песни, покажа дека, мотивите коишто се среќаваат во еротската поезија се заеднички и за македонскиот и за српскиот еротски фолклор: губење на невиноста на девојката, опозитите *млад – стар* (брак меѓу млада девојка и постар партнер), *баба – дедо*, опозитот *свој – туѓ* (врска со Евреин/Еврејка, Ром/Ромка), неверство во бракот, похотноста на свештените лица и потсмевот кон нив и сл.

Меѓутоа она што е најтесен наш интерес се еротските народни песни во кои се идентификува обредниот елемент. Сосема свесни дека еротскиот фолклор содржи скаменети елементи од древните култови, правиме обид истите делумно да ги детектираме и анализираме, а со тоа и да повлечеме паралела меѓу македонскиот и српскиот еротски фолклор. Песните од овој ареал се градени на основа на еротиката како составен дел од обредите на плодноста, половиот однос како симбол на животот наспроти смртта и еротиката како израз на карневалската култура во која доминира обратната слика за светот (Krekovičova 2000: 384). Познат е фактот дека песните од обредниот тематски круг, се песни лесно податливи на влијанија од сферите на еротското поимање на светот. Имено, овие песни најчесто се изведувале како дел од свадбените обредни активности, коишто неминовно го подразбираат присуството на еротиката. Опсценоста неминивно е поврзана со обредноста која покрај другите, ги подразбира и одбредите за плодност. Гласното изговарање на опсцените зборови и изрази е во функција на т. н. *посебен магиски говор*, а од друга страна се случува и т. н. *обележување на просторот*, во кој се случуваат обредните активности.

Еротските песни имаат свој архаичен предок, односно, се во најдиректна врска со обредите на иницијација и обредите за плодност што ги опфаќаат магиските активности за обнова на природата, коишто се изведувале во периодот на раѓањето на новото сонце, Коледе и Божиќ. Еротскиот фолклор самиот по себе е форма што ги чува обредно-обичајните активности на

нашите предци, како и магиско-ритуалните поглавја, а ги инкорпорира и митолошко-календарските циклуси. Ако се направи вертикален увид, може да се согледа дека тие во себе содржат лепеза митолошки елементи, иницијациски потфати и универзални книжевни матрици. Еротските народни песни чуваат траги т. н. „женско начело“ кое пак во себе го инкорпорира тројното матријархално божество. Тројната природа на матријархалното божество ги подразбира принципот на раѓање, еротскиот и хтонскиот принцип. Стожерот е жената којашто се појавува најчесто во три неиздиференцирани улоги: како невеста, мајка или сестра. Интересно е присуството на мајката, бабата, тетката како жени што веќе го оствариле своето репродуктивно право, односно, оставиле пород, па тие се појавуваат како протопит на ликови во улога на стимулатори на плодородитето. Женското начело поседува посебно место во антроплошките проучувања на фолклорот, заради фактот што во себе ги носи и чува трагите од првобитниот синкретизам на архаичната култура на човештвото. Елијаде говори за Големата мајка како провобитно небеско божество од женски пол, следствено на тоа светите тајни им се достапни само на жените. Лунарниот принцип е сообразен со женскиот принцип ги присоединува ноќта, водата, громот, растенијата, цикличноста, обновливоста.

Жените како чувари на календарските обредно-магиски ритуали се зачувани во фолклорот како рецидиви од далечното минато. Во митологијата и магијата за плодност паралелизмот на претставите за урамнотежување на луѓето и природата, уверувањето за поврзаноста на сексот со растот на посевите и размножувањето на стоката, се користат во постапките во кои половиот орган и работата имаат вистинска и симболичка важност за напредокот на целата заедница (Ajdačić 2000: 492).

Играле моми
по месечина,
растрес’ле путки
като гургутки!
Играле моми
и песни пеат –
ергените гледат
и слатко се смеат.1
(Котев, п. 23)

Заводливата игра на момите под месечина народниот пејач ја претставува со нагласување на еротското, кое е во функција на обезбедување плодност и сигурно потомство. Месечината го симболизира женскиот принцип, аналогно на тоа таа е симбол на цикличноста, обновата, преобразбата и плодноста. Како симбол на биолошкиот ритам на природата, месечината е небесно тело коешто управува со законите на цикличната еволуција, а кои зависат од дождот, водата, вегетацијата, плодноста и сл. Факт е дека и нашиот примитивен предок интуитивно ги познавал и строго почитувал природните

[1] Песната е дел од истоимената книга: Котев, Иван. *Играле моми по месечина (еротска народна поезија и проза од Струмица и Струмичко)*. Струмица, 2018, стр. 33.

закони на цикличноста и обновливоста, што самите по себе ја вклучуваат месечината како симбол. Месечината како извор на безброј приказни, митови, верувања, обреди е космички симбол што ги обединува сите народи и епохи. Низ митологијата, фолклорот, народните бајки и поезијата, тој симбол се однесува на божественоста на жената и на оплодувачката моќ на животот, кои пак се отелотворени во божествената растителна и животинска плодност вградени во култот на Големата мајка (Chevalier, J. Gheerbrant 1987: 409).

Познати се митските претстави за Месечината како жена (полна месечина), а младата месечина се поистоветува со машкиот принцип. Таквиот амбиваленетен пристап ја прави месечевата симболика уште побогата и поширока. Оттука и поврзувањето на месечината со оргијастичките култови е сосема разбирливо и логично. Самата игра на голото женско тело под месечина упатува на оргијастичката природа на танцот како магиски елемент, со корен длабоко во древноста. Очигледно, целта на орото е будење и поттикнување на плодноста, а самата обредна активност е обвиткана со слобода, разузданост, ослободување, освојување на просторот од страна на жената како доминантен принцип, со употреба на опсцениот говор без ограничувања. Можеме да кажеме дека ваквото однесување на жената е во најдиректна корелација со имитативната магија – поттикнување на природата на плодност и давање енергија на животните сили. Љупчо С. Ристески истражувајќи ги оргијастичките елементи обредите поврзани со култот кон Месечината, обредните активности од ваков тип ги поврзува со оргијазмот кој Воин Матиќ го дефинира како *специфичен културен феномен*.

> Оргијазмот подразбира интензивно магиско дејствување на жените во посебни прилики кога се нагласува голотијата, сексуалноста, обредното играње и истакнување на половите органи, подражавање на половото задоволување, со единствена цел, природата да се поттикне на слична активност, заради лична добивка. Наиме, заедничката добробит на заедницата, луѓето магиски ја присвојуваат за себе. (Risteski 2000: 54)

Фокусот го ставаме на обредните активности за преземање или крадење на млекото од стоката. Овој ритуал се изведува во деновите на премин од една состојба во друга, односно, ноќта пред празникот Ѓурѓовден, празник кога се слави будењето на природата и нејзиното ново раѓање. Иако овој ритуал се прави во рамки на христијанската празнична традиција, сепак, станува збор за обредна активност со длабоки пагански корени. Овој обреден комплекс ги вклучува жените кои влегуваат во комуникација со Месечината (на одреден простор и во одредено време) и со обредно-оргијастичкото однесување стануваат дел од цел магиски комплекс. Обредите за плодност во кои има нагласена сексуалност се изведувале тајно, во време кога движењето на луѓето е сведено на минимум, на места коишто претставуваат гранични хронотопи. Самиот обред има временска и просторна организација што подразбира строго определено време и место кога истиот се изведува. Овој обред се изведувал ноќта пред празникот Ѓурѓовден, во глуво доба на полна месечина, најчесто на селското гумно, на нива или на раскрсница. Ристески дава детален преглед

на обредите на Македонците, Србите, Хрватите и Бугарите, што останале како вредни записи во фолклористиката и етнографијата. Со мали варијации, станува збор за истиот обред за преземање или одземање на бериќетот на стоката со учество на жените и Месечината. Т. н. „презимачки“ на бериќетот (млекото и житото) всушност се поместуваат во групата на извршители на магиски активности кои по својата тежина се наоѓаат на второ место, пред магиите за смрт, болест, неплодност, уништување на семејството. Нивната поттикнувачка сила не е омраза, како што е случај кај магијата на одмазада, туку желбата да се има добар род по секоја цена, без оглед на тоа што другите ќе претрпат штета (Цветановска 2002: 99).

При нашите лични теренски истражувања во с. Моноспитово, струмичко, наидовме на кажување во кое се опишува магискиот обред за преземање на бериќетот од селскиот добиток. Овој богат етнографски запис кој самиот информатор го именува како „млечна магија“ е досега необјавен, за првпат го приложуваме во овој труд, како апликација на нашата теза дека песните со еротски предзнак во кои се дава слика на играта на девојките под месечина всушност претставува реликт на овој стар обред:

> Тии ајтите ги прават млечните магии, саа им е времето. Едвај чекат Ѓурѓовден или на Руса среда да излезе месечиинта. Зимат го кросното и на сред ноќ одат на раскрсницата да си ги туцкат газовето и целио максл, од сите селски овци – млеко, сирне, масло, урда, јагнина, да оде накаде них... Ноќно време пред Ѓурѓовден, на сред ноќ, зимат едно кросно, одат на раскрсницата вонка уд сеелто од дек минува целио селски дубиток и шом ќе излезе месечиинта на сред ноќ, ги собуват гаштите, го јавнуват кросното като магаре и свртени со голи газове, грб со грб се туцкат и викат на цел глас:
>
> Туц, туц
> газ со газ –
> врчва масло
> меѓу нас.
> Само у нас
> јагнина да блет
> на друго место
> нека бутеат.[2]

Обредот на преземање на бериќетот, според изложениот етнографски материјал во трудот на Ристески, подразбира обреден комплекс за преземање на млекото и т. н. симнување на Месечината. Обредот го извршуваат жени во полна сексуална зрелост или доилки, кои играат околу стожерот на селското гумно јавајќи на кросно. Со тоа ја предизвикуваат Месечината да се симне на земјата за да ја искористат нејзината моќ во постигнување на целта, да се преземе бериќетот и да се присвои за себе. Употребата на кросното како обреден реквизит е во функција на успешно извршување на обредот, бидејќи кросното заради својата фалусоидна форма и неговото поставување меѓу нозете на жената која го изведува обредот, алудира на оплодувачката

[2] Информатор: Киро Донев, роден 21.03.1944. г. во с. Моноспитово.

функција. Во тој контекст, според Ристески, најважна е оргијастичката активност, акцентирањето на женскиот принцип и плодноста.

> Месечината е сведок на овие мистични, сокриени оргијастички движења на жените на гумното околу стожерот (фалусен симбол во директна врска со плодноста), коишто претставуваат еден вид сексуално примамување и покана за заедничка игра и општење со Месечината, со цел нејзината плодност да се пренесе на жените. Комуникацијата на жената и Месечината се одвива на ниво на општење, со цел осознавање на сите тајни на светот, како би се акумулирала моќта за извршување на магијата. Спуштањето на месечината на земјата, симболично означува плодоносен допир со земјата, нивите. Тоа е еден вид акт на оплодување на земјата. (Risteski 2000: 69)

Имено, самиот магиски обред има за цел трансмисија на моќта на природата врз човекот и обратно. Голото женско тело е важен дел од обредот. Голотијата ја осигурува врската со другиот, туѓиот, оностраниот свет. Оној што ја извршува магијата мора да биде гол за да може да влезе во доменот на туѓото, за да ја добие бараната моќ, за да ја оствари бараната комуникација (Станоева 1994: 74). Потребата да се воспостави релација со окултните сфери во време кога се случува т. н. инверзија на реалноста, играта има улога на медиум преку кој се премостува реалноста и се отвора можноста за влез во другиот свет. Празникот или денот пред него е идеалната временска рамка за отворање на таквиот канал на комуникација со оностраното. Според Кајоа, покрај тоа што играта може да биде слободна и спонтана, сепак таа се изведува по прописи, односно одредби со кои се укинуваат законите и за момент се воведува нов, единствен валиден закон. Од друга страна пак, фиктивноста е една значајна карактеристика на играта бидејќи играчите ги придружува свеста за некаков вид „второстепена реалност или целосна нереалност во однос на тековниот живот“ (Кајоа 1965: 40). Во еротските песни од оставнината на Вук Караџиќ, играта (орото) се среќава како составен дел од мотивот на песната, односно играта е обележаниот простор на кој се пласираат еротските нагони и желби:

Игра коло у Прогари
Ђесто, ђесто;
У том колу дилбер Јана.
(Караџић, п. 27)

Игра коло девојака,
Међ’ њи нико од момака,
Него чобан од оваца.
(Караџић, п. 30)

Игра коло насред села,
У колу је млад делија
Дуга гуњца до појаса,
Кратка курца до кољенца.
(Караџић, п. 31)

Кур-делија у коло играше,
А на њему гаће не бијаше.
(Караџић, п. 33).

Трага од древните култови во самите еротски песни препознаваме преку призмата на опсценоста, според која, човечкото тело и физиолошките процеси во него се во најдиректна врска со космосот и неговата поставеност. Еротските песни ги карактеризира посебен код на изразување на непристојната содржина, која пак самата по себе е специфична и се одвојува од останатите песни. Во опсцените песни сексуалниот акт се поистоветува со: 1. полската работа; 2. куќната (домаќинска) работа; 3. занатчиската работа; 4. берење (собирање) плодови; 5. играње, свирење; 6. јадење, голтање; 7. кинење, уништување облека; 8. повредување на телото, ранување, што пак се сведува на две основни низи: создавање храна и материјални добра и трошење енергија, конзумирање храна, уништување на материјалните добра или уште попросто на создавање и уништување на материјата, два пола коишто го одредуваат материјално-телесниот аспект на човечкиот живот (Venžovič-Zjulkovska 2000: 358). Во рамки на сексуалната симболика во песните се издвојуваат две основни низи – низа од машки симболи и симболи на машките гениталии и низа од женски симболи и женските гениталии, кои во парови изгледаат вака: плуг – нива; зрно – земја; коса – ливада; вретено – кудеља; колбаси – лонец; мачка – глушец; волк – коза; птица – гнездо; клуч – брава; ловец – шума и сл. Карактеристика на женската низа е пасивноста, статичноста, а на машката – активноста, динамичноста и подвижноста Низите се комплементарни меѓу себе и заедно даваат смисла на фузијата што се создава (Venžovič-Zjulkovska 2000: 359).

Сексуалната симболика на орањето, сеењето, жнеењето, односно на полските активности, всушност ја одразува плодноста, односно соединувањето на жената и земјата. Врската на плодноста со култот кон земјата се препознава во делот во кој метафората *нива за орање* се однесува на женскиот полов орган, а големината на фалусот скоро секогаш се хиперболизира. Машките и женските полови органи несомнено имаат значајно место во магиската практика на јужнословенските народи. Љубинко Раденковиќ, истражувајќи го човековото тело како вертикално поставена структура, посочува дека, делот од телото под папокот, има посебен статус и за него важат посебни табуа. Имено, овие делови имаат посебни називи, а самиот полов контакт симболично се претставува како воспоставување врска со светот на мртвите предци. Самото дефлорирање на невестата значело отворање на патот до светот на мртвите предци и непосреден допир со нив, бидејќи женскиот полов орган асоцира на *јама*, *бездна* или *порта* за оној свет (Radenković 2000: 27). Машкиот полов орган е всушност оној кој го пробива патот до бездната во која престојуваат мртвите предци, затоа Раденковиќ го апострофира терминот „пробивач“ (оној кој се пробива, оној кој пробива пат):

Ој ти секо у тканици,
Мој ти курац у јамици!
(Караџић, п. 223)

Та ено га, нено, гди дрма на врати,
Издрмао пола кључанице,
Зуб'ма шкрипи, курцем врата креће
Оћу ли му отворити врата?
Отвор', отвор', ћерко, проклета не била
Док је мајка твога доба била,
До зоре је девет намирила
И откала трополу пољаву!
(Караџић, п. 111)

На макроплан, овие делови од телото симболизираат место на кое се допираат земното (човечкото) и оностраното (сенките на покојниците) и затоа подлежат на посебни забрани, т. е. нивното покажување и употреба се контролирани од правилата на заедницата (Radenković 2000: 28). Половиот однос се доживувал како момент на поврзување на земниот и хтонскиот свет, зачнувањето се сметало како дар од хтонскиот свет, но и опасен чин при кој демонските хтонски сили можат лесно да остварат контакт со светот на живите и да нанесат некаква штета.

Еротскиот фолклор подразбира сложен систем на симболички претстави. Една од најраспространетите претстави е секако процесот на орање и сеење, берење плодови, уништување на дел од растителниот свет (особено билките), пиење вода и слично. Меѓутоа, при увидот на фолклорниот материјал, може да се воочи дека овие претстави имаат свои дополнувања, односно, народниот пејач ги надоградува и обогатува. Освен сеењето и орањето: „Ој Боре, Боре / кој ти дома оре..." (Котев, п. 53), се појавуваат и жнеењето и косењето: „Жњела баба дугу њиву" (Караџић, п. 90); „Калуђери траву косе међу горама, / Девојке им воду носе међу ногама" (Караџић, п. 112); најразлични домаќински активности (предење, шиење, хранење на домашните животни): „Ој, Лено, Ѓурѓелено, мори, / Што ти е платно набиено, мори? / На кур сам го навивала, море, / на ташаци, насновала море" (Котев, п. 79); „Кад извади мотовило, / Ја мљах сноват' хоће" (Караџић, п. 340); собирање или берење плодови: „Ојдела невеста, / на дренки брање / дека дренки брала, / там се поебала" (Котев, п. 65); најразлични занаетчиски активности (ковач, шивач, пекар, златар, оџачар и сл.): „Татко е златарин, / златарин сам и јас – / татко кове злато, / а момите јас. / Татко фурна има, / фурна имам јас – / татко месе тесто, / а момите јас..." (Котев, п. 8); одгледување стока (сточари, козари, говедари): „Татко е овчарин, / овчарин сам и јас – / татко м'зе овци, / а момите јас. / Татко е козарин, / козарин сам и јас – / татко пасе кози, / а момите јас." (Котев, п. 8); свирење на музички инструменти, најчесто дувачки (гајда, кавал, свирол...): „Земи, земи бре Петре, / тенката г'рнета / да засвиреш / Софкината песна!" (Котев, п. 6); јадење или подготовка на храна: „Митра свари траано, / тури го у саано; Митре нејќе да јаде / дури путка не му даде" (Котев, п. 75); „Ти, гајдашу, само свирај, / А у пицу ништ' не дирај" (Караџић п. 155); уништување на облеката и слично. Кај Вук Караџиќ среќаваме една преубава метафора за девојката и планината, момчето и ореовата сенка:

О дјевојко, висока планино,
Ја умријех, не успех се на те!
Вај, јуначе, орахови ладе,
И ја умрех, не легох пода те!
(Караџић, п. 4)

Водата, планината (шума, гора и сл), земјата се среќаваат како метафори на плодноста и нивната симболика се пресликува и на женското тело:

Ајде село да селимо!
Гди ћемо га населити?
Међу ноге девојачке,
Та ту може село бити:
Има шуме, има воде,
Има земље за орање!
(Караџић, п. 8)

Е, тук' село бива:
тука шума има,
тук' вода извира,
тук' се кол з'бива!
(Котев, п. 32)

Инцестуозните мотиви исто така се застапени во еротските народни песни. Во светот на песната моралот е свртен наопаку, односно целосно осквернавен, особено во песните во кои јунакот влегува во инцестуозна врска со блиска роднина, или пак јунакот има полов однос со животно. Таков пример е песната „Марко ебе ждребе", во која е преставен Крале Марко во полов однос со ждребе пред очите на лична Ангелина, на нејзиното прашање зошто го прави тоа, одговорот е: „Мори моме, лична Ангелино, / сега ждребе, а па утре – тебе!" (Котев, п. 25). Ајдачиќ, говорејќи за еротските приказни во кои се присутни инцестуозни епизоди, посочува дека сликата на светот е претставена како анти-свет. Моралната поука намерно се гради преку негирање на сите позитивни вредности, нивно понижување и уништување, а горчината од сеопштиот морален раскол е надополнета со отсуството на какво било навестување или надеж дека може да стави ред во еден таков страшен неред и анархија.

Еротските народни песни засмејуваат, забавуваат, разонодуваат, но од друга страна суптилно критикуваат, исмејуваат, жигосуваат. На прв поглед песните со еротски предзнак се доживуваат како порнографски содржини за чие пренесување се неопходни посебен простор, посебно време и специфична група слушатели. Меѓутоа, научниот пристап и обидот за конкретно дешифрирање на овој богат фолклорен вид, покажува посебна слоевитост и специфики, што задираат длабоко до основните и универзални цивилизациски концепти. Ласцивниот поетски говор има магиска функција која не се секогаш на прв поглед се препознава. Народните песни со еротски

предзнак најчесто претставуваат своевидна метанарација со чие исчитување се детектираат социјалните, полови и културолошки слоеви.

Цитирана литература

Витанова-Рингачева, Ана. „Еротскиот фолклор како актуелен предизвик (Иван Котев, *Играле моми по месечина*. *Еротска народна поезија и проза од Струмица и Струмичко*. Струмица, 2018)“. *Спектар* 73 (2018): 159–166.

Дамјанов, Сава. *Српски еротикон*. Београд: Службени гласник, 2011.

Здравев, Ѓорѓи, Танас Вражиновски. „Костимирањето и маскирањето во зимските обредни игри во Македонија. Обичаи со маски“. Во: Владимир Боцев (ур.). *Зборник на трудови од Меѓународниот симпозиум „Обичаи со маски“*, Вевчани – Струга 1996. Скопје: Музеј на Македонија, 1998: 63–69.

Карановић, Зоја. „Архајски корени српске усмене лирске поезије”. У: Карановић, З. (прир.). *Антологија српске лирске усмене поезије*. Београд: Завод за уџбенике, 2010: 10–63.

Карановић, Зоја. „Лајте га, лајте га: Смеховно и еротско у српским народним песмама које су певане на седењу – из теренске збирке са Тимока”. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, 15 (2020): 27–48.

Мильов, Симеон. *Скришен фолклор*. София: 1992.

Пандуревић, Јеленка. „Фолклорни еротикон између обредне и поетске метафоре”. *Књижевна историја*, 159, (2016): 9–36.

Станоева, Ива: „Тялото – голо и облечено”. *Български фолклор*, XX, кн. 2 (1994): 74–82.

Цветановска, Јелена: „Магија, грев и казна”. *Македонски фолклор*, година 30, бр. 61 (2002): 97–112.

Ajdačić, Dejan. „O smešnom i o moralizmu u erotskim pričama”. U: Ajdačić, D. (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture, 2000: 474–506.

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

Batler, Dž. *Tela koja nešto znače: o diskurzivnim granicama „pola”*. Beograd: Samizdat B92, 2001.

Chevalier, Jean. Gheerbrant, Alain. *Rječnik simbola*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1987.

Kajoa, Rože. *Igre i ljudi: maska i zanos*. Beograd: Nolit, 1965.

Krekovičova, Eva. „Erotski motivi u slovačkim narodnim pesmama, prikaz problematike”. U: Ajdačić, D. (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture, 2000: 376–398.

Marcuse, Herbert. *Eros i civilizacija*. *Filozofsko istraživanje Freuda*. Zagreb: Naprijed, 1985.

Miceva, Evgenija. „Erotski folklor i njegovi nosioci”. U: Ajdačić, D. (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture, 2000: 464–473.

Radenković, Ljubinko. „Magijska funkcija polnih organa. Ljudsko telo u vertikalnoj podeli”. U: Ajdačić, D. (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture, 2000: 25–32.

Risteski, Ljupčo. „Orgijastički elementi obreda u vezi sa kultom Meseca kod balkanskih Slovena”. U: Ajdačić, D. (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture, 2000: 53–72.

Stanoev, Stanoj. „Seksualni vic. Po materijalima iz bugarskog folklora”. U: Ajdačić, D. (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture. 2000: 507–527.

Uspenski, Boris. „*Zavetne skaske* A. G. Afanasjeva”. U: Ajdačić, D. (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture, 2000: 443–463.

Venžovič-Zjulkovska, Dobroslava. „Narodni seksualizmi u svetlu poljske opscene poezije”. U: Ajdačić, D. (prir.). *Erotsko u folkloru Slovena: zbornik radova*. Beograd: Stubovi kulture, 2000: 349–375.

Извори

Караџић, Вук. *Српске народне песме из необјављених рукописа Вука Стефановића Караџића*. Књига пета. *Особите пјесме и поскочице*. Живомир Младеновић и Владан Недић (прир.). Београд: САНУ, 1974.

Котев, Иван. *Играле моми по месечина* (*еротска народна поезија и проза од Струмица и Струмичко*). Струмица, 2018.

Пандуревић, Јеленка. *Еротске метафоре и поетика постфолклора*. <http://doi.fil.bg.ac.rs/pdf/eb_ser/msc/2018-2/msc-2018-47-2-ch10.pdf > 02. 12. 2022.

Ана Витанова-Рингачева

ЕРОТСКЕ НАРОДНЕ ПЕСМЕ У МАКЕДОНСКОЈ И СРПСКОЈ ТРАДИЦИЈИ У КОНТЕКСТУ ОБРЕДНЕ ПРАКСЕ
(На примерима из књиге *Играле моме по месечини* Ивана Котева и дела Вука Караџића)

Резиме

Еротски фолклор садржи вредне материјале који могу бити изузетно корисни у проучавању живота и традиције једног народа, али и ширег подручја уопште, као што је јужнословенски фолклор. Увид у наслеђе Вука Караџића и Ивана Котева, када је реч о еротским песмама, показао је да су мотиви који се налазе у еротској поезији заједнички и македонском и српском еротском фолклору. Еротски фолклор садржи окамењене елементе древних култова, који и данас имају своје реликте. Еротске песме имају своје архаично порекло, односно, у најнепосреднијој су вези са иницијацијским обредима и обредима плодности који обухватају магијске активности за обнову природе. Управо ти архаични слојеви нашли су свој одраз у еротској поезији сакупљеној на тлу Македоније и Србије.

Кључне речи: еротски фолклор, обреди, песме, игра, Иван Котев, Вук Караџић.

Наташа Дракулић Козић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

821.163.41.09-343:398:[82.01-051 Propp V. J.
821.162.4.09-343:398:[82.01-051 Propp V. J.
801.82:[821.163.41-34:398]:929 Karadžić V. S.
801.82:[821.162.4-34:398]:929 Dobšinský P.

УПОРЕДНИ ПОГЛЕД НА СРПСКУ И СЛОВАЧКУ ВАРИЈАНТУ БАЈКЕ О ЦАРЕВИЋУ, КРАЉЕВИЋУ КОЈИ СЕ ЖЕНИ ДЕВОЈКОМ-ПАУНОМ

Рад је писан уз непретенциозно настојање да илуструје идеју о међусобној повезаности словенских усмених књижевности и њихових традиционалних култура кроз компаративну анализу српске и словачке варијанте бајке о краљевићу који се жени девојком-пауном. У „Златној јабуци и девет пауница", из збирке Вука Стефановића Караџића *Српске народне приповијетке* објављене 1853. године, односно „Замку од љуске" (оригиналан наслов гласи: *Škrupinovy zámok*), из прве свеске *Простонародних словачких прича* (на словачком *Prostonárodné slovenské povesti*) које је сакупио Павол Добшински и штампао 1880. године, уочавају се слични мотиви и једнака морфологија. Циљ истраживања јесте одређивање заједничке композиције поменутих бајки, као и њихових варијабилних елемената, према функцијама и делокрузима ликова, имајући у виду структуралистички метод Владимира Јаковљевича Пропа. Осим свега наведеног, посебна пажња посвећена је иницијацији јунака, те смислу различитих тестова које краљевић треба да реши како би остварио свој наум – венчање с вољеном девојком.

Кључне речи: „Златна јабука и девет пауница", „Замак од љуске", морфологија бајке, Владимир Јаковљевич Проп, иницијација.

1. Опште напомене о грађи

Усмену бајку „Златна јабука и девет пауница" карактерише интернационална распрострањеност – познају је народи целог света у бројним варијантама. Њене различите верзије пописане су уз „Златну птицу" Јакоба и Вилхелма Грима (на немачком „Der goldene Vogel") у зборнику Јоханеса Болтеа и Георга Поливке под бројем 57 (в. 1913: 503–515). Ову листу, иначе исцрпну, могуће је додатно допунити, на шта указује Владимир Јаковљевич Проп у својој *Морфологији бајке* (1982: 10). У то смо се и сами уверили, када смо приметили да на списку недостају примери Вука Стефановића Караџића и Павола Добшинског[1] који ће бити

* natdrakulic@gmail.com

предмет нашег испитивања. Анти Арне и Стит Томпсон такође наводе тип бајке означен као – потрага за златном птицом коју проналази најмлађи брат – и то под бројем 550 (1961: 195), посвећујући му крађу анализу и издвајајући, међу бројним верзијама, и српску.

Иако смо свесни распона заступљености мотива женидбе јунака девојком-птицом у бајкама широм земаљске кугле, што иде у прилог митолошкој теорији Јакоба и Вилхелма Грима, која подразумева „да су бајке остаци некадашњих митова те да одатле потичу и подударности њихових архаичних, карактеристичних детаља" (Милошевић-Ђорђевић 2006: 7), наш рад није устремљен ка томе да обухвати све, па чак ни многе његове подтипове. Себи смо дали задатак да компаративно анализирамо две варијанте – српску и словачку – као репрезентативан узорак ширег корпуса.

У *Српске народне приповијетке*, штампане 1853. године у Бечу, Вук Стефановић Караџић уврстио је „Златну јабуку и девет пауница" под бројем 4, уз напомену да ју је казивао и записао Грујо Механџић, трговац из Србобрана, 1829. године у Земунској болници (Караџић 1853: VII–VIII). „Замак од љуске" (у оригиналу „Škrupinovy zámok") објављен је у оквиру прве свеске *Простонародних словачких прича* (изворни наслов гласи: *Prostonárodné slovenské povesti*) Павола Добшинског из 1880. године и то на претпоследњем месту (није нумерисан), а приложили су га Микулаш Ферјенчик из Зволена и сам Павол Добшински из Гемера (в. Dobšinský 1880: 247). Ове две бајке чине грађу на којој ћемо обавити истраживање, те испитати митску основу њихових карактеристичних мотива, затим понудити и компаративну анализу на морфолошком плану.

2. Симболичка значења важнијих мотива и њихови митски корени

Мотив девојке која се претвара у пауна спаја ове две бајке. Важно је напоменути да је реч о варијабилном мотиву на плану ширег корпуса – уместо паунице у неким варијантама јавља се, на пример, златна птица или голубица. С тим у вези, важно је напоменути да по правилу „бајка има националне обрисе, али истовремено и универзално, интернационално значење […] она носи универзалне поруке" (Косановић 2013: 457). За нас је ипак од посебног интереса да се укратко позабавимо симболиком пауна[2].

Најопштије његово значење у вези је са соларним представама. Аналогија је успостављена према форми – ова птица „развија реп у облику

[1] Треба напоменути да су Јоханес Болте и Георг Поливка на другим местима у својој књизи имали у виду збирке поменутих сакупљача.

[2] Овде је приложен приказ паунове опште, интернационалне симболике. Српске, односно словачке народне представе о овој птици нису нехотично изостављене, већ до њих нисмо дошли ни у једном од посебних речника који се односе на словенске традиционалне културе. Паун није поменут чак ни у капиталном делу *Симболика животиња у словенској народној традицији* Александра Викторовича Гуре, нема га ни у регистру појмова (в. 2005). Оно што је о пауну у контексту историје словенских народа познато, јесте да је до њих стигао преко Средоземља. „Не зна се тачно колико су га Словени ценили при досељавању на Балканско полуострво, али се јавља и код њих још врло рано" (Влаховић, Ацић 1953: 229). Мада се сам паун због свога репа сматра урокљивом птицом, Срби су у народној магији пауново перје примењивали као амајлију, заштиту од урока, као и у обредно-обичајној пракси, где такође има апотропејску функцију (в. Влаховић, Ацић 1953: 231–232).

точка” (Gerbran, Ševalije 2009: 679). Он је „природан симбол звезда на небу” (Kuper 1986: 126) и „повезан с обожавањем Сунца и дрвета” (Kuper 1986: 126). „У Персији је […] боравио у рајским баштама, а двор се окретао око ’пауновог престола’. У хиндуској традицији ова птица је космичка планина Кама” (O’Konel, Eri 2007: 181).

Паралела са сунцем, дрветом, небом, звездама, те космичком планином за нас је од посебног значаја, зато што је у „Златној јабуци и девет пауница” активирана слика осе света преко дрвета јабуке[3], при чему се пауница везује за крошњу и небеску перспективу, царев син за стабло и земаљску раван, а змај (заточен у бурету смештеном у подруму) за корен и подземни свет, док је у „Замку од љуске” она повезана с планином. С тим у вези важно је напоменути да се универзум „углавном схвата тако као да има три спрата – Небо, Земља, Доњи свет, међусобно повезана средишњом осом” (Elijade 1985: 200).[4] Мирча Елијаде истиче да постоји „космолошка схема Дрво–Птица […] или Дрво са Птицом на врху и Змијом у корену” (1985: 209). У том контексту, завршетак бајке могао би се тумачити као победа овоземаљског над оностраним, хтонским светом. Царевић одговара фигури шамана, односно каквог божанства, којем је омогућено да се креће на различитим равнима космоса.

> За наше истраживање је важно да шаман, изгледа, има непосреднијег знања о свим тим небесима и, према томе, о свим боговима и полубоговима који на њима пребивају. Наиме, он може да наизменично прелази из једног у друго небеско подручје зато што му у томе помажу сами његови жељи […] он разговара са другим небеским фигурама и тражи њихову подршку и заштиту. Слично знање шаман показује и када је реч о подручјима подземног света. (Elijade 1985: 203)

С обзиром на то да Мирча Елијаде сматра како је троделна подела космоса универзална, те да се не односи искључиво на шаманско искуство, јунак бајке може бити репрезент људи уопште, јер ова прозна врста усмене књижевности приповеда о митском времену, периоду када је комуникација с оностраним сферама била непосредна (в. 1985: 204). На плану небеске перспективе треба нагласити да архајски човек небо поима кроз нивое, он бесконачност разлаже на делове да би га појмио, то јест обухватио. Тих степена „углавном има 9” (Elijade 1985: 201), што одговара броју пауница из српске варијанте.

Имајући у виду да шаманска иницијација подразумева успење, пењање уз дрво или планину и слично (в. Elijade 1985: 112–124), није неоснована

---

[3] „Јабука изражава идеју дрвета света, јавља се као посредник између два света, као везивна карика у реинкарнацији душе и њеног придруживања свету предака” (Толстој, Раденковић 2001: 234).

[4] Представљена подела функционише и на нивоу бајке. Снежана Самарџија, разматрајући просторну димензију у оквирима ове врсте усмене књижевности, напомиње следеће: „Троделна структура уређеног света (небо – површина земље/воде – подземље/подводни предели), иначе истакнута у представама о вертикалној оси или дрвету као космичком средишту, пресликава се и на микројединице” (2011: 135), што се у контексту наше грађе уочава на примеру поделе горе на три врха у „Замку од љуске”, о чему ће надаље бити више речи.

наша претпоставка да бајке о женидби јунака девојком-пауном имају митску основу, на чију је реконструкцију наша анализа, између осталог, и усмерена. За шамана се везује лет нагоре (ка небу), односно спуштање надоле (у подземље). На плану бајке овакву могућност има главни јунак што пролази кроз иницијацију.

Паун се још поистовећује с лепотом, трансформацијом, целином, бесмртношћу, те женском сексуалношћу. Спој са женским принципом потврђује и чињеница да је пауново перо „амблем императорке и принцеза" (Kuper 1986: 126). Ово је значење наглашеније активирано у „Замку од љуске", где паунице представљају виле, бића повишене моћи из другог царства. Принчева женидба у том би се контексту условно могла тумачити као победа патријархата над матријархатом. Идеју о томе да је бајка о женидби јунака девојком-пауном у уској вези с осом света, поткрепљује и словачка варијанта. Иако у њој нема јабуке (паунице се купају у рибњаку, не бораве на дрвету) *axis mundi* формиран је кроз слику планине уз коју јунак треба да се успне како би вратио девојку што поседује и птичја и вилинска обележја. Гора такође има троделну структуру – гвоздени, бакарни, на самом крају и стаклени врх. Мирча Елијаде издваја космичку планину као центар универзума, сматрајући следеће: „Симболизам Дрвета света комплементаран је симболизму Средишње планине. Понекад се они међусобно препокривају; углавном се допуњују. Али и један и други су разрађеније митске формуле Космичке осе" (1985: 207).

Словачка варијанта уводи вилу-пауницу која се слободно креће, како у небеској, тако и у подземној равни. Њен боравак у води упућује на хтонски простор. Сама бајка прецизира да је краљевићу забрањен приступ месту где се купају паунице, при чему је оно одељено од њему познатог амбијента. Међутим, он забрану крши и тиме улази у зону оностраног, која је и физички одвојена застртим прозором.

> И откри прозорчић. Кроз прозорчић виде рибњак у ком се купају виле, свака беше лепша од оне друге, а најмлађа међу њима беше најлепша. Није стигао ваљано ни да их погледа, а оне га већ приметише. Истог часа претворише се у паунице и одлетеше.[5] (Dobšinský 1880: 247)

Потрага за вилом подразумева иницијацију јунака, његово овладавање вештином уласка у други свет.

> У симболизму Дрвета света садржане су многе религиозне идеје. С једне стране, оно представља Универзум у сталној обнови […] с друге стране, Дрво симболизује Небо или планетарна Небеса. […] Али важно је већ сада подсетити да у многим архајским предањима Космичко дрво изражава саму сакралност света, њену плодност и вечност, и у вези је са идејама о стварању, о родности и иницијацији, у крајњој линији са идејом о апсолутној стварности и бесмртности. […] Космичко дрво нам се увек указује као сам извор живота и господар судбина. (Elijade 1985: 208–209)

[5] У оригиналном тексту на словачком овај цитат гласи: „A odostrel oblôček. Tu sa na rybníku kúpali tri pávy – jedna krajšia od druhej a tá najmladšia najkrajšia. Nestačil sa na ne ani podívať, už ho zbadali a v okamžení preč uleteli."

Осим просторног, значајан је и темпорални план којим је одређена појава девојке-пауна. Немања Радуловић ово амбивалентно биће помиње везујући га за поноћ – гранично време (в. 2009: 25), када девет пауница у српској варијанти бајке беру плодове златне јабуке, док у словачкој верзији није експлициран тренутак њиховог долетања, мада је јасно да је реч о дану, периоду када су људи активни. Како је већ поменуто, у „Замку од љуске" ове су птице превасходно везане за хтонски простор. Глуво доба ноћи „се поклапа са бајковним приказима о трансформацијама" (Радуловић 2009: 26), што потврђује и наша грађа, с обзиром на чињеницу да је природа паунице тројака – она је „девојка-птица, а истовремено живи као невеста у 'другом царству' које је ознака за припадност митском свету" (Радуловић 2009: 169), те је јасно да заузима све три сфере живог света (в. Радуловић 2009: 167–170).

Осим девојке-пауна у „Златној јабуци и девет пауница" појављује се и змај који у општим митским представама фигурира „као строг чувар или као симбол зла и небеских тежњи" (Gerbran, Ševalije 2009: 1098). Његово је значење амбивалентно, „обухвата различите аспекте, јер је истовремено водена, копнена – штавише подземна – и небеска животиња" (Gerbran, Ševalije 2009: 1098). Доводи се у везу с кишом, самим тим и плодношћу, а „заробљени змај је симбол скривених и савладаних снага" (Gerbran, Ševalije 2009: 1100). Познају га сви словенски народи као „митолошко биће необичне снаге са змијским и људским обележјима, које може да лети и да се преображава у разне облике" (Толстој, Раденковић 2001: 206).

Осим тога, „најчешће спомињано обележје з. јесте похотљивост и с тим повезано отимање девојака или њихово приморавање да му постану љубавнице. У бајкама, ова функција се остварује отимањем Цареве кћери" (Толстој, Раденковић 2001: 209). Владимир Јаковљевич Проп такође истиче да је једна од основних функција змаја да отима жене (в. 2013: 271), при чему га везује за саму смрт, сматрајући да ово биће „одражава каснији облик представе о смрти, заправо, смрт као отмицу" (2013: 311). У српској традиционалној култури поменуто је биће повезано с човеком на следећи начин:

> Најзад, змај може имати и људски изглед. У источној Србији веровало се за поједине људе да су змајеви. [...] За многе личности из наше народне епике каже се да су змајеви или да су рођени из односа змаја са вилом, односно обичном женом. (Кулишић, Пантелић, Петровић: 1970: 153)

У „Златној јабуци и девет пауница" сједињење змаја и девојке-пауна представља спој неба и подземља[6]. Оба јунака карактерише способност преображавања, летења, повезује их заједничка бесмртност, те веза с кишом и плодношћу. Мада је змај овде осликан наглашено негативно – као противник којег треба савладати – двозначност је и те како активирана, на пример, змај не убија царевог сина, већ му најпре прашта зато што га је ослободио из бурета.

[6] Одсуство змаја у „Замку од љуске" може се објаснити тиме што тамо вила-паун једнако представља небо и подземље, те је његово увођење непотребно.

Већ је наговештено да се на просторном плану посебно издвајају дрво златне јабуке и гора с три врха као слике космичке осе. Павле Софрић посебно наглашава фаличка својства јабуке, истичући је као дрво сазнања, односно спасења у контексту хришћанства (в. 1912: 108–110). Такође помиње да „се у нашим митовима најчешће примењује јабука у символисању небесних тела и појава" (1912: 111), а надаље тумачи управо бајку „Златна јабука и девет пауница", где три царева сина објашњава као „јутарње, подневно и вечерње сунце", а јабуку од злата као „звездано небо с месецом" (1912: 111). У наведену космичку концепцију, према својој симболици, лако се уклапа и паун као репрезент небеског света, при чему Павле Софрић сматра да девет пауница јесу „девет пуних месеца пролећа, лета и јесени" (1912: 112) и доводи их у везу с лунарном активношћу.

Јабука се у српској традицији поима још као веридбени дар, али и универзалан поклон, поред тога представља вредност коју неко поседује (в. Чајкановић 1994: 92–93). У вези с обредима прелаза користи се у свим ритуалима – од рођења детета, преко свадбе, све до сахрањивања. Код јабуке „дрво и плод су симбол плодности, здравља, љубави, лепоте; знак брачне везе, здравог потомства; придаје им се светост, имају заштитна и лековита својства, везани су за подземно царство, за бесмртност" (Толстој, Раденковић 2001: 233).

Ознака која одређује јабуку додатно појачава позитивна значења овог дрвета. Наиме, злато се сматра савршеним металом, симболише светлост, сунце, спознају, бесмртност, плодност (в. Gerbran, Ševalije 2009: 1095–1097). У словенској митологији има соларну симболику и везује се „за представе о 'горњем' свету" (Толстој, Раденковић 2001: 204). Осим тога, њиме се означавају младенци и приписује му се значајна улога током свадбе. Уз новорођенче има апотропејску функцију, што сведочи о његовој вези с обредима прелаза и култом плодности. Злато је такође обележје загробног света (Толстој, Раденковић 2001: 205), а занимљиво је и то што понекад функционише као „основни атрибут и епитет, а понекад и метафора Змаја" (Толстој, Раденковић 2001: 205).

> Злато се најчешће асоцира са светлошћу, тачније оно је одраз сунца, његов други, подземни лик. […] Због свог порекла и постојаности, те због жућкасте боје, која се могла асоцирати с бојом коже покојника, злато је постало синоним хтонског света, који је, за разлику од овоземаљског, сматран вечним. (Раденковић 1996: 256)

Осим дрвета златне јабуке што расте у царевом двору из бајке „Златна јабука и девет пауница", функцију осе света у „Замку од љуске" представља планина. С тим у вези треба истаћи да гора у српској и другим словенским усменим књижевностима представља амбивалентан, чак хтонски простор. То превасходно потврђују епске песме, али се и бајке потпуно уклапају у назначену концепцију.

> Како ће се убрзо видети, у нашој народној епици нарочито је истакнута ова хтонична страна планине. О томе говори већ и површан преглед тематских

кругова у којима се мотив планине јавља. То су, у највећој мери, различите смрти у гори (од урока и клетве; убиства, самоубиства) и специфичан начин сахрањивања (појединачни и заједнички, момачки и девојачки гробови, опрема мртваца, уређење гроба), затим сукоби са демонским бићима (најчешће вилама и змајевима), крвави сукоби међу људима (издајства, сагрешења, преваре) и слично. (Детелић 1992: 58–59)

Сукоб с амбивалентним бићима – вилама-пауницама – на врху планине остварен је у бајци „Замак од љуске". Како је већ речено, пењање на горске врхове подразумева иницијацију јунака, простор који он савлада представља границу, прелазак из своје (познате) у туђу (непознату) зону оностраног – друго царство. Шума је, иначе, физичка препрека у обредима прелаза (често се, како је већ указано, у народној књижевности помиње уз рођење, свадбу и смрт као место потенцијалне опасности, јер је реч о дивљем простору), а представља међу коју треба савладати на путу у други свет. У „Замку од љуске" горски амбијент јавља се као тешко проходна зона.

Јунак из „Златне јабуке и девет пауница" такође наилази на планину, где затиче помоћника код којег ноћи, а он га ујутру даље упућује ка граду. У шуми се потом налази и негативно настројени даривалац налик вештици, што након тешког и тростепеног испита царевићу даје чаробно средство – крилатог коња. Шума, планина, гора у обе бајке представљају међупростор у чијим оквирима јунак пролази кроз лиминалну фазу обреда прелаза, при чему се успешним решавањем задатака показује достојним да пређе у зону оностраног.

Веза обреда иницијације и шуме толико је чврста и постојана да је истинита и у обратном редоследу. Сваки јунаков долазак у шуму изазива питање о вези одређеног сижеа са циклусом феномена иницијације. […] Шума у бајци уопште има функцију ретардирајуће препреке. Шума у коју доспева јунак је непроходна. Она је својеврсна мрежа која хвата дошљаке (Проп 2013: 61–62).

Према Владимиру Јаковљевичу Пропу:

Прелазак у друго царство је нека врста осовине бајке и уједно њено средиште. Довољно је мотивисати прелазак потрагом за вереницом. […] Прелазак је истакнути, изразити, необично наглашени моменат просторног померања јунака. (2013: 251)

И српска и словачка варијанта бајке подразумевају да се у друго царство улази летом и то помоћу чаробног средства – крилатог коња, односно крилима која израстају на самом телу јунака – што је у складу с чињеницом да се трага за девојком-пауницом, а супротставља змају, то јест њеним сестрама.

„Ако погледамо ово 'невиђено царство, државу' ближе, можемо приметити да оно има неку везу са сунцем. […] То се царство налази на небу, као и Сунце" (Проп 2013: 356). Ова је веза наглашена у бајкама преко мотива златне јабуке, девојака-пауница (чија је свеза са соларним култом раније објашњена), затим успињањем јунака приликом путовања у друго царство – кретањем нагоре.

За „Замак од љуске” карактеристичан је број три. И Владимир Јаковљевич Проп помиње „бајк[у] о томе како јунак на свом путу долази у бакарно, сребрно и златно царство”[7] (2013: 359). Даље даје детаљније објашњење.

> Нама се чини да су та три царства настала као утростручено тридесето царство. У тежњи бајке да све утростручи томе се подвргава и дати мотив, а то је проузроковало постојање трију царстава. Будући да је тридесето царство златно, два су претходна сребрно и бакарно. […] Овде би се дало поставити питање о представи трију царстава као небеског, земаљског и подземног. Али и ту везу не потврђује грађа: бакарно, сребрно и златно царство не налазе се једно испод другог, већ једно испред другог[8], а обично се сва три налазе под земљом. Али како је, према канону бајке, тридесето царство последња етапа јунаковог пута, након којег следи повратак, а долазак у три наврата није могућ (томе би морали претходити повратак и нови полазак), онда су два царства постала својеврсне полазне етапе, а једно – златно – етапа доласка. (2013: 359–360)

Када је реч о смислу бројних задатака које јунак бајке треба да реши како би освојио девојку-пауницу, важно је поменути да ти испити представљају својеврсно искушавање на путу стасавања младића у одраслог мушкарца. То се да објаснити појмом обреда прелаза, иначе заступљеним у бајкама, које Арнолд ван Генеп дефинише на следећи начин:

> Свака промена у положају појединца подразумева акције и реакције између профаног и сакралног, акције и реакције које се морају одвијати на прописан начин и под надзором како друштво у целини не би трпело никакве потресе или штете. Само живљење намеће ове сталне прелазе из једног посебног друштва у друго и из једног друштвеног положаја у други, тако да се живот појединца састоји из сукцесивних етапа чији се крајеви и почеци спајају у један низ: рођење, друштвено сазревање, брак, очинство, успон на друштвеној лествици, специјализација у послу, смрт. Свакој од ових етапа одговарају церемоније које имају заједнички циљ да појединца спроведу из једног одређеног стања у друго, исто тако одређено, стање. (2005: 7)

У кретању од прелиминалне ка постлиминалној фази, иницијант се налази у стању лиминалности, када су његове способности стављене на тест.

> Тако ће се свако ко прелази из једне у другу [зону] на дуже или краће време наћи у једној посебној ситуацији кад лебди између два света. Такву ситуацију одредио сам појмом *прелазног стања*. (Ван Генеп 2005: 23)

---

[7] У „Замку од љуске” јунак треба да превлада три врха: гвоздени, бакарни и стаклени.

[8] Појединачан пример „Замак од љуске” ово оповргава, врхови горе налазе се један изнад другог, а јунак се на путу до девојке-паунице пење нагоре, док се материјали од којих су сачињени врхови, како је већ више пута поменуто, битно разликују.

Све се то одсликава на плану бајке која „није сачувала само трагове представе о смрти, већ и трагове некад широко распрострањеног обреда, тесно повезаног са тим представама, наиме обреда иницијације младежи која улази у полну зрелост” (Проп 2013: 57).

У „Златној јабуци и девет пауница” негативно настројен даривалац – баба с коњима – одговара фигури вештице која искушава јунака, даје му тешко решиве задатке и тиме га спроводи кроз иницијацију, у којој му помажу чаробна средства што је добио од рибице, лисице и курјака. „Захвалне животиње улазе у бајку као дариваоци и, стављајући се на располагање јунаку, или му дајући формулу за њихово позивање, даље делују као помоћници” (Проп 2013: 188). Између осталог, они представљају тотемске претке (в. Проп 2013: 189). Када је реч о коњу, он „није само преузео на себе атрибуте (крила), већ и функције птице” (Проп 2013: 209), при чему се крилати коњ може сматрати загробним представником ове животиње (в. Проп 2013: 210–213). Анимални свет јесте нешто чиме јунак треба да овлада како би успешно прешао из старог у ново стање.

> Чаробни предмети нису само морфолошки сродни чаробним помоћницима. Они имају исто порекло као помоћници. Многи чаробни предмети су делови животињског тела: кожа, крзно, длаке, зуби итд. Познато нам је да су при иницијацији младићи добијали моћ над животињама, те да је спољашњи израз тога било добијање дела дате животиње. (Проп 2013: 237)

Након што превлада опасан простор и дође на жељену дестинацију, јунак у „Замку од љуске” приликом самог уласка у царство пауница треба да се покаже као биће које припада њиховом свету у тренутку када је упозорен да не сме да једе, пије, нити заспи на вилинском двору. Владимир Јаковљевич Проп напомиње да је искушавање сном, односно забрана сна, један од типичних вештичјих задатака, при чему спавање води директно у смрт, јер то јунака „издаје као живог човека” (2013: 93), а он се креће у *другом* свету, чији ритам не сме нарушити. Тиме се потврђује да сви испити имају смисао да краљевића одрже у сфери оностраног, где обитавају амбивалентна, демонска бића (виле). Царевић из „Златне јабуке и девет пауница”, пошто сретне бројне помоћнике и дариваоце, те прође њихове испите, овладава кретањем кроз ваздух и побеђује змаја током потере тако што змајев коњ, на наговор свога брата који носи јунака и девојку-пауницу, „махне главом и снагом, а ногама у вретен те змаја о камен; змај сав прсне на комаде” (Караџић 1853: 4). Обе се бајке завршавају тако што јунак (заједно са својом женом) постаје владар царства девојке-паунице, што се може тумачити као победа овоземаљских снага над оностраним силама.

3. Морфолошка анализа

Владимир Јаковљевич Проп сматра да „све [народне] бајке имају структуру истога типа” (Prop 1982: 31), односно да ликови у њима увек чине истоветне ствари, при чему издваја функције ликова као сталне елементе, распоређене увек једнаким редоследом, а чији је број ограничен на 31. У том контексту тумачене бајке „Златна јабука и девет пауница” и „Замак од љуске” поседују заједничку сложену морфологију, при чему се уочавају незнатне разлике.

Обе почињу почетном ситуацијом (i), настављају се удаљавањем из куће, при чему се удаљава неко од млађих чланова породице, односно сам јунак – царевић, краљевић (e^3), с тим да у „Златној јабуци и девет пауница” долази до утростручавања ове функције, даље се јунаку издаје наређење, односно изриче забрана (k^2/k^1), затим се наређење извршава, то јест забрана крши (q^2/q^1), следи почетак заплета с функцијом недостатка (x), на коју се у „Златној јабуци и девет пауница” надовезује саопштавање недостатка и пуштање јунака да напусти кућу (Y^3)[9], потом у обе бајке настаје почетак супротстављања од стране тражиоца (W), затим и његов одлазак, јунаково напуштање куће (↑), чиме се заплет завршава, потом долази до сусрета с дариваоцем који проверава јунака или га поздравља и испитује (D^1/D^2), те јунак не издржава проверу, односно не одговара на поздрав (H^1/H^2), при чему у „Замку од љуске” долази до утростручавања функција у вези с дариваоцем и јунаковом реакцијом на њега (D^2 и H^2), затим следи сурова освета дариваоца, односно показивање чаробног средства (Z_{neg}/Z^2), у „Златној јабуци и девет пауница” следи јунаково путовање копном (R^2)[10], потом отклањање недостатка у обе бајке, објекат тражења краде се уз примену силе или лукавства (E^1), у „Замку од љуске” имамо повратак јунака (↓)[11], затим у обе бајке долази до женидбе јунака (N^*).

Затим почиње нови ток бајке који такође креће удаљавањем из куће, при чему се удаљава неко од млађих чланова породице, односно сам јунак – царевић, краљевић (e^3), потом у „Златној јабуци и девет пауница” имамо две функције које у „Замку од љуске” изостају – подвалу у виду противникових преварних наговора (j^1) и јунака који реагује на противникову понуду (q^1), при чему је заступљено њихово утростручавање – обе бајке настављају се наношењем штете, односно противник неког отима или краде чаробно средство (X^1/X^2), следи недостатак (x), те почетак супротстављања (W), одлазак, јунаково напуштање куће (↑), потом долази до новог сусрета с дариваоцем, заробљеник моли да га ослободе или даривалац поздравља и испитује јунака (D^4/D^2), што резултира јунаковим ослобађањем заробљеника или његовим одговором на поздрав (H^4/H^2) и стицањем, задобијањем чаробног средства које се даје непосредно (Z^1), при чему у „Златној јабуци и девет пауница” долази до утростручавања последње три функције у вези

[9] Ове функције нема у „Замку од љуске”.

[10] Ова функција недостаје у „Замку од љуске”.

[11] Ове функције нема у „Златној јабуци и девет пауница”.

с дариваоцем, следи јунаково путовање из једног царства у друго, које се одвија копном, односно копном, па летењем кроз ваздух, па опет копном ($R^2/R^2 + R^1 + R^2$), следи шест функција заступљених једино у „Златној јабуци и девет пауница" – објекат тражења краде се уз примену силе или лукавства (E^1), следи повратак јунака који има карактер бекства (↓), затим прогањање јунака, при чему прогонилац лети кроз ваздух (P^1).

Потом се у новом току понавља наношење штете у виду отмице невесте (X^1), што резултира недостатком невесте (x^1), те почетком супротстављања (W)[12] – обе бајке настављају се дариваочевом провером јунака, односно његовим поздрављањем и испитивањем јунака (D^1/D^2), те јунаковим издржавањем провере, то јест његовим одговарањем на поздрав (H^1/H^2), затим стицањем чаробног средства које се даје непосредно (Z^1), потом „Златна јабука и девет пауница" активира јунака који лети кроз ваздух (R^1)[13]. Обе бајке се настављају отклањањем недостатка у виду крађе објекта тражења уз примену лукавства или скидањем чини са зачараног (E^1/E^8), „Златна јабука и девет пауница" наставља се јунаковим повратком с карактером бекства (↓), прогоном, односно потером, при чему прогонилац лети за јунаком (P^1), спасавањем јунака од потере одласком ваздушним путем (S^1), кажњавањем непријатеља који гине током потере (P_u)[14], затим се обе бајке завршавају обновљеним браком (n^2).

Када је реч о делокрузима јунака, могуће је издвојити следеће: у „Златној јабуци и девет пауница" фигурирају (према редоследу појављивања): 1) пошиљалац – цар; 2) лажни јунаци – најстарији и средњи царев син; 3) јунак – најмлађи царев син (царевић); 4) противници/штеточине – девет златних пауница, баба (која сече плетеницу девојци-пауну), слуга (као споредне штеточине) и змај (као главни противник), 5) тражено лице – девојка-пауница; 6) помоћници – пустиник, стража и слушкиње; 7) дариваоци – рибица, лисица, курјак и баба с коњима (од којих јунак стиче чаробна средства). Бајка „Замак од љуске" има нешто мањи број ликова и делокруга (изостају лажни јунаци), а издвајају се: 1) јунак – млади краљ (краљевић); 2) пошиљалац – стари млинар; 3) противници/штеточине – две виле (старије сестре девојке-паунице); 4) тражено лице – девојка-пауница (најмлађа међу вилама сестрама); 5) дариваоци – стара вештица и стари човек; 6) помоћници – слуга и људи на путу.

На основу понуђене анализе, може се извести закључак да српска и словачка варијанта бајке о царевићу, краљевићу који се жени девојком-пауном поседују заједничку морфологију. Обе су сложене структуре, сачињене од три тока радње. Варијабилни елементи односе се на заступљеност различитих подтипова одређене функције (што су обележене истим словом, уз одговарајућу бројчану ознаку), затим на утростручавање појединих функција, које у једној од две верзије изостаје, најзад и појединих функција карактеристичних само за „Златну јабуку и девет пауница", или једино „Замак од љуске". У „Златној јабуци и девет пауница" уочили смо

[12] Наведених шест функција недостају у „Замку од љуске".

[13] Ова функција недостаје у „Замку од љуске".

[14] Наведене четири функције изостају у „Замку од љуске".

двадесет различитих функција, од којих се неке понављају више пута, док их у „Замку од љуске” има нешто мање – свега шеснаест.

Графички приказ морфологије ове две бајке, где је горњи део резервисан за „Златну јабуку и девет пауница”, док се доњи односи на „Замак од љуске”, изгледа овако[15]:

1) први ток:

i	e^3	$\mathbf{k^2}$	q^2	x	Y^3	W	↑	D^1	H^1	Z_{neg}	R^R	E^1	Ø	N^*
		k^1	q^1		Ø			D^2	H^2	Z^2	Ø		↓	

2) други ток:

e^3	$\mathbf{j^1}$	$\mathbf{q^1}$	X^1	x	W	↑	$\mathbf{D^4}$	$\mathbf{H^4}$	$\mathbf{Z^1}$	R^2	Ø	Ø	E^1	↓	P^1
	Ø	Ø	X^2				D^2	H^2	Z^1	R^2	R^1	R^2	Ø	Ø	Ø

3) трећи ток:

X^1	x^1	W	D^1	H^1	Z^1	R^1	E^1	↓	P^1	S^1	P^4	n^2
Ø	Ø	Ø	D^2	H^2		Ø	E^8	Ø	Ø	Ø	Ø	

4. Закључна разматрања

Осим заједничке морфологије, „Златну јабуку и девет пауница” и „Замак од љуске” карактерише и низ подударности на тематско-мотивском плану. Обе бајке припадају типу с основном темом – женидба јунака девојком-птицом. Чињеница да је на оба места реч о пауници, животињи чврсто везаној за соларни култ, указује на то да се на просторном плану могу издвојити земаљска, односно небеска и подземна раван, међу којима се главни јунак креће док пролази кроз иницијацију, што подразумева више провера ради стицања могућности летења с циљем преласка у вишу сферу, одакле се избавља вољена девојка – амбивалентно биће. Тростепеност космоса у контексту осе света у „Златној јабуци и девет пауница” изражена је кроз дрво златне јабуке, док се у „Замку од љуске” са истом симболиком појављује гора са три врха. Кроз способност да победи змаја и виле, царевић, краљевић доказује да је достојан да влада и спреман да се ожени створењем из другог света, а да при томе освоји власт у горњем, туђем и нељудском царству.

[15] Ознаке за функције код којих долази до утростручавања у схеми су исписане дебљим, масним словима. За потребе компаративне анализе знак Ø увели смо да означимо изостанак функције.

Цитирана литература

Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза*. Београд: Српска књижевна задруга, 2005.

Влаховић, Петар, Предраг Ацић. „Паун у народној религији, умотворинама и уметности". *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 16 (1953): 228–239.

Гура, Александр Викторович. *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Београд: Бримо – Логос – Александрија, 2005.

Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: Српска академија наука и уметности. Ауторска издавачка задруга „Досије", 1992.

Косановић, Богдан. „О Проповом поимању чаробне бајке." У: Проп, Владимир Јаковљевич. *Историјски корени чаробне бајке*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2013: 457–464.

Кулишић, Шпиро, Петар Петровић и Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 1970.

Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке (обликовање и облици српске усмене прозе)*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2006.

Проп, Владимир Јаковљевич. *Историјски корени чаробне бајке*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2013.

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

Радуловић, Немања. *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.

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

Софрић, Павле. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срб*а. Београд: Штампарија „Свети Сава", 1912.

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

Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод – Просвета – Партенон М. А. М, 1994.

Aarne, Antti and Stith Thompson. *The Types of the Folktale (second revision)*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia, Academia scientarium fennica, 1961.

Bolte, Johannes, Georg Polívka. *Anmerkungen zu den Kinder – und Hausmärchen der Brüder Grimm. Erster Band (NR 1–60)*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Theodor Weicher, 1913.

Elijade, Mirča. *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*. Novi Sad: Matica srpska, 1985.

Gerbran, Alen, Žan Ševalije. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stylos art – Kiša, 2009.

Kuper, Džin Kempbel. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd: Prosveta – Nolit, 1986.

O'Konel, Mark, Rejdž Eri. *Ilustrovana enciklopedija znakova i simbola*. Zemun, Beograd: JRJ, 2007.

Prop, Vladimir Jakovljević. *Morfologija bajke*. Beograd: Prosveta, 1982.

Извори

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке*. Беч: Штампарија Јерменскога манастира, 1853.

Dobšinský, Pavol. *Prostonárodné slovenské povesti*. *Sošit 1*. Turčiansky Svätý Martin, 1880.

Nataša Drakulić Kozić

A COMPARATIVE VIEW ON SERBIAN AND SLOVAK VERSIONS OF THE FAIRY TALE ABOUT A PRINCE WHO MARRIES A GIRL-PEACOCK

Summary

This paper is written with an unpretentious intention to illustrate the idea about a mutual connection between different Slavic oral literatures and traditions, through the comparative analysis of Serbian and Slovak versions of the fairy tale about a prince who marries a girl-peacock. It is noticed that *The Golden Apple and the Nine Female Peacocks*, from Vuk Stefanović Karadžić's collection *Serbian Folk Tales*, published in 1853, and *The Shell Castl*e from the first volume of *Simple Folk Slovak Stories*, collected by Pavol Dobšinský and printed in 1880, have similar motifs and the same morphology. The aim of this research is to present the mutual composition of these two fairy tales, as well as to show their variable elements, according to the functions and scopes of the characters, having in mind the structuralist method of Vladimir Yakovlevich Propp. In addition to all the aforementioned, special attention is given to the initiation of the characters, as well as to the meaning of many tests that the prince has to resolve in order to accomplish his goal—to marry his beloved girl.

Keywords: *The Golden Apple and the Nine Female Peacocks*, *The Shell Castle*, tale morphology, Vladimir Yakovlevich Propp, initiation.

Снежана Милојевић*
независни истраживач
Прокупље

82.01:821.163.41'04.09-94 Danilo II, arhiepiskop
82.01:[929:27-36 Milutin, sveti
[39+27]:821.163.41'04.09-94 Danilo II, arhiepiskop

ФОЛКЛОРНИ МОТИВ ПРЕРУШЕНОГ КРАЉА У *ЖИТИЈУ КРАЉА МИЛУТИНА* ДАНИЛА II

Циљ овог истраживања јесте преиспитивање мотива прерушеног краља који је уочен у *Житију краља Милутина* архиепископа Данила. Поменути мотив се у индексу мотива Стита Томпсона дефинише као фолклорни мотив. Будући да жанр житија превазилази текстуални израз који Томпсон узима у обзир када прави свој индекс, разматрана је корелација репрезентације овог мотива у житију Данила II и одређених елемената хришћанског учења заступљених у испитиваном сегменту наратива о светом. Смештен у ново наративно окружење, фолклорни мотив прерушеног краља прераста своје полазиште и саображава се сакралном карактеру жанра житија.

Кључне речи: мотив прерушеног краља, фолклор, житије, Данило II, краљ Милутин.

Увод

Неретко се разматра питање да ли је централни мотив писаног израза који превазилази оквире књижевности и постаје део колективног памћења узрокован поетичким оквирима средњовековне књижевности или је, напротив, *народно памћење* описано у усменој књижевности архиоблик онога што је потенцијални извор *историјског* памћења. Иако је епски израз оно чему се верује – да је баш било тако и никако другачије, као што на другој страни хагиографи (посебно такав манир заступљен код Данило II) истичу категорију истине – наводе да су о свецу записали све како јесте и како су од других чули, јасно је да се овде сусрећемо са поимањем чињеничног у духу епохе и одређеног начина изражавања.

Наиме, јасно је да хагиограф нема намеру да напише биографију, већ житије[1] моделовано метаисторијским подацима и општим местима, којима гради есхатолошки карактер главног јунака.[2] Светац, главни јунак житија, саображавајући се (уподобљавајући се) Исусу Христу, својим животом доказује истинитост Исусових речи – да је ономе који верује могуће све што

* milojevicsnezanapk@gmail.com

1 Из тог разлога се у раду равноправно користе термини хагиографија и житије.

2 Више о томе види: Милојевић 2021: 112–116.

је било могуће и Њему самом.[3] Иако народни певач има за циљ да, преносећи у десетерац језгро историјских збивања или људске релације засноване на традиционалним критеријумима (опет уз помоћ општих места), изнесе догађајност произашлу из стварносног контекста, и његова истина је превасходно парадигматичног карактера.

У вези с полемиком – шта представља темељ одређеног *неспорног податка*, значајно је мишљење Бошка Сувајџића, који, говорећи о периоду српске историје и културе средњег века, заузима становиште да народно (фолклорно) памћење претходи ономе што се сматра историјском чињеницом:

> Онога часа када је постало чињеницом усмене културе, предање о Урошевом убиству у лову почело је да се посматра као историјска истина у српској историографији (Сувајџић 2007: 248).

С друге стране (али не и супротне наведеној), Соња Петровић, говорећи о светости кнеза Лазара и фолклорним елементима у усменој књижевности насталој под утицајем хришћанске максиме – Царства Небеског, запажа да је:

> званични црквени култ кнеза Лазара у многоме одредио развој усмене традиције о Косовској битки [...] Стварајући Лазарев лик столећима као синтезу епско-херојског јунака и светог владара, усмена традиција га је развила и прилагодила захтевима фолклорне поетике. (Петровић 2011: 150)[4]

Када је реч о житију Нејаког Уроша, чији је аутор патријарх Пајсије, као и о записима посвећеним кнезу Лазару и Косовском боју, јасно је да су времена у којима такви текстови настају турбулентна за српску државу и народ, због чега долази и до стагнације хагиографске делатности. Зато се у споменицима писане културе овог периода не сусрећемо са *плетенијем словес*, нити исихастичким карактером исказаног, већ примат преузима јасна кореспоненција између сакралне и усмене културе.

У таквом контексту, већ поменути мотив усмене књижевности – убиство у лову – постаје окосница развоја радње у *Житију цара Уроша* патријарха Пајсија. С друге стране, сотириолошки смисао живота светог (предоминантно заступљен у писаној књижевности) постаје фокална тачка око које се формира корпус песама о кнезу Лазару и Косовској битки. У вези са потенцијалним сагласјем између писане и усмене књижевности овог периода, Соња Петровић закључује:

---

[3] „Ко верује у мене, дела која ја творим и он ће творити, и већа од ових ће творити" (Јн 14: 12).

[4] Ненад Љубинковић у вези с преломном битком у историји српског народа истиче категорију „историјске свести" и запажа да ниједан догађај у историјској свести није оставио тако дубок траг, осим тога: „Свако раздобље, све генерације, настојале су да причу о прадавном војевању прилагоде и усагласе добу у коме су живеле, савременом тренутку и његовим потребама" (Љубинковић 2018: 5). У вези са вечном полемиком „шта је старије", говорећи о Љубинковићевом целокупном раду, Бранко Златковић запажа да је чак „склон мишљењу да је пагански предак разложније тумачио неке појаве него хришћански потомак", као и то да се „аутору плодотворнијим чине испитивања траспозиције грчке и римске религије у митолошком систему Јужних Словена" (Златковић 2014: 10, 11).

Специфичности жанровских система средњовековне књижевности и фолклора не подразумевају обавезно директне позајмице и додире, али њихово сапостојање у ширем процесу традиције несумњиво показује да дијалог постоји (Петровић 2012: 19).

Досадашња компаративна истраживања средњовековне књижевности и фолклора јасно указују да је до извесног преклапања између ова два корпуса долазило у средњовековним жанровима изван главног тока, када је реч о легендама или апокрифним причама.[5] У овом раду фокус је жанру који заобилази ову каузалност, реч је о *Житију краља Милутина*, интегралном делу зборника *Животи краљева и архиепископа српских*, чији је аутор савременик краља Милутина – архиепископ Данило (Данило II или Данило Пећки).

Данило II се у одређеном приповедном тренутку одлучује за мотив који је у индексу Стита Томпсона дефинисан као фолклорни мотив прерушеног краља и води се под ознаком K1812. Са савременог аспекта посматрано, чини се да је највиталнија варијанта овог фолклорног мотива индексирана под бројем K1812.17, када се краљ прерушава не би ли, крећући се инкогнито, упознао стварно стање у држави.[6]

Аутор овог рада био је сведок неоскрнављене свежине поменутог мотива током путовања Јорданом 2015. године, када је локални водич у своје излагање интерполирао панегирик краљу Абдулаху II кроз мотив K1812.17. Сажетак гласи: Повремено, а да то нико не зна, краљ облачи скромну одећу и вози такси. Током вожње (прерушен у таксисту), распитује се о проблемима које народ има. Верујући да његов народ радије отворено разговара са таксистом него владаром, краљ сазнаје за проблеме у земљи и настоји да их реши.

Који су поводи прерушавања краља Милутина Данила II? Да ли он облачи скромну одећу како би инкогнито истражио стварно стање у земљи, проблеме који су горући?

Мотив прерушеног краља

Стит Томпсон свој индекс одређује на следећи начин: то је класификација мотива народне књижевности и представља наративне елементе у народним приповеткама, баладама, митовима, баснама, средњовековним романсама, књигама шала и локалних легенди (Томпсон 2016).[7] Хагиографије (житија) нема у овој скупини жанрова, упркос томе што је реч о

[5] Зато Светлана Пољакова закључује да би „њихово упоредно испитивање могло да пружи значајне резултате о везама средњовековне књижевности и фолклора" (Пољакова 1973: 34).

[6] Произашао из проучавања српске усмене епике, значајан је рад Немање Радуловића (2005). Аутор запажа да је највећи број примера преоблачења у нашој епској поезији заснован на опозицијама (мушко/женско; хришћани/Турци; више/ниже). Поменута типологија не пренебрегава ни следећу константу: „Могућности комбиновања и преклапања различитих типова преоблачења обогаћује механизам преласка из једне опозиције у другу, на коме је сам поступак преоблачења и заснован" (Радуловић 2005: 112).

[7] Овај индекс мотива Томпсон је израдио у периоду од 1955–1958. године, али овај каталог мотива постаје доступан преко интернета 2016. године, отуда у парентези тај податак.

књижевним токовима који паралелно егзистирају. Зато, упркос истовремености, примарно запажање антиципира закључак да, иако је ток писане и усмене књижевности паралелан и могу се поклапати тематско-мотивски, стратегије приповедања о истом су различите.

Мотив прерушеног краља заступљен је у фолклору свих народа и књижевности, а варијација је пуно. Елизабета Волш (1975) бавила се овом темом, узимајући у обзир и фолклорне и хришћанске примере, заступљене у средњовековним причама и новелама ове епохе (те приче нису хагиографског карактера, попут текста који је предмет овог истраживања, те зато припадају корпусу жанрова писане књижевности које је у обзир узео и Стит Томпсон).

Као нуклеус типског обрасца, који ће доживети пуно варијација на дату тему, Волш узима две познате приче. Једна је хеленска – прича о прерушеном Одисеју, који се после низа година враћа кући. Њега је угостио верни слуга, свињар, који свом гостопримству не придаје значај, па зато (прерушеном) господару говори:

> Није право, ма стиг'о и грђи од тебе, госта презрети кога, јер просјаци сви су од Дива и сви странци (Stranger, I have no right to deny the stranger, not even if one came to me who was meaner than you. All vagabonds and strangers are under Zeus) (Хомер 2004: 244–245).

Друга прича је старозаветна и тиче се три странца што долазе у кућу Авраму и Сари, прародитељима јеврејског народа који чезну за потомством:

> Послије му се јави Господ у равници Мамријској кад сјеђаше на вратима пред шатором својим у подне. Подигавши очи своје погледа, и гле, три човјека стајаху према њему. И угледавши их потрча им на сусрет испред врата шатора својега, и поклони се до земље. И рече: Господе, ако сам нашао милост пред тобом, немој проћи слуге својега […] А један између њих рече: догодине у ово доба опет ћу доћи к теби, а Сара ће, жена твоја, имати сина. (1 Мој 18: 1–3; 10)

Првонаведену причу о прерушеном краљу Волш тумачи као награду свињару, истовремено и за лојалност и за гостопримство. У другом случају се појава странаца (анђела) који симболизују Господа (Свету Тројицу)[8] не може докучити мотивом гостопримства, али је гостопримство према странцима истакнута фигура, па се зато може говорити о некој врсти међусобног реципроцитета (Волш 1975: 3). Будући да је Одисеј дуго тражени и очекивани господар, ову посету Волш одређује и као испуњење најдубљих свињаревих жеља (у психоаналитичком смислу), што се може поредити са механизмом жеље и њеног испуњења и у причи о Сари и Авраму, јер њима странци (Света Тројица) објављују да ће у старости добити потомство.

Упркос оваквом становишту, размишљајући на тему да ли пореклу мотива прерушеног краља треба приступати психоаналитички или у контексту стварносног, Волш закључује:

> Можда је немогуће направити јасну разлику између чињеница и фикције, сна и стварности […] Чини се да је могуће сугерисати да је овај мотив мешовитог

[8] У православљу се ова старозаветна сцена тумачи као наговештај Цркве Христове и слика три ипостаси Божије (Отац, Син и Свети Дух).

порекла, да је израстао из неке фактичке појаве која има нарочиту сродност са тежњама људског духа! (It is perhaps impossible to draw a clear distinction between fact and fiction, dream and reality. […] It seems possible to suggest that this motif is of mixed origin, that it grew out of some factual occurrence which has a peculiar affinity to the aspiriations of the human spirit! (Walsh 1975: 3–4)

Мотив прерушеног краља у хагиографији краља Милутина, житију чије се ауторство приписује Данилу II, траспонован је на следећи начин[9]:

А када је ноћ долазила, и пошто нико није знао овога богољубазнога и дивнога чуда, овај господин мој христољубиви свукавши са себе царске хаљине које је дању носио, и положивши на себе худу и стару одећу, и прикривши лице своје да га нико не позна, и узевши са собом двојицу или тројицу неких верних својих слугу, којима беше заповедио да никоме не говоре што виде, и уза се са собом велико мноштво злата и друге потребе, колико је довољно за давање убогима, да испуни утробе њихове сваким добрим даром двоструко, с једне стране као истинити хранитељ хранећи гладне, с друге стране као нелицемерни давалац милостиње, волећи ниште и убоге. И тајно изашавши из двора свога и дошавши поред станова где су они спавали, и узимајући много злата даваше у руке њихове, такође и храну и одело, а ови су се дивили и нису знали, откуда им је ово дано, не знајући да је (то) добри њихов хранитељ, дању чинећи им милостињу, а у ноћи сам налазећи се посред њих, и као слуга стојећи пред њима, ревнујући љубитељу своме Христу који се смирио и узео слику слуге. (Данило II 1988: 134)

У овом сегменту житија, о чијем ће ширем контексту касније бити речи, епизода са мотивом прерушеног краља садржи хришћански подтекст као основни. Волш не пренебрегава уплив елемената хришћанског учења и у оквирима о којима говори, а гостопримство јесте сегмент богоугодног живота којим се улази у Царство Небеско: „Јер огладнех и дадосте ми да једем; ожеднех, и напојисте ме; странац бејах, и примисте ме” (Мт 25: 35). У складу с наведеним, намеће се следеће питање: Да ли је овом паралелом исцрпљен хришћански интертекст када се ради о поменутој секвенци *Житија краља Милутина*?

Краљ се увече преоблачи у скромну одећу, што нас води ка мотиву прерушавања у сиромаха, у Томпсоновом индексу заведеним под ознаком K1815. Међутим, о било којој варијанти мотива прерушавања да је реч, а све их је Стит Томпсон уредно побројао, сваки пут таква краљева одлука предусловљава извесне активности – од обрачуна и сукоба до скривања или завођења одабране драге. После свега наведеног, намеће се питање: Да ли су мотиви краља Милутина другачији?

[9] У вези са овим сегментом житија, а у контексту средњовековне поетике, Ђорђе Трифуновић запажа: „Сцена Милутиновог милосрђа у ноћи, необична је за српску средњовековну књижевност. Милутин, попут краљева у народним причама, прерушен у стару одећу и у пратњи неколико својих дворјана, одлази ноћу у насеља ништих и, да нико не види, оставља им злато, храну и одело” (Трифуновић 1976: 31).

Фолклорни мотив у хришћанском оделу

Имајући на уму да је „проблем транспозиције историјских чињеница на народну језичку матрицу веома (је) сложен", Валентина Питулић, говори о томе како је народни певач видео краља Милутина, највећег српског задужбинара, и закључује да у „епским песмама које певају о краљу Милутину, централно место заузимају женидба и крсно име краља Милутина" (Питулић 2007: 237).

Све наведено у досадашњем току рада јесте световног карактера, док је житијни јунак краљ Милутин сотириолошки усмерен и свако добро дело које чини на земљи условљено је усмереношћу ка есхатону. Цитирани сегмент житија наизглед прекорачује границе поетике житија и садржи елементе фолклорног поимања стварносног – како ноћу, док сиромаси спавају, краљ њима дели злато, храну и одећу, чему се сиромаси ујутру чуде, не знајући ко им је дар уделио. Међутим, елементи који ће у овом раду бити изложени указују да је хришћанска симболика предоминантна. У самим гестовима краљевим најуочљивија је категорија милосрђа, а завет милосрђа своје полазиште има у јеванђелским речима које изговара Исус Христос: „Будите, дакле, милостиви, као и Отац ваш што је милостив" (Лк 6: 36).

Примарни слој осећања самилости према ономе ко пати начин је којим појединац окренут Богу истанчава свој дух, јер доброчинство не сме бити само манир богатога и великога краља, већ је у хришћанским оквирима нужан предуслов хришћанска љубав. На тај начин милосрдни појединац прати следећи знак божанског призива:

> Не сабирајте себи богатство на земљи, где мољац и рђа квари, и где лопови поткопавају и краду, него сабирајте себи богатство на небу […] Јер онде где је богатство ваше, онде ће бити и срце ваше. (Мт 6: 19–22)

Дакле, умањењем свога земаљског богатства онај ко лично богатство с другима дели, увећава своје „богатство на небу". Његово благостање је превасходно садржано у љубави коју носи у срцу (што представља другу од највећих јеванђелских заповести: „Љуби ближњега свога као самог себе" – Мт 21: 39). Зато Данило II говори о два квалитета милосрђа Милутиновог. С једне стране, он храни гладне, а с друге стране, чини добро себи – *храни* свој дух који стреми Царству Небеском, имајући у срцу љубав према сиромашнима и онима који страдају.

Треба рећи да је ова епизода део житија који би се могао насловити „Добра дела краља Милутина" (од 126. до 135. стране у референтном издању) јер је посвећена деловању краља победника, највећег српског ктитора током мирнодопских периода. У овом делу хагиографије Данило II наводи оне радње и поступке светог краља које је чинио у славу Божију. Краљ је неретко био приморан на ратовање, док је у време мира и благостања размишљао о својој души (о Богу, достојности вечног живота). О особености овог сегмента житија говори и сама ауторска интенција, јер се архиепископ Данило изнова одлучује за инвокацију и афектирану скромност – страхујући да ли ће на прави начин рећи све што треба о подвизима краљевим.

Део који говори о тајним ноћним активностима дељења новца, хране и одеће Милутина Немањића последњи је у низу, после навода о импознантним градитељским подвизима. Велики краљ гради храмове, не само у српским земљама, већ и на Атосу, у Солуну, Цариграду и самом Јерусалиму. Иако задужбине краља Милутина представљају истовремено и моћ и богатство и његову есхатолошску свест; иако су својом величином и лепотом биле на корист српској земљи и верном народу, епизода у којој прерушени краљ дели милостињу заузима виши степен у том градацијском низу. Индикативно је и то да је Данило II све ктиторске подвиге *сместио* у један пасус, као и чињеница да је навод о тајанственом милосрђу заузео исто толики простор у житију о светом краљу.

Будући да је јасно како се хагиограф не руководи овосветовним критеријумима, већ онима који воде ка вечности, постаје индикативна симболика оваквог редоследа ређања слика по јачини. Краљ Милутин је и током дана „чинио милостињу", али светлост дана истиче јасну констелацију снага – он је владар који својим потчињенима, саосећајући са њиховом патњом, материјално помаже. Међутим, ноћу „налазећи се посред њих, и као слуга стојећи пред њима" постаје ближи Узору, ближи Исусу Христу који је „узео слику слуге".

О смислу и значају понизног служења другима (онима који то потребују) говори Исус Христос:

> Знате ли да кнезови народа господаре њима и великаши владају над њима. Да не буде тако међу вама; него који хоће да буде велики међу вама нека буде служитељ. И који хоће међу вама да буде први, нека вам буде слуга; као што ни Син Човечји није дошао да му служе, него да служи и дадне живот свој у откуп за многе. (Мт 20: 25–28; Мк 10: 42–45; Лк 22: 24–27)

Јеванђеље по Луки садржи и речи Исуса Христа: „А ја сам међу вама као слуга" (Лк 22: 27). Овај закључак произлази из дебате[10] током Тајне вечере, када се кенотичка природа Сина Божијег исказује кроз служење ученицима, јер већи је онај који служи него онај који седи за трпезом (Лк 22: 27). На другом месту у Марковом *Јеванђељу* Исус говори: „Који хоће да буде први нека буде последњи од свих и свима слуга" (Мк 9: 35).

У вези са наведеним треба истаћи и то да у хришћанском контексту постоји разлика између доброчинства (добротворства) и милостиње. Аутори синоптичких јеванђеља наводећи Христове речи, помињу и категорију добротворства као манира који произилази из позиције моћи, а не из саосећања према онима којима се материјално помаже. Тада истоветни поступак израста у сцену у којој је најважнија видљивост владаревог доброг дела. То престаје да буде жељени чин дељења љубави међу хришћанима који се, за разлику од добротворства, назива милосрђем. Ова епизода из житија краља Милутина дешава се инкогнито, чиме се испуњава још један хришћански императив:

[10] Овај сегмент *Јеванђеља по Луки* у референтном издању *Новога завета* (2008) насловљен је: „Ко је навећи међу ученицима" (Лк 22: 24–30)

> Пазите да милостињу своју не чините пред људима да вас они виде: иначе плате немате од Оца свога који је на небесима […] А ти кад чиниш милостињу да не зна левица твоја шта чини десница твоја. Да би милостиња твоја била у тајности; и Отац твој који види тајно, узвратиће теби јавно. (Мт 6: 1–4)

Скромност и смирење оног ко милостињу чини је по хришћанском учењу на корист самог *униженог* (у кенотичком смислу). Давање милостиње у тајности (ἐν τῷ κρυπτῷ) и скрушеност у добрим делама спасава онога ко добро чини греха гордости на једној страни.[11] С друге стране, у овом контексту, свако добро људима од Бога долази, те инкогнито доброчинство представља плодно тле да се услед радости због помоћи фокус дариваног не заустави (задржи) на пролазном поједнцу, па био он и велики и моћни краљ Милутин, већ да се види „светлост Божија" и Он прослави – да се искаже и *види* неисцрпна доброта Божија и Њему искаже захвалност.

Такав чин који се и на Небу *рачуна* јер левица (сујета, гордост) нису надиграли десницу (усмереност ка Богу), условљава не само захвалност оних који милостињу примају, већ и онога коме је од Бога дато (омогућено) да милостињу чини. Насупрот томе је јавно („уз трубе и фанфаре") даривање, „као што чине лицемери по синагогама и по улицама да их људи хвале" (Мт 6: 2), чиме се на још један начин истиче драстична разлика између пролазних овоземаљских категорија – популистичке популарности на једној, и вечности и њених принципа, на другој страни.

Фолклористички речено – прерушавање, а медивеистичком коду пригодније – преоблачење (у смислу – мењање обличја), као сакрални чин са јасном симболиком и намером, прецизна је алузија на саму чињеницу да је Бог постао човек и дошао да служи људима. Како се у „Посланици Филипљанима" наводи:

> Не старајте се свако за своје, него свако и за оно што је других. Зато нека је у вама иста мисао која је у Христу Исусу: Који будући у обличју Божјем, није сматрао за отимање то што је једнак с Богом. Него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истоветан људима, и изгледом се нађе као човек. (Фил 2: 4–8)

Исус Христос се „преоблачи" и из своје божанске славе (μορφὴ θεοῦ) узима *одећу* слуге (μορφὴ δούλου). Реч μορφὴ (у горњем цитату преведена као обличје) подразумева спољашњи изглед по коме се разликује Христово божанско и људско постојање. У стварности јеванђелских времена један од начина разликовања роба и господара је по одећи, по спољашњем изгледу, тако да се именица μορφη може превести и као одећа (због свог метафизичког карактера чина *преоблачења*, обличје се сматра примеренијим).

[11] О магичној привлачности греха гордости говори Јован Лествичник у одељку о таштини, где наводи да су потенцијални извори ове врсте човековог пада свуда око нас, па и у нашим добрим делима. У Лествици он прави разлику између појма гордост и појма таштина (таштина је нижи степен гордости), али истовремено запажа: „Разлика између ових страсти је само толика колика је по природи разлика између детета и одраслог човека […] Таштина је почетак – а гордост крај" (Јован Лествичник 2003: 123).

Да се о објављивању Бога у људском телу говори као о промени одеће, потврђује то што је узео обличје слуге (човека – σχῆμα),[12] а као што знамо сама реч σχῆμα такође указује на одећу. На пример, означава монашку расу у аскетској литератури. Према томе, Христос се *преоблачи* у човека, што представља чин његове кенозе (κένωσις).[13]

Сједињење божанске и људске природе није довело до спајања, већ су у њему обе природе са свим својим одликама присутне. Људска природа се огледа кроз смрт Христову, али и његово васкрсење и узношење ка Оцу. С друге стране:

> Уопште, у Светоме Писму се ипостасно сједињење двеју природа у Господу Христу никад и нигде не назива ни претварањем једне у другу, ни стапањем, ни мешањем, већ примањем човечанске природе од стране Бога Логоса, узимањем обличја слуге, човека (Поповић, web).

Иако је у случају *Житија краља Милутина* реч о човеку, он примарно јесте слуга Божији, па био он и Богом одабрани краљ; истовремено је и слуга народу којим влада (који му је дат на бригу и чување). Унижење светог краља, уз императив промене одеће, а „подсећање на стару одећу је јасан знак борбе против гордости" (Милојевић 2021: 72), који одлази да се помеша са најнижим слојем народа своје државе, представља његов чин свесног и по својој вољи одабраног начина уподобљавања Узору. Добровољним унижавањем исказује своју склоност ка есхатону и послушно, попут Сина Божијег, чини оно што чине богољубиви људи који, сећајући се сопствене смрти, размишљају о суду који потом следи.

Закључак

У овом раду је на мотивско-сижејном плану, а у оквиру хришћанског учења, преиспитана претпоставка да *Житије краља Милутина*, као експонент писаног израза средњега века, садржи наративни сегмент са јасним елементима фолклорног мотива прерушеног краља. Иако је заиста реч о поменутом мотиву, који се у индексу мотива Стита Томпсона води под шифром K1812, чињеница да се краљ преоблачи у сиромаха води нас ка мотиву K1815. Узимајући у обзир контекст *Житија краља Милутина*, заправо њен обједињујући део – хришћански интертекст у целокупном изразу епохе (а посебно када је реч о краљевим добрим делима) – закључак је да су и у овом, наизглед фолклорном елементу, предоминантни хришћански мотиви.

---

[12] „Обличје слуге означава суштину слуге, то јест суштину човека" (Поповић, web).

[13] „Кеноза (гр. κένωσις испражњење, осиромашење, унижење, смирење): стање унижења или испражњења које Син Божији прихвата у Своме Оваплоћењу, као акт послушности према Оцу: 'Који будући у обличју Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак с Богом; него је себе понизио узевши обличје слуге, постао истовјетан људима, и изгледом се нађе као човјек; унизио је себе и био послушан до смрти, и то до смрти на крсту' (Филип 2: 6–8). То је стање које се не може адекватно схватити нити описати […]'Необухватног Логоса Очевог, ти си обухватила Богородице, кад се Он оваплотио', да би се тако Син Божији поистоветио са Сином човечијим. Он се спустио приклонивши небеса (κατάβασις) да би показао како економија спасења није машта (φαντασία), него стварност и дело послушности". (Брија, web)

Житијна сцена у којој је мотив прерушеног краља примаран јасно исказује неколико хришћанских императива – љубав према ближњем, па био убог или кљаст; унижавање на овом свету као предуслов достизања Царства Небеског и прерушавање, као библијски мотив – када се сам Исус Христос (узор сваком верујућем појединцу, сваком житијном карактеру) преоблачи (унижава) у одећу човека (слуге) како би служећи достигао стање савршеног милосрђа ослобођеног таштине и гордости.

На тај начин мотив прерушеног краља у оквирима хагиографије, текста коме сакралност јесте примарни императив, а Царство Небеско смисао свеколиког деловања житијног карактера, своје исходиште има у сотириолошким оквирима. Претпоставка Елизбет Волш да би се ствари могле сагледати и са психоаналитичког становишта, иако сама по себи јесте занимљива, остаје у оквирима ближим фолклору – антрополошког погледа на свет (књижевност).

Иако је праћење утицаја и давања првенства једном или другом корпусу информација (писаног или усменог порекла) истраживачки веома инспиративан задатак, јасно је да једноставног одговора нема. Оно што је сасвим очито јесте чињеница да је утицај хришћанског учења знатан. Хришћанство, које тако дуго егзистира на овим просторима (у одређеној мери и паралелно са паганском традицијом), у тумачењу фолклора на европском тлу може имати свој значај, а фолклорни мотиви, осим примарног, могу бити прочитани и кроз хришћанско учење, јер је међусобни утицај неупитан.

Цитирана литература

Брија, Јован. *Речник православне теологије*. <http://verujem.org/pdf/jovan_brija_recnik_pravoslavne_teologije.pdf. > 12. 6. 2022.

Златковић, Бранко. „У трагању за архетипом". У: Љубинковић, Ненад. *Наши далеки преци*. Београд: Српска књижевна задруга, 2014: 9–34.

Љубинковић, Ненад. *Од косовске битке до косовске легенде*. Нови Сад: Матица српска, 2018.

Милојевић, Снежана: „Житије Светог Прохора Пчињског у светлу топоса средњовековне књижевности". У: Драгољуб Марјановић (ур.). *Преподобни Прохор Пчињски – 950 година у српском народу*. Врање: Свеправославно друштво „Преподобни Јустин Ћелијски и Врањски", 2021: 66–79.

Петровић, Соња. „*Обретење главе кнеза Лазара* у светлу култа светог кнеза у усменој народној традицији". *Годишњак катедре за српску књижевност са југословенским књижевностима*, 6 (2011): 149–181.

Петровић, Соња. „Средњовековни мотив милосрђа и сродне фолклорне паралеле: милостиња и продаја светитеља". *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 78 (2012): 11–21.

Питулић, Валентина. „Свето писмо и усмено песништво". У: Јелка Рађеп (ур.). *Научни састанак слависта у Вукове дане. Српска књижевност и Свето писмо*. Београд: Међународни славистички центар, 1997: 155–163.

Питулић, Валентина. „Краљ Милутин у народном стваралаштву, функција и значење". *Манастир Бањска и доба краља Милутина*. Косовска Митровица: Филозофски факултет – Манастир Бањска, 2007: 239–247.

Полякова, Софья Викторовна. „Фольклорный сюжет о счастливом глупце в некоторых памятниках агиографии VIII в". *Византийский временник* 34 (1973): 130–136.

Поповић, Јустин. „Начин ипостасног сједињења двеју природа у Господу Исусу Христу". *Догматика православне цркве*. Том II, одељак III. <https://svetosavlje.org/dogmatika-pravoslavne-crkve-tom2/8/ > 20. 7. 2022.
Радуловић, Немања. „Типологија преоблачења у усменој епици". *Годишњак Катедре за српску књижевност* 1 (2005): 107–113.
Сувајџић, Бошко. *Иларион Руварац и народна књижевност*. Београд: Институт за књижевност и уметност – Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2007.
Трифуновић, Ђорђе. „Проза архиепископа Данила II". *Књижевна историја* 33 (1976): 3–71.

Tompson, Stith: "Stith Thompson›s Motif-Index of Folk-Literature". <https://ia800408.us.archive.org/30/items/Thompson2016MotifIndex/Thompson_2016_Motif-Index.pdf> 13. 8. 2022.
Walsh, Elizabeth. "The King in Disguise". *Folklore*, 86, 1 (1975): 3–24.

Извори

Данило II. *Животи краљева и архиепископа српских*. *Службе*. Београд: Просвета – Српска књижевна задруга, 1988.
Јован Лествичник. *Лествица*. Манастир Хиландар, 2003.
Свето писмо. Њујорк–Лондон: Савет Библијских друштава, 1950.
Свето писмо. *Нови завет*. Ваљево: Глас цркве, 2008.
Хомер. *Одисеја*. Београд: Дерета, 2004.

Snežana Milojević

THE KING-IN-DISGUISE FOLKLORE MOTIF
IN THE HAGIOGRAPHY OF KING MILUTIN BY DANILO II

Summary

The goal of this research is to reexamine the motif of king in disguise observed in Archbishop Danilo's Hagiography of King Milutin. The abovementioned motif is defined as a folklore motif in Stith Thompson's motif index. Since the genre of hagiography goes beyond the textual expression that Thompson took into account when making his index, the correlation of the representation of this motif in the Hagiography by Danilo II and certain elements of Christian teachings represented in the observed segment of the narrative of the saint is discussed. Placed in a new narrative environment, the king-in-disguise folklore motif outgrows its starting point and conforms to the sacral character of the hagiography genre.

Keywords: king-in-disguise motif, folklore, hagiography, Danilo II, King Milutin.

III

У свету епске песме

Дејан Илић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

801.81:303.686:[821.163.41.09-13:398]:929 Kašiković N.
801.82:82.01:[821.163.41.09-13:398]:929 Kašiković N
050BOSANSKA VILA:929 Kašiković N.

ЗБИРКА ЕПСКИХ ПЕСАМА НИКОЛЕ Т. КАШИКОВИЋА

Никола Т. Кашиковић (1861–1927) један је од најзначајнијих српских културних радника друге половине XIX века у Босни и Херцеговини. Као дугогодишњи уредник *Босанске виле* Кашиковић је покренуо, усмеравао и организовао опсежан рад на сакупљању народних умотворина. Иза себе је оставио обимну збирку епских народних песама, која је данас део *Етнографске збирке Архива САНУ*. Кашиковићева збирка само је делом објављена, а због сумњи да је реч о неаутентичним песмама остала је на маргинама српске фолклористике. У предстојећем раду даћемо тематско-мотивски преглед збирке, указати на основне стилске и поетичке одлике песама и њихов однос према Вуковим збиркама, односно српском епском „канону". Осврнућемо се и на рецепцију ове збирке у нашој фолклористици. Испитаћемо контекст сакупљања, апстраховати Кашиковићева сакупљачка начела и одредити место ове збирке међу сродним сакупљачким подухватима друге половине XIX у Босни и Херцеговини.

Кључне речи: Никола Т. Кашиковић, *Етнографска збирка Архива САНУ*, сакупљање народних умотворина, културна историја, *Босанска вила*, фолклор, народне епске песме, Босна и Херцеговина.

Простори Босне и Херцеговине, иако још код Вука означени као упоришта живе народне, нарочито епске традиције, дуго ће остати фолклористички и етнографски недовољно истражене земље. У периоду османске власти најзначајнији сакупљачки подухвати су Јукићеви и Петрановићеви, те рад сарајевске српске омладине окупљене око Друштва за купљење народних умотворина. Све до осамдесетих година XIX века сакупљачки рад у овим земљама биће ограничен на врло узак круг људи, лишен било каквог институционалног оквира, па и систематичности. Међутим, с променом политичких околности (аустроугарска окупација 1878. године) малобројни босанскохерцеговачки културни радници искористиће уске слободе у домену културне и просветне политике за интензивнији рад на пољу фолклористике, па ће Босна и Херцеговина дати „najveći broj Vukovih sledbenika na polju sabiranja narodnih umotvorina, naročito u periodu jednog zadocnjelog romantizma sa neobično naglašenim nacionalističkim raspoloženjem" (Kruševac

* dejan.ikum@gmail.com

1947: 572). Отуда је период аустроугарске окупације означен као период почетка институционалног проучавања фолклора Босне и Херцеговине (Пандуревић 2013: 45–47).

Својеврсна сакупљачка манија која је захватила Босну и Херцеговину за време аустроуграског периода настала је као резултат измењених културноисторијских околности, сазревања националне свести, жеље национално и културно освешћених појединаца и група да својим радом у јавном животу, на пољу културе и фолклористике, допринесу процесу ослобођења и националне хомогенизације, па се сакупљачком раду приступа као специфичном „грађанском активизму који се испољава у домену националне културе и очувања традиције" (Пандуревић 2019: 31).[1] Период најактивнијег рада на сакупљању умотворина у Босни и Херцеговини подудара се с Калајевом политиком денационализације, то јест формирања босанске и негирања српске нације и имена у овим земљама, те политиком спречавања националног политичког удруживања.[2] У условима свеопште цензуре, државне шпијунаже, када владајући режим тежи да „под своју контролу стави цео друштвени живот" (Крушевац 1960: 278) и симболички, али и географски, издвоји Босну и Херцеговину од осталих југословенских и првенствено српских територија међу српским културним и јавним делатницима у Босни и Херцеговини, издвојиће се Никола Кашиковић. Овај неуморни родољуб цео свој живот посветиће афирмацији српског имена, језика и културе у Босни и Херцеговини, он је „свим својим бићем, здушно

[1] Делатност српских културних радника у Босни и Херцеговини на сакупљању фолклорне грађе и проучавању народног живота у најширем смислу, настала из потребе за националном хомогенизацијом и идентификацијом, али и из потребе за афирмацијом националне културе, била је и део опште климе последњих деценија деветнаестог века. Паралелно с активностима српских културних радника у Босни и Херцеговини делују и други сакупљачки пројети с различитим идеолошким и етничко-националним предзнацима. Свака етничка заједница тежи да сакупљањем и објављивањем умотворина симболички означи просторе Босне и Херцеговине као „своје", то јест да земљу означи као националну територију. У овом смислу, значајни су нарочито сакупљачки пројекат који је покренула Југославенска академија знаности и умјетности, а који се одвијао под покровитељством Одбора за народни живот и обичаје јужних Славена (основан 1888. године) и сакупљачки пројекат Косте Хермана. ЈАЗУ и Матица хрватска сакупљали су грађу и с простора Босне и Херцеговине, нарочито од певача муслимана, и објављивали је под именом хрватских народних песама. С друге стране, Херман је, у вези с културном политиком Аустроугарске, то јест с њеном политиком ослањања на муслимански елемент у Босни и Херцеговини, радио на сакупљању муслиманских песама на овим просторима. Овим пројектима треба придодати и широку мрежу сарадника која се развијала око часописа различите националне и идеолошке провенијенције. Босанска вила по броју објављених умотворина, континуитету трајања и значају који је придавала фолклору ипак заузима прво место међу босанскохерцеговачким часописима овог доба. За преглед сакупљачког и рада на пољу фолклористике и етнографије у Босни и Херцеговини в. Milaković 1919; Ћоровић 1911; Ћоровић 1936; Радуловић 1937; Крушевац 1947; Buturović 1985; Нишкановић 1995.

[2] О најразличитијим дискурзивним праксама и поступцима срачунатим на обликовање босанскохерцеговачке националне и културне посебности и формирања босанске нације, значају који се у том пројекту приписује култури, језику и инструментализацији научног рада у служби ове идеје, в. Краљачић 2017: 95–315. Различити дискурзивни поступци, дивергентни кулурни и национални покрети, (српски, хрватски, муслимански/бошњачки, званични босански) и улога књижевности, у првом реду босанскохерцеговачке периодике аустроугарског периода, у процесу формирања националних идентитета разматрају се у вези с колонијалном политиком Аустроугарске у Vervaet 2013. О идеолошким основама научних истраживања и пропаганди аустроуграског режима која је вршена преко њених званичних научних институција и гласила, то јест, о научном раду који је био у служби аустроугарске политике даљег продора на Балкан, в. Терзић 1995.

и безрезервно био предан борби српског народа у Босни и Херцеговини против окупаторског режима, који је настојао да угуши српску националну мисао" (Ђуричковић 1975а: 41). Иако је после 1878. године „сваки босански књижевник био у исто време и политички радник" (Кршић 2012: 69), Кашиковић ће постати један од најљућих непријатеља аустроугарског режима, па ће у интерним документима Земаљске владе бити означен као „великосрпски агитатор" (уп. Kruševac 1978: 325).

Рођен у Високом 1861. године, Кашиковић ће после школовања у оближњем Сарајеву завршити Српску учитељску школу у Сомбору и бити постављен за учитеља Српске школе у Сарајеву. Бавиће се превођењем с руског, публицистичким и уредничким радом, писаће књижевну критику и оргиналне поетске и прозне саставе, али ће у историји српске културе остати упамћен као сакупљач народних умотворина и дугогодишњи уредник (од априлског, седмог броја 1887. године) и власник (од 1889. године) часописа *Босанска вила*.[3] Покренут 1885. године од стране четворице сарајевских учитеља, овај часопис ће, првенствено захваљујући организаторским способностима и умећу Кашиковића, прерасти у најзначајнију институцију српског народа у аустроугарској Босни и Херцеговини (уп. Трајковић 2006: 255).[4] Часопис ће окупљати око себе српске културне раднике из Босне и Херцеговине и окружења, поред књижевних прилога доносиће и белешке из јавног живота, књижевну критику, илустрације из „свих српских земаља", а обележавањем значајних националних годишњица учествоваће и у креирању културе памћења, те ће прерасти у „најзначајнији центар етнографског и просвјетитељског дјеловања у правцу хомогенизације и јачања националне самосвијести" (Пандуревић 2016а: 289). Истакнуто, ако не и повлашћено место у концепцији *Босанске виле* имаће народне умотворине и етнографски прилози. Премда је овакав статус фолклорна грађа уживала и за уредниковања Никашиновића и Шумоње, Кашиковић ће са својом мрежом сарадника[5] играти кључну улогу у сакупљању и објављивању умотворина у *Босанској вили*. Захваљујући њему она ће постати „centar za narodnu književnost" (Kruševac 1978: 320).[6] Премда је у уредничкој концепцији

[3] Најисцрпнију студију о животу и делу Николе Кашиковића дала је Борјанка Трајковић. Реч је о обимној монографији, у којој је Кашиковићева културна и политичка делатност сагледана у одговарајућем културноисторијском контексту, прикупљена обимна архивска грађа и дата библиографија Кашиковићевих оригиналних радова и радова о Кашиковићу (в. Трајковић 2006).

[4] Књижевноисторијску студију о *Босанској вили* с освртом на уређивачку политику и структуру часописа и са библиографијом објављених прилога дао је Дејан Ђуричковић у тротомној монографији (в. 1975а, 1975б, 1975в).

[5] Кашиковић је око *Босанске виле* окупио велику групу српских интелектуалаца, књижевника, учитеља, свештеника, ђака, студената из свих крајева. Њихова сарадња у часопису утврђивала је свест о српском културном простору, а сама *Вила* захваљујући њима превазилазила је оквире локалног часописа. Сакупљачи фолклорне и етнографске грађе чинили су само једну групу сарадника, осим њих ту су били писци, преводиоци, критичари, историчари, потом широка мрежа повереника, сакупљача претплате. Каталог најзначајнијих сарадника *Босанске виле* с прегледом њиховог ангажмана и биографским подацима даће Борјанка Трајковић (в. 2006: 329–406, 474–484), док ће Станиша Војиновић издвојити каталог свих сарадника, то јест аутора који су објављивали у часопису и слали своје радове (в. 2007).

[6] Обимна фолклорна грађа штампана у *Босанској вили* побројана је у Ђуричковићевој библиографији (в. 1975б: 234–468), док је Урош Џонић сачинио библиографију објављених народних песама (в.

часописа направљен заокрет око 1907. године, у смислу отварања ка модерни и идеји југословенства, које ће постати доминантне од 1910. године, услед кога ће *Босанска вила* донекле изгубити карактер етнографског и народног листа (уп. Ђуричковић 1975а: 268–270, 389–404; Ризвић 1992), објављивање народних умотворина неће ни тада престати нити изгубити на значају.[7]

Активност Николе Кашиковића на сакупљању умотворина Ђоровић посматра као наставак традиције Омладине (1936: 19–20), њоме су се Кашиковић и његови сарадници укључивали у постојеће токове српске културне и књижевне делатности у Босни и Херцеговини.[8] Истакнуто место које народна књижевност има у уредничкој концепцији *Босанске виле* није, дакле, било условљено само личним афинитетима Кашиковића и осталих уредника него и укусом малобројне читалачке публике у оновременој Босни, као и општим токовима у књижевности, која се у овом периоду у Босни и Херцеговини тешко ослобађала романтичарског, националног, па и просветитељско-утилитарног баласта. Такође, својеврсни култ народне књижевности и фолклора условљен је и идеолошким, политичким захтевима времена будући да су народне умотворине имале најјачи симболички потенцијал за националну (само)идентификацију. У таквим околностима Кашиковић није наступао само као један од сакупљача него унеколико и као координатор рада, његова улога „на пољу етнографије и фолклористике била је и савјетодавна и мјеродавна и посредничка" (Пандуревић 2017: 20). Ипак, треба напоменути да он најчешће није експлицитно и подробније упућивао сараднике у методологију теренског рада. Ако изузмемо Краусова упутства за проучавање народног живота штампана у *Босанској вили* 1887. године, и Цвијићева упутства за проучавање села у Босни и Херцеговини 1898, нећемо наћи ниједно друго експлицитно саопштење нити чланак о овом питању.

За Кашиковића као сакупљача и редактора фолклорне грађе изузетно је важно то што је интелектуално стасао у средини у којој је био јак култ народне поезије, при чему је љубав према народној књижевности вукао још из родитељског дома, у коме су Вукове збирке биле обавезна лектира (уп. Трајковић 2006: 147), уз то је и Николин отац Тодор био носилац традицијске културе и приповедач[9]. Отуда не чуди што се сакупљачким

1954а) и приповедака (в. 1954б) у овом часопису. О улози *Босанске виле* у сакупљању и објављивању фолклорне грађе расправљала је и Борјанка Трајковић (2006: 467–489). Такође, Јеленка Пандуревић је у оквиру едиције Бела библиотека представила епско-лирску грађу објављену у *Босанској вили*, тако су се на једном месту нашле све народне епско-лирске песме објављене у овом часопису, а збирка је пропраћена и опсежном студијом у којој су сагледани културноисторијски контекст, уређивачка политика, однос према фолклору, те поетичке и жанровске одлике објављене епско-лирске грађе (в. Пандуревић 2015; Пандуревић 2018).

[7] У овом смислу речита је Кашиковићева напомена поводом промене уређивачке политике у писму упућеном Петру Кочићу, 3. августа 1908. Кашиковић истиче да има намеру да *Вила* постане модеран књижевни лист и додаје: „Од старога само сам задржао рубрику народних умотворина" (цитирано према Трајковић 2006: 331).

[8] Сакупљачки портрет Николе Кашиковића дао је Војислав Максимовић у мозаичном прегледу рада најзначајних сакупљача фолклорне грађе у Босни и Херцеговини (в. Максимовић 1997: 148–159).

[9] О приповедачком умећу Тодора Кашиковића сведоче записи четири предања о Светом Сави која је Никола Кашиковић објавио у *Босанској вили* (БВ 1897/4: 56). Такође, из Кашиковићевих

радом Кашиковић почео бавити још као студент (објављивао у сомборском *Голубу*) и континуирано радио на том пољу до Првог светског рата. Иза себе је оставио обимну збирку епских песама, штампао је око 70 приповедака[10] и понеку лирску песму. Нажалост, Кашиковићева збирка није сачувана у целости. Један њен део, 106 песама (35.281 стих), похрањен је у *Етнографској збирци Архива САНУ*. Део песама Академији је послао сам Кашиковић 1898. године[11], док је мањи део од 25 песама послат накнадно 1920. године. Овом курпусу треба додати још 51 песму коју је Кашиковић за живота штампао у периодици, махом у *Босанској вили*[12]. Међутим, треба напоменути да највероватније сам Кашиковић није забележио сву ову грађу, биће да је у своју збирку укључивао и песме које су му слали сарадници. Нажалост, ову претпоставку није могуће доказати, али у прилог њој говори низ околности, почев од различитих ознака које су навођене уз штампане записе умотворина у *Босанској вили*. За неке песме стоји да су преузете из збирке Николе Кашиковића, док за мањи број њих стоји ознака „забиљежио" Никола Кашиковић, док је једна иста песма различито атрибуисана у два *Вилина* броја[13]. Такође, с обзиром на скоро стални полицијски надзор и обим посла који је имао у уредништву, тешко да је Кашиковић могао толико времена проводити на терену да сам запише овако обимну збирку. Нашој претпоставци да Кашиковић није сам бележио сву грађу говоре у прилог и две напомене у огласима за постхумно објављену збирку лирских песама Милана Бугариновића, Кашиковићевог сарадника. У првом огласу, штампаном као посебан прилог у *Босанској вили* (БВ 1903/17–18), наводи се да је Бугариновић предао уредништву часописа 100.000 стихова, од којих је уредништво Академији проследило 30.000 (према Трајковић 2006: 150)[14].

контекстуалних података види се да су и неки други његови рођаци били носиоци традицијске културе, па се извесни Вукола Кашиковић, из села Врела код Високог, јавља као певач једне песме објављене у *Новом Требевићу* (Нови Требевић 1893: 105).

[10] У белешци испод једне објављене приповетке Кашиковић истиче да има „повећу" збирку приповедака, али да је тешко наћи издавача који би их штампао (БВ 1894/14–15: 225).

[11] О овоме сведочи пропратно Кашиковићево писмо Академији у којем је дао и певачки портрет Ане Бугариновић, в. ЕЗ 375/33-1.

[12] Чак је четрдесет пет песама објављено у *Босанској вили*, док је преосталих шест штампано у различитим часописима, у *Голубу*, *Новом Требевићу*, *Србобрану*, *Српском магазину* и у календару *Дубровник*. Део грађе (епске и епско-лирске песме) објављиван је и у *Народном благу* (НБ I, НБ II). Реч је о зборнику, то јест избору песама објављених у *Босанској вили* и оних из Кашиковићеве збирке, дакле, реч је углавном о прештампаним песмама. Ипак, у првом тому Народног блага (НБ I) тридесет две песме из Кашиковићеве збирке штампане су први пут. Међутим, само две од ових песама јављају се и у Кашиковићевој збирци у Академији (ЕЗ 245), од преосталих тридесет највећи број су епско-лирске песме. У другом тому (НБ II) тринаест Кашиковићевих записа (сви записи су епске песме) објављено је први пут, од тога се четири песме налазе у збирци коју је послао Академији (ЕЗ 245). Важно је напоменути да смо претходне податке добили прегледајући напомене дате уз песме у *Народном благу*. Међутим, сравњујући ове напомене с епским песмама објављеним у Босанској вили, открили смо да су неки записи у Народном благу неправо приписани Кашиковићу. Реч је о две песме „Милош и Милинко" (НБ II, 10), која је у часопису приписана Грђићу (БВ 1890/1: 13) и о песми „Како је Бихаћ пао под Турке" (НБ II, 57), која је у *Вили* приписана Милету Попадићу (БВ 1886/12: 188). Библиографију објављених Кашиковићевих записа фолклорне грађе даје Борјанка Трајковић (2006: 575–593).

[13] За песму „Цар од Стамбола и Бановић Секул", објављену у *Босанској вили*, у првом броју у којем је песма изашла стоји: „Забиљежио Н.Т.К." (БВ 1913/19: 270), док се у два следећа броја у којима је песма излазила наводи: „Забиљежио Р. Васиљевић" (БВ 1913/20: 286, БВ 1913/21: 302).

[14] Како сам листак, то јест оглас, нисмо успели да нађемо, цитирали смо према монографији Борјанке Трајковић.

У другој објави о Бугариновићевим *Сарајкама*, међутим, овај навод се демантује: „није он [Милан] сам то биљежио, биљежио је више његов млађи брат Јово, а највише је забиљежио сам уредник" (БВ 1903/19–20: 355).[15] Извесну сенку на Кашиковићев однос са сакупљачима и сарадницима баца и једно писмо Јована Мутића. У преписци с Академијом, он ће, додуше неправедно, изразити сумњу да је Кашиковић задржао за себе Мутићеве песме, које му је овај послао да би их проследио Академији (ЕЗ 375/55-15, уп. Пандуревић 2017: 20). Иако се Мутић преварио, није искључено да је Кашиковић своју позицију координатора могао и злоупотребити и неке записе приписати себи. Могуће је и да је Кашиковић због сујете и самољубља намерно остајао недоречен у погледу помоћи коју су му пружали сарадници. На крају крајева, за саму збирку и квалитет грађе ово није толико значајно, будући да су песме свакако пролазиле кроз Кашиковићеве руке.

Кашиковић, међутим, није ни своје погледе на фолклор и методологију теренског рада, начела објављивања и редакторске принципе изложио у виду појединачних есеја, чак није оставио ни предговор својој збирци песама. Ипак, из његове уредничке политике, места које народној књижевности даје у *Босанској вили*, те приказа њему савремених збирки народних умотворина[16], могу се реконструисати његова сакупљачка начела и однос према фолклору. Народну књижевност, нарочито епску поезију, Кашиковић на трагу вуковском види као специфичну српску класику. Он баштини романтичарске, хердеровске погледе на народну поезију као израз народне душе, при чему је наглашена и идеја да је изворност народног песништва праћена чистотом језика. Чини се да Кашиковић подразумева органску везу народа и његове поезије, напомиње: „Србину је пјесма урођена у души" (БВ 1887/11: 175), а у складу с овим погледима истиче како туђинци и странци „накарађују" и „кваре" српске умотворине, при чему се у овој констатацији уочавају и идеолошке, политичке идеје које су одувек пратиле сакупљање и објављивање умотворина. Реч је опет о романтичарским идејама, које су у културноисторијском контексту Кашиковићева времена биле изузетно активне, а које полазе од тога да народне песме имају кључну улогу у конституисању националне културе и колективног памћења. То јест, у романтичарским концепцијама фолклор је „као истински израз народног језика и народне душе имао најзначајније место у процесу романтичарског открића народа" (Петровић 2015: 493), а онда и важну улогу у процесима повезаним са „заснивањем националне културе и утемељењем националних симбола" (Петровић 2015: 494).[17] Отуда је у сучељавању различитих

[15] Овим подацима треба додати и оне из некролога Бугариновићу, у којем се истиче да је Милан „од своје честите мајке, Ане Бугариновић, преписивао и биљежио српске народне пјесме за наше уредништво. Од његове мајке имамо до сада забиљежено преко 100.000 стихова народних пјесама, а приповиједака толико да им и сами не знамо рачуна. Неке од тих пјесама послате су Српској Академији за Зборник, а и друге ће се послати" (БВ 1902/4: 80). Чини се да је у демантију Миланова улога у сакупљању намерно умањена, премда је аутор обе белешке сам Кашиковић.

[16] Реч је о Кашиковићевим приказима збирки лирских песама Петра Мирковића *Српске народне пјесме герзовске и ђевојачке из Босне* (БВ 1887/11: 174–176, БВ 1887/12: 190–191) и Михаила Милановића *Српске народне женске пјесме из Сарајева* (Јавор 1893/10: 322–324), потом о приказу збирке приповедака Манојла Бубала Кордунаша *Српске народне приповијетке* (БВ 1900/24: 351–352).

[17] Ово се јасно види из Новаковићевог говора у Академији којим је образложио своју иницијативу да се покрене „Зборник или Архив за скупљање или одабирање" народних умотворина српских, а од

политичких и националних идеологија у босанскохерцеговачком јавном животу друге половине 19. века од изузетне важности било не само сачувати умотворине од заборава, што је опет романтичарски топос, него их означити и својим националним именом, укључити их у корпус националне књижевности, то јест, како то каже Кашиковић: „да га [народно благо] душмани српски не грабе као пустоловину и не присвајају себи" (БВ 1903/6: 117). Дакле, Кашиковић сакупљачком раду приступа у складу са хердеровском идејом о дужности према нацији (уп. Kokjara 1984: 208), при чему се мисао о спасавању профилише не само као мисао о спасавању од заборава него и, можда још више, као мисао о спасавању од крађе. Оваквим приступом Кашиковић се није издвајао од осталих сакупљача свог времена. Јеленка Пандуревић примећује да су мотиви за сакупљање и објављивање умотворина „чврсто повезани, а често и подређени националним и политичким циљевима и вриједностима које су, артикулишући кроз књижевно стваралаштво идентитет властите националне заједнице, промовисали књижевни и културни посленици тог бурног времена" (2011: 87). Отуда је један од мотива Кашиковићевих за сакупљање умотворина и национални понос, он каже да је сакупљање и објављивање важно не само да би се грађа сачувала од заборава него и „да покажемо свијету да и Срби у овијем земљама вриједе више него неки држе и мисле" (БВ 1887/11: 175). Дакле, императив симболичког увођења народних умотворина у контекст српске националне културе био је један од кључних покретача Кашиковићевог целокупног рада на сакупљању и објављивању народних умотворина. Пред њим је био спреман и да релативизује своја сакупљачка и редакторска начела, па на пример, иако збирку песама Петра Мирковића оцењује као осредњу, а сакупљачев приступ као методолошки слаб, истиче да је и такав приступ бољи „него да Хрвати купе и похрваћују" (БВ 1887/12: 191).

Кашиковић је без сумње познавао Вукове принципе сакупљања и његову теоријску мисао о народној књижевности, у Вуку је видео узор, сматрао га је „оцем наше књижевности" (БВ 1887/11: 175). С Вуком дели ставове о односу поезије и историје, о значају чистог народног језика. Такође, имплицитно даје примат песмама најстаријих времена, усваја Вукову класификацију, парафразира његове опаске из предговора првој књизи Лајпцишког издања о ареалној распрострањености песама[18] и што је најважније, заузима као и Вук позицију повлашћеног познаваоца народне културе, оног који је и део те културе и њен тумач, а напослетку се приближава и типу „поседника културног добра" (уп. Ђорђевић Белић 2015: 356)[19]. Кашиковић

које почиње организованији рад Академије на сакупљању умотоврина. Том приликом Новаковић је истакао: „Географске границе Зборника имале би се обележити линијом докле је позната наша народна епопеја [...] где се већ не зна ни за косовски бој, ни за Марка, ни за Немањиће, могли би наши испитивачи оставити другоме" (Годишњак VI 1892: 78). Дакле, границе нације изједначавају се, боље рећи омеђевају, границама „епоса".

[18] Слично Вуку, и Кашиковић истиче да иако „има пјесама гдје год Србин живи, али опет ми се чини, да их нигдје толико нема као у поносној Босни и кршној Херцеговини и у посестрими њихној витешкој Црној Гори" (БВ 1887/11: 175).

[19] Полазећи од савремених концепата теренског рада, Смиљана Ђорђевић Белић проматра Вукове принципе бележења грађе. Уочава да Вук заузима позицију повлашћеног познаваоца, али и носиоца народне културе, те да су антологијски карактер и фаворизовање „високостилизованих текстова,

с Вуком дели и основно начело методологије теренског рада – начело верног записивања, па у приказу збирке песама Михаила Милановића истиче да склад песме често поквари сакупљач „који се *дрзне* да дођерује народне умотворине" (Јавор 1893/10: 322, наш курзив). Из Кашиковићевих напомена слути се, такође, да је имао свест о томе да је текстуализација усменог фолклорног наратива више од пуког записивања, напомиње да за посао записивања умотворина није довољно „знати само јазију" (БВ 1887/11: 175). Као један од изазова теренског, сакупљачког рада Кашиковић наводи и то што је тешко наћи доброг певача, јер „наш сељак не зна ти друкчије пјесму казати, док је не запјева уз гусле", уз то додаје да неће ни да почне да пева „док му не даш да коју цвркне" (БВ 1887/11: 175).[20] Такође, додаје да никад није могуће испланирати у потпуности теренски рад, јер „пјесму и приповијетку не мореш кад ти хоћеш забиљежити него баш кад ти испадне на руку" (БВ 1887/11: 175). Дакле, свестан је спонтаности стваралачког чина и његове условљености контекстом. Овакав став према терену искључивао би сваку ангажованост и спевавање по поруџбини. Кашиковић, међутим, као да није био свестан свих мотива и условности које утичу на сакупљачки рад и његове резултате, или барем није хтео да их призна, при чему првенствено мислимо на премисе самог сакупљача и његов удео у формирању записа, његове афинитете, те дух и захтеве одређеног времена, који чине да је свака слика о фолклору „очекивано условна" (Ђорђевић Белић 2015: 347). Наравно, од Кашиковића, па и од оновремених научника, немогуће је очекивати овакву врсту теоријске освешћености, из чега произилази да је Кашиковић био уверен у исправност и аутентичност својих записа.

У погледу објављивања сакупљеног материјала Никола Кашиковић наступаће врло ауторитативно и чини се, имати ригидније ставове него у погледу сакупљачког рада. Посао око објављивања умотворина сматрао је захтевнијим од самог сакупљања: „сабирати и купити народне пјесме може свак ко умије пером затурити [...] не умије свак издавати на свијет народне умотворине" (Јавор 1893/10: 322). Штампање умотворина Кашиковић је сматрао „питањем националног поноса" (Трајковић 2006: 255). Основно начело којим се руководио при објављивању је опет вуковско естетско начело, то јест начело избора. Кашиковић истиче да сакупљач, а нарочито издавач/редактор мора знати да процени грађу јер „није злато све што сија" (Јавор 1893/10: 322) и додаје да је „слабих народних пјесама морало (је) увијек бити; али их нико није износио у књиге" (Јавор 1893/10: 323). Парадоксално, романтичарски и хердеровски оријентисани Кашиковић као да негује известан култ књиге, из његових напомена закључује се да сматра да није свака народна песма вредна да буде штампана. У овом светлу

нарочито оних који припадају кругу песама старијих времена" (2015: 357) уз неминовни притисак захтева доба, то јест оновременог дискурса, утицали на Вуков однос према терену и бележењу грађе.

[20] Кашиковић, међутим, тврди да је од песама теже сакупљати приповетке, јер „ваља упамтити, па послије сам по себи изводити" (БВ 1887/11: 175; уп. БВ 1900/24: 351). Чини се да је у случају прозе Кашиковић наступао као секундарни приповедач и бележио по унутрашњем диктату. У овом светлу значајно је и то што се сам Кашиковић огледао у писању приповедака. Као приповедач, Кашиковић се стилски приближава фолклорном реализму, док је као песник стварао углавном пригодне и родољубиве песме романтичарски обојене (уп. Трајковић 2006: 173–183).

важан је и однос према варијантности. У начелу, Кашиковић је против објављивања варијаната, али истиче да „нијесу по њекад на одмет ни варијанти, када су они лијепи" (Јавор 1893/10: 322). Као уредник и редактор грађе он је доста добро познавао штампане збирке и пазио да не објави неку претходно већ штампану песму.[21] У писму Вељку Радојевићу од 11. августа 1891. каже: „с опипом их [песме] штампам, бојећи се е ћу набасати на прије штампану" (према Трајковић 2006: 148). Као главни оријентир у овом послу откривања варијанта и објављених песама Кашиковићу су служиле Вукове и Петрановићеве збирке. У поменутом писму Радојевићу он додаје да, иако нема Вукових збирки, доста их је читао да може да препозна песме (в. Трајковић 2006: 148). Ипак, важно је напоменути да се чини да је Кашиковић имао нешто другачије поимање прага варијантности и да под варијантама подразумева првенствено препеве штампаних песама и њихове компилације. Поред начела избора Кашиковић истиче да сакупљена грађа пре објављивања мора да прође кроз процес редактуре. Мада није могуће утврдити опсег Кашиковићевих редакторских интервенција, из његових напомена стиче се утисак да је првенствено реч о правописним корекцијама, те лексичким изменама, како би се очувала чистота народног језика, то јест како би се народно благо очистило од језичких позајмица.[22] Сматрајући објављене умотворине највећом националном вредношћу, симболом националне културе, Кашиковић је тежио да их саобрази иделаном типу, да слично Вуку дâ углед уметничког језика и народних осећања. Важно је, међутим, истаћи и да Кашиковић показује свест о сталним менама традиције, при чему иновацију сматра естетски слабијом. Иако то не формулише експлицитно, чини се да Кашиковићу у млађим, новоспеваним песмама сметају елементи деепизације, отварања ка грађанској поезији, лакој романтици, сентименталистичким и мелодрамским мотивима, у њима „нема оне љепоте, љубави и поноса, који се огледа у старијим" (БВ 1887/12: 190). Оваквој врсти грађе Кашиковић као да одриче естетску вредност и посматра је као материјал подесан за „за испитивање садањег народног живота" (БВ 1887/12: 190). Парадоксално, неке од ових одлика уочавају се и у песмама његове збирке.

Контекстуални подаци које Кашиковић даје у својим записима нису нарочито развијени, али нису ништа недоследнији и непотпунији од контекстуалних података већине оновремених сакупљача. Већ смо поменули да је Босну, Херцеговину и Црну Гору означио као врела народне песме, а додаје и да се: „највише пјева и приповиједа у друштву, као о крсном имену, на моби, комању и сијелу" (БВ 1887/11: 175). Ипак, шири опис контекста није

[21] У приказу Мирковићеве и збирке Михаила Милановића, Кашиковић на пример издваја претходно већ штампане песме и оне које су преузете из писане књижевности (БВ 1887/12: 191, Јавор 1893/10: 323).

[22] Ово закључујемо из Кашиковићевих коментара на језик, лексику и стил Кордунашеве (БВ 1900/24: 352) и Милановићеве збирке (Јавор 1893/10: 324). Кашиковић заступа став да се према чистоти народног језика може проценити аутентичност записа (БВ 1900/24: 352), противи се било каквим корекцијама записивача, али као да инсистира да песме прођу кроз неку врсту редактуре, при чему уредништвима, дакле себи, даје улогу коначног арбитра о чистоти језика.

дао. Иза себе је оставио имена девет певача[23] од којих је слушао песме, при чему је потпунији портрет дао само у случају своје најплодније певачице и казивачице Ане Бугариновић. Из Кашиковићевих сведочанстава дознајемо да је Ана родом из Добропоља (Загорје, Калиновик). Преселила се у Сарајево, где је скромно живела и радила у фабрици дувана. Располагала је великим и жанровски разноврсним опусом, при чему је знала од кога је коју песму научила. Ипак, као главне учитеље Кашиковић означава њену мајку и стрица Вида Ђорама Дубљевића и уз то додаје: „читава је породица на гласу гуслари и пјевачи" (ЕЗ 375/33-1). У писму Академији, које је пратило слање његове збирке, а из којег смо извукли све претходне информације, Кашиковић ју је означио и као певачицу свих песама у збирци[24] (ЕЗ 375/33-1). Из читуље објављене у *Босанској вили* сазнајемо да је Ана „читати и писати врло (је) мало знала", те да је „служећи научила добро грчки и турски језик" (БВ 1905/2: 31). Занимљиво је да је Кашиковић, уз збирку и писмо, Академији послао и фотографију Ане и њеног сина Милана, свог сарадника на сакупљању песама. Чини се да је овим чином хтео да им ода нарочито признање. Танкосава Кашиковић, Николина кћи, у својим сећањима даје податак да је Ани било довољно да јој неко једном прочита песму и да она одмах импровизује њену варијанту (према Трајковић 2006: 151). У светлу Аниних узора значајна нам је и узгредна белешка о њеном стрицу Виду, који се јавља као певач једне песме у Кашиковићевој збирци (ЕЗ 245, бр. 100). У белешци се каже да је Вид песму научио од неког Станоја, који је био ђак попа Димитрија Максимовића, и додаје се да је син тог попа, поп Ристо, „знао силесију пјесама" (ЕЗ 245: 245-504а). Чињеница да су свештеници означени као носиоци традицијске културе и посредни Видови извори могла би објаснити избор тематике и црквене утицаје у неким од песама Кашиковићеве збирке.

Мада нигде није експлицитно истакао, Кашиковићеви сакупљачки афинитети били су усмерени на песме најстаријих времена, отуда су оне и најбројније у његовој збирци. Овакав однос према грађи условљен је несумњиво укусом самог сакупљача, афинитетима певача, али и културноисторијским контекстом. Наиме, песме о српским средњовековним јунацима, о царству и господству српском, биле су у сагласју с романтичарским култом прошлости који се одликовао наглашеним књижевним медијевизом

[23] Реч је о следећим певачима: Вукола Кашиковић, Ана Бугариновић, Алибарјактар Гацко, Ристо Бурековић, Ристо Петра Илијевић, Милица Авлијашева, Вид Дубљевић, Јово Вучинић и Стеван Моћевић. Кашиковић оставља име још једног певача, реч је о Мату Витковићу из Прова, међутим, од њега није бележио песме. Овај певач јавља се као први познати певач песме „Дијељење Радул бега и Мирчете војводе" (ЕЗ 245, бр. 81). У Кашиковићевом кометару наводи се да је песму од од њега чуо Вид Дубљевић, а да је од Вида песму научила Ана, која је певала Кашиковићу (в. ЕЗ 245: 245-397б). Податак је драгоцен јер говори о усменом традирању песме.

[24] Ово, међутим, није тачно јер се у збирци јављају песме још тројице гуслара, о чему сведоче напомене сакупљача испод песама. Тако се Анин стриц Вид Дубљевић помиње као певач песме „Цар Шћепан поклања Босни данке и војнике" (ЕЗ 245, бр. 100), песма „Војевање и смрт војводе Дојчина" (ЕЗ 245, бр. 105) приписује се гуслару Стевану Моћевићу, док се гуслар Јово Вучинић из Добропоља јавља као певач песме „Зашто је Босна поносита" (ЕЗ 245, бр. 55). Нејасан је коментар који се даје уз песму „Милош Обилић и Бановић Страхиња" (ЕЗ 245, бр. 101). Реч је заправо о фрагменту песме, о чему постоји белешка „ово је само комадић, а пјевачица се даље не сјећа [...] пјесму је пјевао Симо Кучинар" (ЕЗ 245: 245-504а). Биће да је Ана песму чула од поменутог Симе, што би говорило у прилог усменом традирању песама.

(уп. Петровић 2015: 496), али су исто тако конвенирале и оновременим националним и политичким тежњама српског народа у Босни и Херцеговини. Ако је народна поезија била схватана као израз душе народа и националног идентитета, онда је народна поезија о славној средњовековној прошлости била врхунски национални симбол, она је сведочила о континуитету сећања и показивала велики потенцијал за самоидентификовање народа с јунацима славне прошлости, а у тренуцима туђинске власти деловала је и катарзично. Дакле, акценат на овим темама мора се посматрати, као уосталом и широко заснована акција на сакупљању народних умотворина, као вид одбрамбеног традиционализма, који подразумева да се „sačuvane ili svesno obnovljene tradicionalne forme koriste kao zaštitni paravan za ispoljavanje protivljenja vladajućem poretku" (Naumović 2009: 17).[25]

Међу песмама Кашиковићеве збирке које су део *Етнографске збирке* најбројније су оне косовског тематског круга, чине чак половину збирке. Следе песме о Немањићима и Марку Краљевићу, потом епско-лирске песме, међу којима је највише легенди у стиху. Упадљиво је одсуство песама о Другом косовском боју, премда се Секула и Јанко анахроно појављују у другим тематским круговима, као и мали број песама о Бранковићима (свега три) које су опет приближавају епско-лирским темама. Иако песме најстаријих времена чине окосницу и Кашиковићевих песама објављених у периодици за његова живота, овде се наилази и на већи број песама новијих времена, нарочито оних о хајдуцима и ускоцима, које чине приближно трећину корпуса штампаног у периодици[26]. Уочени дизбаланс сведочи о специфичним Кашиковићевим мотивима у одабиру песама за Академијину збирку. Изгледа да послати узорак није био насумично одабран. Кашиковић је очигледно Академији послао оне песме које је сматрао најзначајнијима и за које је веровао да ће наићи на добар пријем.

Песме Кашиковићеве збирке обрађују познате теме, с тим што је за њих карактеристично уклапање традицијских мотива у нове сижејне контексте, успостављање нових мотивацијских веза међу познатим мотивима и најчешће комбиновање неколико сижејних типова. На пример, традицијска

[25] С друге стране, Ђенана Бутуровић истиче да је песама најстаријих времена највише и у Јукић-Мартићевој збирци и да се одликују „dominacijom pripovijednog sižea" (Buturović 1985: 36). Мада је ова збирка настала ипак у нешто другачијим културноисторијским околностима и политичко-историјским приликама, не можемо потпуно искључити жељу за националном афримацијом којој се тежило путем песама, али чини нам се да је пресуднији био утицај Вуков, то јест његово апострофирање песама најстаријих времена као најзначајнијих и важних управо са своје реткости. Отуда треба ревидирати и ставове критичара, првенствено Петрановићевог и Кашиковићевог рада, који њихов сакупљачки рад дискредитују пренаглашавајући њихову улогу националних радника и идеолога. Иако је неоспорно да управо песме најстаријих времена имају најјачи симболички потенцијал за хомогенизацију нације, не може се оспорити да су управо ове песме означене као посебна вредност, те да је трагање за њима било и један вид књижевног укуса, моде и враћања дуга Вуку, то јест, настављање његовог рада.

[26] Увид у дистрибуцију песама по епским временима целовите Кашиковићеве збирке даје његова напомена у писму упућеном Александру Сандићу, 28. марта 1894. године. Кашиковић Сандића обавештава да је сакупио једну „грдну" збирку епских песама од Ане Бугариновић. Каже да би од песама најстаријих времена, то јест оних које су „до свршетка Косовске битке" и „по Косову до хајдука" изашле две књиге, док би од песама средњих и новијих времена могао напунити по једну књигу (према Трајковић 2006: 148). Дакле, иако већи део Кашиковићевог корпуса чине песме најстаријих времена, његова збирка садржала је несумњиво већи број песама новијих времена него што је до данас сачувано.

тема о болести цара Душана неочекивано се развија у причу о јунаку заточнику, који не само да одмени цара на војни него, будући оклеветан, извршава тежак задатак да би потврдио јуначки статус, при чему се уводе и теме нељубљене невесте и ослобађања сродника из тамнице, које добијају везивну функцију (ЕЗ 245, бр. 2). Тема о Душановој болести и смрти, уз традицијску представу о смрти цара Уроша у лову и мотив владаревог аманета представљају окосницу песама о Немањићима у овој збирци. Премда је акценат на приказу распада српског царства, при чему се уочава тенденција ка панорамском сагледавању догађаја епске историје, у мањем броју песама приказују се Душанов долазак на престо и његова освајања (ЕЗ 245, бр. 34), рат с Грцима и женидба (ЕЗ 245, бр. 76), као и задужбинарска делатност (ЕЗ 245, бр. 4). У неким од песама уочава се тенденција ка компримовању (епске) биографије, па поједине песме као да представљају стихована житија владара и архијереја лозе Немањића. Тако се у песми о краљу Драгутину даје панорамски приказ његове владавине, при чему фабулативну окосницу песме чини тема о оклеветаном јунаку, која ће у завршном делу добити епско-лирску, моралистичку стилизацију (ЕЗ 245, бр. 31). Песма се стихованом житију највише приближава у случају Светог Саве и Стефана Дечанског, што и не чуди с обзиром на њихов јак култ. Позната песма о одласку Светог Саве у манастир овде је модификована тако да се неостварена женидба помера у други план, уводи се мотив подизања задужбина и следе главни житијни мотиви до смрти и посвећења Савиног (ЕЗ 245, бр. 78). За разлику од стихованог Савиног житија, две песме о Стефану Дечанском опевају две епизоде из његова живота – чудесно враћање вида (ЕЗ 245, бр. 54)[27] и смрт и постхумна чудотворења (ЕЗ 245, бр. 103). Утицај средњовековне традиције, било да је реч о непосредном утицају житија или црквене уметности (нарочито живописа), несумњив је у песми о чуду којим Св. Никола враћа вид Дечанском, док се у другој варијанти, која се обликује око мотива владаревог аманета, акценат ставља на однос с Душаном, који се рехабилитује за свргавање оца с престола тиме што се истиче да је био заведен грчким сплеткама.[28] Тежња ка извесној рехабилитацији Душана уочава се у свим песмама Кашиковићеве збирке.[29]

---

[27] Кашиковић, међутим, оставља напомену да је певачица Ана заборавила песму, али да се сећа да је њен ујак даље у песми певао како је Стефан Дечански градио манастире (в. ЕЗ 245: 245-300б).

[28] Другачије провенијенције су Петрановићеве варијанте о смрти Стефана Дечанског (Петрановић II, 13; Петрановић III, 10), оне се обликују око мотива одлагања смрти откупљивањем, при чему је Дечански приказан као невина жртва сплеткароша.

[29] Премда је приказан као узоран владар, у појединим варијантама Душанов лик се помера ка новелистичким и љубавним темама. У једној фрагментарно записаној варијанти помиње се како је царица Роксанда забринута да је Душан на војни имао и љубавне авантуре (ЕЗ 245, бр. 102). У оваквој дистрибуцији мотива може се уочити облик деепизације и снижавања епског тона. Кашиковић, међутим, напомиње да је реч о фрагменту „од велике пјесме коју је знао и пјевао Виде Дубљевић" (ЕЗ 245: 245-505а), додаје да је певачица (Ана Бугариновић) заборавила песму коју је слушала од свог ујака Вида, али да му је напоменула да се сећа да се у песми даље певало о томе како је из Душанове авантуре с неком Бугарком рођен султан Мурат (в. ЕЗ 245: 245-505а). Исти мотив налазимо и у једној песми о Косовском боју (ЕЗ 245, бр. 11). У оваквом развијању мотива, дакле, сучељавају се новелистичка, љубавна али и епско-историјска имагинација.

Мрњавчевићи се, међутим, опевају углавном у контексту својих грехова и Вукашиновог цареубиства, с тим што постоји тенденција ка приказивању Вукашина као интриганта, слично Вуку Бранковићу. Ипак, у једној песми он је и позитивно окарактерисан, реч је о поетској обради Маричке битке, у којој је битка само једна од епизода песме о смрти краља Вукашина (ЕЗ 245, бр. 36). Реч је о контаминацији различитих сижејних типова и тематских целина, па се сижејни тип о крађи коња комбинује с модификованим сижејним типом о неверној љуби, да би на крају песме превладала моралистичка тенденција и Вукашинова смрт била приказана као Божја казна за убиство цара. Премда круг песама о Марку Краљевићу у Кашиковићевој збирци, изненађујуће, није нарочито развијен[30], у неколиким варијантама Маркова епска биографија шири се приказом његових односа с оцем и стричевима, при чему идеолошка позиција приповедача није увек једнозначно одређена. Тако је Марко приказан као оклеветани јунак, који међутим, не одговара на клевету јер она долази од Вукашина, а етички назори не дозвољавају јунаку да устане против оца (ЕЗ 245, бр. 27). Ипак, у једној другој варијанти Марко је осветник који убија стричеве кривоклетнике, а Вукашин се спасава бегом (ЕЗ 245, бр. 86). Тенденција ка ширењу Маркове епске биографије, осим везивања за Мрњавчевиће и Душана, уочава се још више у његовом везивању за косовске јунаке, било да се он јавља као њихов побратим (сижеи о ослобађању и женидби), или се за Маркову биографију уобичајени мотиви дају у новом контексту. На пример, у једној песми уобичајена епизода Маркове епске биографије о његовом боравку на дивану, контаминирана је с оном о Марковом боравку у царевој војсци, при чему се обе оквиром везују за Косовску битку, па Марко имплицитно добија улогу косовског осветника (ЕЗ 245, бр. 12). Марков јуначки статус и у Кашиковићевој збирци потврђује се првенствено кроз подвиге ослобађања и мегдане.

Када је реч о кругу песама о Косовском боју, акценат је, потпуно у складу с косовском традицијом, на приказу догађаја непосредно пред бој и после њега, међутим, за разлику од Вукових записа, овде је приметније отварање ка породичним темама, при чему се мотив клевете показује као сижејно највалентнији, док се лик клеветника и издајника помера ка типу интриганта. Такође, клевета се помера ка новелистичким темама, па Вук, уместо за издају, Милоша најчешће клевеће да је обљубио Лазареву кћер, у чему свакако треба видети извесно растакање епског света, снижавање његовог патоса и специфичан укус ка мелодрамском и наративним обртима. Такође, јунаци Косовског боја, првенствено Милош, приказани су у новим сижејним контекстима, као што су ослобађање побратима/сродника из

[30] У Кашиковићевој збирци (ЕЗ 245) налази се седам песама о Марку Краљевићу, и још три песме које се отварају ка другим тематским круговима, при чему се Марко јавља и као побратим или део сватовских поворки у песмама других кругова. Међутим, укупан број Кашиковићевих песама у којима је Марко главни јунак нешто је већи. У *Босанској вили* налазимо две песме овог сакупљача које говоре о Марку, а нису део његове збике послате Академији. Реч је о једној варијанти о Марковој женидби, која показује одлике новелистичких песама, а одговарала би типу женидбе на туђу иницијативу (БВ 1887/18: 283–284). Друга тематизује однос Марка и Андријаша и одговара типу ослобађање – потрага за отетим чланом породице (уп. Петковић 2019: 44–45), при чему се сиже отвара и ка смрти јунака (Андријаша) (БВ 1898/2: 26–28, БВ 1898/3: 43–45). Овој варијанти блиска је и необјављена Петрановићева песма забележена од непознатог певача у Сарајеву (ЕЗ 64/1, бр. 37).

тамнице, ослобађање робља, решавање тешких задатака, женидба кошијом и женидба с препрекама. Супротно познијим записима песама о Косовском боју, у којима и сам Милош сноси део кривице за пораз, овде је он приказан као идеалан јунак. Заправо, он је најистакнутији јунак целе збирке.[31] Изразито позитивну карактеризацију имају још Милица и деспот Стефан, који је, у складу с прозном традицијом, опеван као косовски осветник. Кнез Лазар, међутим, у њиховој је сенци, приказан као поводљив и лаковеран, уз то су потиснути и мученички елементи његове епске биографије. Уопште, есхатолошка стилизација боја готово је потпуно потиснута, своди се на деловање фатума, док се мотив избора небеског царства не налази ни у једној песми. Акценат је на приказивању борбе изнутра, сучељавању личних и витешких начела. Уносећи познате мотиве косовске традиције у нове сижејне типове, успостављањем нових веза међу ликовима и догађајима, певачица као да се трудила да допева косовску традицију, да њене ликове прикаже ван доминантне теме саме битке. Отуда ће се косовски јунаци у Кашиковићевој збирци чешће огледати у јуначким подвизима у песмама са женидбеном тематиком него у самом боју.[32] Свакако треба напоменути да су песме о женидбама јунака заступљене у свим тематским круговима Кашиковићеве збирке, та да оне чине чак петину зборника. За све ове песме карактеристично је да увек представљају комбинацију најмање два сижејна типа о женидби, честе су неостварене женидбе (в. Петковић 2019: 99–110), при чему песме добијају баладичне, али и новелистичке тонове. Занимљиво је да се малобројне песме о Бранковићима у овој збирци везују за тему неостварене женидбе деспота Стефана Јерининим ћерком.

Посебну целину Кашиковићеве збирке чине легенде у стиху, реч је о стихованим житијима ранохришћанских светитеља Ђорђа (ЕЗ 245, бр. 43), Алексија (ЕЗ 245, бр. 47; ЕЗ 245, бр. 50) и Димитрија (ЕЗ 245, бр. 49), при чему доминира тип свеца мученика, што опет одговара уоченој моралистичкој тенденцији, будући да се потцртава мотив посвећења невине жртве[33] и наглашава механизам грех – казна, у чијој основи је поверење у онтолошку правду. Исти механизми наглашени су и у легенди о проналаску Часног крста (ЕЗ 245, бр. 46), рођењу цара Константина (ЕЗ 245, бр. 41), те варијанти о дељењу светачких дарова и кажњавању неверног човечанства (ЕЗ 245, бр. 48). У варијантама у којима су опевани библијски догађаји, крштење Исусово (ЕЗ 245, бр. 42) и усековање главе Светог Јована (ЕЗ 245, бр. 40), инсистира се на важности неприкосновене вере. Све ове песме одликују се изразитијим утицајима црквене књижевности и хришћанске визуелне уметности, како у погледу самих фабула, тако и на нивоу лексике, хронотопа,

[31] Слична тенденција уочава се и у класицистичком јуначко-историјском епу, у ком Милош постаје прототип националног јунака (Поповић 1999: 122). Сличности песама Кашиковићеве збирке и класицистичког епа уочавају се и у наглашеној „тежњи ка поетској фабулацији националне историје" (Поповић 1999: 121).

[32] Песме Кашиковићеве збирке не разликују се у овом погледу од Петрановићевих, па ни од песама косовског круга осталих босанскохерцеговачких збирки у Архиву САНУ. О женидбама косовских јунака у поствуковским штампаним песмама, самим тим и о женидбама у Кашиковићевим објављеним варијантама в. Питулић 2012.

[33] Овај мотив у Кашиковићевој збирци везује се такође за цара Уроша и Стефана Дечанског.

топонимије.[34] Утицаји писане књижевности и (псеудо)историографских дела наглашени су и у варијантама о краљу Мутимиру (ЕЗ 245, бр. 77), краљу Часломиру (ЕЗ 245, бр. 80), стихованој варијанти легенде о Владимиру и Косари (ЕЗ 245, бр. 64) и нарочито у песми о крштењу Руса, коју је највероватније спевао неки богослов и која настаје као одраз савремених политичких и идеолошких стремљења (ЕЗ 245, бр. 87).

Као својеврсни лајтмотиви Кашиковићеве збирке јављају се мотив оклеветаног јунака (поред Милоша везан и за Душана, Драгутина, Марка), владаревог аманета (Душан, Лазар, Дечански) и грчке кривице, било да се она приказује у контексту политичких кретања, било да је реч о скривеном унутрашњем непријатељу, најчешће снаји Гркињи. У песмама су чести анахронизми[35], при чему су Милош и Марко сижејно најпокретљивији, међусобно чак и заменљиви. За песме ове збирке, као уосталом и за друге српске епске песме забележене на просторима Босне и Херцеговине а похрањене у *Етнографској збирци*, као и за песме Петрановићеве, а донекле и Јукић-Мартићеве збирке, карактеристичне су сижејне контаминације, тако да наслов неретко покрива само део тематике песме.[36] У песмама су чести

[34] Анализа генезе поменутог типа песама свакако излази из оквира овога рада, али треба напоменути да су на традирање и обликовање мотива поред средњовековне књижевне традиције и црквене уметности могле утицати и ауторске поеме осамнаестог и деветнаестог века, нарочито сентименталистичке религиозно-идиличне поеме, у првом реду оне Виђентија Ракића (уп. Поповић 1999: 79–98). Ипак, у овом случају треба бити врло обазрив у погледу тога у ком правцу су ишли утицаји усмено – писано, ми смо мишљења да су они свакако морали бити двосмерни. Такође, стиховани животи светаца били су веома популарни у такозваној пучкој књижевности (Zečević 1978: 381).

[35] Анахронизми су нарочито чести у каталозима, при чему анахроно поље углавном обухвата јунаке различитих епоха најстаријих времена, то јест различите генерације јунака до пада Деспотовине. Изузетно, јављају се песме у којима су неки од јунака пренети у посве хајдучку или ускочку атмосферу. Тако се један од Југовића (Марко) жени сестром Смиљанић Илије (ЕЗ 245, бр. 88). Одређени анахронизми јављају се као одраз фамилијаризације, па Марко гледа у сат (ЕЗ 245, бр. 68), или, на пример, девојка маше златном лепезом (ЕЗ 245, бр. 85). Слично и Милош гледа кроз дурбин (ЕЗ 245, бр. 6). Ово је, међутим, чест манир кадрирања и скраћивања сцене у крајинској епици, па је одатле могао бити и пренет, али у нашем корпусу није дошло до функционализације овог мотива, до прерастања у манир, као што је случај у крајинској епици (уп. Шмаус 2011: 33–34).

[36] Ово ћемо показати на примеру једне варијанте о женидби Милоша Обилића, која носи наслов „Царица Милица поклања шћер Милошу" (ЕЗ 245, бр. 9, прештампано у Петровић 2017: 177–184). Реч је о сижејно и тематски хибридној песми, њену окосницу представља контаминација сижејног типа женидба на туђу иницијативу и женидба с препреком пре одвођења девојке – тежак задатак (уп. Петковић 2008: 24–27, Петковић 2019: 76), при чему ситуација у песми не одговара потпуно ниједном апстрахованом подтипу овакве женидбе (уп. Петковић 2008: 67–78, Петковић 2019: 95–99). Али, оквиром је песма везана и за догађаје косовске традиције, па се сама Косовска битка имплицитно мотивише препрошеном девојком, при чему мотив клевете, која се овде удваја, преусмерава радњу. Песма почиње мотивом Муратовог изазова (тражи харачe и Милошеву ћерку за снају), потом се уводи мотив лажног извештаја, који се овде везује не за ухођење војске него за тумачење Муратове књиге (Лазар не уме сам да је протумачи). Лажни извештај послужиће Вуку да оклевета Милоша за издају. Јунак на увреду одговара и на очиглед свих удара Вука буздованом, а да би умирила Милоша, Милица му поклања Јелисавку. Женидба на туђу иницијативу, међутим, преобликује се у женидбу с препреком. Тежак задатак (купљење харача из одметнутих покрајина) уводи се као казна за јунака, то јест као кушање, због поновне Вукове клевете (овог пута Милош је оклеветан да је обљубио Јелисавку, што је занимљиво јер је клевета за лажну обљубу карактеристична за сиже о изнуђеној просидби). Веза с косовским оквиром постиже се мотивом штете у јунаковом одсуству (пљачкашки упад Турака у Србију), при чему Бошко, Марко и Страхиња истерају Турке пре Милошевог повратка. Међутим, песма се ту не завршава, него се понавља мотив Муратове књиге, али уместо изазова у бој, он опет тражи Јелисавку, а Лазара му је обећава. Обећање девојке и одлагање свадбе заправо је прикривена подвала, јер Лазар чека Милоша, који по повратку ожени Јелисавку. Мурат на ову увреду

обрти. Случај је неретко покретач радње или њен скретничар, новелистичка стратегија „замало” и „у задњи час” често је певачицино оруђе којим постиже динамичност приповедања и уклапање различитих сижејних нити. Мада се случај често концептуализује преко формуле гласине, у смислу да је неко нешто „дочуо”, чешће се среће приповедачка стратегија у којој лик пречује нечији разговор, или се посеже за формулом добре/лоше среће и случајног сусрета на путу[37]. Песме су понекад заморно дуге и то не због сижејних контаминација, него због тога што су проткане дигресијама и ретардацијама које разводњавају радњу и слабе мотивацију. Чест је манир проширених и/или удвојених увода у којима се поставља сцена, било да је реч о приказивању јуначке доколице[38] или прегледу политичко-историјских кретања. Објашњење историјског контекста често је у песмама које представљају историјске панораме, у том случају главни принцип излагања је начело адиције, проширивање песме временским реченицама с везником „кад”, у чему се може уочити нешто од летописне концепције организовања времена и приповедања, као и тежња ка компримовању историје. У појединим опширним песмама, међутим, уочава се као да певачици недостаје снаге и стрпљења, можда и умешности, да све нити приведе крају, па се дуге и опширне песме нагло, понекад чак неубедљиво завршавају.

Услед релативно великог броја ликова и различитих сижејних нити, певачица често има потешкоћа с постављањем и смењивањем сцене, увођењем ликова, смењивањем управног и неуправног говора, дијалога и монолога.[39] Такође, у песмама постоји тенденција декламовања (нарочито у случају реферисања на историјско-политички контекст, те у лирски интонираним тужбалицама и панегиричким одељцима), ликови су често фокализатори, понекад су њихова знања и немотивисана. Ширење песама постиже се и развијањем средњег плана и везивних радњи (нарочито у случају књигоноше или гласника).[40] Но, треба истаћи да је овде пре реч о тенденцији, него изграђеном маниру какав постоји у крајинској епици.[41] На овај тип

одговара изазовом у бој. Песма се затвара коментаром да су се зато цареви завадили. Исту одлику да наслов одговара само делу песме Шмаус је уочио у крајинској епици (2011: 76).

[37] Овде не мислимо на случајни сусрет јунака и противника који се заврши мегданом, него на случајни сусрет јунака и побратима. У појединим песмама јунак се креће ка остварењу одређеног задатка/циља и на свом путу наилази на заробљеног побратима или побратима који га моли за помоћ, па тек пошто заједничким снагама реше задатак, јунак остварује свој почетни циљ, због којег је и кренуо из дома, при чему се најчешће само констатује његово остварење.

[38] Најчешћа је типска слика јунака који се умије, помоли богу, пије вино и/или одлази на литургију.

[39] Овакве омашке су релативно честе и можда су баш оне показатељ недовољног традирања песама услед којег песма није стигла да се „изглача”. С друге стране, можда баш овакве несавршености указују на изостанак озбиљнијих редакторских интервенција и потврда су верног бележења. Занимљиво је, међутим, да слабости при промени сцена и увођења ликова настају и услед жеље да се поступно прикаже кретање јунака, то јест услед микроперспективе, кадрирања, али исто тако и услед испуштања спојница и стихова пребацивача, дакле, услед сажимања и скоковитог вођења радње.

[40] Јеленка Пандуревић истиче да је на распеваност епско-лирских песама објављених у *Босанској вили*, у првом реду бајки у стиху, утицала богата традиција новелистичког певања. Она није утицала само на развијање наративног плана него и на „тенденцију ка реалистичком приповиједању догађаја” (Пандуревић 2015: 65). Отуда би се специфичним новелистичким укусом могао објаснити и продор епско-лирских елемената у песме Кашиковићеве збирке и њихова наративна развијеност.

[41] Развијање средњег плана и с њим у вези увођење већег броја споредних ликова, самим тим и нових мотивација, Шмаус издваја као једну од поетичких константи крајинског типа епике (в. Шмаус 2011: 89–96).

певања подсећају и опсежни, детаљни описи и кадрирање, који су нарочито заступљени при приказивању јунаковог опремања за поход[42]. Међу поетичким одликама Кашиковићеве збирке уочава се и механичко коришћење формула, то јест формализација формуле. Ипак, ни ово није тако чест случај. За поетику Кашиковићеве збирке значајан је и продор лирских и епско-лирских стилских средстава, који уз повремено снижавање епског патоса воде разводњавању епског света, специфичној деепизацији. Лиризација се уочава првенствено у ширењу монолога или приповедачевог коментара ка тужбалици, то јест панегирику[43], потом у описима девојачке али и јуначке лепоте, описима кола, сценама растанка с љубом/мајком/сестром при одласку у бој или на извршење подвига. Сасвим ретко лиризација се уочава и у развијању скоро аркадијске слике природе. Епско-лирске поетичке одлике углавном се тичу изненадних обрта, сучељавања епских, јуначких и личних мотива, преклапања епског и породичног плана, или развијања фигуре интриганта. Деепизацији води и сладуњавост, пренаглашене емотивне реакције, поступци и речи јунака стилизовани тако да више подсећају на какву сентименталистичку поему него епску песму, а понекад се спуштају скоро до границе тривијалног[44]. Груб хумор, хипербола које се приближава гротески и деградација противника, који се срећу у појединим варијантама, такође доприносе снижавању епског патоса. Важна одлика збирке је и њена специфична интертекстуалност у смислу да певачица алудира на одређене догађаје епске историје и биографије јунака. Занимљиво је и да се у појединим песмама алудира на догађаје опеване у другим песмама збирке, те да се одређене епизоде развијају у целовите песме, што је и разумљиво будући да је целу збирку, осим три песме, испевала Ана Бугариновић.[45]

Премда је несумњиво да песме Кашиковићеве збирке стилски и идејно следе вуковску епику, у претходно изложеним поетичким одликама јасно

[42] У описима јуначке и коњске опреме, који често заузимају и око сто стихова, али и у описима јунакових двора, који су нешто сведенији, доминира злато, потом бисери и драгуљи. Јунаци су као на средњовековним фрескама окупани у светлости. Портрети и описи одевања, то јест опремања коња, дају се најчешће силазном или узлазном путањом, а као чест поступак ширења описа уочава се конкретизовање уопштене тврдње. Као врло успео издваја се, на пример, опис краља Драгутина на коњу, с круном Немањића која је „Од сувога ижљевена злата, / На круни су од злата крстови, / У крстовим драги каменови, / А из њиха бију пламенови" (ЕЗ 245, бр. 31). Несумњиво је да сјај и злато треба да дочарају раскош и моћ средњовековног царства. Осим јуначке и коњске опреме они доминирају и у описима дарова, јуначких дворова и девојачког накита. О специфичној поетици кићења у крајинској епици в. Шмаус 2011: 138–141.

[43] Тужбалички и панегирички пасажи срећу се и у постфолклорној епској хроници (Ђорђевић Белић 2016: 125–139, 145–151), у којој су и наглашенији у односу на песме Кашиковићеве збирке.

[44] Јунак, на пример, при опраштању љуби поручује: „Не чекај ме, не руши младости / Не мореш ми никад бити љуба" (ЕЗ 245, бр. 2), слично љуба говори Милану Топлици: „Млад остајеш, другу ћеш љубити / А ја млада у земљи трунути" (ЕЗ 245, бр. 7). Милош, слутећи смрт у боју, „наручује" љубу цару немачком и опрашта се речима: „А Бог знаде да ти доћи нећу / Јер ми срце живо мира не да / Чини ми се да ме чека биједа" (ЕЗ 245, бр. 11). Смиљана Ђорђевић Белић као једну од поетичких одлика постфолклорне епске хронике издваја управо кретање од „херојске патетике до сентименталистичког стилског комплекса" (2016: 158–163).

[45] На пример, у каталогу Милошевих подвига у варијанти о неправедно оптуженом јунаку који, вршећи тежак задатак, доказује верност (ЕЗ 245, бр. 6), наводи се, између осталог, како је спасао сватове будимског краља, а као на једну од задужбина Милошевих указује се на чесме које је чобанима подигао у планини. Подвиг у сватовима биће опеван у засебној песми (ЕЗ 245, бр. 51), док подизање чесми из захвалности према чобанима чини епилог једне друге песме (ЕЗ 245, бр. 29).

се уочавају и неки елементи граничарске епике и нарочито крајинског и новијег типа епског певања које је у литератури означено као постфолклорна епска хроника (в. Ђорђевић Белић 2016). Ове подударности значајне су нам у смислу дијахронијског позиционира нашег корпуса у развојном луку епике. Поетичке сличности с граничарском епиком огледају се првенствено у растварању стилских фигура и формула, упливу лирских стихова, експанзији патриотског тона и тежњи ка ширем сагледавању историјских догађаја.[46] Додуше, ова тежња се у Кашиковићевој збирци јавља само у случају песама које смо означили као историјске/епске панораме, у којима се, баш као и у граничарским песмама, стиче утисак казивања историје (уп. Матицки 1974: 226–227). На постфолклорну епску хронику подсећају већ поменуто удвајање почетака, хипертрофија коментара, већа улога монолога и приповедачевог гласа, те декламовање ликова. Чини се да су ове одлике нешто чешће у оним случајевима када је традиција епског певања о теми слабија, као на пример у случају варијанта о краљевима Драгутину, Часломиру, Мутимиру, те у случају широких историјских панорама. С друге стране, компримовање биографије и историје, као битна поетичка одлика постфолклорне хронике (в. Ђорђевић Белић 2016: 105–107, 169–171), присутно је у заметку и у Кашиковићевој збирци, при чему се скоро подједнако јавља и у традицијски развијеним биографијама, какве су Маркова и Милошева, и у мање познатим традицијским мотивима, какво је на пример поменуто стиховано житије краља Драгутина.

Крајинском типу певања песме Кашиковићеве збирке највише се приближавају у случајевима такозване близинске перспективе, која доприноси распеваности и развијању средњег плана (уп. Шмаус 2011: 141). У вези са ширењем средине је и поступак растварања формула, који се нарочито јавља у случају књиге и схеме пророчког сна, где се у високо стилизован и схематизован епски текст умећу објашњења и коментари[47]. Певачица понекад показује тенденцију да развија медијалне епизоде и ликове, те да развијањем сцена одмора, често потпуно немотивисаног, одложи радњу[48], или маркира почетак нове деонице, што подсећа на технички поступак уобичајен за крајинску епику, у којој постоји тенденција да се „ново збивање изведе по могућству опет из мирне ситуационе слике" (Шмаус 2011: 154). Међутим, двостраност и удвајање радње, које је Шмаус издвојио као најважније одлике крајинске епике (Шмаус 2011: 70–78), као такви не постоје у Кашиковићевој збирци. Иако наилазимо на мешање сижејних типова, на уланчавање радње, а изузетно и на њено удвајање, једна радња остаје

[46] Издвојене поетичке одлике означене су управо као једне од главних одлика граничарске епике (уп. Матицки 1974: 16–22). О поступцима растварања формула и фигура класичне епике у граничарској епици (в. Матицки 1974: 85–144).

[47] О поступцима растварања формуле књиге и схеме пророчког сна у крајинској епици в. Шмаус 2011: 86– 87, 144–148. Растварање формула уочено је и у постфолклорној епској хроници, а приказано је на примеру формуле вилиног поклича (уп. Ђорђевић Белић 2016: 79, 94–102)

[48] На пример, Милош, пошто дође до Косова и види Арапинов чадор, седне да одмори, јер „Сретније је јутро од вечера" (ЕЗ 245, бр. 6); исто тако Марко по повратку из просидбе седне да одмори, па тек онда позива сватове књигом (ЕЗ 245, бр. 93). Слично и краљ „од Спљетака" позива Милоша, гости га седам дана, па му тек онда саопштава разлог позива – девојка се „ашик учинила" (ЕЗ 245, бр. 7).

главна, па једносмерно кретање и затварање сижеа нису дезинтегрисани, а временска компонента остаје надређена просторној[49]. Овакве одлике не чуде јер хришћанска и муслиманска епска заједница на просторима Босне и Херцеговине, па и шире, на целом простору где није постојала језичка баријера, нису биле одвојене[50]. Отуда су мотиви и теме, али и техничка и стилска решења, били предмет својеврсне размене. О томе, поред уочених одлика, сведоче и забележени случајеви муслимана гуслара који су били учитељи певачима хришћанима и обрнуто. Дакле, несумњиво је да су утицаји крајинског типа певања и уопште муслиманске епике[51] постојали, али њих ипак не треба прецењивати. У специфичним стилским и идејним решењима Кашиковићеве певачице, који се, важно је нагласити, подударају са стилом српских епских песама забележених у приближно исто време и на блиском географском простору, требало би тражити један нов манир певања, специфичну поетику која представља мост од класичне вуковске епике ка постфолклорној епској хроници.

Наравно, никако не треба губити из вида да су песме Кашиковићеве збирке, као уосталом и све песме сакупљене после Вука, претрпеле повратни утицај Вукових збирки, али и књижевности „на народну", популарне књижевности, рукописних песмарица различите провенијенције, романтичарске историографије, писане уметничке књижевности. Не треба заборавити ни на позоришне дружине и врло популарну историјску драму[52]

---

[49] Поредећи структуру и стил хришћанске, то јест класичне вуковске епске песме, и крајинске епике, Шмаус долази до закључка да је основна дистинктивна црта између ова два типа певања однос према просторној и временској димензији – за хришћанску епику карактеристична је превласт временске, док је за крајинску карактеристична превласт просторне компоненте, то јест попречног пресека песме услед ширења средине и изграђивања двостраности (Шмаус 2011: 72–73).

[50] Шмаус такође не одриче утицаје једног типа певања на други, истиче да су они нарочито били јаки на ужем простору Босне и Херцеговине, те да су посебно наглашени у песмама о ускоцима, чему је погодовала тематска блискост крајинске и хришћанске ускочке епике и практично исти фонд јунака који се, зависно од идеолошке тачке колектива, премештају на линији „свој" – „туђи" (Шмаус 2011: 48, 115, 174–181). У случају извођења пред мешовитом публиком, или у случају да певач једне заједнице пева пред припадницима друге, песме су трпеле и извесне корекције, првенствено у погледу односа према непријатељу, инсистирања на националном поносу и имену. О овоме сведочи и једна драгоцена Кашиковићева напомена уз реч „сремске" у стиху: „Вино пију сремске војводе" (ЕЗ 245, бр. 72), а напомена гласи: „Ово је мјесто српске. Тако је, вели пјевачица, чешће пута гуслар [вероватно мисли на свог стрица Вида] пред Турцима пјевао, да их не ражљути" (ЕЗ 245: 245-363а). Напомена је драгоцена и због тога што сведочи о усменом традирању Кашиковићевих песама.

[51] Овде мислимо на блискост и с другим типом муслиманске епике који је означен као херцеговачки или јужни тип (поделу на крајински и херцеговачки тип муслиманске епике Шмаус преузима од Мурка, в. Шмаус 2011: 37–39). Ако овај тип певања, на Шмаусовом трагу, схватимо као прелазни тип од класичне хришћанске ка крајинској епици, то јест као тип певања у којем се одлике крајинске епике јављају у заметку и недоследно, онда би се он могао узети заправо и као ближи поетичким одликама Кашиковићевих песама. У овом смислу значајан је и ареал с којег су Кашиковићеви записи, а то је подручје Загорја, то јест околина Калиновика у Херцеговини (место рођења Ане Бугариновић). Изгледа да је ово било јако епско жариште јер практично цела збирка Јована Мутића потиче управо одавде (све Мутићеве песме у ЕЗ 47 и ЕЗ 78 забележене су овде, док се за песме у ЕЗ 88 каже само да су забележене у Херцеговини). Спорадичних записа из Загорја има и у другим збиркама Етнографске збирке САНУ. С друге стране, Јован Радуловић је као највећа епска жаришта у Херцеговини означио крајеве око Гацка и Невесиња , те јужно око Требиња (Радуловић 2010: 170).

[52] Јован Радуловић истиче да је историјска драма била врло популарна у Мостару, то јест Херцеговини, нарочито Стеријини и Суботићеви историјски комади и трагедије (Радуловић 2010: 271–302). Интересовање за ову врсту драме било је у непосредној вези с испољавањем националних

као расадник мотива. Такође, постојали су и утицаји других уметности, у првом реду они хришћанске иконографије и барокне графике. Међутим, сви могући утицаји утапали су се у фонд традицијских знања, прилагођавали се постојећим фолклорним наративима, да би „радом" традиције били коначно прихваћени или одбачени. Иако овакви утицаји и измењен духовни контекст друге половине 19. века померају Кашиковићеве и сличне записе донекле ка такозваној народској књижевности[53], донекле чак и „пучком књижевном феномену" (в. Zečević 1978)[54], мишљена смо да се они не смеју искључити из корпуса српског фолклора. Уосталом, такви какви су, они су израз свога времена, одушевљења и заблуда својих сакупљача и певача (можда и певача-састављача), и не може им се оспорити да су циркулисали у одређеној заједници, што је и најбитнија одлика фолклорног дела.

Отуда би требало ревидирати ставове одређених проучавала који су у Кашиковићу видели мистификатора и првенствено националног радника и идеолога. Због баласта првенствено Марамбоовог ауторитета, упркос обимној збирци и значајној културноисторијској улози, Кашиковић је до данас остао маргинална личност српске фолклористике. Најранији коментар о његовој збирци оставио је Александар Белић. Белешка се односи на оних 25 песама послатих Академији 1920. године и драгоцена је јер Белић није знао чију збирку прегледа. Премда истиче да су у питању „у главноме препеви, врло различитог типа и различне садржине, познатих предмета" (ЕЗ 375-33-2), те да је реч о песмама „другог реда или можда још којег нижег реда по својој унутрашњој вредности" (ЕЗ 375-33-2), он ипак саветује Академији

осећања и израз љубави према народној прошлости, „стара патетика наших писаца понекад шупља и намештена, али не без извесног ефекта подизала је духове" (Радуловић 2010: 289).

[53] Термин узимамо у значењу које му даје Соња Петровић. Под народском књижевношћу она подразумева песме које је спевао народни певач под утицајем неког писаног текста (в. Петровић 2000: 146). Преглед терминолошких дистинкција песме „на народну" и „народска књижевност" даје Смиљана Ђорђевић Белић (2016: 27–29).

[54] Извесне поетичке одлике приближавају песме Кашиковићеве збирке (и њој савремених збирки) пучким књижевним творевинама, што и не чуди будући да се пучки књижевни феномен плео на граници усменог и писаног. Можда би се неке стилске и идејне подударности могле објаснити и специфичним књижевним/уметничким укусом, миграцијама пучких наратива најразличитије врсте (од писаних и усмених текстова до визуелних наратива). Тако би појачана новелистичко-авантуристичка црта Кашиковићевих песама могла бити у вези с интересовањем за чудно и сензационално, које је издвојено као једна од одлика пучког књижевног феномена. Међу подударностима уочавају се и моралистичке тенденције, тежња ка растварању стилских фигура, ка целовитости приповедања. Такође, пучке књижевне творевине имале су важну улогу у ширењу илирских идеја и националном буђењу, песме су практично имале функцију летка и служиле омасовљењу покрета, па би се у овом светлу можда могло гледати и на неке од ангажованих песама Кашиковићевих (мислимо на оне три које су нарочито сметале Марамбоу). Можда је својеврсни манир утилитаризма карактеристичан за пучки књижевни феномен могао утицати и на појаву идеологизованог говора у појединим Кашиковићевим песмама и њихово отварање ка потребама савременог тренутка. Наравно, овим кратким осврту на сличности пучких књижевних творевина и Кашиковићевих записа нисмо хтели да пренагласимо утицаје пучког феномена на Кашиковићеве певаче или на Кашиковића као редактора грађе. Заправо, могуће је да су директни утицаји били занемарљиви. Хтели смо да укажемо на својеврсну књижевну климу, књижевни укус најширих слојева, доживљај света. Време Кашиковићевих певача одавно није оно идеално епско време, књижевност у најширем смислу и то првенствено пучка књижевност, она нижег естетског регистра, на граници усменог и писаног, морала је макар посредно утицати на носиоце традицијске културе. Отуда би се идејни, стилски и поетички отклони Кашиковићеве збирке, који се не смеју пренаглашавати и који су више тенденција него закономерност морали узети као најнепосреднији доказ аутентичности грађе, њене урођености у тренутак у којем је настајала.

да откупи песме јер „није искључено да су у основици ових народних песама и заиста локалне народне песме, са месним колоритом" (ЕЗ 375-33-2). Судећи по сродним мотивима, стилским и идејним подударностима Кашиковићевих и оновремених записа српских епских песама с истог ареала, као и мотивским подударносима с прозном традицијом забележеном на просторима Босне и Херцеговине, Белић је био у праву. Позитивну оцену о Кашиковићевој збирци и његовом сакупљачком раду дао је и Јован Кршић 1927. у предговору првој књизи *Народног блага*, које представља избор из Кашиковићеве и збирке епских песама *Босанске виле*. Без икаквог критичког отклона Кршић закључује да је Кашиковић: „имао ерудиције и смисла за сакупљачки посао, он је бележио песме тачно онако како их је чуо" (НБ I: XV), али се не упушта ни у анализу саме грађе ни у анализу Кашиковићевих сакупљачких начела.

Потоње оцене, међутим, неће бити тако ласкаве. Војислав Јовановић Марамбо[55] ће у својим опсежим истраживањима плагијата, фалсификата и мистификација у народној поезији Кашиковића означити као непоузданог сакупљача и родољубивог мистификатора, а у свој нацрт *Антологије лажне народне поезије* унеће чак двадесет песама из Кашиковићеве збирке послате Академији (Пантић 2008: 442–445) и додати да су многе његове песме „политички чланци у десетерцу" (Пантић 2008: 443).[56] Марамбо неће, међутим, детаљније разматрати сакупљачка начела и рад самог Кашиковића, једноставно ће га прикључити целој групи поствуковских сакупљача у којима је овај проучавалац видео „набеђене фолклористе" (Јовановић 2001а: 242), трговце умотворинама, опортунисте и наследнике Вукове, којима је недостајало снаге и умећа да доврше његов посао (уп. Јовановић 2001б). Чини се као да је Марамбо изградио својеврсни култ Вуков и да је поетичке одлике и несумњиве естетске вредности антологијских Вукових песама узео као једини прави показатељ епског стила и начина певања. С укусом изграђеним на вуковским песмама, акрибичан и строг у оценама, Марамбо као да је остајао слеп за другачије токове епског певања, други манир певања и као да је естетизован текст претпоставио сировом теренском запису, при чему је недовољно пажње обраћао на сам културноисторијски контекст сакупљања и нарочито на однос сакупљача према фолклору и

[55] Књижевноисторијски, методолошки и теоријски приступи Војислава Јовановића Марамбоа народној књижевности и његово схватање аутентичности фолклора, то јест проучавање проблема фалсификата, плагијата и мистификација свестрано су анализирани у докторској дисертацији Александре Бјелић. (в. Бјелић 2022).

[56] Занимљиво је да се у свом главном чланку „О лажној народној поезији", у ком расправља о питању фалсификата, плагијата и мистификација, а у којем су у истраживачком фокусу збирке Новице Шаулића и Богољуба Петрановића, Марамбо само кратко осврнуо на три песме Кашиковићеве збирке, о којима, с правом, говори као о специфичним политичким чланцима (Јовановић 2001в: 311). Реч је о песмама које су настале као одраз свог времена и идеолошко-политичких превирања, у којима се поетичка средства и мотиви усменог песништва користе да би се пласирале нове идеје. Али, поменуте песме су изузетак и немају везе с целином Кашиковићеве збирке, у њима су до крајности доведне неке од тенденција присутних у појединим, не свим, песмама збирке. Треба напоменути и то да је Марамбо планирао да напише студију под називом „Родољубиве мистификације Николе Т. Кашиковића, уредника *Босанске виле*", о чему сведоче белешке у његовој рукописној заоставштини. Судећи по њима, Марамбо је планирао да открије књижевне изворе неких Кашиковићевих песама, и да укаже на рецепцију овог сакупљача (уп. Јовановић 2001г: 443).

питању аутентичности. У овако постављеним методолошким оквирима није ни чудо што је готово сваки Вуков настављач доживео осуду и што је сакупљеној грађи одрицана готово свака вредност.

Негативно ће се о Кашиковићевој збирци изразити и Радмила Пешић. Она ће, међутим, више критиковати заиста лоше уређено издање Кашиковићевих песама, које не испуњава критеријуме ни популарног, а камоли научног издања. Реч је о избору епских песама из Кашиковићеве збирке, њих тридесет, које су дате без икаквих напомена и предговора, при чему неке од унетих песама уопште нису Кашиковићеви записи, а једна је препев Пушкинове песме (в. Кашиковић 1951). У кратком осврту на саму грађу Радмила Пешић ће истаћи да су песме, иако по тематици старијих времена, готово све новијег постанка, да су њихови певачи познавали штампане збирке народних песама и да се „у језику, начину опевања личности и догађаја осећа да певач има књишке културе" (Пешић 1954: 367). Премда је последње запажање тачно, те би се њиме могле објаснити неке од стилских одлика, врло је смела оцена да песме „нису живеле у народу" (Пешић 1954: 367). Ову оцену релативизује већ Кашиковићево указивање на Вида Дубљевића, Аниног стрица, као њеног учитеља, контекстуални подаци о другим певачима, и првенствено варијанте песама забележене од других сакупљача.

На Марамбоовом трагу негативну оцену о сакупљачима после Вука дали су Никола Килибарда и Мирослав Пантић, при чему се ни један ни други проучавалац нису бавили Кашиковићевом збирком.[57] Ипак, као да је, услед ауторитета Марамбоа и његових следбеника, а можда пре услед одређене истраживачке парадигме која је полазила искључиво с вуковског и естетског становишта, посредно цела грађа *Етнографске збирке САНУ* маргинализована. Она је до данас остала „контроверзно насљеђе" (Пандуревић 2019: 29) српске фолклористике. Контрааргументе, првенствено у погледу Петрановића, чија је збирка и била више у фокусу проучавалаца такозваног лажног народног песништва, први ће изнети Љубомир Зуковић (в. Zuković 1977, Зуковић 1980) и на његовом трагу Ђенана Бутуровић (Buturović 1985), при чему треба напоменути да је и Ненад Љубинковић заступао мање ригидан ставу у погледу Петрановића (в. Љубинковић 1975). Премда ниједан од поменутих проучавалаца не помиње Кашиковића, захтев за ревизијом марамбоовског приступа питању аутентичности који се назире у њиховим теоријско-методолошким приступима може се посматрати и као захтев за другачијим читањем целог корпуса који је Марамбо означио као сумњив.[58] Током последње деценије овакви захтеви су све чешћи, отварају се

[57] Килибардин фокус ће бити на Петрановићу. Полазећи од негативног Јагићевог приказа Петрановићеве збирке и Марамбоових ставова, овај проучавалац ће, у не баш добро аргументованој студији, с низом поједностављених и искривљених закључака, коначно пресудити против Петрановића (в. Килибарда 1974). Пантић у широком дијахронијском луку (од првих приморских записа до савременог тренутка) приказује бележење народних умотворина и мистификовање које га је неретко пратило, при чему се у сагледавању поствуковских сакупљачких пројеката позива на Марамбоова начела и већини тих записа одриче естетску вредност, али исто тако указује и на то да та обимна грађа никад није критички сређена и изучена. Самог Кашиковића он не помиње (в. Пантић 1996).

[58] Полемичким гласовима треба додати и глас Миодрага Матицког, који се у својим проучавањима граничарске епике дотакао и сувише ригидно постављеног питања аутентичности и канонског

нови приступи, иде ка анализи контекста и сакупљачке методологије. Тежи се сагледавању грађе са становишта политике и антропологије фолклора, историје идеја, институционалног проучавања и културе сећања. Тежи се отварању истраживачког поља у ком би се корпус поствуковских записа сагледавао као коректив и нужна допуна Вуковог канона (уп. Пандуревић 2011; Пандуревић 2016б; Пандуревић 2017; Пандуревић 2019; Гароња Радованац 2009; Гароња Радованац 2014; Гароња Радованац 2019; Кнежевић 2011; Кнежевић 2014; Кнежевић 2021). Ипак, погрешно би било мислити да се Кашиковићеве и сличне збирке у овим радовима узимају без икакве резерве. На пример, Јеленка Пандуревић истиче да су Кашиковићеви записи „понајмање релевантни" (2011: 93), али подвлачи да их је немогуће искључити из истраживачког поља српске фолклористике, чак и у изучавању питања генезе епике. Ауторка додаје и да је обим редакторских интервенција данас немогуће утврдити, али да оне нису настајале само као одраз политичких и идеолошких убеђења сакупљача него су последица и „неповратно изгубљеног начина мишљења и доживљаја свијета" (Пандуревић 2011: 95). Гароња Радованац истиче да је *Етнографска збирка* сведочанство једног времена, а данас, после ратова и миграција становништва, често и једино сведочанство о фолклору Срба у периферним областима. Она оцењује да је то „можда најзначајнија збирка рукописне забележене усмене грађе са наших простора" (Гароња Радованац 2009: 337), али да је, упркос томе, првенствено због Марамбоовог оштрог става и „искључиво кабинетског познавања усмене поезије" (Гароња Радованац 2009: 344), те „предрасуда да после Вука више не постоје вредније песме" (Гароња Радованац 2009: 342) неправедно запостављена.

Ако узмемо у обзир да су погледи на концепт аутентичности у савременој фолклористици промењени, то јест да се аутентичност открива као једна од роматичарских и дискурзивних константи и опсена фолклористике, то јест као опште место фолклористичког наратива (уп. Bendix 1997), те да је свака текстуализација нужно условљена низом фактора, а фолклор као облик директне контактне комуникације у писмо практично непреводив, неопходно је да се отвори пут ка новом и другачијем читању Кашиковићеве и њој савремених збирки. У одбрану Кашиковићеву скренућемо пажњу и на неколико контекстуалних напомена које би говориле против дописивања и намештања грађе. Наиме, уз неколике песме он ће оставити напомену да се певачица даље не сећа.[59] Напомене ове врсте говоре у прилог томе да Кашиковић није сугерисао певачици како да допева песме. Слично ће за варијанту о Владимиру и Косари (ЕЗ 245, бр. 64) рећи да је „чудновата пошто биједи Грке за смрт краља Владимира, а знамо да су Бугари то учинили" (ЕЗ 245: 245-338а), али, очигледно опет неће интервенисати. Чини се да је Кашиковић наступао с позиције ауторитета и познаваоца народне песме

статуса Вукових збирки, према чијим поетичким и стилским одликама се премеравају потоње збирке епике. Овај проучавалац отуда истиче да је „прећутно (је) прихваћен и тешко одржив став да народна песма мора да већим својим делом одговара законитостима које нуди искуство стечено на основу Вукових збирки" (Матицки 1974: 26).

[59] Оваква напомена даје се уз песме „Стеван Милутинов добија поново очи" (ЕЗ 245, бр. 54), „Милош Обилић и Бановић Страхиња" (ЕЗ 245, бр. 101), „Царица Росанда и Марко Краљевић" (ЕЗ 245, бр. 102).

и народног духа који је ту песму изнедрио и да је имао своје сопствене аршине шта се сме и може, а шта не сме поправљати. Но, ни у овом погледу Кашиковић се није разликовао од других сакупљача и издавача народних умотворина јер „сам феномен 'народног духа' је [...] сваки записивач, издвач и критичар тумачио по свом нахођењу и осећању" (Самарџија 2013: 60).[60] Као што је већ истакнуто, Кашиковић је декларативно био против било каквог намештања при записивању, али је исто тако заступао тезу да песме пре штампања морају проћи кроз његове руке.

Збирка Николе Кашиковића, настала у околностима борбе српског народа за очување националног имена, културе и језика у време аустроугарског режима у Босни и Херцеговини, у многоме је одређена захтевима времена, будући да је истовремено била и израз и оружје поменуте борбе. С друге стране, она је одраз сакупљачких начела и заблуда самог Кашиковића, те се као таква не може посматрати ван културноисторијског контекста, нити се у погледу аутентичности може премеравати савременим аршинима. Кашиковићев однос према фолклору, идеја о његовом значају за потврђивање националног идентитета и креирање колективног памћења, принципи на којима почива збирка и сакупљачка методологија, не разликују се битније од временски блиских пројеката сакупљања народних умотворина, укључујући и оне с друкчијом идеолошком и националном ознаком. Сачувана Кашиковићева збирка обухвата само део грађе овог сакупљача, међутим, по свој прилици, није реч о насумичном избору, него о репрезентативном узорку који је Кашиковић понудио Академији. Песме ове збирке засноване на донекле другачијем естетском доживљају, поетичким и стилским одликама од класичне вуковске епике представљају битан материјал за дијахронијско проучавање српске епике, чине мост између класичне епике и постфолклорне епске хронике и говоре о виталности жанра и нужним, али животодавним менама традиције.

Цитирана литература

Бјелић, Александра. *Војислав М. Јовановић Марамбо као проучавалац усмене књижевности*. Београд: Филолошки факултет, 2022. <https://nardus.mpn.gov.rs/bitstream/handle/123456789/21273/Disertacija_13344.pdf?sequence=1&isAllowed=y > 22. 1. 2023.

Војиновић, Станиша. „Сарадници часописа Босанска вила (1885–1914)". *Књижевна историја*, год. 39, бр. 131–132 (2007): 279–311.

Гароња Радованац, Славица. „Сакупљачи са територије Војне Крајине и њихове рукописне збирке у *Етнографској збирци Архива САНУ*". У: Василије Крестић (ур.). *Зборник о Србима у Хрватској 7*. Београд: САНУ, 2009: 337–399.

Гароња Радованац, Славица. „Војислав Јовановић Марамбо и његово проучавање мистификација у српској народној поезији". У: *Од Цариграда до Будима*. Нови Сад: Академска књига, 2014: 162–199.

[60] Снежана Самарџија показује да је сваки запис нужно услован, те да се штампање, то јест објављивање грађе мора посматрати као другостепени облик прилагођавања и намештања записа. Она истиче да се у том процесу „по интервенцијама у усменом материјалу нису (се) много разликовали самоуки родољуби од књижевника, уредника часописа и научника" (2013: 61).

Гароња Радованац Славица. „*Етнографска збирка Архива САНУ*: један неиспуњен аманет Стојана Новаковића". У: Илија Николић, *Етнографска збирка Архива САНУ. Преглед рукописне грађе*. Славица Гароња Радованац, Јеленка Пандуревић (прир.). Бања Лука: Универзитет у Бањој Луци Филолошки факултет, 2019: 11–25.

Ђорђевић Белић, Смиљана. „Вукови принципи бележења епске грађе и савремени концепти фолклористичког терена". У: Нада Милошевић Ђорђевић (ур.). *Вук Стефановић Караџић*. Београд: САНУ, 2015: 347–360.

Ђорђевић Белић, Смиљана. *Постфолклорна епска хроника: жанр на граници и границе жанра*. Београд: Институт за књижевност и уметност – Чигоја штампа, 2016.

Ђуричковић, Дејан. *Босанска вила: 1885–1914. Књижевноисторијска студија*. Сарајево: Свјетлост, 1975а.

Ђуричковић, Дејан. *Босанска вила: 1885–1914. Библиографија I*. Сарајево: Свјетлост, 1975б.

Ђуричковић, Дејан. *Босанска вила: 1885–1914. Библиографија II*. Сарајево: Свјетлост, 1975в.

Зуковић, Љубомир. „Кривотворење у народној књижевности. Начин и смисао". У: Слободан Ж. Марковић (ур.). *Научни састанак слависта у Вукове дане*, бр. 9 (1980): 369–383.

Јовановић, Војислав Марамбо. „Око корпуса народних песама. Сто хиљада песама, али колико фалсификата". У: Илија Николић, Дејан Ајдачић (ур.). *Сабрана дела Војислава М. Јовановића*. Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", 2001а: 239–243.

Јовановић, Војислав Марамбо. „Српска академија наука и њени сакупљачи". У: Илија Николић, Дејан Ајдачић (ур.). *Сабрана дела Војислава М. Јовановића*. Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", 2001б: 357–363.

Јовановић, Војислав Марамбо. „О лажној народној поезији". У: Илија Николић, Дејан Ајдачић (ур.). *Сабрана дела Војислава М. Јовановића*. Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", 2001в: 283–333.

Јовановић, Војислав Марамбо. „Родољубиве мистификације Николе Т. Кашиковића, уредника Босанске виле". У: Илија Николић, Дејан Ајдачић (ур.). *Сабрана дела Војислава М. Јовановића*. Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић", 2001г: 443.

Килибарда, Новак. *Богољуб Петрановић као сакупљач народних песама*. Београд: САНУ, 1974.

Кнежевић, Саша. „Рецепција Вуковог дјеловања у босанскохерцеговачкој културној јавности". У: Драгана Мршевић Радовић (ур.). *Научни састанак слависта у Вукове дане. Српска књижевност и европска књижевност*, 40/2, Београд: МСЦ, 2011: 269–278.

Кнежевић, Саша. „Главнина се чува и пјева без престанка – два скрајнута баштеника српске традиције". У: Слободан Наградић (ур.). *Традиција и идентитет*. Бања Лука: Друштво чланова МС у Републици Српској, 2014: 177–186.

Кнежевић, Саша. *Велики пјевачи поствуковске епохе из Босне и Херцеговине*. Вишеград: Андрићев институт, 2021.

Краљачић, Томислав. *Калајев режим у Босни и Херцеговини*. Београд: Catena mundi, 2017. [прво издање 1987. године]

Крушевац, Тодор. *Сарајево под Аустроугарском управом 1878–1918*. Сарајево: Музеј града, 1960.

Кршић, Јован. „Сарајево као културни центар". У: Дејан Ђуричковић (прир.). *О српској књижевности у Босни и Херцеговини*. Бања Лука: Матица српска – Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2012: 62–75. [прешампан Кршићев чланак из 1939. године]

Љубинковић, Ненад. „Преиспитивање области науке о усменој књижевности". *Књижевна историја*, год. 8, бр. 29 (1975): 572–574.

Максимовић, Војислав. *Вук и сљедбеници*. Србиње: Српско просвјетно и културно друштво Просвјета, 1997.

Матицки, Миодраг. *Српскохрватска граничарска епика*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1974.

Нишкановић, Мирослав. „Преглед етнолошких истраживања Босне и Херцеговине". У: Славенко Терзић (ур.). *Босна и Херцеговина од средњег века до новијег времена*. Београд – Нови Сад: Историјски институт – Православна реч, 1995: 135–145.

Пандуревић, Јеленка. „Фрагменти о српским народним пјесмама из Босне и Херцеговине". У: Младен Шукало, Игор Симановић (ур.). *Статус српске књижевности у Босни и Херцеговини*. Бањалука: Матица српска – Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2011: 87–110.

Пандуревић, Јеленка. „Српска фолклористика у Босни и Херцеговини (кратак преглед и перспективе)". У: Јасмина Јокић, Зоја Карановић (ур.). *Савремена српска фолклористика 1*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013: 43–57.

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

Пандуревић, Јеленка. „Вукови сљедбеници и противници у Босанској вили". У: Сава Дамјанов (ур.). *За и против Вука 2*. Београд: Службени гласник, 2016а: 285–319.

Пандуревић, Јеленка. „Високопоштована Академијо! Поглед иза кулиса". *Лицеум*, год. 22, бр. 16 (2016б): 11–31.

Пандуревић, Јеленка. „Рукописна заоставштина Јована Мутића у Архиву САНУ". *Лицеум*, год. 23, бр. 18 (2017): 9–46.

Пандуревић, Јеленка. *Из фолклорне ризнице Босанске виле: епско-лирске пјесме. Књ. 2*. Нови Сад – Београд – Бања Лука: Матица српска – Институт за књижевност и уметност – Матица српска – Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2018.

Пандуревић, Јеленка. „Невоље са насљеђем: Ко узме кајаће се, ко не узме кајаће се". У: Илија Николић, *Етнографска збирка Архива САНУ. Преглед рукописне грађе*. Славица Гароња Радованац, Јеленка Пандуревић (прир.). Бања Лука: Универзитет у Бањој Луци Филолошки факултет 2019: 29–39.

Пантић, Мирослав. „Право и лажно у народном песништву у свету и код нас, у прошлости и данас". У: Мирослав Пантић (ур.). *Право и лажно народно песништво*. Деспотовац: Дани српског духовног преображења, 1996: 9–31.

Пантић, Мирослав. „Рукопис 'Зборник (антологија) лажне народне поезије' Војислава М. Јовановића". У: Мирослав Пантић (ур.). *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008: 377–500.

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

Петковић, Данијела. *Јунак и сиже епске песме*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2019.

Петровић, Соња. „Сраженије Гаврила Ковачевића и усмена традиција о Косовском боју". *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XLVIII бр. 1, (2000): 139–185.

Петровић, Соња. „Вук Караџић и романтичарско схватање фолклора". У: Нада Милошевић Ђорђевић (ур.). *Вук Стефановић Караџић*. Београд: САНУ, 2015, 493–504.

Петровић, Соња. „Неколико песама из рукописне збирке Николе Т. Кашиковића". *Фолклористика*, год. 2, бр. 2 (2017): 171–188.

Пешић Ненин, Радмила. „Народне пјесме из збирке Николе Т. Кашиковића, Сарајево 1951.". *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ. 20, св. 3–4 (1954): 367.

Питулић, Валентина, „Женидба косовских јунака у кругу варијаната: прилог проучавању веродостојности песама". *Радови Филозофског факултета*, бр. 14, књ.1 (2012): 65–73.

Поповић, Тања. *Српска романтичарска поема.* Београд: Институт за књижевност и уметност, 1999.

Радуловић, Јован. „Последњи вуковци у Херцеговини". *Просвјета*, год. XXI, (1937): 701–711.

Радуловић, Јован. *Славно доба Мостара. Мостарски српски друштвени и књижевни покрет у другој половини прошлог и на почетку овог века*. Мостар – Требиње: Српска православна црквена општина – Српско просвјетно и културноумјетничко друштво Гусле – Манастир Тврдош, 2010.

Ризвић, Мухсин. „Улога редакције у књижевном одређењу часописа Босанска вила". У: Слободанка Пековић, Весна Матовић (ур.). *Традиционално и модерно у српским часописима на почетку века (1895–1914)*. Нови Сад – Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 1992: 23–37.

Самарџија, Снежана. „'Поправљање' усмене варијанте или о штампању српских народних умотворина". У: Јасмина Јокић, Зоја Карановић (ур.). *Савремена српска фолклористика I*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013: 57–66.

Терзић, Славенко. „Пројект 'аустроугарског Балкана' у Босни и Херцеговини: о идеолошким основама научних истраживања и научне пропаганде". У: Славенко Терзић (ур.). *Босна и Херцеговина од средњег века до новијег времена*. Београд – Нови Сад: Историјски институт– Православна реч, 1995: 407–423.

Трајковић, Борјанка. *Никола Т. Кашиковић: живот и дело*. Београд: Народна библиотека Србије, 2006.

Ћоровић, Владимир. „Српске народне пјесме. Библиографски преглед збирки". *Српски књижевни гласник*, год. 27, бр. 258 (1911): 593–603; год. 27, бр. 260 (1911): 750–758.

Ћоровић, Владимир. „Из сарајевске прошлости". *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, књ 16, св. 1, (1936): 9–28.

Џонић, Урош. „Српске народне пјесме у Босанској вили: 1885–1914. Библиографија". *Живот*, год. 3, књ. 4, св. 21 (1954а): 454–465; књ. 5, св. 22–23 (1954а): 620–634.

Џонић, Урош. „Српске народне приповетке у Босанској вили: 1885–1914. Библиографија". *Живот*, год. 3, књ. 5, св. 24 (1954б): 56–64; књ. 5, св. 25 (1954б): 127–134; књ. 5, св. 26 (1954б): 263–264.

Шмаус, Алојз. *Студије о јужнословенској народној епици*. Београд – Нови Сад: ЗУНС – Вукова задужбина – Матица српска, 2011.

Bendix, Regina. *In Search of Authenticity: the Formation of Folklore Studies*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1997.

Buturović, Đenana. „Sakupljanje epskih narodnih pjesama u Bosni i Hercegovini u XIX vijeku i dokumentacioni značaj sakupljenje građe". *Glasnik Zmealjskog muzeja. Etnologija*, sv. 40 (1985): 29–44.

Kokjara, Đuzepe. *Istorija folklora u Evropi I*. Beograd: Prosveta, 1984.

Kruševac, Todor. „Najplodniji period sakupljanja narodnih umotvorina u Bosni". *Pregled*, knj. II, sv. 8–9, (1947): 834–837.

Kruševac, Todor. *Bosansko-hercegovački listovi u XIX veku*. Sarajevo: Veselin Masleša, 1978.

Milaković, Josip. *Bibliografija hrvatske i srpske narodne pjesme: građa. 1*. Sarajevo: Zemaljska štamparija, 1919.

Naumović, Slobodan. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2009.

Vervaet, Stijn. *Centar i periferija u Austro-Ugarskoj: dinamika izgradnje nacionalnih identiteta u Bosni i Hercegovini od 1878. do 1918. godine na primjeru književnih tekstova*. Zagreb – Sarajevo: Synopsis, 2013.

Zečević, Divna. „Pučki književni fenomen". U: *Povijest hrvatske književnosti I. Usmena i pučka književnost*. Zagreb: Liber – Mladost, 1978.

Zuković, Ljubomir. „Vrčevićeve i Petranovićeve zbirke narodnih umotvorina u svjetlu najnovijih istraživanja". U: Midhat Begić (ur.). *Književnost Bosne i Hercegovine u svjetlu dosadašnjih istraživanja*. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1977: 211–223.

Извори

БВ 1886/12 – „Како је Бихаћ пао у турске руке". *Босанска вила*, год. 1, бр. 12, (1886): 187–188.

БВ 1887/11 – Кашиковић, Никола. „Српске народне пјесме герзовске и ђевојачке из Босне. Скупио их П. Мирковић". *Босанска вила*, год. 2, бр. 11, (1887): 174–176.

БВ 1887/12 – Кашиковић, Никола. „Српске народне пјесме герзовске и ђевојачке из Босне. Скупио их П. Мирковић". *Босанска вила*, год. 2, бр. 12, (1887): 190–191.

БВ 1887/18 – „Маркова женидба". *Босанска вила*, год. 2, бр. 18 (1887): 283–284.

БВ 1890/1 – „Милош и Милинко". *Босанска вила*, год. 5, бр. 1 (1890): 12–13.

БВ 1894/14–15 – белешка уз приповетку „Биберчић". *Босанска вила*, год. 9, бр. 14–15, (1894): 225.

БВ 1897/4 – „Свети Саво у народном предању". *Босанска вила*, год. 12, бр. 4 (1897): 56.

БВ 1898/2 – „Краљевић Марко тражи брата у Сарајеву". *Босанска вила*, год. 13, бр. 2, (1894): 26–28.

БВ 1898/3 – „Краљевић Марко тражи брата у Сарајеву". *Босанска вила*, год. 13, бр. 3, (1894): 43–45.

БВ 1900/24 – Кашиковић, Никола. „Српске народне приповијетке. Вјерно побиљежио и за штампу приредио М. Б. Кордунаш". *Босанска вила*, год. бр. 24, (1900): 351–352.

БВ 1902/4 – „Милан Бугариновић" (читуља). *Босанска вила*, год. 17, бр. 4 (1902): 80.

БВ 1903/6 – Кашиковић, Никола. „Јевтино издање српских народних пјесама". *Босанска вила*, год. 18, бр. 6 (1903): 117.

БВ 1903/19-20 – Кашиковић, Никола. „Сарајке". *Босанска вила*, год. 18, бр. 19–20 (1903): 355.

БВ 1913/19 – „Цар од Стамбола и Бановић Секула". *Босанска вила*, год. 28, бр. 19 (1913): 269–270.

БВ 1913/20 – „Цар од Стамбола и Бановић Секула". *Босанска вила*, год. 28, бр. 20 (1913): 286.

БВ 1913/21 – „Цар од Стамбола и Бановић Секула". *Босанска вила*, год. 28, бр. 21 (1913): 301–302.

Годишњак VI 1892 – Новаковић, Стојан. „Академији философских наука". *Годишњак Српске краљевске академије*, Београд: Државна штампарија (1893): 74–79.

ЕЗ 47 – Мутић, Јован. *Српске народне пјесме гусларске*. Београд: Архив САНУ, Етнографска збирка 47.

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

ЕЗ 78 – Мутић, Јован. *Српске народне гусларске пјесме*. *Етнографска збирка Архива САНУ*, 78. Београд.

ЕЗ 88 – Мутић, Јован. *Народне пјесме мушке*. *Етнографска збирка Архива САНУ*, 88. Београд.

ЕЗ 245 – Кашиковић, Никола. *Српске народне јуначке пјесме из Босне и Херцеговине*. *Етнографска збирка Архива САНУ*, 245. Београд.

ЕЗ 375/33-1 – Писмо Николе Кашиковића Српској краљевској академији. *Етнографска збирка Архива САНУ*, 375/33-1. Београд.

ЕЗ 375/33-2 – Белић, Александар. *Српске народне песме из Босне и Херцеговине*. *Етнографска збирка Архива САНУ*, 375/33-2. Београд.

ЕЗ 375/55-15 – Писмо Јована Мутића Српској краљевској академији. *Етнографска збирка Архива САНУ*, 375/55-15. Београд.

Јавор 1893/10 – Кашиковић, Никола. „Српске народне женске пјесме из Сарајева. Сабрао Михаило Милановић". *Јавор*, год. 22, бр. 10(1893): 322–324.

Кашиковић, Никола. *Народне пјесме из збирке Николе Т. Кашиковића*. Сарајево: Свјетлост, 1951.

НБ I – Кашиковић, Никола. *Народно благо I*. Сарајево: Књижарница Николе Т. Кашиковића, 1927.

НБ II – Кашиковић, Никола. *Народно благо II*. Сарајево: Књижарница Николе Т. Кашиковића, 1928.
Нови Требевић 1893 – „Марко Краљевић и делибаша Ибро". *Нови Требевић. Велики српски илустровани календар за просту годину 1893*, год. 2 (1893): 105.
Петрановић II – Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, књ. 2. *Епске пјесме старијег времена*. Београд: Српско учено друштво, 1867.
Петрановић III – Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, књ. 3. *Јуначке пјесме старијег времена*. Београд: Државна штампарија, 1870.

Dejan Ilić

THE EPIC FOLK SONGS COLLECTION BY NIKOLA KAŠIKOVIĆ

Summary

Nikola T. Kašiković is one of the most important Serbian cultural workers of the late 19th century in Bosnia and Herzegovina. As a long-time editor of *Bosanska vila*, Kašiković initiated, directed, and organized extensive work on the collecting of folk art. He left behind an extensive collection of epic folk songs, which are part of the SASA Archives Ethnographic Collection today. Kašiković's collection was only partially published, and due to suspicions that the songs were inauthentic, it remained on the margins of Serbian folkloristics. The aim of this paper is to provide a thematic overview of the motifs of the collection, point out the basic stylistic and poetic features of the songs and their relationship to Vuk's collections, i.e., the Serbian epic "canon". The reception of this collection in our folkloristics will be also looked into. The author of this paper will examine the collecting context, determine Kašiković's collecting principles and the place of this collection among the related collecting endeavors of the late 19th century in Bosnia and Herzegovina.

Keywords: Nikola T. Kasikovic, SASA Archives Ethnographic collection, collecting folklore material, cultural history, *Bosanska vila*, folklore, Serbian epic folk songs, Bosnia and Herzegovina.

Данијела Петковић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

82.01:[821.163.09-13:398
82.01:[821.161.1.09-13:398
81'42:81'367.7'373:[821.163.09-13:398
81'42:81'367.7'373:[821.161.1.09-13:398

НЕУГЛЕДНИ ЈУНАЦИ ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ ЕПСКИХ ПЕСАМА И РУСКИХ БИЉИНА

На грађи коју чине класичне збирке српских, бугарских, македонских епских песама и руских биљина, у раду се истражују различите категорије нетипичних епских јунака, који одступају од високих епских „стандарда" и идеалних модела кад је реч о изгледу, пореклу, или понашању. Кроз компаративно сагледавање начина карактеризације одрпаних, лоше опремљених и обучених јунака (гоља, голотрба), ситних, неугледних јунака, затим пијанаца, јунака нехеројског или ниског порекла (свештеника, поповских синова, слугу, сељака, копиљана), итд. проучавају се паралеле у јужнословенској и руској епици, тј. формулативни обрасци изградње ових ликова.

Кључне речи: неугледан јунак, слуга, сељак, поп, копиљан, гоља, пијанац, јужнословенске епске песме, биљине.

Идеалтипски модел епског подвижника у индоевропској традицији подразумева изузетног појединца, најбољег представника свог колектива, којег красе високовредноване особине херојског света – храброст, лидерство, предузимљивост, борба за етичке и националне циљеве (в. о томе у: Bowra 1952: 91; West 2007: 411). Јунак се може подичити чувеном генеалогијом, он ужива репутацију и у својој и у непријатељској средини, а на физичком плану краси га огромна снага, вештина, скупоцена, ретка опрема, најбоље оружје, посебан коњ. Ипак, чак и најпознатији, највећи национални јунаци, широм индоевропског ареала, нису толико идеални и неретко у много чему одступају од оваквог епског прототипа. Штавише, ситне несавршености и удаљавање од стандарда дају протагонистима посебне индивидуалне црте, живост, колорозију њихов карактер, а некад су почетни импулс заплета или замајац обрта, којим се донекле проблематизује и разбија шематизована епска сижетика. Тако нпр. социјално позиционирање јунака може бити нарушено када се деградира његово порекло, изглед или понашање.

Иако епски јунак славу стиче подвижништвом, углед му умногоме зависи и од порекла. Ако нема племићке, јуначке или пак наднаравне претке, суочава се с прекорима, ругањем, потцењивањем, па мора да се доказује више него други и да подвизима враћа пољуљани статус. Највећи руски

* petkovic.danijela@yahoo.com

јунак Иља Муромец је стари козак и у бројним сижеима у којима долази у сукоб са кнезом Владимиром, кнез не пропушта прилику да га увреди и подсети на геачко порекло. Нпр. када Иља раскрчи путеве и савлада страшног Славуја разбојника, Владимир испрва не верује и говори му да је сељак који га у очи гледа, лаже и подсмева му се (Гильфердинг, 74; Астахова II, 131). Слично, литвански краљ омаловажава Дунава Ивановича, угледног јунака и Владимировог посланика, називајући га слугом племића:

Говорилъ король таковы слова:
«Глупый князь Владыміръ стольнё-кіевскоі?:
Ёнъ не зналъ кого послать ко мнѣ посвататься,
Изъ бояръ мнѣ-ка боярина богатаго,
Пзъ богйтырей богатыря могучаго,
Изъ крестьянъ мнѣ-ка крестьянина хорошаго,—
Онъ послалъ мнѣ-ка холопину дворянскую!...»
(Гильфердинг, 81)

Дјуку Степановича, јунака који долази из богате Индије, кијевски бољари и дворани сматрају робом, простаком, сељаком иако их све надмашује раскошним изгледом и двором (Гильфердинг 9; Астахова II, 149). Спуштање јунака на ниво слуге или сељака показује антагонизам и хијерархију ратничке и сељачке функције (из аспекта Димезилове трипартитне идеологије, в. Лома 1997: 163). Некомпатибилност ових сфера још директније је испољена у сижеу о Вољги Свјатославовичу и Микули Сељаниновичу, с тим што је смер кретања овде обрнут, уздизање од сељачке ка ратничкој и управљачкој функцији. Микула, ратар хиперболисане снаге, бисерне косе, оре златно-сребрним плугом, вишеструко надмашује кнеза и његову дружину, који заједно не могу ни да подигну његов плуг, његова кобила бржа је од Вољгиног коња, а успева и да укроти побуњене сељаке (Астахова II, 130). Зато га кнез награђује најпре позивом у дружину, а потом и намесништвом у три града, прелазећи преко његовог простог порекла и дивећи се његовој снази (Гильфердинг, 156).

У јужнословенским епским песмама познате су слуге властелина и јунака који добровољно, заједно с њима војују у Косовском боју, те се и сами уздижу на ранг јунака (Б, 1; СНП II, 45; СНП II, 47; СНП IIр, 31; МХ I, 59; БНТ III, 23; БНТ III, 24). Епску славу ужива и Милован, слуга и заточник много познатијег јунака – Стојана Јанковића или Вука Мандушића (ПЦХ, 67; СНП IIIр, 64). Он је страх и трепет Турака, заштитник дома и сестре, односно љубе свог господара. У једној Вуковој варијанти, на његовој позицији нашао се Раде Облачић, слуга и заточник Ивана Ришњанина, хтонски јунак, страшне појаве:

Оде Раде низ танану кулу,
за њим палош басамаке броји
од мушкијех пуно девет педи;
кад он сиђе низ танану кулу,
да отвори на авлији врата,

проговори громовитим гласом:
„Тко то куца халком на вратима?
Тражи ноћас врага око врата.”
(СНП III, 34)

Поменуте слуге јунаци засењују своје господаре, али их господари веома поштују, те се само делокругом или атрибуцијом сврставају међу подвижнике мањег угледа.

Сталешка хијерархизација се осим кроз антагонизам јунака и сељака одражава и у супротстављености ратничке и свештеничке функције, којој је ова друга, попут сељачке, такође подређена. Један од највећих јунака руских биљина – Аљоша Попович, син ростовског попа, врло често поступа нејуначки, приближавајући се типу антијунака, јер је превртљив, лукав и посеже за побратимовом женом (Петковић 2016: 156–157). Извесно је да у оваквој његовој карактеризацији има удела и порекло. Пошто је „поповског рода”, певач му приписује формулативне негативне особине свештеника: завидљиве очи, грабежљиве руке, похлепу на злато (Гильфердинг, 85; Киреевский I, стр. 46–52 – в. Смирнов, Смолицкий 1974: 350). У јужнословенској епици позиција јунака из свештеничке породице или самог попа јунака није проблематизована. Млађи слој певања о црногорским јунацима и српским устаницима равноправно третира свештенике под оружјем, а јунаштвом се нпр. истичу попов син – Милутин (СНП IV, 6; ПЦХ, 85) или један од устаничких вођа – поп Лука Лазаревић (СНП IV, 34). Песме су пренеле верне историјске прилике у којима су се преклопиле улоге свештеника и хероја и блокирале потенцијал архаичног антагонистичког сталешког обрасца.

Један од најгрубљих исказа непоштовања јунака алудира на његово непознато порекло или грешно зачеће: „Копилане, Марко Краљевићу!” (ПЦХ, 79); „Стан’, Максиме, од курве копиле!” (СНП VII, 3). Млади Алија Герзелез хвата у гори хајдуке Радивоја и Грујицу, оца и брата, и спроводи их у Сарајево да свима покаже јуначку породицу и докаже да није „курвин копиљан” (ПЦХ, 149). Афективне формуле заклетве „а тако ме не родила курва”, „но ако ти мајка није курва” или семантички еквивалент „а да би ме не родила мајка, / но кобила што мога дорина”, затим покуде и инверзне похвале кроз покуду – „родила те курва”, такође указују на исту проблематику јуначког статуса. Наш најпознатији јунак ниског порекла Милош Обилић/Кобилић/Кобиловић/Копилић такође се суочава с увредама и клеветама. Такође је копиљан или јунак ког је родила и задојила кобила или Влахиња. Истовремено, он је најзаслужнији косовски херој, частан, уман, одважан, и уз све – потцењен. Иако је морално и физички супериоран, трпи увреде љубоморне свастике и њеног мужа Вука Бранковића, а ореол јунака враћа херојским жртвовањем на Косову (Гиљфердинг 1972: 182–190; МХ I, 59). По принципу епске инерције, спрега типских црта увређеног јунака с Милошевим именом пренела се и у друге сижее. Горда Роса, сестра Леке капетана, руга се својим просцима – Милошевом и Рељином пореклу и Марковој потчињености турском цару:

„Вољела бих с'једу косу плести
у Призрену, нашој царевини,
но ја поћи у Прилипа града,
Маркова се називати љуба;
јел је Марко Турска придворица,
са Турцима бије и сијече,
ни ће имат' гроба ни укопа,
ни ће с' Марку гроба опојати...
...Јеси л' чуо, ђе причају људи,
ђе ј' Милоша кобила родила,
а некака сура бедевија,
бедевија, што ждријеби ждрале,
нашли су га јутру у ерђели,
кобила га сисом одојила,
с тога снажан, с тога висок јесте?...
...Ја сам чула, ђе причају људи,
да је Реља Пазарско копиле,
нашли су га јутру на сокаку,
Јеђупкиња њега одојила,
с тога има крила и окриље."
(СНП II, 40)

Овакво понижавање, много више него одбијање, изазива Марков бес и освету. Слично, Секула сурово кажњава Драгоман девојку јер је погазила заруке и одабрала богатог пашу (СНП IIр, 72; СНП IIр, 73). Сижејне паралеле у којима је централни мотив освета увређеног просца постоје и међу руским биљинама. Иван Годинович је сиромашан јунак у чије име кнез Владимир испроси ћерку богатог трговца, али кад се она полакоми на богатство другог просца, цара Афромија, Иван је, попут српских јунака, кажњава одсецањем ногу, руку, усана, вађењем очију (Кирша Данилов, стр. 57–61). Хотјена Блудовича, просца сестричине кнеза Владимира, жестоко увреде и девојка и њена мајка називајући га ругобом која нема ни хлеб, ни со, ни гаће, ни кошуљу, али је планирана освета избегнута помирењем и посредовањем самог кнеза (Гильфердинг, 308; Марков, 20).

Кроз ругање Хотјену Блудовичу открива се још један елемент статуса јунака, а то је епски хабитус. Кад је реч о спољашњем појавном обличју јунака, снага и стаситост очекиване су црте идеалног херојског портрета. У том смислу, слаб, ситан јунак требало би да повлачи и мање угледну статусну позицију. Међутим, у епском свету није увек тако, а сижеи у којима слабији јунак побеђује јачег нису нимало ретки.[1] „Жура" Вукашин/Костадин/Петрушин уз добар план, с противниковом неверном љубом, издајницом, и с војском савлађује горостасног Момчила војводу, под чијом опремом и оружјем једва стоји (СНП II, 25; Миладиновци, 105; БНТ I, 1; БНТ I, 2; БНТ I, 3). Марко Краљевић уз помоћ виле и/или ножем из потаје убија бољег од себе, Мусу са три срца (СНП II, 67; МХ II, 42; МХ II, 43; БНТ I, 20; БНТ I, 21; БНТ I, 22), а Иља, који стаје у Свјатогоров џеп и за чије

[1] Говорећи о архитектоници биљина, Скафтимов истиче да фабула врло често почива на ефекту изненађења, при чему се развија од почетног, прелиминарног неповерења и потцењивања јунака до општег признања његове херојске славе (Скафтымов 1924: 50, 95).

ударце Свајтогор мисли да су уједи комарца, преживљава и добија снагу од умирућег џиновског јунака (Гильфердинг, 265; Марков, 61, Ончуков, 61). У овим и у бројним другим примерима, слабији јунак није јунак мањег угледа, он је само јунак нове генерације која смењује старије дивовске јунаке (Делић 2006: 287–293; Лома 2008: 74).

За разлику од снаге, одсуство неког од атрибута, невешто баратање оружјем или лоша опрема поузданији су знак ниске херојске позиције. Њу хотимично симулира Милош Војиновић, кријући се испод просте бугар-кабанице и пастирске шубаре и носећи копље наопако (СНП II, 29). Преоблачење јунака у пастирске, трговачке, калуђерске хаљине, прикривање праве природе, снижавање на вредносној лествици, уједно још једном потврђује хијерархијску субординацију „нејунака" у херојском схватању света. Изгледом, лепотом и раскошном појавом не може се похвалити ни сам Марко Краљевић. Љуба Филипа Мађарина Марка зове „голом дервишином" (СНП II, 59; ПЦХ, 94)[2], а у његовом портрету доминирају гротескне нијансе: бркови као јагње од пола године, ћурак окренут наопако, тешка топузина, мешина с вином. Његов коњ, шарен као говече, некада неугледно, шугаво, слабо ждребе, попут чудесних коња из бајки, има необичне вештине. Као што телесна мана, белег или просјачке хаљине указују на биће из божанске сфере[3], тако се и у наоко униженим јунацима назиру сакривене црте богова и културних јунака. Иво Голотрба је необичан јунак – без кошуље (СНП IIIр, 34), с рупама на лактовима, коленима и капи, али за појасом носи златне даницкиње и палошину од девет пуди (СНП III, 18). „Колико је силан и бијесан", попут хтонских божанстава, испија тридесет чаша вина од по три оке, а да ни брка не скваси. Сиромашан, поцепан, неодевен јунак у херојском свету не изазива сажаљење него подсмех, па му и капетани испрва у шали нуде девојке за женидбу и с неверицом се гледају кад се зарекне да ће уграбити чувену турску лепотицу. Преоблачењем у скупоцено, сјајно, златно, свилено одело, а још више јуначким подвигом, бива прихваћен и срдачно дочекан од јаночког краља.

Неугледни, голи јунаци, голотрбе, гоље пренели су своју атрибуцију на позније јунаке, али она губи почетни буквални смисао. Историја, усмено предање и епска песма памте Зекине голаће, „голе синове", чету коју је Зека буљубаша саставио од младића без породице и иметка, и која се у Првом српском устанку прославила победама. У устаничкој поезији није наглашено сиромаштво и ниско порекло Зекиних голаћа, представљени су као колективни лик, наступају сложно и делују као незадржива, непобедива стихија када је њихов вођа покрене:

Уста Зеко и голаће крену...
Да какви су голаћи јунаци!

---

[2] Аугментативне именице са суфиксом -ина имају позитивно или негативно значење у зависности од контекста (Јовановић 2010: 93–94). Пејоративно значење видљиво је „у спојевима са другим речима високе негативне експресивне тоналности (Јовановић 2010: 91).

[3] Примери теоксеније и теофаније у народним религијама широм индоевропског ареала су веома бројни. Опште место је веровање да богови или божански преци прерушени путују по земљи, инкарнирају се у просјаке, убоге људе, слепе, хроме, јављају се људима и искушавају их кроз дарежљивост и гостопримство (Чајкановић 1994: 272–285).

Убили би под облаком ждрала,
а камоли на земљи јунака!
(СНП IV, 34)

Осим номенклатуре, поменута хтонска симболика (чета као елементарна сила која до неба досеже) додир је са старијим обрасцем.

Далека аналогија Зекиној дружини у руским биљинама је Иљина дружина кафанских голаћа („голи кабацкие"). Бедни, потпуно осиромашени, они су подршка Иљи у супротстављању кнезу Владимиру, заједно с њим испијају много пића на кнежев рачун и живот проводе у крчми. У науци је примећено да је Иљино опијање с њима деградација кнежевског пира, а кафанске пијанице пандан Владимировим бојарима.[4] Поље акције и подвига замењено је пасивном атмосфером кафане. Она и даље носи обележја доњег света, тачније ждрела, пролаза, улаза у подземље (Bočkov 2012: 118; Детелић, Делић 2014: 259), али се у њој сада, у светлу хришћанског тумачења, губи душа. Архаична „пјана механа", „ладна меана" јужнословенских епских песама кобно је место где се губи глава, међу пијаним Турцима или хајдуцима, предвођеним крчмарицом, медијатором између два света (нпр. варијанте о погибији Андрије, брата Марка Краљевића – Б, 89; СНП VI, 17; ПЦХ, 6; МХ II, 33; БНТ I, 56):

Андреяш си у мейна влезе,
дор си земе стола да си седне –
глава му е на земня паднала.
Марко чека Андреяш да дойде...
... Па улезна у ладни меани,
тамо седи Ружа със хайдуци,
на Андреяш с глава си играе!
(БНТ I, 56)

Из колективног лика руских кафанских голаћа издваја се и индивидуализује Василије Игњатович/Игњатев/Казимирски/Казијерович / Васка Пијаница. Некада славан богатир, пропио је све и тавори у крчми, без пара да плати пиће. Када Кијев нападне страни завојевач са силном војском, а остали добри јунаци нису у близини, Василије остаје једина узданица. Попут Марка Краљевића, који се од дугог лежања у тамници крепи и лечи вином (СНП II, 67; МХ II, 43), и Василије се из сличног доњег света, у неким варијантама нпр. након лежања на кафанској пећи, у живот враћа испијањем великих количина вина, пива и медовине, једном руком, надушак:

И Владиміръ князь столёнъ-Кіевскій
наливаетъ ему чару зелена вина,

[4] А. Власов сматра да је епска гозба на Владимировом двору имала сакрални карактер, а да је Иљин пир у кафани гротескна травестија тог часног, кнежевског пира (Власов 2001: 155, 158). Премештање пира из двора у кабак, крчму, и замена славних јунака кафанским гољама знак је рушења старог света (Новичкова 2001: 122). У архаичном свету сав кнежев иметак, па и вино, били су заједничко, опште добро, а Иља овде исказује социјални бунт богатира, који не желе да прихвате ново доба у ком кнежево, тј. свима припадајуће, пиће продају крчмари (Фроянов, Юдин 1997: 113).

зеленаго вина полтора ведра,
другую наливаетъ пива пьянаго,
третю рюму меду слаткаго,
и составили питье въ одно мѣсто,
становилося питья полпята ведра.
И принимаетъ Василій единой рукой,
И выпиваетъ Василій на единый здохъ.
(Рыбников II, 194)

Пиће смирује дрхтање његовог тела, тера главобољу, враћа му снагу као Баш-Челику и он спасава Кијев убијајући сам више хиљада непријатељских војника и успевајући да, као типични трикстери, још једном добије пиће као награду, или чак и од непријатељског војсковође (Киреевский II, 93–96; Рыбников II, 194; Ончуков, 17; Астахова I, 81). Печорске биљине Василију придружују још једног јунака из реда пијанаца – Бутмана Колибановича, који такође борави у крчми и испија енормне количине зеленог вина, што је првобитни руски назив за вотку (Даль 1880: 208; Липец 1969: 219, види и Петковић 2022: 189–198). У пићу се похвали да је силнији и паметнији од самог цара, а када буде позван на рапорт, главу сачува јер подсети цара да му је у прошлости спасао живот. Понуђену награду, коње, злато, села и градове, одмах мења за повластицу да до краја живота ужива у бесплатном пићу (Ончуков, 14; Астахова I, 54). Овим поступком Бутман се удаљава од класичних епских јунака и отвара поглавље новом, пасивнијем типу јунака боема, који другачије поставља животне вредности.[5] Сличан избор награде у јужнословенским епским песмама везује се за Марка Краљевића, он добијено благо троши на вино, а најближе сижејне паралеле тематизују правдање Марка или бећара цару на дивану (Б, 90; Б, 92; СНП II, 71; СНП IIр, 44; СНП IIр, 45; МХ II, 10).

Иако највећи јужнословенски и највећи руски јунак – Марко Краљевић и Иља Муромец редовно и обилато пију, не могу се уврстити у тип јунака пијанице јер нису сведени само на ту једну особину, нити им је она доминантна. Пандан Васки Пијаници и Бутману у јужнословенској епици је Ђуро Пијавица/Пијаница, чија се епска биографија свела на делокруг заточника и чврсто кристализовала, срасла за мотив решавања тешког задатка – такмичење у испијању велике количине пића (СНП II, 75; СНП VII, 20; ПЦХ, 39; Миладиновци 181). Он уместо свог владара натпија такмаце супарничког краља, остајући увек трезан.

Осим пијанства, и многи други облици неадекватног понашања, нпр. морална слабост, кукавичлук, издајништво, итд., могли би се узети у обзир као мерило кварења јунаковог угледа. Међутим, треба имати у виду да су традиционалне норме за признавање статуса јунака веома строге, па се нечасни и слаби протагнисти врло лако премештају у делокруг противника. У правом смислу речи синтагма „неугледан јунак” звучи као оксиморон,

[5] Полазећи од етимолошког тумачења имена и презимена овог јунака (корен „бут” означава пиће, бутељку, пећ, глупог, главатог човека, гурање, а „колыб” – слаб, неодлучан, љуљати се, копати, брбљати), А. Власов открива барокну, бурлескну игру речи и Бутмана Колибановича посматра као представника новог типа јунака – пасивног пијанца, препуштеног судбини, у чијем се лику открива народна варијанта фатализма и средњовековне идеје о крају света (Власов 2001: 161–162).

јер прави јунак заправо и не може бити неугледан, иначе и није јунак; он може имати само ситне слабости које нарушавају његов углед, али их он јунаштвом надомешћује. Управо зато неугледан јунак није тип него само једна манифестација или фаза у епској биографији појединих јунака, иако постоји тенденција уланчавања типичних особина које би заједно могле да конструишу посебну категорију јунака. Наиме, епски принцип изградње ликова подразумева ређање бинарних опозита свој – туђ, јак – слаб, добар – лош, итд., при чему се на истој страни гомилају аналагони и повезују у ланац, па је тако национални јунак јак, добар, храбар, а туђин – слаб, лош и кукавица. Показало се на примерима који приказују неугледне јунаке, да се често преклапају ниско порекло, сиромаштво, лош изглед, пијанство. Ове слабости јунака, особине обичних људи, могу се тумачити као опадање епских идеала, деградација херојског света, продор реалија, пародијски потенцијал који сведочи о жанровским променама, али ако се пажљивије погледа, уочава се да и старији и млађи јунаци, и најчувенији и епизодни, имају сличне мане, које уосталом носе и божанства, и културни јунаци, и силни хероји, и трикстери. Јуначки свет је врло демократичан, подвигом се скида свака љага, јунацима се опраштају несавршености, а негативно се сенче сви они који јунака куде. Многи епски сижеи се развијају као оповргавање стереотипа и рехабилитација јунака, чиме се учвршћује хијерархија у којој јунаштво наткриљује све остало и доказује она Његошева – „јунаштво је цар зла свакојега".

Цитирана литература

Власов, Андрей Николаевич. „Образ «пьяницы» в народной литературе Севера (К истории одного эпического сюжета в свете теории игры)". В: Игорь Алексеевич Морозов (сост.). *Мужской сборник, выпуск 1. Мужчина в традиционной культуре*: *Социальные и профессиональные статусы и роли. Сила и власть. Мужская атрибутика и формы поведения. Мужской фольклор*. Москва: Лабиринт, 2001: 152–162.

Даль, Владимир Иванович. *Толковый словарь живого великорусского языка*. Т. 1. Санкт-Петербург – Москва: Издание книгопродавца – типографа М. О. Вольфа, 1880.

Делић, Лидија. *Живот епске песме: „Женидба краља Вукашина" у кругу варијаната*. Београд: Завод за уџбенике, 2006.

Детелић, Мирјана и Лидија Делић. „Крчма у планини. Крчма/механа као део епског простора". *Филолошке студије* XII/2 (2014): 250–266.

Јовановић, Владан. *Деминутивне и аугментативне именице у српском језику*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2010.

Липец, Рахиль Соломоновна. *Эпос и древняя Русь*. Москва: Издательство „Наука", 1969.

Лома, Александар. „Епски лик Краљевића Марка у светлу нове компаративне митологије (Песма 'Сестра Леке капетана' и трагови 'трофункционалне идеологије' у српској епици)". *Марко Краљевић – историја, мит и легенда*. *Расковник*, XXIII, бр. 87–90 (1997): 163–204.

Лома, Александар. „Свјатогор и Марко светогорац". У: Љубинковић, Ненад и Снежана Самарџија (ур.). *Српско усмено стваралаштво*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008: 69–95.

Новичкова, Татьяна Александровна. *Эпос и миф*. Санкт-Петербург: Институт русской литературы Российской академии наук, 2001.

Петковић, Данијела. „Епски антијунак". У: Сувајџић, Бошко, Данијела Поповић Николић, Данијела Петковић, Мирјана Бојанић Ћирковић (ур.). *Савремена српска фолклористика III*. Београд: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Филозофски факултет Универзитета у Нишу, 2016: 153–166.

Петковић, Данијела. „Пиће јужнословенских епских јунака и руских богатира". У: Јовановић, Јелена и Бранко Златковић (ур.). *Савремена српска фолклористика X*. Београд – Топола: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Културни центар Топола, 2022: 189–198.
Скафтымов, Александр Павлович. *Поэтика и генезис былин*. Москва – Саратов: Книгоиздательство В. З. Яксонова, 1924.
Смирнов, Юрий Иванович и Виктор Григорьевич Смолицкий. „Былины о Добрыне Никитиче и Алеше Поповиче". *Добрыня Никитич и Алеша Попович*. Москва: Наука, 1974, 343–360.
Фроянов, Игорь Яковлевич и Юрий Иванович Юдин. *Былинная история*. Санкт-Петербург: Санкт-Петербургский Университет, 1997.
Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*. Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издвачко-графички завод – Просвета – Партенон М. А. М., 1994.

Bowra, Cecil Maurice. *Heroic Poetry*. London: Macmullan & CO, LTD, 1952.
Bočkov, Plamen. „Mehana u epici – muško i žensko prisustvo". *Sociološka luča* VI/2 (2012): 113–119.
West, Martin L. *Indo-European Poetry and Mith*. New York: Oxford, University Press, 2007.

Извори

Астахова I – Астахова, Анна Михайловна. *Былины Севера. Т. I*: *Мезень и Печора*. Москва – Ленинград: АН СССР, 1938.
Астахова II – Астахова, Анна Михайловна. *Былины Севера. Т. II: Прионежье, Пинега и Поморье*. Москва – Ленинград: АН СССР, 1951.
Б – Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих највише приморских записа*. Београд: Гласник Српског ученог друштва, 1878.
БНТ I – Бурин, Иван (съст.). *Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. I. Юнашки песни*. Варна: LiterNet, 2005.
БНТ III – Вакарелски, Христо (съст.). *Българско народно творчество в дванадесет тома. Т. III. Исторически песни*. Варна: LiterNet, 2006.
Гильфердинг – Анна Михайловна Астахова (ред.). *Онежские былины, записанные А. Ф. Гильфердингом летом 1871 года. Т. I – III*. Москва – Ленинград: АН СССР, 1949–1951.
Гиљфердинг, Александар. *Путовање по Херцеговини, Босни и Старој Србији*. Сарајево: Издавачко предузеће „Веселин Маслеша", 1972.
Киреевский I – Безсонов, Пётр Алексеевич (ред.). *Песни собранные П. В. Киреевским*. Выпускь 1. – 2. изд. Москва: Общество любителей российской словесности, 1860.
Киреевский II – Безсонов, Пётр Алексеевич (ред.). П*есни собранные П. В. Киреевским*. Выпускь 2. – 2. изд. Москва: Общество любителей российской словесности, 1861.
Марков – *Беломорские былины записанные А. Марковым*. Москва: А. А. Левенсон, 1901.
Миладиновци – *Български народни песни*. Собрани от Братя Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина. Загребъ: книгопечатница-та на А. Якича, 1861.
MX I – Božić, Ivan i Stjepan Bosanac (ured.). *Hrvatske narodne pjesme*. *Junačke pjesme*. I/1. Knjiga prva. Zagreb: Matica hrvatska, 1890.
MX II – Bosanac, Stjepan (ured.). *Hrvatske narodne pjesme*. *Junačke pjesme*. I/2. Knjiga druga. Zagreb: Matica hrvatska, 1897.
Ончуков – Ончуков, Николай Евгеньевич. *Печорские былины*. Санкт-Петербург: Императорское русское географическое общество, 1904.
Рыбников II – Грузинский, Алексей Евгеньевич (ред.). *Песни собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2.* – 2. изд. Москва: Сотрудник школ, 1910.
ПЦХ – Милутиновић, Сима Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Добрило Аранитовић (прир.). Никшић: НИП „Универзитетска ријеч", 1990.
СНП II – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. *Књ. II*. *Сабрана дела*. Књ. 5. Радмила Пешић (прир.). Београд: Просвета, 1988.
СНП III – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. *Књ. III*. *Сабрана дела*. Књ. 6. Радован Самарџић (прир.). Београд: Просвета, 1988.

СНП IV – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. *Књ. IV*. *Сабрана дела*. Књ. 7. Љ. Зуковић (прир.). Београд: Просвета, 1986.
СНП VI – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VI. 2. државно изд. Љубомир Стојановић (прир.). Београд: Државна штампарија, 1935.
СНП VII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VII. 2. државно изд. Љубомир Стојановић (прир.). Београд: Државна штампарија, 1935.
СНП IIр – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. II. Живомир Младеновић и Владан Недић (прир.). Београд: САНУ, 1974.
СНП IIIр – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. III. Живомир Младеновић и Владан Недић (прир.). Београд: САНУ, 1974.

Danijela Petković

THE UNSIGHTLY HEROES OF THE SOUTH SLAVIC EPIC SONGS AND RUSSIAN BYLINAS

Summary

The paper explores different categories of untypical epic heroes, who do not live up to the high epic "standards" and ideal models, on the material consisting of the classic epic-song collections of Serbian, Bulgarian, and Macedonian epic songs and Russian bylinas. The social positioning of a hero can be disrupted when his origin, appearance, or behavior are degraded. The social class hierarchism is reflected through the antagonism of the hero and a peasant, servant, priest. If he has no royal, heroic, or supernatural ancestors, the hero is faced with mockery, underestimation, and he has to prove his value more than others; he has to regain his shaken status through heroic deeds. One of the crudest signs of the disrespect of the hero is to allude to his unknown origin, origin from a Gypsy woman, a mare, or sinful inception (bastard). A lowered epic habitus, i.e., weaker appearance, does not necessarily have to imply a lesser reputation. For example, a weaker and less strong hero defeats a stronger hero in a number of plots, but a lack of an attribute, inapt weapon handling or bad war gear are much stronger signs of a lowly heroic position. Unsightly, underdressed, naked heroes or heroes in shabby clothes have transferred their attribution to the later heroes, "a barroom dispossessed man", where the archaic chthonic symbolism is less evident. Drunkard heroes can be singled out and individualized from this collective character, whose scope of action has been shrunk only to offering help to a lord in need in the absence of other heroes. Transformation is typical for all of them, elevation to the hero rank. Just as a physical disability, birthmark, or pauper clothes indicate the being from a heavenly sphere, so the hidden traits of gods and culture heroes loom in the seemingly lowly heroes. An unsightly hero is not a type, model of an epic hero, it is just one of the possible manifestations or phases in the epic biography of some heroes. The real hero can actually never be unsightly, otherwise he is not a hero at all. He can only have some minor weaknesses which tarnish his reputation, but he overcomes them by his heroism.

Keywords: unsightly hero, servant, peasant, priest, bastard, dispossessed man, drunkard, South Slavic epic songs, bylinas.

Данијела Лекић*
Институт за књижевност и уметност**
Београд

[82.01+801.73]:[821.163.41.09-13:398
[82.01+801.73]:[821.111'04.09-13:398
2-264:821.163.41.09-13:398
2-264:821.111'04.09-13:398

„ПОМАЛО ЈЕ ТАКИЈЕХ ЈУНАКА": ОДМЕТНИЦИ И ЈУНАЦИ У *БАНОВИЋ СТРАХИЊИ* И *БЕОВУЛФУ*

У раду ће се испитивати могућа паралела између Влах-Алије, као одметника, и Грендела, човеколиког чудовишта, али и Бановић Страхиње и Беовулфа – јунака који се одликују изразитом снагом, али и необичним карактером и великом усамљеношћу. Влах-Алија је отпадник од „цара честитога", он сам похара дворе онда када нападнути не може да се брани, тј. када је господар отишао у тазбину. Занимљиво је да се управо исте карактеристике могу приписати Гренделу, који је према германском одређењу ратника такође отпадник, он нема господара, напада ноћу када се противник не брани, не поштује никакав кодекс, нити поседује моралне вредности. Са друге стране, њихови противници су Бановић Страхиња и Беовулф, сјајни јунаци који сами бију своје битке, помоћи немају, или је одбијају онда када им се понуди. Они нису владари у правом смислу те речи, они су јунаци чак и када им се наметне другачија позиција и због тога живе усамљено. Још један занимљив аспект је и њихова мање или више експлицитна змајевитост, која се такође рефлектује и у њиховим противницима.
У раду ћемо покушати да укажемо на сличности ове две удаљене традиције, али ћемо настојати и да истражимо потенцијалне заједничке корене, који су им могли послужити као полазиште при конципирању ових истински необичних ликова.

Кључне речи: теорија формуле, образац приче, тема о „повученом јунаку", змајевити јунаци, змајеборство, митолошка теорија.

„Почујте" – каже староенглески скоп уводећи своју публику у причу о херојским подвизима јунака који је остао закључан у прошлом времену, али је његова слава прешла у песму која се мора певати да би чак и у новим временима постојала свест о прошлости и укорењености. „Нетко бјеше..." – каже Старац Милија и поставља бајковити оквир (Сувајџић 2005: 26–27) причи која ће се причати вековима о херојским временима и једном славном јунаку. Заједно са њима, причаће се и о њиховим антиподима, инверзно чувеним, заогрнутим плаштом негативитета, који је њихов усуд, али можда

* danijelamitrovic.16@gmail.com

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

баш због њега и интересантни када се критичко око усмери на њих. Добро и зло, светлост и тама, хаос и уређеност, као два различита лица са истим оквиром у вечитој борби за превласт.

Овај дихотомни оквир који омеђава свет наших јунака и антагониста одговара митопоетском моделу света:

> За митопоетски модел света карактеристична је тзв. логика бриколажа (од франц. *bricoler*, „играти помоћу одскока", тј. користити се заобилазним путем за постизање постављеног циља). Унутар митопоетске свести ствара се систем бинарних (двојних) знакова распознавања, чији скуп представља најуниверзалније средство за описивање семантике у моделу света и обично садржи у себи 10–20 парова међусобно супротстављених ознака са одговарајућим позитивним и негативним значењем. [...] На основу ових скупова бинарних ознака конституишу се универзални знаковни комплекси, ефективно средство помоћу којег примитивна свест усваја свет. (Топоров 1986а: 137)

Јасно осликавање границе између позитивног и негативног, прихватљивог и неприхватљивог, доброг и лошег, улива сигурност у делатног човека прошлости, али такође и даје објашњење,[1] понекад и потпуно неутрално, зашто се нешто морало десити управо на тај начин на који се и десило. У историјском тренутку у којем ова појединачна дела настају, постоји потреба заједнице да сазна или да још једном чује о догађајима који су се збили у „првобитно време" јер они институционализују понашање човека који је и даље урођен у изворно, али је „doživeo raskid sa kosmologijom" (Toporov 1979: 436), а онај који ће о томе појединцу говорити јесте горепоменути скоп или певач:

> Bitno je podvući, s druge strane, da je pesniku podarena mogućnost uplitanja u prošlost, u *prvobitno vreme*, uz pomoć mašte. Njemu je pripala uloga da se seti, da vidi ono što je nedostupno drugima, u prošlosti, kao i u sadašnjosti i budućnosti. Snabdeven obogovljenim pamćenjem, pesnik se pojavljuje kao čuvar tradicije čitave zajednice. Njegovo pamćenje se otelovljuje u poetskim tesktovima koji ponovo beleže događaje vezane za čin stvaranja, a njihov sled se prevodi (uprkos globalnoj cikličnoj vremenskoj shemi) na vremensku strukturu njegovog pripovedanja. Štaviše, predodređeno da bude ponovo stvoreno i ponovo preneto u vreme, i samo to pripovedanje se pridržava mogućnosti ljudskog pamćenja, što, na svim nivoima teksta, dovodi do upotrebe obrazaca sposobnih da njegovoj organizaciji jamče krajnju ekonomičnost. (Исто: 439–440)

Удаљеност староенглеске и српске традиције је географски велика, али ћемо покушати да је смањимо, макар у усменој књижевности, тиме што ћемо на самом почетку испитивања ова два дела поставити два питања. Прво, зашто Бановић Страхиња одлази и остаје тако дуго у тазбини, и

[1] „Зато мит, као и митологизирано 'историјско' предање, садржи у себи два аспекта – дијахронијски (прича о прошлости) и синхронијски (средство за објашњење садашњости, а понекад и будућности). Та нераскидива, двострука веза дијахроније и синхроније нераздвојна је црта митопоетског модела света." (Топоров 1986а: 136)

друго, зашто Беовулф у тренутку када Грендел напада Хеорот, замак који би требало да брани, иако једини који не спава од свих ратника, није ту да одбрани свог саборца којег је Грендел напао? Одговор се крије у ономе што је Алберт Б. Лорд (Albert B. Lord 1969) назвао „образац приче" и теми о „повученом јунаку".[2]

Наиме, да би се покренула радња неопходно је да велики јунак напусти место дешавања (A – Absence), тиме дозволи да буде нанета штета (D – Devastation), након тога се враћа (R – Return), врши одмазду (R – Retribution) и све се завршава венчањем (W – Wedding), али се посебно овај последњи елемент може конкретизовати на различите начине. Немања Радуловић (2004) је утврдио да Лордов предложени образац одговара оном који можемо пронаћи у песми о бану, а сам Лорд примењује поједностављени образац на наведену проблематичну сцену у *Беовулфу*. Међутим, док је у „Бановић Страхињи" изречено да бан одлази у тазбину, те тамо остаје безразложно дуго, у *Беовулфу* није понуђено никакво објашњење зашто након прославе, после које су сви ратници заспали, иако су очекивали Гренделов напад (што заправо представља још једну тему, *Sleeping after the Feast*[3]), Беовулф, који је једини будан, није био ту да спречи убиство. Он лежи у свом кревету правећи се да спава, у стању приправности, осећајући бес који је карактеристичан за ратнике пре уласка у борбу, посматра како Грендел прождире једног од његових сабораца, те излази на мегдан тек оног тренутка када Грендел посегне за њим.

Þryðswȳð behēold
mǣġ Hiġelāces hū se mānscaða
under fǣrgripum ġefaran wolde.
Nē þæt se āglǣċa yldan þōhte,
ac hē ġefēng hraðe fornam sīðe
slǣpendne rinċ, slāt unwearnum,
bāt bānlocan, blōd ēdrum dranc,
synsnǣdum swealh; sōna hæfde
unlyfiġendes eal ġefeormod,
fēt ond folma. Forð nēar ætstōp,
nam þā mid handa hiġeþīhtiġne
rinċ on reste. Hē hi(m) rǣhte onġēan,
fēond mid folme; hē onfēng hraþe
inwitþancum ond wið earm ġesæt.
(*Beowulf* (K), 736–749)

[Higelakov rođak, čovek ogromne snage, motrio je na to kad će razbojnik početi svoj iznenadni napad. Ovaj, pak, nije oklevao već brzo ščepa jednog usnulog ratnika, pohlepno ga raskomada, smrska mu zglobove, napi se krvi iz žila i proždra ga u

[2] Лорд примећује да је овај образац у основи *Илијаде* и *Одисеје*: „Обе представљају приповести о одсутности јунака, која изазива пустош у животу вољене жене и његовом повратку, који треба да доведе ствари у ред" (1966: 384) .

[3] Тема „спавања и гозбе" подразумева три елемента: гозбу, спавање и опасност. Чак и када нису сва три елемента присутна, певач ће метафорички алудирати на неки од њих и тема ће бити покренута. Вреди истаћи и да староенглески скоп, при томе, варира начин на који активира тему, али конституентски елементи су увек присутни. Више о томе видети у: Battles 2015.

velikim zalogajima. Uskoro ga je celog pojeo, čak i stopala i šake. Onda priđe bliže Beovulfu i pruži ruku prema postelji na kojoj je ovaj ležao. No, Beovulf odmah uoči taj pokret, te se pridiže i snažno zgrabi Grendelovu ruku. (*Beovulf* (I. K.), 52)]

Описујући сцену прождирања до врло минуциозних детаља, певач успева да ослика застрашујућу снагу овог чудовишта, али и да савременог читаоца доведе у стање опште збуњености, јер се чини потпуно неприхватљивим да је један сјајан херој који је могао то крвопролиће да заустави, остао непомичан чекајући свој тренутак. Један од могућих разлога овога неделања се може изнаћи у компаративном приступу овим делима, иако он свакако подразумева висок степен спекулативности.

Од укупно 22 варијанте (изузев Милијине), колико Радосав Меденица наводи у својој монографији о „Бановић Страхињи" (1965: 10), оно што је „једна од најупечатљивијих одлика код свих најраније забележених варијаната јесте недостатак било какве предисторије или увода који треба да пројицира догађај који се опева". Без превелике мотивације и психологизације, које су и те како присутне у Милијиној варијанти, народни певачи почињу са причом донекле подразумевајући да је публика упозната са тематиком. Можда би то могло бити упориште за објашњење постављеног проблема. *Беовулф* је еп који је спеван највероватније у периоду између VIII и XI века (две су струје које се споре и наводе један, односно други век као извеснији за моменат настанка овога епа),[4] *de facto* припада старијој традицији, а читав еп се генерално одликује врло слабом мотивацијом јунаковог (не) делања.[5] Дакле, могло би се закључити да сам певач, призивајући традицију на устаљени начин кроз активирање тема о спавању и гозби и о повученом јунаку, пренебрегава потребу за детаљним објашњавањем, јер је његова публика упозната са устаљеним начином излагања оваквих прича, те ће сама попунити празнине очекиваним, а ипак неизреченим елементима.[6] Чињеница да управо старије верзије песме о бану карактерише слабија мотивација, а да су све раније варијанте „онај слој наше епике који је на измаку епске традиције" (Меденица 1965: 34) може бити паралела која би послужила илустровању једне опште тенденције у еволутивном развоју јуначке епике.

Дубљи слој традиције који се може потенцијално открити као фундус из којег су поникле мање или више блиске варијанте остварења јуначке епике може се ишчитати из карактера самих протагониста, као и њихових опонената. Бановић Страхиња, разочаран у своју тазбну, одлази у пратњи хрта Карамана да поврати своју жену коју је одвео Влах-Алија у Голеч планину; она је омеђена реком Ситницом, а испред реке сусреће стариша дервиша, који је у зеленом шатору на којем је златна јабука. Сам Влах-Алија је силан, отпадник је од „цара честитога", како каже дервиш, упозоравајући Страхињу да неће преживети двобој:

[4] Детаље о овим двема струјама видети у: Митровић 2022: 414.

[5] „Управо због те самосталности мотива у епској песми долази до извесних 'нејасности' и 'празнина' које могу довести у забуну сваког оног који тражи у песмама објективан и исцрпан извештај о ономе што се у њој пева. У народним песмама не говори се много о стварима које читалац у другим врстама епског рода с правом очекује. Песник који обрађује мотив сав је у мотиву и заборавља на све што је изван мотива". (Деретић 1978: 59)

[6] Оваква употреба теме говори у прилог усменој провенијенцији овога епа.

Јаши коња, бјежи из Косова,
Ел ћеш, бане, погинути лудо:
У себе се поуздати немој,
Ни у руку, ни у бритку сабљу,
Ни у твоје копље отровано,
Турчину ћеш на планину доћи,
Хоћеш доћи, ал' ћеш грдно проћи:
Код оружа и код коња твога
Жива ће те у руке фатити,
Хоће твоје саломити руке,
Живу ће ти очи извадити.
(СНП II, 44°)

Има неколико битних момената у овом опису, али ћемо почети од ових последњих дервишевих речи. Фигура дервиша је веома интересантна из неколико аспеката. Првенствено, он је нека врста пандана самом бану (Деретић 1978: 85) јер су и њему двори похарани док је био у сужањству код бана,[7] те је сада сам у гори и пије попут каквог одметника. Он је такође ту да бисмо сазнали да је Страхиња човек који праште (Исто: 65), као могућу индицију будућих догађаја, али је он и неко ко бана препознаје иако је овај преобучен у Турчина и казује му пут којим може проћи. Дервиш се појављује као нека врста чувара воде[8] на путу ка хтонском, а бану ће бити неопходан као помоћник не би ли до Влах-Алије дошао. Међутим, оно што му је рекао је контрадикторно великој хвали коју је имао за бана. Наиме, иако је Страхиња велики јунак, дервиш му каже да му ниједно од његових „добара" на може помоћи, те да ће га Влах-Алија живог изломити и ослепети. Какав је то јунак Влах-Алија када му ниједно оружје не може наудити?

У моменту пре него што ће се суочити са Гренделом, Беовулф изговара следеће:

Nō iċ mē an herewæsmun hnāgran taliġe
gūþġeweorca þonne Grendel hine;
forþan iċ hine sweorde swebban nelle,
alder benēotan, þēah iċ eal mæġe.
(*Beowulf* (K), 677–680)

---

[7] То га суштински чини трећим повученим јунаком у овој песми јер, као што ћемо видети, то је и Влах-Алија.

[8] Зелени шатор је још један од индикативних сигнала у прилог овој тези, као што је то приметио и Војин Матић (1983), а исти такав шатор има и Змај Деспот Вук у песми „Змај Деспот Вук осваја Спљет" (ЕР, 59°):

Међ шатори један шатор зелен,
сав је зелен од свиле зелене,
пред шатором копље ударено
за њега је добар коњ привезан,
на врх копља од злата јабука,
на јабуци од злата синџири,
на јабуци соколи припети,
под шатором чудан јунак седи,
он у зуби црно јагње држи
прико њега ладно вино пије.

[Smatram da ni po snazi ni po iskustvu ne zaostajem za Grendelom, i zato ga neću ubiti mačem, mada bih mu mogao tako oduzeti život. (*Beowulf* (I. K.), 51)]

Међутим, у току саме битке у коју је Беовулф ушао опремљен само снагом сопствених руку (а то је снага тридесет обичних људи[9]), када његови саборци покушају да му помогну тиме што нападну Грендела мачевима, сазнајемо следеће:

Hīe þæt ne wiston, þā hīe ġewin drugon,
Heardhicgende hildemecgas,
ond on healfa ġehwone hēawan þōhton,
sāwle sēċan: þone synscaðan
ǣniġ ofer corþan īrenna cyst,
gūðbilla nān, grētan nolde,
ac hē siġewǣpnum forsworen hæfde,
ecga ġehwylcre.
(*Beowulf* (K), 798–805)

[Kad su se uključili u borbu, nasrćući na Grendela sa svih strana da ga ubiju, ovi srčani borci nisu znali da ne postoji mač niti kakvo drugo oružje koje bi moglo da naškodi prokletom zločincu, jer on bi[10] začarao svaku vrstu borbenog sečiva. (*Beowulf* (I. K.), 54)]

Беовулф је желео да покаже колика је његова снага и зато је одлучио да мегдан дели без мача, али наведени детаљ открива да би Грендел био недодирљив за Беовулфов мач, јер је његова кожа непробојна. Ова непробојност коже има своје објашњење у нордијској митологији – Одинови ратници, након што Один учини противнике слепима и глувима да њихово оружје постане бескорисно, шаље сопствене ратнике, који иду без оружја и полудели нападају све, попут медведа и бикова, а ни ватра ни гвожђе не могу да их озледе (Митровић 2019: 127–128). Ипак, исто осећање имају и један и други ратник, обојица су у стању махнитања (*berserkganger*) и обојица нападају без оружја. Један од њих је на страни добра, други зла, али суштински, они су две стране једног истог ратника. Грендел је отпадник, он нема свога господара и дружину, он представља первертирану слику

[9] "Þonne sæġdon þæt sælīþende, / þā ðe ġifsceattas Ġēata fyredon / þyder tō þance, þæt hē þrītiġes / manna mæġencræft on his mundgripe / heaþorōf hæbbe" (*Beowulf* (K), 377–381) [„Moreplovci koji su nosili Geatima moje poklone pričali su mi da taj slavni ratnik ima u ruci snagu tridesetorice" (*Beovulf* (I. K.), 44)].

[10] Због потребе јаснијег увида у значење оригинала, наводимо и стихове у преводу на савремени енглески:

But they did not know as they entered the fight,
those stern-minded men of battle,
and thought to strike from all sides
and seek his soul, that no sword,
not the best iron anywhere in the world,
could even touch that evil sinner,
for he *had worked* a curse on weapons,
every sort of blade.
(*Beowulf* (L), 798–805) (ауторов курзив)

идеалног ратника, према херојском кодексу,[11] а у том смислу, представља и другу половину која је мрачна страна ратника и она мора бити побеђена. Но, да би мрачна страна била надвладана, мора се видети шта је оно што она може да учини уколико јој то буде дозвољено, можда баш зато јунак мора да нестане са сцене да би касније штету поправио, уз све последице које морају настати да би се вредност добра видела.

Дервиш упозорава бана да му ниједно оружје не може помоћи и тиме истиче силу Влах-Алије, да ће му он саломити руке и извадити очи,[12] али истовремено, оно што је прећутано постаје јасно тек када се открије митолошка матрица о змајеубици[13], која постоји испод слоја видљивог. Тек у поређењу откривамо да су и Беовулф и Бановић Страхиња суочени са оностраним, са нечиме што превазилази њихове моћи, али ће тиме што ће у тренутку моћи да превазиђу и границе сопствене снаге потврдити своје јунаштво. Иако сам (уз свога хрта Карамана), Бановић Страхиња у току борбе такође сазнаје да је Влах-Алија противник ког не може победити и тек када му љуба одврати пажњу, Страхиња успева да га надвлада, али и тада га не убија оружјем, него „закла њега како вуче јагње".[14] Беовулф има помоћ која му ништа не значи и само снагом сопственог стиска успева да смртно рани Грендела тиме што му је откинуо руку из рамена. Чини се да наши протагонисти имају веома сличне противнике, отпаднике који се оружјем не могу поразити јер су на неки начин недодирљиви, али ипак на крају побеђени.[15] Чувајући мит, или само причу као далеки одјек

---

[11] За детаљнији опис германског херојског кодекса видети Деканић-Јаноски 1998.

[12] Интересантно је да се и овде појављује мотив ослепљивања, као и у нордијској митологији.

[13] О овој митолошкој основи говори и Иларион Руварац (1884: 44–47), док је одјеке сунчаног мита у „Бановић Страхињи" видео С. Стефановић (1938). Веома негативан став по питању читања „Бановић Страхиње" у митолошком кључу изнео је Радосав Меденица (1965: 137).

[14] Александар Лома наводи да је овај моменат клања зубима део иницијацијског обреда, према којем јунак управо на тај начин мора да убије свог првог противника (2002: 85–91). За пример наводи песму „Марко Краљевић и Огњанин Вук" (СНП VI, 19°), а стихови који описују бој су следећи:

Ал' се Арап јачи намјерио,
А Вука је рана освојила
Па повика од муке јуначке:
„Ђе си, Марко, мој мили ујаче,
Видиш болан да сам погинуо."
Препаде се црни Арапине,
Те му лоша срећа прискочила,
Он погледа с десна на лијеву,
Да он види иде ли му Марко.
Ману Вуче што му снага дава,
Те обори црна Арап мора,
Под грлом га зубима довати,
Како га је лако доватио,
У гркљан му зубе увалио,
Зубима му гркљан извадио.

Сцена је веома слична оној у „Бановић Страхињи", што примећује и Лома, али наводи да „ту контекст није иницијацијски, јер је бан већ искусан јунак који се не бори да задобије жену, већ да је поврати од отмичара" (Исто: 89).

[15] Указаћемо на веома истанчано тумачење дервишевих речи које је понудио Ненад Љубинковић, истичући да „дервиш вели бану нешто што овај, будући да још не припада свету у који је стариша дервиш утонуо и који је као сопствени прихватио – не схвата као опомену. Он не разуме дервишево упозорење да ће му Влах-Алија на планини руке саломити и очи извадити. Наивни, још простодушни и од овога света, бан не разуме поруку која, сажето, описује ток и крајњи исход мегдана. Бановић

некадашњег мита, традиција је у оба случаја у виду формуле окаменила тај један битан детаљ, недодирљивост антагонисте, који активиран, нуди решење за разумевање песме.[16]

Други битан моменат из нашега описа јесте место које је одабрано за одвијање самог мегдана. Планина, односно гора или шума, наводи Мирјана Детелић (1992: 57), уз дрво света (в. Toporov 1986b; Elijade 1991: 41; Радуловић 2011) и свети стуб јавља се као *axis mundi* – она је средиште, центар „из којег се отварају путеви комуникације с *врхом* (горе -> небо -> бог) и *дном* (доле -> подземље -> демон)". Дакле, она је са једне стране свето, а са друге стане хтонично, мрачно место, што је „последица бинарне структуре епског космоса" (Детелић 1992: 59), она је пребивалиште различитих демонских бића, али између осталих и змајева (Исто: 58). „[…] његово је боравиште крај воде у гори и то је једина црта змаја која још подсећа на аждају. По свему осталом, он је […] еволуирао у изузетног јунака", а њега, између осталог карактерише и похотљивост (Исто: 61), он је отмичар жена (Пешикан Љуштановић 2002: 41). У тренутку када Бановић Страхиња види своју љубу са Влах-Алијом, он јој лежи на крилу, потпуно отворено показујући своја осећања. Очита је сличност која постоји између Влах-Алије и змаја који, попут змаја у песми „Царица Милица и змај од Јастрепца" (СНП II, 43°) походи царицу све док она не добије помоћ од другог змаја, Змаја Огњеног Вука.[17] Бановић Страхиња је у овом случају други змај, змајевити јунак који ће се борити са алом, као негативним представником истога рода (в. Перић 2008: 234; Зечевић 2007: 10; Сувајџић 2012: 44).

Влах-Алија је Страхињин пандан и по томе што је он такође „јунак који се повукао" (Радуловић 2004: 437), он оставља султана и напада самостално Страхињине дворе, али то чини онда када Страхиња не може да их брани. Можда се управо у аспекту змајевитости крије разлог овог суштински неочекиваног паралелизма. Јан Пухвел истиче да је „ова егоцентрична и самовољна склоност да се чини шта се хоће, да се узме закон у своје

Страхиња још припада ономе распрострањеном и наивном кругу људи који тврдо верују да убити противника значи и победити". (Љубинковић 2010: 368)

[16] На овом месту ћемо само споменути једну сличност (коју је истакла Љиљана Пешикан Љуштановић на нивоу мотивације женине издаје – 2017: 160) која постоји и са јапанском причом „Рашомон" Рјуносукеа Акутагаве. Она је заснована на једној од прича из збирке *Конјаку моногатари* (јап. *Приче из прошлих времена*), сакупљених у 12. веку, а према њој је снимљен и истоимени филм Акире Куросаве. Наиме, прича која се прича из више углова јесте у основи иста као и прича „Бановић Страхиње" – жена која је провела време са другим човеком, у двобоју не помаже своме супругу, него га напада. Свакако да би се овај траг морао даље испитати, а посебно усмена природа саме приче, али би било и те како важно уколико би се могла успоставити тематско-мотивска веза са једном тако удаљеном традицијом.

На то да оваква потртага није узалудна, упућују и речи Петра Џаџића: „Мотив о жени прељубници, њеној помоћи непријатељу, потом о освети превареног и нападнутог мужа, познат је старијој литератури и Истока и Запада. Тај мотив налазимо у многим делима, а у древној *Панчатантри*, као и у најстаријем зборнику латинских витешких прича о животу светаца из XV века, *Gesta Romanorum*, остварењима која су од давнина позната и код нас." (Џаџић 1995: 101)

[17] О змају као *alter egu* Вука Бранковића и Секуле, тј. угарског борца Секеља, писао је и Алојз Шмаус (2011: 364–365). Гура констатује да је „на летећег огњеног змаја делимично пренета функција громовника, његовог првобитног противника, а као његови супарници појављују се други змајски ликови – туђи змај или 'хала' ('ала')" (2005: 228).

руке очигледно […] била одлика ведске […] ратничке ’етике’ […]. Та амбивалентност ратника (заштитник : претња, тимски играч : вук самотњак, узорни чувар реда : берсерк) битна је страна индоевропске друштвене историје” (2010: 78). Ваљало би на овом месту изнети још један коментар о интересантном паралелизму који постоји између три повучена јунака ове песме.

Уколико посматрамо Влах-Алију и Бановић Страхињу у светлу онога што је већ изречено о дихотомији једног истог оквира, онда бисмо могли рећи да се на исти начин као што је то учинио Беовулф са Гренделом, бан повукао да би дозволио да штета настане, те да би након тога однео победу и њоме вратио поредак који је постојао пре саме штете. Наравно, последице штете постоје, али су оне нужне, као што смо већ напоменули, да би се видело на који начин зло може да утиче на поредак ствари. У том смислу, Влах-Алија је само негативна страна Бановић Страхиње, он јесте јунак који се повукао,[18] али он својим повлачењем долази у позицију из које чини штету.[19] Дакле, то није пут којим иде Бановић Страхиња, он није „тај” повучени јунак, Влах-Алија је само негативна страна истог јунака. Са друге стране наилазимо на дервиша, чији су двори за време ропства, тј. сопствене повучености, били похарани, он је све изгубио, није надокнадио штету и потпуно се отуђио. У његовом свету надвладало је зло. Може ли Бановић Страхињи, са свиме овиме у виду, дервиш рећи ишта друго, но да ће га суочавање са злом довести само до зла, да неће моћи да победи, када је његово искуство било управо такво? Јасно је да овде иступамо из саме митолошке матрице, али имајући на уму навелико хваљену умешност и уметност Милијину,[20] можемо ли да оставимо ову надградњу на митолошку матрицу неиспитаном? Дакле, ово је други модел повученог јунака који нам је представљен у песми. Крај песме сугерише да је наш јунак нешто више и од једног и од другог, иако суштински не знамо даље од онога тренутка када је овај јунак вратио све у пређашње стање, обогаћен за једно или два веома горка сазнања.

У староенглеском епу такође постоји једна веома куриозитетна сличност. Наиме, певач епа о Беовулфу збуњује критичаре тиме што врло често исти поименичени придев *aġlǣċa* у значењу „онај који изазива страхопоштовање и јад, застрашујући, нападач, противник” користи да одреди некада Грендела и змаја, а некада самог Беовулфа. Посматрана у светлу изнете тезе о змајеборству, о суштинској подвојености једнога јунака и борби добра и зла, ова необичност престаје да интригира и чини се да постаје јасно

[18] Попут Ахила у *Илијади* или Марка Краљевића у „Марко Краљевић и Мина од Костура” (СНП II, 62°) (Радуловић 2004: 437).

[19] Меденица наводи Грђићеву варијанту из Босанске виле (1965: 40) која има веома необичну предисторију и то би била једина варијанта према којој би Влах-Алија био јунак који се повукао, а да при томе није начинио штету, као у Милијиној верзији, него је штета учињена њему. Веома компликована предисторија би се могла сажети на следећи начин: Влах-Алија који је је заправо Раде Војводић је млади калуђер који је заједно са Страхињом био код Југовића на двору, обојица су се заљубили у Јелу, Југ-Богданову кћерку, али је Јела била заљубљена у Рада; Југовићи је дају Страхињи, Раде након пораза одлази у Једрене, добија име Влах-Алија и потом краде љубу. Дакле, тек у овој варијанти бисмо могли говорити о томе да је Влах-Алија истински пандан Милијином Страхињи.

[20] Видети Меденица 1965: 81; Меденица 1966: 223–224; Бакотић 1966; Љубинковић 2010: 378.

да су јунак и противник лице и наличје једног истог ткања. Усамљеност која је била евидентна код Бановић Страхиње и Влах-Алије, очита је и у случајевима Беовулфа и Грендела (Деретић 1978: 85). Грендел је одметник од људи, он је „рода Каинова" и проклет је да без дружине сам лута и наноси штету. Он је попут ратника потукача који је остао без господара, а ратник без господара, према германском кодексу, осуђен је на пропаст.[21] У овом случају, кодекс понашања ратника је потпуно прегажен тиме што Грендел напада онда када се други не бране и када нису спремни за борбу, ноћу, након гозбе.

Са друге стране, његов је противник јунак чије је детињство било обележено магично брзим растом,[22] отац га је са седам година оставио на чување[23] код господара њиховог народа, Хретела, након ране младости, која није пуно обећавала, победио је у пливачком подвигу против Бреке и убио девет водених немани. Грендела је победио без употребе мача само снагом својих руку, а натчовечанским напорима победио је и Гренделову мајку која живи у планини, у језеру чије границе само Беовулф може да пређе – све су то елементи који једног јунака чине змајевитим. Ова старија традиција врло исцрпно и приљежно ниже мотиве баш као што је то био случај у ранијим варијантама песме о Бановић Страхињи и без превелике потребе за мотивацијом говори о подвизима једног змајеборца.[24] У последњу битку Беовулф одлази сам, иако је то супротно кодексу понашања краљева, који су у епској поезији „по правилу сижејно пасивни. У његовој ингеренцији су одлуке, не дела. Онога часа када владар почне да дели мегдане и оружјем решава епске конфликте он престаје бити владарем" (Сувајџић 2005: 261). Њему су „ускраћене могућности да поприми димензије епског хероја" (Самарџија 2008: 204). Управо тим последњим поступком остарели краљ потврђује да он то није – диктат његовог унутрашњег ткања је херојски и он не може да поступи другачије (в. Baker 2013: 217). Зато га карактеришу као јунака који је био „најжељнији славе", иако је то врло негативна карактеризација – у доба када су становници британских острва већ покрштени и када је слава могла припадати само Богу, не више појединачним херојима. Један такав јунак издваја се лепотом своје необичности, он је другачији, припада оном времену које је морало да нестане, али је његова прича тако велика и тако посебна да завређује пажњу како тадашње, тако и данашње публике.

[21] Староенглеска елегија *Потукач* (*The Wanderer*) апострофира управо ово осећање усамљености и отуђености, потпуне меланхолије ратника који је остао сам, без вође и дружине, те је осуђен на пропаст.

[22] То га повезује са Тором, још једним змајеборцем, громовником (Orchard 2003: 120).

[23] „Индоевропска традиција бележи праксу одгајања будућег хероја ван дома, често под ујаковим надзором" (Петковић 2010: 286).

[24] У самом спеву се Беовулф пореди са Сигемундом и са Херемодом, а иако се чини да скоп очекује да је његова публика већ била упозната са причом, он се труди да је детаљно опише (Orchard 2003: 107). Према једној германској легенди (Volsung) легендарни херој Сигуртр (Sigurthr) (а у *Беовулфу* је исту улогу добио његов отац, Сигемунд) трага за змајем Фафниром, који је иницијално био људског обличја и који је почео да нагомилава благо, због чега га херој и изазива, те га на крају и убија (Rauer 2000: 41). Иста улога остављена је и богу Тору, који, како би спречио уништење читавог света, излази на мегдан са змајем, а потом, након што бива рањен, повлачи се девет корака и умире заједно са својим непријатељем (Исто: 44–45). Беовулф се сукобљава са змајем да би зауставио даље уништење своје земље, али и да би се по последњи пут доказао као велики јунак, што суштински као краљ није смео да учини. Управо у том аспекту се види суштинска проблематичност херојског кодекса.

Он у последњој бици на самом крају добија помоћ, млади ратник Виглаф му помаже иако у тексту до краја остаје неразјашњено који од њих заправо задаје смртоносни ударац змају којега је Беовулф попут Херкулеса риком изазвао на двобој (Anderson & Richards 2010: 217). Уз змаја умире и Беовулф, који је супротно саветовањима краља Хротгара занемарио чињеницу да су снага и слава пролазни, те је гордо, попут изазваног змаја, ушао у последњи двобој пркосећи судбини, чиме му је постао још блискији. Зато на крају епа они леже један окренут другом, „две смрти чине један баланс" (Watkins 1995: 506). Тај баланс подразумева потирање и једног и другог, Беовулф у овом случају није могао да победи самога себе, те је морао да нестане са змајем, у којег се и сам претворио.

> Не изгледа потпуно без основе претпоставка да је Беовулф, временом, борећи се и савлађујући чудовишта и сам постепено стао да се удаљује од властитог људског лика, да је – у тренутку када се сукобио са змајем – у ствари ушао у борбу против самог себе. Иако се има у виду већ помињано гледиште да је еп у целини критика херојског друштва које краља доводи у трагичну противуречност између жеље за личном славом и потребе да се не излаже ризику, појављује се и онај други део слике о Беовулфу који садржи песникову дидактичну поруку и хришћанску поенту целога епа: херојски кодекс етике може човека, појединца, да доведе само до одређене тачке у животу и каријери али му не омогућује да умре као човек уколико ту тачку не пређе. (Деканић-Јаноски 1998: 150)

За разлику од њега, Бановић Страхиња одлази као победник са попришта битке и одводи љубу са собом. Херојски кодекс Страхињиног времена каже да је потребно да љубу казни за издају, те последично, остане без ње.[25] Но, шта би Страхиња тиме учинио? Не губећи из вида упозорење које му је дервиш дао, да ли ће он заиста себи сломити руке и извадити очи тиме што ће дозволити да то исто учини његовој љуби због неверства? Херојско време у којем је песма настала је било страшно време неумољивих обичаја, али оно је довело до тачке у којој јунак, уколико жели да заиста победи, мора да крене другим путем. Милија бира да свог јунака осавремени (Бакотић 1966: 340), да га учини представником нове властеле која ће знати да препозна шта је оно што је истинска вредност, која ће знати да казни, доведе у питање, али и умре на начин који је достојан једнога хероја. Страхиња бира свој пут који је суштински пут у непознато, те ни ми као слушаоци/читаоци не можемо знати шта се касније догодило, то је у крајњем случају непознато и самом певачу, али је раскинуто са оним старим путем који је

[25] Потврду истинске уметничке вредности ове песме чине и бројне студије које се баве тиме зашто Бановић Страхиња пашта љуби. Богдан Поповић наводи да „Бан пашта зато што пашта" (1966: 195); Хенрик Барић да је он антипод једној пропалој властели која је „грамзив[а] и бездушн[а]" (1966: 198); Радосав Меденица каже да је Милија сагледао психологију бана, те да је занемарио „готову идеју" која је већ постојала (1966: 223–224); Деретић сматра да бан паштајући заправо осуђује јер „пашта мању кривицу, а осуђује и морално изобличава већу" стога што је „неверство Југовића веће од неверства њихове сестре" (1978: 78), а веома слично становиште износи и Бранислав Крстић (1935: 242); Петар Џаџић сматра да је посреди релаксирање тешке историјске ситуације јер су у турско доба жене биле колико жене свога мужа, толико и жене Турчина, те је било неопходно дати другачији пример у лику тако великог и славног јунака (1995).

могао да доведе Бановић Страхињу само до оног исхода до којег је дошао и дервиш. У том смислу је примерен и Геземанов закључак да Бановић Страхиња представља „нови витешки идеал чојства" изграђен након ропства под Турцима (1935: 149).

Староенглески скоп свога јунака сахрањује уз све почасти тога времена, људи му певају песме и говоре о његовој снази и величини, али последњи придев којим га карактерише је придев који има негативну конотацију – он је био најблажи према своме народу и најжељнији славе. Урођен у своју традицију, скоп бира на примеру најбољега да прикаже зашто је то време морало да нестане када се хришћанство појавило – они нису могли да завреде милост Божију јер Бога нису знали, када су грешили, чинили су то у незнању, отуда меланхолија и туга у последњим тоновима епа, у којем нестаје Беовулфовог тела под огњем пира. Традиција, колико год била сјајна и пуна херојских подвига, за њих представља негативни пример, њу не треба опонашати и зато Беовулф мора да умре. Но, трагичност овога примера исијава из тога што је унутрашњи сукоб који је био посејан у самом времену био разлог пропасти Беовулфове. Зато овај суштински трагичан јунак служи као сјајни пример неминовности пропасти која је избрисала старо доба и довела ново уређење. Ипак, на темељима тог погребног пира биће изграђено нешто ново, нов пут ће бити отворен за народ који прихвати да је једина неминовност старог система била пут у пропаст.

Између благонаклоности дијахроније и суровости синхроније блистају ова два јунака, један у зениту, други у надиру.

Цитирана литература

Бакотић, Петар. „Старац Милија". У: Владан Недић (прир.). *Народна књижевност*. Београд: Нолит, 1966: 339–343.

Барић, Хенрик. „Нетко бјеше Страхинићу бане (скица за методолошку студију)". У: Владан Недић (прир.). *Народна књижевност*. Београд: Нолит, 1966: 196–206.

Геземан, Герхард. „О Бановић Страхињи". *Прилози проучавању народне поезије*, год. II, св. 2 (1935): 145–156.

Гура, Александар. *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Београд: Бримо – Логос – Глобосино – Александрија, 2005.

Деканић-Јаноски, Соња. *Критичка историја старе енглеске књижевности*. II издање. Београд – Крагујевац: Филолошки факултет – Нова светлост, 1998.

Деретић, Јован. *Огледи из народног песништва*. Београд: Слово љубве, 1978.

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

Зечевић, Слободан. *Митска бића српских предања*. Београд: Службени гласник, 2007.

Крстић, Бранислав. „Значење завршних стихова песме 'Бановић Страхиња'". *Прилози проучавању народне поезије*, год. II, св. 2 (1935): 241–242.

Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.

Лорд, Алберт. „Епски певач". У: Владан Недић (прир.). *Народна књижевност*. Београд: Нолит, 1966: 379–384.

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

Меденица, Радосав. *Бановић Страхиња у кругу варијаната и тема о невери жене у народној епици*. Београд: Научно дело, 1965.

Меденица, Радосав. „Бановић Страхиња у кругу варијаната". У: Владан Недић (прир.). *Народна књижевност*. Београд: Нолит, 1966: 207–224.

Митровић, Данијела. „Симболика вука у српској и староенглеској усменој књижевности". У: Маја Анђелковић, Мирјана Секулић (ур.). *Савремена проучавања језика и књижевности. Зборник радова са X научног скупа младих филолога Србије одржаног 31. марта 2018. године на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу; Год. X, књ. 2*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет Универзитета у Крагујевцу, 2019: 121–130.

Митровић, Данијела. „Питање формулативности староенглеске епике". У: Јелена Јовановић, Бранко Златковић (ур.). *Савремена српска фолклористика X*. Београд – Топола: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Културни центар Топола, 2022: 413–426.

Перић, Драгољуб. *Териоморфни јунаци словенске епике. Волх Всеславјевич и Змај Огњени Вук (компаративно-типолошка анализа)*. Београд: Београдска књига, 2008.

Петковић, Данијела. *Јунак и сиже епске песме*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2019.

Пешикан-Љуштановић, Љиљана. *Змај Деспот Вук – мит, историја, песма*. Нови Сад: Матица српска, 2002.

Пешикан Љуштановић, Љиљана. „Песма о изузетном јунаку и драма о жени с тајном. *Бановић Страхиња* Старца Милије и *Бановић Страхиња* Борислава Михајловића Михиза". У: Лидија Делић, Мирјана Детелић, Љиљана Пешикан Љуштановић (прир.). *Главит јунак и остала господа: анализе народних песама*. Београд: Завод за уџбенике, 2017.

Поповић, Богдан. „О 'последњим стиховима' песме *Бановић Страхиња*". У: Владан Недић (прир.). *Народна књижевност*. Београд: Нолит, 1966: 181–195.

Пухвел, Јан. *Упоредна митологија*. Нови Сад: Издавачка књижница Зорана Стојановића, 2010.

Радуловић, Немања. „Образац приче у *Бановић Страхињи*". *Књижевност и језик*, LI/3–4 (2004): 433–438.

Радуловић, Немања. „Дрво света. Проблем поетике једноставних облика на примеру једне формулне слике". У: Мирјана Детелић, Снежана Самарџија (ур.). *Жива реч. Зборник у част Наде Милошевић Ђорђевић*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2011: 535–550.

Руварац, Иларион. *Две студентске расправе Илариона Руварца прештампане из* Седмице, *листа за науку и забаву за г. 1856. и 1857*. Нови Сад: Штампарија А. Пајевића, 1884.

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

Стефановић, Светислав. „Сунчани мит у нашој народној поезији и песма о Страхинићу Бану". *Прилози проучавању народне поезије*, год. V, св. 2 (1938): 257–260.

Сувајџић, Бошко. *Јунаци и маске*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2005.

Сувајџић, Бошко. *Дновиде воде*. Нови Сад: Orpheus, 2012.

Топоров, Владимир Н. „Митопоетски модел света". *Мостови*, год. 17, бр. 66, св. 2 (1986а): 135–139.

Џаџић, Петар. *Homo Balcanicus, homo heroicus II*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1995.

Шмаус, Алојз. *Студије о јужнословенској народној епици*. Београд: Завод за уџбенике, 2011.

Anderson, Earl R., Mary P. Richards. *Understanding* Beowulf *as an Indo-European Epic: A Study in Comparative Mythology*. New York: The Edwin Mellen Press, 2010.

Baker, Peter S. *Honor, Exchange and Violence in* Beowulf. Cambridge: D. S. Bauer, 2013.

Battles, Paul. "Dying for a Drink: 'Sleeping after the Feast' Scenes in *Beowulf*, *Andreas*, and the Old English Epic Tradition". *Modern Philology*, February 2015. JSTOR, 27. 10. 2021.

Elijade, Mirča. *Istorija verovanja i religijskih ideja I*. Beograd: Prosveta, 1991.

Lord, Albert B. “The Theme of the Withdrawn Hero in Serbo-Croatian Oral Epic”. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 35 (1969): 18–30.
Matić, Vojin. *Psihoanaliza mitske prošlosti III*. Beograd: Prosveta, 1983.
Orchard, Andy. *A Critical Companion to* Beowulf. Suffolk: D. S. Brewer, 2003.
Rauer, Christine. *Beowulf and the Dragon: Paralles and Analogues*. Suffolk: D. S. Brewer, 2000.
Toporov, Vladimir N. „Kosmološki izvori prvih istorijskih opisa”. *Treći program Radio Beograda*, br. 42 (1979): 429–475.
Toporov, Vladimir N. „Drvo sveta”. *Savremenik* 9/10 (1986b): 250–256.

Извори

ЕР: *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. Ср. Карловци: Српска краљевска академија, 1925.
СНП II: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. II. Сабрана дела. Књ. 5. Радмила Пешић (прир.). Београд: Просвета, 1988.
СНП VI: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ.VI. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије, 1935.

Beovulf (I. K.): *Beovulf. Staroengleski junački spev i odlomci junačkih pesama*. Ivanka Kovačević (prev.). Beograd: Narodna knjiga, 1983.
Beowulf (K): Fulk, Robert D. et al. *Klaeber's* Beowulf *and* The Fight at Finnsburg. Fourth edition. Toronto – Buffalo – London: University of Toronto Press, 2008.
Beowulf (L): Luizza, Roy M. *Beowulf*. Second edition. Petersborough: Broadview Press, 2013.

Danijela Lekić

“FEW ARE SUCH HEROES”: ROGUES AND HEROES IN *BANOVIĆ STRAHINJA* AND *BEOWULF*

Summary

The aim of this paper is to try to uncover the basis for the similarity which exists between Vlah-Alija and Grendel on the one hand, and Banović Strahinja and Beowulf on the other. Both of the heroes are well-known for their glory and strength, they are alone more often than not when they go into battle and they do not stand for typical lords – they fight their battles on their own, whether because they have no help or because they renounce it.
As their antipodes, Vlah-Alija and Grendel both attack at the moments when the heroes do not or cannot defend themselves, they are rogues who do not care for any kind of heroic code and they epitomize everything opposite to what the heroes stand for.
It is at the core of these images that we discover the mythological representation of the ancient struggle between the god of thunder and the dragon, the idea of *axis mundi* which is at the center of primordial world. Following Albert B. Lord's definition of the theme of the withdrawn hero and the myth of this cosmic fight, this paper explores the possibility of these two epic poems having a quite similar foundation.

Keywords: formula theory, story-pattern, the theme of the withdrawn hero, dragon-like hero, dragon fight, mythological theory.

Марија Миљковић*
Филозофски факултет
Универзитета у Приштини
Косовска Митровица

82.01:[821.163.41(497.115).09-13:398
398.43:[821.163.41(497.115).09-13:398

ФУНКЦИЈА ПОСЕСТРИМЕ У НАРОДНИМ ЕПСКИМ ПЕСМАМА СА КОСОВА И МЕТОХИЈЕ

Међу духовним сродницима епских јунака значајно место заузима посестрима. Јавља се као саветодавац, информатор, избавитељ сужња, пријатељ свима који су у крвној или пријатељској вези са њеним духовним сродником. Неретко су и виле посестриме јунацима, а ту улогу често преузимају и крчмарице. Од љутог противника у појединим сижеима, до посестриме, гласника, саветодавца и помоћника, лик виле уклапа се у законе духовног сродства те њена функција посестриме утиче на обликовање коначног суда о епском јунаку.
У раду ћемо, на примерима појединих епских песама са Косова и Метохије, показати да препреке које се јунацима јављају на путу до крајњег циља указују на то да јунаштво и храброст често нису довољни да јунак оправда свој статус. У тренуцима када се нађе међу туђинима, народни певач уводи наизглед споредне ликове са којима протагониста остварује одређену врсту савеза, где посебну функцију заузима посестрима.

Кључне речи: посестрима, вила, крчмарица, гласник, помоћник, споредни лик.

Народна институција посестримства/побратимства, заједно са кумством, сродством по млеку и посињењем, спада у врсту духовног сродства, које се у традицијској култури Словена сматра еквивалентним крвном сродству (СД 2009: 78). Ова веза може бити и *сакралнија од крвног сродства* (РСМ 2001: 429), а назива се још и *сродством по Богу* (Чајкановић 1994/3: 50–51). Посестримство се означава и као врста ритуалног сродства (Vukanović 1986/I: 225), спада у „vještačke srodničke veze" (Rakić 1969: 53), односно „ritualna vještačka srodstva" (Rakić 1969: 58), а Јован Ердељановић ову врсту духовних спона сврстава у друштвене обичаје (Ердељановић 1911: 460). У *Српском рјечнику (1852)* Вук Караџић је под одредницом *дружичало* (1972: 142) описао занимљив обичај који се доводи у везу са посестримством, а несумњиво исти обичај помиње и Миле Недељковић (2014), само под називом *кумачење*. Тај обичај изводи се осми дан по Ускрсу, а назива се *Кумачни понедељак*[1]. Неколико је разлога за склапање ове духовне везе, али

* mijkovicmarija@ymail.com

је улога посестриме/побратима у животу свог духовног сродника увек иста: пружање заштите и помоћи у невољи.[2] Посестриму је Бранислав Крстић у *Indeksu motiva narodnih pesama balknaskih Slovena* (Krstić 1984) сврстао у тзв. некрвне сроднике (Krstić 1984: 217–231)[3], док је Снежана Самарџија, бавећи се биографијама епских јунака, духовно сродство и њихов међусобни однос (укључујући и посестриму), посматрала у оквиру породичних односа (Самарџија 2008: 110–122). Исти аутор пише о духовним сродницима у усменом стваралаштву и српској традицији (Самарџија 2018: 35–53).

У народним епским песмама Срба са Косова и Метохије, међу духовним сродницима епских јунака, осим побратима и кума, значајно место заузима управо посестрима. Јавља се као саветодавац, информатор, избавитељ сужња, пријатељ свима који су у крвној или пријатељској вези са њеним духовним сродником. Неретко су и виле посестриме јунацима, а ту улогу често преузимају и крчмарице. Од љутог противника у појединим сижеима, до посестриме, гласника, саветодавца и помоћника, лик виле уклапа се у законе духовног сродства те њена функција посестриме утиче на обликовање коначног суда о епском јунаку.

У раду ћемо, на примерима појединих народних епских песама са Косова и Метохије[4], показати да препреке које се јунацима јављају на путу до крајњег циља указују на то да јунаштво и храброст често нису довољни да јунак оправда свој статус. У тренуцима када се нађе међу туђинима, што подразумева и његов незавидан положај, народни певач уводи наизглед споредне ликове[5], са којима протагониста остварује одређену врсту савеза, где посебну помагачку функцију има духовни сродник, посестрима. У том смислу, значајно је поменути запажање Мирјане Дрндарски о помагачима: „Понекад помагач добија одређену улогу, али она није претерано значајна за крајњи исход догађаја" (Дрндарски 2001: 36). Ипак, исти аутор, наглашавајући парадокс, пише о томе „да се и у јуначким песмама јављају битни помагачи без којих јунак не би могао да изведе подвиг или да оствари

---

[1] „Кумачног понедељка су се особе по слободном избору и међусобној наклоности три пута љубиле кроз оплетени венац, размењујући, као неку врсту залоге за будуће пријатељство, посестримство или побратимство, бојадисана ускршња јаја" (Недељковић 2014: 318).

[2] Термин посестримство подразумева духовно сродство склопљено између особа женског пола, али се њиме означава и духовна веза између мушкарца и девојке у којој девојка постаје посестрима, а мушкарац побратим. Иако је у народним песмама опеван и посестримски однос између девојака који је углавном као мотив опеван у лирским народним песмама, у раду ћемо се фокусирати искључиво на побратимско-посестримски однос и функцију посестриме у народним епским песмама са Косова и Метохије. О духовном сродству као мотиву који се јавља у усмено-поетској грађи са Косова и Метохије, али и као о народној установи у традицијској култури Срба на Косову и Метохији, погледати: Миљковић 2018: 283–301.

[3] Осим посестриме и побратима, у некрвне сроднике Крстић убраја још и: очуха и мађеху, пасторчад, свекра и свекрву, снаху, заове, јетрве, девера, поочима, таста и ташту, кума и куму (Krstić 1984: 217–231).

[4] У корпус овог истраживања уврштене су народне епске песме које су сакупили, записали и објавили Дена Дебељковић, Иван Степанович Јастребов и Владимир Бован.

[5] О споредним ликовима, помагачима, о њиховој епизодној улози којом се везују поједини делови сижеа у песми, али и о њиховом значају за протагонисту, писала је Снежана Самарџија: „Када се јунак нађе у тамници, он молбама и братимљењем придобија помоћ особених неутралних ликова. Они, заправо, више припадају 'туђем', непријатељском свету, али њихов негативан став према јунаку није наглашен". (Самарџија 2008: 196–197)

свој циљ" (Дрндарски 2001: 36–37). Проучавајући типологију јунака епске поезије, осим снажног, мудрог и младог јунака, Максимилијан Браун такође издваја споредне ликове, чији је задатак „да јунаку пруже прилику да се потврди у свом јунаштву" (Браун 2004: 33) јер је његова личност, како Данијела Петковић сматра, уско повезана са високим етичким нормама, те је „непоштовање етичких прописа обележени пол бинарног опозита" (Петковић 2019: 242). Исту тврдњу износи и Снежана Самарџија која запажа да „баш због тога што природа епског конфликта не афирмише само физичку снагу, слава и углед се не могу ни стећи, ни задржати без поштовања моралних начела" (Самарџија 2014: 434). О ликовима који се у дешавања уводе ради грађења сложеније епске радње писао је и Ненад Љубинковић, поделивши их на активне и неактивне пратиоце (Љубинковић 2010: 226). Он, такође, издваја и такозване „доброчинитеље", под којима подразумева повремене и привремене помагаче (Љубинковић 2010: 226–227). То су углавном особе које протагонисти показују прави пут или станиште/дворе његовог противника. У вези са тим, и бељарице, и измећарке, Пазарке, Призренке, Скопљанке, које се појављују у усменопоетској грађи Срба са Косова и Метохије, сврставају се у споредне ликове, али значајне по посестримској помагачкој функцији коју обављају. Најважнији помагачи јесу они који се у кључном тренутку јављају и помажу јунаку да у своју корист доврши епски подвиг. У народним епским песмама Срба са Косова и Метохије то су посестриме виле.

Посестрима вила и крчмарица

Комплексност вилиног лика и њена амбивалентност у усменопоетској грађи Срба већ је била предмет проучавања многих домаћих, али и страних фолклориста (Детелић 1992; Карановић 2009; Дрндарски 2001; Ajdačić 2001; Ђорђевић 1953; Чајкановић 1994; Бандић 1991. и други).[6] Њене способности су бројне, виле се не боје ничега, веома добро познају својства биљака, врло лепо певају и играју у колу, воле да се умивају и купају и „виде оно што други не виде" (Пешикан Љуштановић 2002: 79). Јунацима који јој се замере није лако да са њом склопе примирје и избегну њену осветољубиву природу, али се дешава и то да су виле у безизлазном положају, из ког се спасавају братимљењем јунака. Свој простор[7] штите и чувају од смртних, а познато је да се у епским песмама често налазе као чувари воде[8] или горе, граничног простора који такође има везе са њиховом и демонском и људском природом[9]. С обзиром на то да су у народним песмама приказане

[6] На радове страних фолклориста о вили указује Дејан Ајдачић (Ajdačić 2001: 207–224).

[7] Вилиним простором сматра се вилин извор, вилина вода, вилина планина, вилино гумно, вилино коло (СМР 1998: 99–100).

[8] Вилина вода је назив за „планинске или шумске изворе са бистром водом. Некад се веровало да ти извори припадају вилама и да се оне ту ноћу окупљају на игру, па зато није добро ноћу долазити на њих. Ако се већ мора ноћу ићи на вилину воду, добро је претходно некако огласити свој долазак, на пример, бацањем камена, да би се виле склониле. У противном, по веровању, нежељеног посетиоца могла би снаћи неизлечива болест или нека друга несрећа". (СМР 1998: 100)

[9] Вилу као „биће граничних простора" посматра Зоја Карановић, која примећује да је вила одувек била у вези са водом „пошто се богиња плодности у једном тренутку располутила, два њена начела

у различитим ситуацијама, на основу функција које обављају, можемо их поделити у неколико категорија: виле саветнице, виле гласници, виле исцелитељке, виле противници, виле помоћнице и виле посестриме. Посестримској функцији подређене су све остале јер се показује да виле имају улогу гласника, саветника, исцелитеља тек пошто су ступиле у побратимско-посестримски однос са јунаком, или пак од противника постају посестриме. Зато се може рећи да су у категорији посестриме сублимиране све остале категорије.

Посестрима вила: гласник и саветодавац

Снежана Самарџија гласнике и саветнике сврстава у споредне ликове, који чине посебан делокруг и који су „максимално типизирани и наглашено статични" (Самарџија 2008: 242), али чијим изостављањем „не би могао да се започне/настави след епизода, не би постојало везивно ткиво које чини кохерентну ‚причу' о подвигу, мотивише акцију и поларизује ликове" (Самарџија 2008: 242). У песми „Плењење оваца" (Бован 2001: 534), с Прекорнице посестрима вила обавештава војводу Рада о несрећи која га је задесила. Пре извештаја, посестрима гласник упућује клетву своме побратиму, којом указује на озбиљност онога што се десило за његовог одсуства:

Ако пијеш црвенику вино,
На грдне ти ране излазило!
Ако пијеш жежену ракију,
И она ти ране препирала!
Ако љубиш у постељи љубу,
Дабогда је други преузео!
Ил не чујеш ил не хајеш Раде,
Да су теби Турци ударили,
Обадвије деце погубили,
И бијеле овце плијенили"
(Бован 2001: 536)

Вила је у улози гласника и у још једној песми (Бован 2001: 536). Она обавештава свог побратима о томе шта се догодило у његовом одсуству и куне га:

Побратиме, капетан Радојко,
Зло ти вино у Падине било,
Зло ти вино, а гора ракија!
Знаш ли, ђидо, шта си учинио?
Учинио Нешку са обрешка?
Ти си њему цуру заробио,

су постала доња вила, ситуирана поред воде – гутачица воде, и горња, горска вила/облакиња – кишодавац, дакле вода уопште је била и остала у њеном домену. И та два лика, позитиван и негативан, представљају категорије добра и зла. Односно, могу се показати као две хипостазе истог лика који је некада постојао, па ишчезао." (Карановић 2009: 299)

Ти си њему образ оцрнио,
То ти Нешко опростити неће.
(Бован 2001: 536)

Вила изговара формулативну клетву[10], којом се у песми увек указује на промену дотадашњег стања. Поређења ради, исту клетву изговара и мајка Страхињића бана, који је у Крушевцу „зачамао" код своје тазбине и ког, као и у овој песми, гласник (мајка) извештајем мотивише на акцију:

Склоп извештаја и начин обраћања истичу и удео пасивног јунака у трагичном преокрету. Спознаја сопствене (не)одговорности и кривице мотивише његове реакције и појачава императив извршавања епских (породичних и друштвених) обавеза. (Самарџија 2008: 245)

У епској поезији, клетва „ima pre ulogu psihološkog podsticaja za samu radnju kojoj je neophodan emotivan impuls, nego funkciju uslovnog prizivanja nesreće, i nalazi se između zakletve i kletve" (Pešić, Milošević Đorđević 1984: 120). У песми „Плењење оваца" (Бован 2001: 534), посестрима извештајем мотивише јунака на акцију, односно освету. У другом примеру (Бован 2001: 536), јунак, капетан Радојко, остаје пасиван. Вилино директно обраћање побратиму, њен извештај и прекор, у функцији су подсећања на тежину преступа који је учинио: „Ти си њему цуру заробио / Ти си њему образ оцрнио" и, сходно томе, у функцији указивања на очекивану последицу: „То ти Нешко опростити неће".

Посестрима вила: непријатељ и посестрима

У народним епским песмама Срба са Косова и Метохије вила се углавном помиње у сижеима о Марку Краљевићу. У неким сижеима она је његов непријатељ (Дебељковић 1984: 239), у другима је помоћник, саветодавац, духовни сродник који се јавља у кључном тренутку, одржава га у животу и помаже му да успешно оконча мегдан (Бован 1989: 310; Јастребов 2020: 81).[11] У једној од варијаната дат је мотив о вили изворкињи, чуварки воде, која симболично означава живот, али се преко тог мотива долази до мотива о мегдану двојице јунака, Марка Краљевића и Мусе Кесеџије. У варијантама које не припадају овом географском подручју и у којима је изостављен мотив мегдана између Марка и Мусе Марко се супротставља вили, бори се са њом и убија је. У варијанти записаној на Косову и Метохији долази до сукоба између Марка и виле, али се он не разрешава смрћу виле, већ склапањем духовног сродства побратимства/посестримства, које, у критичним тренуцима, иницира вила, односно крчмарица. Зато се у овом случају не може говорити о вили као о демону који људима ускраћује воду (Дрндарски

[10] „Kletva. Posredno ili neposredno izrečena, sažeta ili pesnički razvijena, najčešće ritmički uobličena želja. Priziva zlo na onoga kome (ono čemu) se upućuje. Izrečena s jakim emotivnim intenzitetom, većinom kao zgusnuto osećanje mržnje, u srditoj nemoći, kao osveta ili kao preventivno sredstvo pretnje, zasniva se na verovanju u magijsku moć reči." (Pešić, Milošević Đorđević 1984: 119)

[11] О функцији виле у кругу песама о мегданима више у: Сувајџић 2005: 235.

2001: 99), нити о вили коју поистовећујемо са демоном Хароном (Дрндарски 2001: 98), на шта је вероватно утицало губљење старијег, митолошког слоја у песми, чиме је изгубљена и потреба за њеним законитостима. На почетку песме, вила посестрима је помоћник саветодавац. У тренутку када Марко изговара да ће заклати свог коња и напити се његове крви како би утолио жеђ[12], она га упућује на извор воде, али са упозорењем да тај извор чува крчмарица Мара:

Побратиме, Краљевићу Марко!
Не саломи своје десно крило,
Не закољи дебела шарана,
Не будали кад будала неси,
Но узјани дебела шарана,
Па ми слегни стрмом низ планину,
Ту ћеш наћи студена кладенца,
Код кладенца крчмарица Мара,
Не да воду без царине пити,
Иште коњу ноге до колена,
А јунаку руке до рамена!
(Бован 1980/4: 124)

Међутим, вила се у овој песми ипак јавља и као чувар воде с обзиром на то да, елиминацијом фантастике у старијем слоју песме, својства виле, у млађем слоју, преузимају крчмарице (вила = крчмарица Мара):

Та› пут ми се Мара пробудила,
А за Марком јуриш учинила,
Но се бише летњи дан до пладне
Док су Марка пене попануле,
Марка беле, а вилу крваве!
(Бован 1980/4: 125)

У овој песми крчмарица, односно вила, представља правог епског противника; сукоб са њом подсећа на Маркове најтеже мегдане, какав је, рецимо, био онај са Мусом Кесеџијом или онај који су делили Влах Алија и Бановић Страхиња, „потанко припремљен, максимално формулативан" (Самарџија 2008: 141). Али, овај мегдан се не завршава очекиваном смрћу једног од јунака, већ орођавањем двоје љутих противника. Управо на овом месту народни певач чини изузетак од правила/законитости јуначких песама да се сукоб двоје љутих противника мора завршити искључиво

[12] Овај сижејни модел јавља се у низу варијаната на целом јужнословенском простору и припада „најстаријем епском слоју на Балкану, а уједно и најстаријем, митолошком слоју епске легенде о овом најпознатијем јунаку народних песама" (Дрндарски 2001: 86–87). Душан Бандић је писао о томе да има сведочења да људи лижу или пију крв закланих животиња, нарочито жртвених, са циљем да њихову снагу пренесу на себе (1974: 150–151). Познато је, такође и то да „крв скоро сваке животиње налази примену у магијским ритуалима народа широм света, и то по принципу сличности, нпр. у мађарским обредима крв пса, петла, гуске, чини човека будним и храбрим; крв коња истрајним, крв краве, овце, голуба питомим, стрпљивим итд." (према Мандић, Ђурић 2016: 21). Више о значају крви у: Детелић, Делић 2016.

смрћу једног од њих и показује да постоји другачије решење. Иако је Марко био у бољем положају него вила, он прихвата побратимство/посестримство на које га позива противник и тако добија сигурног помоћника у будућим кризним ситуацијама.[13] Отуда, прибегавање братимљењу / склапању побратимско-посестримске везе у невољи, из позиције виле, јесте у функцији самоспасавања, односно, у функцији задобијања сигурног савезника ако посматрамо из угла јунака, јер вила обећава:

Ево ти се кунем богом живим,
Де ћеш, Марко, при невољи бити,
Ја ћу тебе од индата бити!
(Бован 1980/4: 125)

На овај начин се лик виле уклапа у законе духовног сродства, према којима је духовни сродник у обавези да помогне у невољи. У даљем току песме, посестрима испуњава дато обећање и основну посестримску обавезу: помаже јунаку у готово безизлазном положају у којем је био делећи мегдан са Мусом Кесеџијом, подсећајући га на заборављено оружје, „анџар од појаса" и тако га спасава сигурне смрти. Ако се у обзир узме епско правило да је „величина подвига у јуначкој песми (је) у надваладавању равноправног или само нешто јачег противника" (Дрндарски 2001: 36), на исход поменутог мегдана не бисмо гледали као на Марков частан чин, што би даље значило да овај епски двобој не би био равноправан. Ипак, треба нагласити да се Марков подвиг/победа може сматрати праведним јер он убија хтонско божанство које представља Муса Кесеџија. На крају песме, управо преко посестриме, Марко (а и читаоци) сазнаје да је савладао потенцијалног побратима:

Да сам знао каки јунак јесте,
Побром би га био уватио,
Шер би не видо царе у Стамбола!
(Бован 1980/4: 127)

Осим сижеа у којима се вила јавља као противник или посестрима Марку Краљевићу, међу народним епским песмама са Косова и Метохије има и оних сижеа у којима однос ова два лика остаје неразјашњен, или је чак опеван као типично непријатељски. У варијанти коју је записао Дена Дебељковић (1984: 239), јасно је истакнут непријатељски однос између Марка и виле, али очигледно непотпуна варијанта оставља читаоца без одговора на питање како је завршен сукоб између хтонског чувара (виле бродарице) и (нат)природног јунака (Марка Краљевића):

Стан, не бежи, курво и ђидијо,
А што си ми све воду попија,
Сам си пија и коња поија.
Тад говори Марко Краљевићи:

[13] „И у ширем комплексу веровања окумити или братимити представнике животињског света, митска бића и персонификоване појаве подразумева трајну везу и заштиту" (Самарџија 2018: 38).

Шири руке вило самовило,
Шири руке дукате да платим,
Да ти платим за воду студену.
(Дебељковић 1984: 240)

Наслов песме упућује на мотив о вили бродарици, али њен наставак указује, ипак, да се ради о вили изворкињи, а на контаминацију ова два мотива, те губљење семантичких разлика међу њима, указује Мирјана Дрндарски (2001: 100). Свакако, ова песма би се могла сврстати у песме са мотивом „борбе између јунака и хтоничног божанства" (Дрндарски 2001: 98), где у Марковом поступку према вили (одбијање плаћања харача, ослепљење виле) Данијела Петковић види задобијање статуса културног јунака будући да „онеспособљавање или одбијање хтонског чувара значи освајање његовог простора и превођење у људску сферу" (Петковић 2019: 37). Мотив затварања воде од стране виле дат је у још једној песми (Бован 2001: 431) у којој се протагониста спасава досетљивошћу. Будући да је био у незавидном положају („Марка бела пена попанула, / Марка бела и пена крвава, / А вилу је тек почела бела"), Марко одвлачи пажњу вили речима, плаши је вуковима. Тако преокреће јасан исход мегдана у своју корист: зубима коље вилу, одсеца јој главу и „удара" на колац. Овај Марков поступак, иако потпуно невитешки, сврстава Марка у праве епске јунаке јер савладавање хтонског противника (на било који начин) обезбеђује епску славу.

Најглавнија функција посестриме виле је пружање помоћи у невољи. Онда када јуначки атрибути затаје, посестрима вила је последња помоћ јунаку. Јављањем са високе планине она помаже Марку у одсудном тренутку, подсећајући га на заборављено оружје („анџар од појаса") и саветујући га да је време да га употреби. У овом случају, функција саветодавца је неодвојива од функције помоћника јер саветовањем вила помаже свом побратиму. Треба рећи ипак да је у песми више истакнут јунак и његов подвиг (победа над јаким противником), него функција посестриме виле, која је вођена идејом посестримске, а тиме и безусловне спремности да помогне свом духовном сроднику. Овде, с тим у вези, не треба занемарити констатцију Снежане Самарџије да је „сам чин орођавања, битан за структуру прозних врста, у епском систему од секундарног значаја. Духовно сродство између два света – епског и вилинског у епици се подразумева као део технике спевавања и система формула" (Самарџија 2008: 117).

У одређеном броју песама, елиминацијом фантастике, појављује се крчмарица, као могући супституит виле (Самарџија 2008: 192). Јавља се у улози посестриме, помаже јунаку, а у песмама у којима се помиње неретко је приказана као осветољубиво створење спремно да непријатеља свог духовног сродника лиши живота. Поједини истраживачи сматрају их мудрима, придодајући им архаичну подлогу хтонских бића (Петковић 2008: 179). Вилу и крчмарицу карактеришу сличности: обема је станиште ван куће (познат је вилин простор, а крчмарица је увек приказана у крчми у планини или у гори, дакле туђ, стран, опасан простор); обе су добре саветнице и гласници; обе су и непријатељи и помагачи; обе су обдарене свакојаким

знањем, тако да се може говорити и о њиховој типолошкој блискости. Где год да је смештена, „и када је реч о крчми у планини, и када је реч о крчми у граду – епика је с лакоћом препознавала хтонски потенцијал овог локуса" (Детелић и Делић 2014: 261). У песмама са Косова и Метохије, лик крчмарице је, баш као и лик виле, амбивалентан. Крчмарице Мара и Јана су у улози противника, помоћника, гласника и посредника. Све те функције обједињене су главном функцијом – посестримском. И она је, као и вила, углавном везана за лик Марка Краљевића, али крчмарица је и духовни сродник Бановић Секуле. Од функције чувара „студена кладенца" који „не да воду без царине пити" (што одређује њен надређени положај), Мара крчмарица бива доведена у подређени положај, из којег се спасава братимљењем јунака. Иако је у појединим сижеима истакнута негативна функција крчмарице: она је „курва и ђидија", (Бован 1980: 100; Бован 1980/3: 101), када је са јунаком повезана посестримским односом, крчмарица је изузетно одан помоћник.[14] Пронашли смо неколико функција посестриме крчмарице у народним епским песмама са Косова и Метохије:

1. Функција информатора и саветодавца:
- Обавештава и саветује своје побратиме:

Ој, Бога ми, Богом побратиме
Баш ју нико није запросио,
а некмо ли младу однесао.
(Бован 1980: 241)

Ја ћу тебе ласно научити,
Ти како ћеш Хајку придобити:
Прво иди пред њине дворове,
Пред дворове после по јације,
Па закуцај халком на вратима,
А подвикни гласом Муставиним.
(Бован 1980: 242)

Кад ти биднеш у поље удбинско,
Спрема тврде куле карауле,
Ту је Хрњо оставио друста,
Оставио три његова друга,
Да чувају стражу од Србина.
(Бован 1980: 242)

- Обавештава и саветује крвне сроднике својих побратима:

[14] Истакнуту улогу крчмарице као помагача примећује и Наташа Станковић Шошо, поредећи поетски епски лик крчмарице са њеним ликом који се среће у прозним облицима. У вези са тим, занимљиво је да ауторка истиче искључиво позитивну страну крчмарице: „За разлику од усмених прозних облика, у епској песми крчма је место сигурности и представља склониште хајдуцима и јунацима. Крчмарица се у епици јавља као спасилац. Она штетно делује само према јунаковом противнику (опијајући га и залагујући га), а јунаку је помагач и савезник." (Станковић-Шошо 2006: 116)

Немој исти уз Гавран планину
Ка што ти је даја погинуо
И ти ћеш ми, бане, погинути,
Три су, бане, куле намешћене
И у њима по десет Арапа.
Целе су им куле поткићене,
Поткићене глава од јунака,
Оте цару заграбити ћерку.
(Бован 1980: 176–177)

2. Функција завета ћутања. Скрива своје побратиме:

Ал‘ девојка рода јуначкога,
Прими Бога и Светог Јована,
Па сакрила богом побратима,
у подруме де ју стоји вино.
(Бован 1980: 240)

3. Функција помоћника на више начина:
- Јунаке поји вином:

Кад ји виде Јана меанџика,
шири руке, у лица се љубе,
та је рујна вина наточила.
(Бован 1980: 181)

- Јунаке ослобађа букагија, када су немоћни да било како делају, дакле у тренутку потпуне беспомоћности:

Ту гу Џема сана уватила,
Па ми приђе Мара крчмарица,
Те му извади кључеве од џепове,
Па отвори Марку букагије.
(Бован 1980: 131)

4. Посредничка функција:
- Посредује између Бановић Секуле и турскога цара, кога обавештава да је Секула убио тридесет Арапа:

Седи, бане, у моју меану
Ја да идем цару на дивану,
А цар ће ме мене даровати
Ја када ћу њему казивати.
(Бован 1980/4: 179)

Сложеност вилиног лика појачава и чињеница да је она у српским народним епским песмама, како примећује и Мирјана Детелић, „зависно од контекста и добар и зао демон” (Детелић 1992: 67), што истовремено сведочи

и о њеним амбивалентним функцијама. Посматрајући лик виле у различитим жанровима народног стваралаштва, Дејан Ајдачић изводи закључак да особине вила зависе од жанра у којем се појављују; тако су „u nekim lirskim i epskim pesmama usmene tradicije balkanskih Slovena vile dobre, dok se razorno ponašaju u mitološkim baladama, nekim epskim pesmama i demonološkim predanjima" (Ajdačić 2001: 207). Усменопоетска грађа Срба са Косова и Метохије потврђује амбивалентност њеног лика, дајући примат ипак њеној позитивној страни, на шта указују песме са сижеом вилиног преобраћања из негативног у позитиван лик. Са друге стране, ако крчмарицу посматрамо као „наследницу" виле у песмама у којима је приметна демитологизација (крчмарица као чувар воде/извора), приметићемо да је она противник јунаку. Када се пак овом женском лику одузму фантастични елементи и када је на свом правом месту, у крчми, њена функција је искључиво позитивна.

Посестриме – сестрице

Фукцију посестриме у појединим народним епским песмама обављају и потпуно споредни, епизодни ликови. У епској усменопоетској грађи са Косова и Метохије у споредне ликове могли бисмо да сврстамо бељарице, измећарке (слушкиње), Пазарке, Скопљанке и Призренке. Оне се јављају у тренуцима када се јунак нађе међу туђинима, у свету који није његов, те је због тога изузетно опасан, и са њима протагониста једном речју, формулативним ословљавањем именицом „сестро" или „мила сестро", и поменом Бога или Светог Јована, чиме се потврђује хришћански утицај, остварује/склапа одређену врсту савеза.[15] Тим ословљавањем јунак показује да су му намере часне, будући да су се девојке плашиле губљења сопствене части при сусрету са непознатим јунацима. Тако измећарке показују Марку Краљевићу где су двори Филипа Маџарина, ког и саме желе да се ослободе:

Гледај тамо, кој су највисоки,
Ем високи, ем су најлијепи!
Е да Бог да, пусти му остали!
(Бован 1980/4: 134–135)

Занимљиво је да ће Марко посестримама назвати и Пазарке, Скопљанке и Призренке девојке које му помажу да се ослободи окова које му је ставио Џемо Брђанин. Оне, наиме, Џему Брђанину нуде новац (три товара блага) у замену за то да Џемо Марка не обеси у њиховом граду. Прихватајући благо, народни певач и на тај начин истиче разлику између Марка и Џема Брђанина, јер се узимање блага у народним епским песмама никада не везује за протагонисту и правог епског јунака, који у сваком погледу треба да буде оличење етичких норми. Тако, у овом случају, ови споредни ликови, поступају посестримски, иако заправо то постају након спасавања јунака.

[15] О нецеремонијалном начину склапања побратимства/посестримства погледати у Ђорђевић 1939: 15–158.

Посестримство у анализираним песмама може бити и у функцији спречавања сигурног конфликта и несреће, при чему до изражаја долази девојачка мудрост у песми у којој два момка са сватовима долазе по девојку. Песму бисмо сврстали у групу песама о „женидби с препрекама пре одвођења девојке" и подгрупу „избор између више просаца" (Петковић 2019: 77), при чему је приметан изостанак јуначке акције, јер је све „на одлуци девојке" (Петковић 2019: 77). Иако су ишли различитим путем, у исто време нашли су се пред вратима девојчине куће, која их, дарујући бошчалуцима, братими:

Чујете ли до два младожење,
Љуба нећу бити ниједноме
Но ћу бити сестра обојици.
(Јастребов 1889: 363)

У народним епским песмама са Косова и Метохије један од најфреквентнијих ликова, углавном у сижеима о Краљевићу Марку, јесте посестрима[16]. Иако су духовни сродници епских јунака припадници реалног света, показује се да се ова духовна веза може остварити и са особом из света фантастичног, где спада и вила. У сижеима у којима је вила чувар воде, она је најпре јунаку љути противник, те до њиховог братимљења/сестримљења долази у кризним ситуацијама. Вила моли јунака да јој поштеди живот, братимећи га и обећавајући своју помоћ. Од тог тренутка она постаје јунаков главни савезник, а њене функције постају бројне: јавља се као гласник, саветодавац, помоћник без којег јунак не би могао да оствари свој подвиг, спасилац. У демитологизованим варијантама појединих сижеа, функције виле у потпуности преузимају крчмарице, чија су својства, такође, амбивалентна. Уколико посестрима припада реалном свету, њене функције искључиво су позитивне. Однос протагонисте према духовном сроднику (посестрими) утиче и на обликовање коначног закључка о његовом лику. С тим у вези, функције посестриме служе и за осветљавање неког сегмента јунаковог лика, односно његову афирмацију, јер се јунаштво употпуњује угледом, који се стиче поштовањем етичких начела.

Цитирана литература

Бандић, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит, 1991.

Бандић, Душан. „Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа". *Гласник Етнографског музеја*, књ. 37. (1974): 141–162.

Браун, Максимилијан. *Косово – битка на Косовопољу у историјском и епском предању*. Нови Сад: Платонеум, 2004.

Детелић Мирјана, Лидија Делић (ур.). *Крв: књижевност, култура*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 2016.

Детелић, Мирјана и Делић, Лидија. „Крчма у планини. Крчма/механа као део епског простора". *Филолошке студије*, књ. XII, св. 2 (2014): 250–266.

[16] У вези са духовним сродницима Марка Краљевића вредна пажње је књига Ивана Златковића *Епска биографија Марка Краљевића (тематско-мотивска основа)*, 2011, посебно Регистар уз књигу у ком аутор истиче све поступке који утичу на грађење Маркове епске биографије.

Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд: Српска академија наука и уметности – Ауторска издавачка задруга „Досије”, 1992.

Дрндарски, Мирјана. *На вилином вијалишту*. Београд: Библиотека Вуков сабор, 2001.

Ђорђевић, Тихомир. *Белешке о нашој народној поезији*. Београд: Државна штампарија Краљевине Југославије, 1939.

Ђорђевић, Тихомир. *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*. Београд: Српска академија наука, 1953.

Ердељановић, Јован. *Упутства за испитивање народа и народног живота*. Књ. XVI. Београд: Српска краљевска академија наука, 1911.

Златковић, Иван. *Епска биографија Марка Краљевића (тематско-мотивска основа)*. Београд: Завод за уџбенике, 2011.

Карановић, Зоја. „Митске реминисценције у песмама о јунацима српске епике и вили бродарици (јунак и демонско биће у борби за животворну воду)”. У: Мирјана Детелић (ур.). *Моћ књижевности (In memoriam Ана Радин)*. Београд: Српска академија наука и уметности, 2009: 287–303.

Кулишић, Шпиро, Петар Ђ. Петровић, Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ, Интерпринт, 1998.

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

Мандић, Марија и Љубица Ђурић. „’Крвави’ изрази и псовке у савременом српском језику”. У: Мирјана Детелић, Лидија Делић (ур.). *Крв: књижевност, култура*. Београд: Балканолошки институт Српске академије наука и уметности, 2016.

Миљковић, Марија. „Духовно сродство у народној традицији Срба на Косову и Метохији”. У: Валентина Питулић (ур.). *Савремена српска фолклористика V (Зборник радова): Фолклорно наслеђе Срба са Косова и Метохије у словенском контексту*. Београд – Призрен – Нови Сад: Удружење фолклориста Србије – Богословија „Светог Кирила и Методија” у Призрену – Матица српска, 2018: 283–301.

Недељковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба.* Невенка Недељковић (прир.). Београд: Младинска књига, 2014.

Петковић, Данијела. *Јунак и сиже епске песме*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2019.

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

Пешикан Љуштановић, Љиљана. *Змај Деспот Вук – мит, историја, песма*. Нови Сад: Матица српска: 2002.

СР: *Српски рјечник*. Истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима (1852). Скупио га и на свијет издао Вук Стеф. Караџић у Бечу 1852. Београд: Нолит, 1972.

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

Самарџија, Снежана. „Епски јунак у ’својој’ и ’туђој’ култури”. *Philological Studies*, књ. 12, св. 2 (2014): 430–447.

Самарџија, Снежана. „Под заштитом Бога и Светог Јована (духовни сродници у српској традицији и усменом стваралаштву)”. У: Драгана Мршевић-Радовић, Бошко Сувајџић (ур.). *Семинар српског језика, књижевности и културе (предавања 7)*. Београд: Међународни славистички центар на Филолошком факултету, Филолошки факултет, 2018: 35–53.

Светлана Толстая. *Славянские древности*. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н. И. Толстого. Том 4, П (Переправа через воду) – С (сито). Москва: Международные отношения, 2009: 77–81.

Станковић-Шошо, Наташа. *Топос пута у српској народној бајци*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2001.

Сувајџић, Бошко. *Јунаци и маске*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2005.

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

Чајкановић, Веселин. *Сабрана дела из српске религије и митологије 1910–1924*. Књ. 3. Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод – Просвета – Партенон М. А. М, 1994.
Ajdačić, Dejan. „O vilama u narodnim baladama". *Studia mythologica Slavica*, 4, 2001: 207–224.
Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Posebna izdanja. Knjiga DLV. Odeljenje jezika i književnosti. Knjiga 36. Beograd: SANU, 1984.
Pešić, Radmila, Nada Milošević-Đorđević. *Narodna književnost*. Beograd: Vuk Karadzić, 1984.
Rakić, Radomir. *Terminologija srodstva u Srba*. Neobjavljena doktorska disertacija, 1969.
Vukanović, Tatomir. *Srbi na Kosovu I–III*. Vranje: Nova Jugoslavija, 1986.

Извори

Бован, Владимир. *Лирске и епске песме Косова и Метохије*. Београд: Стручна књига, 2001.
Бован, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову*. Књ. 3. Приштина: Јединство, 1980.
Бован, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову*. Књ. 4. Приштина: Јединство, 1980.
Бован, Владимир. *Српске народне умотворине са Косова из рукописа Дене Дебељковића*. Књ. 1. Приштина: Академија наука и уметности Косова, 1984.
Јастребов, Степанович Иван. *Обичаји и песме Срба у Турској (у Призрену, Пећи, Морави и Дебру)*. Валентина Питулић и Бошко Сувајџић (прир.). Београд – Нови Сад: Службени гласник – Удружење фолклориста Србије – Матица српска, 2020.

Marija Miljković

THE FUNCTIONS OF A BLOOD-SISTER IN FOLK EPIC POEMS FROM KOSOVO AND METOHIJA

Summary

Among the spiritual relatives of epic heroes, a blood-sister has an important place. She appears as an advisor, informer, slave rescuer, friend to all of those that are in blood relation or friends with her spiritual relative. Not rarely do fairies play the role of blood-sisters to heroes, but innkeepers can often take over the same role. From an angry opponent in certain poems to a blood-sister, messenger, advisor, and assistant, the character of fairy matches the laws of spiritual kinship. Therefore, her blood-sister function exerts influence and shapes the final conclusion of the reader about the epic hero.
Using the examples of certain epic poems from Kosovo and Metohija, this paper showcases the obstacles which present themselves to heroes on their way to the goal, indicating that heroism and courage are often not enough for the hero to justify his status. In the moments when he finds himself among strangers, the folk poet immediately introduces secondary characters with whom the protagonist creates a certain kind of alliance and a special place belongs to a blood-sister.

Keywords: blood-sister, fairy, woman innkeeper, messenger, assistant, secondary character.

IV

Људи, обичаји, предања

Драгана Ђурић*
Балканолошки институт САНУ**

393(=163.41)
393(=16)

ОБИЧАЈНИ ПОСТУПЦИ ПРИЛИКОМ УМИРАЊА ЧОВЕКА У КУЋИ – НЕКЕ СЛОВЕНСКЕ ПАРАЛЕЛЕ

Тренутак смрти човека и време које му непосредно претходи су код свих словенских народа праћени низом радњи, које су предузимали укућани како би му се душа што лакше одвојила од тела и отишла на *онај* свет. Сматрало се да ће човек лакше умрети ако се пре тога помири са онима са којима је у завади или које је нечим увредио. Било је широко распрострањено веровање да је велики грех уколико неко умре без свеће. У случају када је човек посебно тешко умирао, породица би прибегавала посебним радњама да би му олакшала муке – померали су умирућег, запајали га посебном водом, отварали врата и прозоре, правили рупу на зиду или крову, полагали га на земљу, итд. У раду ће се пажња поклонити обичајном понашању људи из окружења умирућег човека, затим веровањима која генеришу такво понашање, чиме се индиректно сагледавају и народне представе о смрти, умирању, души и *оном* свету. Може се констатовати да се понашање људи заснива на акционом коду, којим се исказује основна идеја одвајања покојника из света живих и његово приопштавање другом свету, где он постаје један од предака. Истраживање се заснива на етнографско–фолклористичкој грађи Срба, као и неких других словенских народа.

Кључне речи: умирање, смрт, посмртни обичаји, народна култура, Срби, Словени.

Уводна разматрања

Већина обичајних радњи које припадају посмртним обредима код свих словенских народа има карактер императивних норми. Уколико би се нарушио неки од корака приликом њиховог извођења, веровало се да се агонија умирућег може продужити, па би и његова душа могла залутати или би се он могао повампирити. Начин на који је особа умирала је повезиван са њеним поступцима за живота, тако да се сматрало да праведни и поштени људи лако умиру. За оног ко је умро у петак или недељу, а посебно на Велики петак или Ускрс, веровало се да је праведан и да иде право у рај (Ђурић 2020: 123; Вакарелски 1990: 53).[1]

* dragana.djuric@bi.sanu.ac.rs

** Рад је настао као резултат рада у Балканолошком институту САНУ, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2022. години број: 451-03-68/2022-14 од 17. 01. 2022.

С друге стране, за оног ко тешко умире се говорило да је грешан, да се „бори с душом”, да га неће земља или – у лесковачком крају – да га неће „анђел”[2]. У истом крају се приповедало како је земља избацила покојника који је за живота кудио девојку (Ђорђевић Д. 1985: 109). Међу највећим греховима се, иначе, код свих словенских народа, сматрају убиство, преоравање међе, бављење магијом, закидање приликом мерења (брашна), крађа из цркве и скрнављење црквених светиња, прељуба у духовном сродству, непоштовање родитеља, раскопавање и пљачка гробова, кућење девојке (Ђорђевић Т. 1984: 129–130; Ђорђевић Д. 1985: 108; Ристески 1999: 62). Догађаји у кући приликом умирања су, према народним схватањима, такође упућивали на грешност умирућег. Уколико би се прозор сам отворио или ако би самртник викао, говорило се да је грешан (Шневајс 1929: 265). Сматрало се да веома тешко умиру и мала деца. Код Срба и Хрвата се веровало да мало дете, ако је било крштено, постаје после смрти анђео, а његове муке приликом умирања су објашњаване веровањем да оно плаћа грехе својих родитеља или, нешто ређе, да пати због тога што се растаје са најближима (Nožinić 1990: 116).

Код Јужних Словена православне вероисповести јавља се веровање да се самртник мучи приликом умирања зато што му изнад главе стоји арханђео Михаило, а код ногу ђаво (Мијатовић 1907: 73; Ристески 2001: 22) и свако од њих хоће да преузме његову душу. У Бугарској се говорило да самртник не може да умре док му Душевадник не узме душу (Маринов 1981: 692). Уколико је особа дуго и тешко умирала, приносио се и курбан[3] „за да вземе архангел Михаил по-леко душата” (Вакарелски 1990: 55).

Ређе се са мукама приликом умирања повезивала представа о персонификованој смрти која ломи човеку врат или му седи на ногама (Lukić 1924: 339). У Славонији се веровало да се може видети Смрт, ако се код самртникових ногу стане на метлу (Виноградова, Толстая 1993: 23). Код Источних Словена се тешка смрт некад персонификује као Скуса – зао дух, који смета приликом умирања (Седакова 2004: 49).

Претходна истраживања

У словенској етнографско-фолклористичкој литератури се обичајне радње које се изводе приликом умирања разматрају у монографијама и научним радовима посвећеним ширим освртима на посмртне обичаје. Олга Седакова је у својој монографији *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян* пажњу посветила и погледу на тешко умирање у народној култури Источних и Јужних Словена и неким начинима да се оно олакша (Седакова 2004). Христо Вакарелски је дао најцеловитији

[1] Поменуто веровање је потекло од семантике и значаја које хришћанство придаје Великом петку, као дану страдања, и Ускрсу, као дану васкрсења Исуса Христа, што се потом у народу пренело на све петке и недеље у седмици.

[2] Према народним веровањима, арханђео Михаило је узимао самртнику душу, па је био познат и као „Душевадник” (Зечевић 1982: 13; Ристески 2001: 22).

[3] Код муслимана у Благају (Босански Нови) – ако би болест била дуга и неизлечива, заклали би курбан (овна) „болеснику пред душу” (Nožinić 1990: 118).

преглед бугарских погребних обичаја, уз описе и тумачења неких од обичајних радњи које су се изводиле да се самртнику олакша растанак с душом (Вакарелски 1990). У монографији *Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово* Љупчо Ристески се осврнуо и на питање олакшавања тешког умирања код Македонаца (Ристески 1999). Рођење и смрт у народној култури Чеха су главна тема монографије Александре Навратилове (Navratilova 2004); Адам Фишер је 1921. објавио монографију *Посмртни обреди код Пољака* (Fischer 1921) и дао тумачења неких од поступака за олакшавање умирања, као и Хенрик Бигелајсен у монографији *Смрт у обредима, обичајима и веровањима Пољака* (Biegeleisen б.г.).

У студијама посвећеним народном животу у појединим регионима су заступљени и описи посмртних обичаја, а у оквиру њих и радњи које су укућани изводили како би самртнику олакшали растанак с душом (Мијатовић 1907; Филиповић 1948; Ђорђевић Д. 1958; Филиповић 1972; Ivanišević 1905; Kotarski 1917; Lukić 1924; Vukanović 1986; Adamowski, Doda i dr. 1998, итд.). У етнографским часописима (ГЕИ, ГЕМ, СбНУ, ЖС, ZNŽO) у прошлом веку је објављено више радова у којима се описују и неке од поменутих обичајних радњи (Шневајс 1929; Кордунаш 1931; Јефтић 1964; Зечевић 1978; Братић 1993; Пантић 1994, итд.).

Поступак спуштања самртника на земљу како би му се олакшала агонија је привукао пажњу више научника, о чему ће бити више речи у наставку рада. Дражен Ножинић је 1990. године објавио рад „Поступци за олакшавање умирања на Банији", на основу теренске грађе сакупљане у периоду од 1986. до 1989. године, код Срба, Хрвата и Шокаца, и то у 77 села општина: Двор на Уни, Глина, Петриња, Сисак, Костајница, Новска (Nožinić 1990: 115). Подаци које Ножинић наводи су данас од посебног значаја, с обзиром на то да представљају слику народне културе становништва чији се састав, после принудне миграције Срба деведесетих година из поменуте области, знатно изменио.

Обичајне радње за олакшавање умирања – чување самртника, мирење, опраштање и праштање

Код свих словенских народа се сматрало да би требало „чувати" самртника, као и покојника. Када би видели да ће неко умрети, у Хрватској су му „чували душу" и то „неколико реда" (један ред је износио један дан, односно 24 часа) (Кордунаш 1931: 78). У неким местима у Хрватској се сматрало да ће се умирући теже растати с душом уколико је поред њега неко ко му је драг (Lukić 1924: 339). Срби у Доњем Жировцу (Двор на Уни) гледали су да изведу из собе мајку којој умире дете зато што су веровали да оно не може умрети све док је види (Nožinić 1990: 116). Иста пракса је забележена у Јадру (Јефтић 1964: 432). Код Влаха се сматрало да ће отац лакше умрети, ако деца изађу из собе (Бошковић Матић 1962: 173). С друге стране, широко су била распрострањена веровања да ће човек тешко умирати све док се не опрости од најближих, затим, ако има неки незавршен посао, неиспуњену жељу или је са неким у свађи. Праштање самртника са

рођацима и комшијама се називало и *опроштење*, *опроштај*, *опрост*, *прочка* (Ђорђевић Т. 4, 1984: 131). Обично би посетиоци мало поседели поред умирућег, пољубили би му руку, замолили за опроштај; понегде би упутили поздрав својим раније умрлим сродницима (Ђорђевић Т. 4, 1984: 131; Радовић 2016: 57; Ђорђевић Д. 1985: 109; Nožinić 1990: 115; Jurić Arambašić 2000: 312). У Македонији се, исто тако, ишло на „прошку" или „измолку" (Ристески 1999: 62).

Када би човек дуго умирао, руски староверци су организовали „соборование" – око умирућег су се окупљали рођаци и пријатељи, а освећеним маслом или уљем би му мазали чело, образе, усне, руке и груди. Сви су држали упаљене свеће, а посебно важним се сматрало тражење опроштаја и опраштање. Да се умирући после смрти не би враћао, гледали су да му испуне последње жеље (Захарченко, Пригарин 2004: 95).

Код Срба су родбина и пријатељи доносили умирућем разне понуде да на *онај* свет не би отишао гладан и жедан или жељан нечега. Раније су доносили брашно, млеко, сир, јаја, воће, колаче, вино, ракију, док се данас у селима углавном носи кафа, вино или ракија, бомбоне. У лесковачком крају би тешке болеснике послужили за софром са осталим укућанима, а неки су сами тражили да се руча за њихову душу (Ђорђевић Д. 1985: 109). У Македонији се, исто тако, говорило да треба понети нешто самртнику „за да умре најаден, напијен" (Ристески 1999: 63). У Хрватској је постојала пракса да се самртнику да мало супе, хлеба или вина да му буде „попутнина" до другог света (Smičiklas 1896: 211).

Исповедање. Молитве

У случајевима тешког умирања су позивани свештеници или монаси да исповеде и причесте самртника. Код православних је свештеник исповедао самртника и причешћивао га, а код католика давао и помаст (Радовић 2016: 56; Ивезић Гашић 2016: 117; Вакарелски 1990: 55; Шневајс 1929: 264). У народу се често говорило о људима који нису могли да умру док нису исповедили своје грехове (Ристески 1999: 64; Марковић 2004: 93–94).).

У Јадру је, после исповести и причешћа, самртник пред свима говорио последњу жељу (Јефтић 1964: 432). Код Срба Граничара се говорило да треба позвати свештеника да се самртник исповеди и „да се с Богом помири" (Беговић 1887: 169). Код Македонаца је молитва коју свештеник чита називана и „простена молитва" или „пеење на живот" зато што се веровало да ће самртник после ње убрзо или оздравити или умрети (Ристески 1999: 64). Уколико свештеник није могао да дође, у Александровачкој жупи су носили капу умирућег у цркву да над њом читају молитве за опрост (Јокановић 2016: 155). Срби у Церници на Косову су носили болесниково одело у цркву, па би над њим читали молитве, после чега би пренећило у цркви (Vukanović 1986: 303).

Код Хрвата је, ради олакшавања умирања, било распрострањено читање молитви различитог садржаја. Молитве су читане непрестано, уз понављање појединих делова. Хрвати (Мужи) у околини Глине и Сиска су најчешће

читали тзв. *круницу* и сматрали су да жена која моли никако не сме да се забуни и погреши зато што ће се умирући још више мучити (Nožinić 1990: 118–119). У Одри је старица молила круницу „деветницу" и тада нико није смео да уђе или изађе из куће. Код Шокаца у Костајници су жене изговарале по шездесет Оченаша (Nožinić 1990: 119), а Шокци у Козиброду (Двор на Уни) су сматрали да се онај који изговара молитву не сме помаћи с места. Код Хрвата се често читао и апокриф „Сан Мајке Божије" (Nožnić 1990: 119). У околини Бакра и у селима општина Сисак, Костајница и Новска се најчешће изговарала молитва Јединство[4] (Smičiklas 1896: 207).

Јавни опрост у цркви

Уколико самртник није могао да умре, у прошлости се, и код православаца и код католика, обављао јавни опрост у цркви. У Далмацији су посебно плаћали свештенику да после недељне службе тражи од народа „прошћење" у име умирућег (Ivanišević 1905: 88). Иста пракса је постојала код Срба на Банији (Nožinić 1990: 116), а код католика у Кијеву би жупник огласио с олтара да се „тражи опрост" или „моли се опрост" (Jurić Arambašić 2000: 312). У Скопској Црној Гори се сматрало да је „грехота" да се каже име умирућег, па би свештеник саопштио да „један човек" дуго лежи болестан и замолио народ да три пута понови „Бог да га прости!" (Ђорђевић Т. 4 1984: 130). С друге стране, у Скопљу се говорило болесниково име: „Бог да га прости (име болесника)". Уколико се знало да је умирући у завади са неким, тај човек је позиван да дође у цркву (Ђорђевић Т. 4 1984: 131). Према наводима Тихомира Ђорђевића, пракса јавног опроста је у Београду била жива почетком двадесетог века (1984: 131).

Запајање самртника

У Србији се говорило да када човек падне у агонију, он „сабира душу", која се налази у телу, али не може да га напусти. Један од начина на који су помагали души да изађе из тела је био да се самртнику понуди чаша воде у коју би ставили три гранчице метле[5] или мало земље са гроба последњег покојника из куће (Ђорђевић Д. 1985: 108–109). У Јадру би у води размутили грумен земље са гроба човека за којег се знало да је био са самртником у завади (Јефтић 1964: 432). Срби на Косову (Сува Река, Мушутиште) су човеку који је тешко болестан доносили две чаше воде – једну са водом захваћеном изнад воденице, а другу испод ње. Веровало се да ће оздравити, уколико узме чашу са водом захваћеном изнад воденице, односно умрети, ако би узео ону другу (Vukanović 1986: 303). У околини Зајечара су умирућем давали тзв. *нему* или *тиху* воду. По правилу, „чиста" жена би ћутећи захватала воду на месту где су се састајала три потока и доносила је, такође ћутећи, самртнику. Срби Косовци су ту воду називали „вода на саставци", а Власи – „божја вода" (Зечевић 1978: 384). У Радујевцу

[4] Ова молитва се изговарала и када је грмело да гром не би ударио у кућу (Smičiklas 1896: 208).

[5] О семантици метле у веровањима и обредима словенских народа в. Виноградова, Толстая, 1993.

су самртнику давали воду са три бунара или са два чамца (Братић 1993: 278).

Сматрало се и да умивање самртника водом у којој су одређене биљке такође може умањити његове муке. У Славонији су умирућег купали у води у којој су биле биљке лисичја глава, дебела тиква[6] или гранчица брезе (Шневајс 1929: 264). Словаци су самртника прскали светом водом, а давали су му и да је пије, као и одвар од горешника и рузмарина (Ратица 2004: 131). У Бугарској су му давали воду у којој је биљка „разбойниче" „за да влезе в рая" (Вакарелски 1990: 57).

Стављање предмета самртнику под главу

Уколико је човек на умору током живота радио са вагом[7] и криво мерио, у Босни и Херцеговини, Пољици у Далмацији и Бакру су му стављали вагу под главу како би лакше умро (Шневајс 1929: 264; Nožinić 1990: 216). На истим територијама, као и у Србији, самртнику се доносио грумен земље са међе[8], за коју се знало да ју је намерно некоме преорао (Јокановић 2016: 155; Шневајс 1929: 264;). У Пољици су му, како би лакше умро, и камен од међе стављали под главу (Ivanišević 1905: 89).

Лан и конопља у олакшавању умирања

У Славонији (Оток) је некада била пракса да се поред постеље жене на умору која је за живота прела за друге сагори мало кудеље, у случају да је некад задржала нешто од предива за себе. Прељама су испод кревета стављали и клупче сирове прађе, сматрајући да ће им тако олакшати умирање (Шневајс 1929: 264). У Хрватској су ланену прађу палили на грудима особе која је украла некоме платно, а Лужички Срби су лан палили на грудима жене која се бавила магијом (Nožinić 1990: 116). Украјинци су, исто тако, држали да тешко умире човек који је другоме украо лан, па су му, као и у Пољској, при умирању давали свећу обмотану ланом (Nožinić 1990: 117).

Полагање одеће на самртника

Један од начина на који се самртнику олакшавало умирање било је полагање одеће на њега. Пољаци, Чеси и Словаци су полагали делове свадбеног одела на умирућег (Nožinić 1990: 117; Ратица 2004: 132), док су му Хрвати у околини Сиска стављали „мртвачко одело" (одело припремљено за сахрану) на ноге. У Посавини су „прње" полагали на прса људима за

[6] Пажњу привлачи чињеница да је *дебела тиква* отровна биљка.

[7] Муслимани у околини Босанског Новог су држали да тешко умиру они који су за живота радили с вагом (млинар, месар, трговац) (Nožinić 1990: 116).

[8] У Хрватској се веровало да онај који је померао међу у своју корист на оном свету носи на плећима велико бреме земље (Smičiklas 1896: 208).

које се знало да су крали (Nožinić 1990: 117).

Померање и спуштање самртника на земљу

Када се умирући дуго мучио, у Војловцу су га износили из куће да погледа небо, верујући да ће тако „раскрснути" и умрети (Ђорђевић Д. 1985: 109). У Македонији је постојала иста пракса и говорило се да се самртник изводи напоље да се „простат со белото видело" (Ристески 1999: 65).

Код Срба, Шокаца и Мужа на Банији је био обичај да тешке болеснике преместе у други кревет или су кревет премештали на друго место. Неретко су постељу са болесником постављали да буде паралелна са носећом гредом на таваници (Срби, Словаци) (Nožinić 1990: 118; Ратица 2004: 131). Слободан Зечевић је сматрао да се на овај начин самртникова душа усмеравала према душама предака, за које се веровало да су у крову (1982: 14). У Александровачкој жупи су померали самртника на леву[9] страну, верујући да ће тако лакше умрети (Јокановић 2016: 155). У Славонији, као и у Јадру су склањали перјани јастук због тога што се говорило да се на њему теже умире. Такође, окретали су самртника на леђа када би видели да ће умрети (Јефтић 1964: 432). Руси у Архангелској области су обичај да се склони перјани јастук објашњавали веровањем да би покојник, ако се то не учини, стално чуо певање петла на *оном* свету (Мороз, Петров и др. 2020: 207). Код Хрвата су посебно избегавали јастуке напуњене перјем патке (Вакарелски 1990: 57). По свој прилици, у основи ове праксе је народна етимологија и довођење у везу лексема „патка" и „патити", али и због везе ове птице с водом. Срби и Хрвати су умируће окретали у постељи и супротно од онога како су лежали – тако да им глава буде где су биле ноге (Nožinić 1990: 118).

Спуштање самртника на земљу како би брже и лакше умро је пракса која је била распрострањена међу многим народима (Шневајс 1929: 264). У Алексиначком Поморављу су полагали човека на умору на земљу, али су притом узимали његову капу, стављали у њу камен, па је пребацивали преко куће. Уколико је умирала жена, камен су везивали у њену мараму (Антонијевић 1971: 154). У источној Србији (Буџак) полагали су самртника на земљу, па би му поред главе ставили камен, а на њега свећу (Пантелић 1974: 212). Срби у Хрватској су полагали умирућег на голу земљу насред собе, а Словаци су на земљу прво простирали чаршав или сламу, па потом спуштали самртника (Ратица 2004: 132). У Семберији су га полагали на под „да умре на земљи" (Kajmaković 1974: 81). Код Бугара је ова пракса потврђена, али није била распрострањена (Вакарелски 1990: 56). Македонци су спуштали самртника на земљу, верујући да ће тако добити опрост од ње (Ристески 1999: 64).

Најстарији помен овог обичаја код Срба је *Житије Светог Симеона* Светога Саве. Сава наводи како га је Немања 7. фебруара (1199. или 1200. године) позвао да га благосиља, затим да му да савете и опрости се са њим. Наредног дана је позвао свог духовног оца (да се исповеди) и

[9] О семантици леве и десне стране више: Раденковић 1996: 23.

братију манастира да се опрости од њих. Истиче се и да се сваког дана до смрти причешћивао. Потом, 11. фебруара, Немања благосиља све синове и оставља им завет (да се слажу међу собом), а дан касније тражи да му се донесе икона Св. Богородице, пред којом се зарекао да ће умрети, и да га положе на земљу:

> Чедо моје, учини љубав, положи ме на расу, која је за мој погреб, и спреми ме потпуно на свети начин, као што ћу и у гробу лежати. И простри рогозину на земљу и положи ме на њу, и положи камен под главу моју да ту лежим док ме не посети Господ да ме узме одавде.

После поноћи 13. фебруара Немања се, како Сава наводи, растао с душом (ŽSS). Иако је опис умирања и смрти Стефана Немање у складу са хришћанским представама о светитељу и канонима житијне књижевности, поступци око умирућег су у складу са радњама које су извођене приликом тешког умирања – опраштање, благосиљање, изрицање последњих жеља, исповест, причешће, облачење самртника, полагање на земљу, постављање камена под главу.

Шневајс је у пракси полагања самртника на земљу видео продужетак обичаја старих Индијаца и античких народа, који су своје умируће спуштали на земљу. Према његовом мишљењу, у основи овог обичаја се налази симболички акт сахрањивања (Шневајс 1929: 264). Фишер је у овом обичају видео магијски поступак којим слично изазива слично, па је спуштање на земљу тумачио, као и Шневајс, као чин сахрањивања, при чему је навео и веровања да тако земља одузима самртнику животну силу (Fischer 1921: 89–90). Према мишљењу Ван Генепа, у обичају спуштања човека на умору на земљу одсликава се веровање да ће му душа лакше пронаћи пут до боравишта мртвих, које се налази под земљом (2005: 174). Тихомир Ђорђевић је такође у овом обичају видео остатак словенске културе пре примања хришћанства (1938). Слободан Зечевић је обичај полагања самртника на земљу довео у везу са схватањем земље као Мајке Земље. Он је стару праксу многих народа да новорођенче одмах по рођењу главом додирне земљу сматрао симболичним чином у ком се са земље као прамајке преноси део снаге новорођенчету. Следећи Фишерово тумачење, сматрао је да земља одузима ту снагу, када се на њу положи човек на самрти (Зечевић 1967: 27, 29). У овом контексту од значаја може бити и познати израз *Мать сыра земля*. Према Иванову и Топорову, иза *сыра земля* се крије богиња Мокош, која је у Старој Русији могла имати древну функцију примања душа на *оном* свету (Раденковић 2019: 137–138).

Отварање пролаза за душу

Једна од обичајних радњи која је могла пратити друге, већ наведене поступке за олакшавање умирања јесте и отварање врата и прозора у соби у којој је самртник (Јефтић 1964: 432). Код Источних Словена се веровало да

посебно тешко умиру људи који су се бавили магијом[10] (*колдуны*, *знахари*), па су, да би им олакшали агонију, правили рупу на таваници или зиду, забадали виле или колац у плафон, звонили, отварали вратанца пећи (Толстој 2001: 499; Андрюнина 2015: 294). Реч је о радњама које су се изводиле да би се олакшао излазак душе, али и радњама које имају карактер заштите (од таквог покојника), што се види на примеру забадања коца или звоњења, а то су чести поступци за терање нечисте силе. У Полесју су бацали метлу преко куће врачаре да би јој олакшали муке при умирању (Виноградова, Толстая 1993: 23).

Самртник у јарму

У Бугарској је постојала пракса да се на врата собе у којој је самртник ставља воловски јарам. Вакарелски наводи да се то чинило због тога што се претпостављало да се умирући дуго мучи, зато што је некада пресекао пут упрегнутим воловима. У Србији се такође сматрало великим грехом, уколико би жена пресекла пут запрези. Ако би наишла на волове, она је била дужна да стане поред пута, извади преслицу, уколико је има код себе, и сачека да запрега прође. У Источној Бугарској су и самртнике упрезали у јарам, што је била заступљено и код Румуна. Вакарелски је сматрао да је посреди симболичко самомучење самртника због почињених грехова (1990: 55–56). Тиме би се греси окајали на овом свету, тако да на *оном* покојници не би патили. Ипак, у тумачењу овог обичаја би требало узети у обзир чињеницу да су управо волови у прошлости вукли саонице са покојником на гробље.

Уздржавање од гласног плача и нарицања

Код свих Словена, као и код старих Грка, Римљана и Индуса је било забрањено гласно плакање и нарицање поред самртника. У Алексиначком Поморављу се говорило да се душа „прибира" када се приближава смрт, па се није смело плакати док неко умире да га не „прецепе" (источни део Поморавља) или не „предвоје" (западно од Мораве) (Антонијевић 1971: 153). Иста забрана да се не би „предвојила" душа важила је и у копаоничким селима у Ибру, у Гораждевцу, код Срба у Горњој Ресави, код Влаха у околини Бора, у Александровачкој жупи (Милошевић 1936: 50; Букумирић 2007: 188; Nožinić 1990: 116; Радовић 2016: 57). На Банији се говорило да се душа може „повратити", па би се самртник још дуго мучио (Nožinić 1990: 116), а код Бугара да ће душа да се „располови", односно да ће умирући остати неко време ни жив ни мртав (Вакарелски 1990: 54).

[10] У случају умирања оних који су се бавили магијом, у Бугарској су веровали да они тешко умиру зато што су имали контакт са демонима (Вакарелски 1990: 55).

Паљење свеће

Код многих народа се сматрало да је велики грех ако неко умре без свеће[11]. Веровало се да ће се такав покојник повампирити („укварити”) и лутати или да на *оном* свету неће моћи да види своје раније умрле рођаке (Грбић 1909: 241; Раденковић 2022: 19). У селу Ошљане се говорило да се самртнику ставља у руку свећа „да отиде у светло, све тавница там код њега кад умре без свечу” (Крстић 2003: 150). У Левчу се веровало да покојника који је умро без свеће одмах окруже ђаволи, па га надују и у њега уђе ђавоља душа, која га повампири (Бушетић 1902: 24–25). У Тимочкој крајини се веровало да покојник који је умро без свеће не види оног који је последњи умро у селу и који стражари на улазу у гробље, па га не може сменити (Ђорђевић Д. 1977: 171–172). У Шумадији се крило да је неко умро без свеће, зато што се веровало да ће донети град, који ће уништити летину у селу (Филиповић 1972: 168–169). Код Лужичких Срба се говорило да свећа греје покојнике. Вакарелски је сматрао да је иза овог веровања народна представа о ватри као елементу очишћења (1990: 54). У Македонији се, с друге стране, свећа палила тек када самртник изгуби свест, пошто се веровало да је велики грех живом човеку палити свећу (Ристески 1999: 65).

У околини Неготина и Кладова су за човека који је умро без свеће (у несрећи или рату) жене правиле тзв. рајску свећу. Топиле су непаран број свећа (три, пет, седам или девет) и правиле једну велику свећу, коју су укућани палили за велике празнике. У истом крају се сматрало да покојник може „понети” свећу за оног покојника који је умро без ње, па су му палили две свеће, у сваку руку по једну (Братић 1993: 278–279).

Када би видели да ће се самртник „раставити с душом”, у Левчу и Темнићу су припремали воштаницу, али тако да је самртник не види. Веровало се да ће тешко умирати ако је види (Мијатовић 1907: 72). У Височкој нахији се говорило да треба сакрити свећу од умирућег да се не „збланe” (Филиповић 1948: 177). Зато су умирућем некад стављали неупаљену свећу под главу, верујући да је то исто као да је упаљена (Мијатовић 1907: 72–73). Када би видели да ће човек умрети, прекрштали су му руке, па у десну руку стављали свећу. На Банији су се у часу умирања сви повлачиили из собе, док би са самртником остала само особа које ће упалити свећу. За ову прилику су се код православаца, иначе, користиле свеће које су освећене у цркви на Сретење, Велики четвртак, Богојављење (Толстој 2001: 499). У околини Лесковца су самртника купали, облачили у укопно одело, па би га поставили да седне, а у руке му дали да држи запаљену славску свећу, која је паљена на Св. Арханђела (Ђорђевић Д. 1958: 488). Код католика се палила свећа која је освећена у цркви на празник Сретење, односно Свијећницу (хрв.), Свечницу (словен.), који се обележава 2. фебруара, а познат је био и као Светла Марија, Маријино очишћење, Госпа Кандалора (лат. festum candelarum). У складу са тим, такву свећу су називали „маријинска”, „маринска” и свећа „кандалора” (Шневајс 1929: 264; Кордунаш 1931:

[11] О симболици свеће у народној култури Срба у општесловенском контексту: Раденковић 2022.

78; Филиповић 1948: 181; Ivanišević 1905: 89). Пољаци у Белорусији су самртнику у руку стављали свећу „громницу" (освећену такође на Сретење, одн. *Громницу*), која се палила и као заштита од грома (Adamowski, Doda i dr. 1998: 265). У неким крајевима Бугарске се палила и свећа с венчања како би се осветлао пут души која иде „црним путем". Код Руса и Грка су свеће палили код главе и код ногу[12] (Вакарелски 1990: 54). У Украјини су свећу држали над умирућем. Окупљени би се смењивали, држећи је, а сматрало се да ће самртник умрети кад свећу узме особа „срећне руке" (Вакарелски 1990: 54).

Закључна разматрања

У обичајном понашању које има за циљ олакшавање мука приликом умирања одсликавају се слојеви различитих култура и религијских убеђења. Спуштање самртника на земљу је, по свој прилици, један од најстаријих поступака.

Неке обичајне радње везане за посмртни обред, као обред прелаза, показују и сличност са свадбеним обичајима. Умирање, које прате радње отварања, умивање, употреба одвара, може се посматрати као друго рођење. Исто тако, свадбено одело и свадбена свећа у олакшавању агоније повезују свадбене и посмртне обичаје.

У основи радњи приликом умирања стоји жеља укућана да се самртнику олакша пут на *онај* свет, али и да се они сачувају од могућег повратка покојника. Дуго и тешко умирање се схватало као потврда грешности самртника, који би због тога после смрти постао покојник који „није добар", односно „нечисти" покојник, а тиме и опасност за укућане и ширу заједницу. Према народним схватањима, душа приликом умирања полако излази из тела, па јој је потребно помоћи и обезбедити тишину у самртниковом окружењу, као и свећу. Паљење свеће отвара изнова питање народних представа о *оном* свету и смрти. С једне стране, сматрало се да је на *оном* свету вечити мрак и да покојници могу видети једни друге, али и своје живе сроднике, онда када им се упали свећа. С друге стране, веровало се да покојникова душа не одлази на *онај* свет одмах по смрти тела, већ остаје поред њега неко време (3, 7, 9, 40 дана). Узимајући у обзир наведено, паљењем самртне свеће упућује се порука прецима да се „на пут спрема" њихов сродник ког треба ускоро да приме. Познато је да се свеће пале као вид комуникације са прецима – када им се приносила жртва, обавезно је паљена свећа, па су преци могли да виде и оног који је приноси и саму жртву. Паљење свеће могло би се стога тумачити и као најава и својеврсна помоћ у успостављању контакта „новог" покојника са његовим прецима, којима ће се придружити на *оном* свету.

Низ обредних радњи које се обављају на самрти човека могу се поделити на оне које се односе на регуларно умирање и оне које се тичу тешког умирања. Порука, исказана на акционом коду, једнака је за оба случаја – обезбедити

[12] Могуће да је на ову праксу утицало веровање да изнад покојникове главе стоји анђео (арханђео Михаило), док је код ногу ђаво.

одвајање покојника из света живих и његово сигурно приопштавање реду предака на ономе свету. Ова порука има и социјалну страну, она омогућава да се сва пажња ожалошћених људи усмери на припрему покојника за његов „пут” на онај свет и да се њихово индивидуално емоционално стање преведе у друштвено прихватљиво.

Цитирана литература

Андрюнина, Мария М. *Символика пространства в славянской похоронно-поминальной обрядности: этнолингвистический аспект (украинская, белорусска, западнорусская и польская традиции)*. Диссертация на с. ученой степени канд. филол. Наук. Москва, 2015.

Беговић, Никола. *Живот и обичаји Срба Граничара*, 1887.

Бошковић Матић, Милица. „Народни обичаји”. *Гласник Етнографског музеја*, 25 (1962): 135–210.

Братић, Добрила. „Посмртни ритуал”. *Гласник Етнографског музеја*, 57 (1993): 275–282.

Букумирић, Милета. *Живот Срба у Гораждевцу*. Посебна издања. Књ 61. Београд: Етнографски институт САНУ, 2007.

Бушетић, Тодор. *Народна медицина Срба сељака у Левчу*. *Српски етнографски зборник*, XVII, 1911.

Бушетић, Тодор. *Српске народне песме и игре с мелодијама из Левча*, 1902.

Вакарелски, Христо. *Български погребални обичаи*. София: *Сравнително изучаване*, 1990.

Ван Генеп, А. *Обреди прелаза*; *систематско изучавање ритуала*. Београд, 2005.

Виноградова, Л.Н., С.М. Толстая. «Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях». *Символический язык традиционной культуры*. Балканские *чтения II*. Москва, 1993, 3–36.

Вукановић, Татомир. *Енциклопедија народног живота, обичаја и веровања у Срба на Косову и Метохији*. Београд, 2001.

Ђорђевић, Драгутин. „Влашка српска симбиоза у посмртном ритуалу у неким насељима неготинске крајине”. *Зборник од XIX конгрес на Сојуз на здруженијата на фолклористите на Југославија*, Крушево 1972. Скопје, 1977, 171–172.

Ђорђевић, Драгутин. *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*. Лесковац, 1985.

Ђорђевић, Драгутин. *Живот и обичаји у лесковачкој Морави*. *СЕЗб*, LXX, 1958.

Ђорђевић, Тихомир. „Полагање самртника на земљу”. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, XVIII/1–2 (1938): 468–474.

Ђорђевић, Тихомир. *Наш народни живот*. II и IV. Београд, 1984.

Ђурић, Драгана. *Дани у недељи у народној култури Јужних и Источних Словена*. Посебна издања. Књ. 145. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2020.

Захарченко, Галина, Александр Пригарин. «Похоронно-поминальные обряды русских-старообрядцев Придунавья: структура этноконфессиональной выразительности». *Кодови словенских култура*, 9, (2004): 92–115.

Зечевић, Слободан. „Порекло веровања да самртник лакше издише на земљи”. *Народно стваралаштво – Folklor*, VI, св. 21 (1967): 26–30.

Зечевић, Слободан. „Самртни обичаји у околини Зајечара”. *Гласник Етнографског музеја*, 42, (1978): 383–398.

Зечевић, Слободан. *Култ мртвих код Срба*. Београд, 1982.

Ивезић Гашић, Мирјана. „Народни обичаји животног циклуса Бруса и његове околине”. У: Драгомир Бонџић, Иван Брборић (ур.). *Нематеријално културно наслеђе и локална средина III. Резултати савремених истраживања Александровачке жупе и околних области*. Александровац: Завичајни музеј, 2016, 107–124.

Јефтић, Милан. „Смрт и сахрана”. *Гласник Етнографског музеја*, 27 (1964).

Јокановић, Илија. „Неки обичаји везани за смрт у Жупи". У: Драгомир Бонџић, Иван Брборић (ур.). *Нематеријално културно наслеђе и локална средина III. Резултати савремених истраживања Александровачке жупе и околних области*. Александровац: Завичајни музеј, 2016, 155–161.
Кордунаш, Манојло. „О сахрани мртваца на Огулинском Кордуну". *Гласник Етнографског музеја*, 6 (1931): 77–89.
Крстић, Дејан. „Обичаји и веровања везани за смрт у селу Ошљане". *Развитак*, XLIII/213–214, (2003): 147–168.
Маринов, Димитър. *Избрани произведения*. Том 1. София, 1981.
Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Београд – Крагујевац, 2004.
Мијатовић, Станоје. *Народна медицина Срба сељака у Левч и Темнићу*. *Српски етнографски зборник*, XIII, 1909.
Мијатовић, Станоје. *Обичаји српског народа из Левча и Темнића*. *Српски етнографски зборник*, VII, 1907.
Милошевић, Милорад. „Народне празноверице у копаоничким селима у Ибру". *Гласник Етнографског музеја*, 11, (1936): 46–53.
Пантелић, Никола. „Етнолошка грађа из Буџака". *ГЕМ*, 37, (1974): 179–228.
Пантић, Златимир „Посмртни обичаји у Штубику код Неготина". *Расковник*, XX/75–76, (1994): 32–38.
Раденковић, Љубинко *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Београд – Ниш, 1996.
Раденковић, Љубинко. „Источнословенска богиња Мокош: питање реконструкције". *Приступна предавања дописних чланова*. Књ. 1. Београд, 2019, 133–144.
Раденковић, Љубинко. „Симболика свеће у народној култури Срба у општесловенском контексту". *Глас* CDXXXII. Одељење језика и књижевности. Књ. 32 (2022): 11–41.
Радовић, Љубица. „Обичаји и веровања везани за смрт у селу Горњи Вратари". У: Драгомир Бонџић, Иван Брборић (ур.). *Нематеријално културно наслеђе и локална средина III. Резултати савремених истраживања Александровачке жупе и околних области*. Александровац: Завичајни музеј, 2016, 49–106.
Ратица, Душан. „Смрт у традиционалним словачким веровањима, обичајима и обредима". *Кодови словенских култура*, 9 (2004): 129–139.
Ристески, Љупчо. *Посмртниот обреден комплекс во традициската култура на Мариово*. Прилеп: Институт за старословенска култура, 1999.
Седакова, Ольга А., *Поэтика обряда*. *Погребальная обрядность восточных и южных славян*. Москва, 2004.
Толстој, С.М. „Смрт". *Словенска митологија, енциклопедијски речник*. Београд, 2001, 498–500.
Филиповић, Миленко. *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*. Научна књига, 1948.
Филиповић, Миленко. *Таковци: етнолошка посматрања*. *СЕЗб*, LXXXIV, 1972.
Шневајс, Е. „Главни елементи самртних обичаја код Срба и Хрвата". *Гласник скопског научног друштва*, V (1929): 263–282.

Adamowski, Jan, Jadwiga Doda, Halina Mickiewicz. „Śmierć i pogrzeb wrelacjah Polakow mieszkających na Białorusi". *Etnolingwistyka*, 9/10, (1998): 253–318.
Biegeleisen, Henryk. *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*. Warszawa, b.g.
Fischer, Adam. *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Lwow, 1921.
Ivanišević, Frano. „Poljica: narodni život i običaji". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 10, sv.1 (1905): 11–111.
Jurić Arambašić, Ante. „Kijevo: narodni život i tradicijska kultura". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 54 (2000).
Kajmaković, Radmila. *Semberija*. *Etnološka monografija*. Sarajevo, 1974.
Kotarski, Josip. „Lobor". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 21, sv. 2 (1917): 179–224.

Lukić, Luka. „Varoš: narodni život i običaji". *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 25, sv. 2 (1924): 255–349.
Navratilova, Alexandra. *Narozeni a smrt v česke lidove kulture*. Vyšehrad, 2004.
Nožinić, Dražen. „Postupci za olakšavanje umiranja na Baniji". *Etnološka tribina*, 13 (1990): 115–122.
Smičiklas, T. „Smrt, Sv. Jakov kraj Bakra u Hrvatskoj". Iz zbirke akademika T. Smičiklasa. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 1 (1896): 207–211.
Vukanović, Tatomir. *Srbi na Kosovu II*. Vranje, 1986.

Скраћенице

ГЕМ: *Гласник Етнографског музеја у Београду*. 1926– . књ.1– , Београд.
ЖС: *Живая старина*, 1994 – , књ. 1 – , Москва.
СбНУ: *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* (*Сборник за народни умотворения и народопис*). София, 1889– , кн. 1– .
СЕЗб: *Српски етнографски зборник*. Обичаји народа српскога. Београд, 1894– , књ. 1– .
ZNŽO: *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*. Zagreb, 1896– , knj. 1– .
ŽSS: <https://www.rastko.rs/knjizevnost/liturgicka/svsava-sabrana/svsava-sabrana_06.html> 23. 7. 2022.

Dragana Đurić

CUSTOMS RELATED TO A PERSON DYING IN A HOUSE—SOME SLAVIC PARALLELS

Summary

The paper discusses the actions that were performed among the Slavic peoples next to the dying one in order to make their death easier, but also to protect the living from the possible return of the (vampirized) deceased. The sinners were considered to die especially hard, then those who remained eager for something, who fell out with someone, those who stole, measured wrongly, etc. In order for the soul to leave the body more easily, there had to be silence next to the dying person; the dying persons were moved, lowered to the ground, doors and windows were opened, etc. It was believed to be a great sin if the candle was not lit, because the dying person would be in the dark (in the land of the deceased) and his deceased relatives (who were waiting for him) would not be able to see him. By examining the mentioned actions, one gains an insight into the folk representations of death, dying, the soul, and the afterlife. The research is based on the ethnographic-folkloristic papers and monographs of the Serbs, as well as some other Slavic peoples.

Keywords: dying, death, death customs, folk culture, Serbs, Slavs.

Биљана Анђелковић*
Етнографски институт САНУ**
Београд

398.21(497.11 Golubac):929 Miloš Obilić
001.891.7:39:[271.222(497.11 Golubac)-523"2022"

МИЛОШ ОБИЛИЋ У НАРОДНОМ И МАНАСТИРСКОМ ПРЕДАЊУ У ОКОЛИНИ ГОЛУПЦА

Употреба или инструментализација народних предања одавно је постала предмет антрополошког интересовања, а свако оживљавање неког народног предања посматра се и анализира кроз његову улогу у остваривању актуелних циљева заинтересованих друштвених субјеката. Током последњих неколико година дошло је до ревитализације локалних предања о Милошу Обилићу у околини Голупца. Огромне заслуге за ревитализацију овог предања припадају монашком братству манастира Тумане, који се налази у овом крају и који је током последњих неколико година постао најпосећенији манастир у Србији. С обзиром да су у својим јавним наступима представници манастира увек истицали да је реч о старом предању које је међу локалним становништвом „веома живо", током 2022. године спровела сам етнографска истраживања са циљем да утврдим да ли такво предање заиста постоји, у којем облику, колико је раширено и колико је присутно у сећању и свакодневном животу становника овог краја. Истраживање је обухватило четири села која окружују манастир Тумане: Кривача, Снеготин, Двориште и Малешево.

Кључне речи: Милош Обилић, народно предање, Голубац, манастир Тумане.

Милош Обилић један је од најприсутнијих ликова у усменом стваралаштву српског народа и један од два највећа јунака Косовске битке.[1] Предања о њему присутна су у различитим крајевима Србије, Косова и Метохије, Црне Горе и Северне Македоније.[2] Географска распрострањеност предања о Милошу

* biljana.andjelkovic@ei.sanu.ac.rs

** Текст је резултат рада у Етнографском институту САНУ, који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2023. години број: 451-03-47/2023-01/200173, од 3. 2. 2023.

1 Косовска легенда је имала два главна јунака – кнеза Лазара и Милоша Обилића. Развој косовске легенде одвијао се у два правца. У средишту првог, за који Миодраг Матицки каже да је ближи „сакралном историцизму", кнез Лазар представља централну личност (Матицки 1999: 29), док је у средишту другог Милош Обилић, који извршава јуначки подвиг убивши турског султана Мурата (Popović 2007: 19).

2 Милош се најчешће везује за Поцерину (Караџић 1966: 476; Вујић 1902: 73; Милићевић 2005: 426), Косово и Метохију (Ђорђевић 1924), Херцеговину, Звижд (Медовић 1852), Нови Пазар (Вујић 1902: 75), Пирот, Требиње, околину Крушевца и Александровца (више видети у: ЕСН 2008; Кулишић, Петровић и Пантелић 1998: 305–307).

сведочи о његовој широј, не само националној, употребљивости и ширем значају, као и о потреби локалних заједница да овог, званичној историји непознатог јунака, чији је подвиг према предању обележио Косовску битку, вежу за сопствени крај и тиме саму област и народ у њему учине важнијим. Поред важности коју ова предања имају као вид усменог стваралаштва, предања о Обилићу су у различитим периодима српске историје снажила дух народа и давала му снагу за различите видове отпора и борбе против непријатеља. У народним епским песмама приписане су му натприродне особине, док у предањима често представља персонификовани „идеал" поштења, части, оданости, правдољубивости и јунаштва, симболизујући несаломиви дух српског народа.[3] Међутим, настајање ових предања, њихово ширење, продубљивање и јачање, готово увек су повезани са практичним политичким или егзистенцијалним потребама. У периодима кризе она подижу морал и представљају инспирацију која омогућава развијање адекватног одговора на актуелне изазове. Због тога се свако интензивирање оваквих предања мора ставити под лупу актуелних потреба, отварајући питање њихове улоге и функције у садашњем времену.

Један од новијих примера оживљавања и интензивирања предања о Милошу Обилићу можемо наћи у источној Србији, у околини Голупца. У склопу напора манастирске заједнице у манастиру Тумане да пробуди интересовање верника и туриста да посете манастир, као један од важних елемената доминантног наратива јесте истицање предања по коме је ктитор манастира Милош Обилић, који је по предању живео недалеко од манастира. Манастирско братство је истицало чињеницу да је предање о Милошу Обилићу у овом крају одавно присутно, да је веома раширено и „живо". Будући да до скоро нису вршена истраживања међу становницима овог краја у вези са поменутом темом, желела сам да проверим да ли је предање заиста живо међу становништвом, у којој мери и на који начин.

Теренско прикупљање предања је обављено током августа 2022. године у селима Кривача, Двориште, Снеготин и Малешево, која се налазе недалеко од Голупца. Међутим, интересовање за истраживање народних предања о Милошу Обилићу и њихову компаративну анализу се појавило десетак година раније, у време када је црква брвнара у селу Мрмош код Александровца преименована у манастир Манастирак и када је интензивирана продукција наратива о Милошу Обилићу као ктитору овог манастира, чији су се *дворови* (тзв. Милошев град) налазили недалеко одатле.[4] Бројни текстови и емисије које су се појавиле у медијима учествовали су у продукцији и ширењу наратива, као и представници цркве, локалне самоуправе, локални стручњаци и поједини мештани.[5] Већина мештана је ипак, као што ће нешто касније бити случај у голубачком крају, остала по страни, не знајући одакле

[3] У неким крајевима приказан је и као светац мученик (Радовановић 1929: 3).

[4] Део наратива о Обилићу у овом крају сакупио је током деведесетих година двадесетог века Томислав Милетић, а потом и објавио у књизи „Мрмош: село Милоша Обилића" (Милетић 2004).

[5] Неки од најупечатљивијих наслова су „Правда у родном месту Милоша Обилића": Србијо, овај манастир је задужбина твог најхрабријег витеза (доступно на https://www.pravda.rs/2016/8/4/pravda-u-rodnom-mestu-milosa-obilica-srbijo-ovaj-manastir-je-zaduzbina-tvog-najhrabrijeg-viteza-videofoto/); или „Тајну Милоша Обилића крије древни град" (доступно на https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html%3A710956-Tajnu-Milosa-Obilica-krije-drevni-grad).

долазе ови наративи. У то време у манастиру Тумане је живело сестринство, а предања о Милошу Обилићу су се могла чути од ретких мештана који су га препричавали у врло сведеном облику. Након доласка монашког братства у манастир Тумане крајем 2014. године (више у Anđelković, 2023) ревитализација предања у ова два краја је текла паралелно, све до тренутка док манастир Тумане није постао толико посећен и толико присутан у медијима да су сви други манастири за које је постојало предање да га је подигао Милош Обилић пали у други план. Са повећањем броја поклоника и туриста који посећују манастир Тумане, утицај овог манастира, тј. његових представника у јавности знатно је порастао. Паралелно са тим утицајем и видљивошћу манастира у широј јавности, предање је добијало нове интерпретације, кроз које је започело стварање култа Милоша Обилића у овом крају. Овај процес је, чини се, доживео кулминацију 2020. године, када је започела репрезентација манастира као једине „косовске светиње ван Косова".

С обзиром на актуелност голубачког краја, који је током последњих неколико година забележио туристички и духовни препород, у раду је фокус стављен баш на овај крај, односно на поменута четири села, која се међусобно разликују по етничкој структури становништва. Прва три села насељена су влашким становништвом, док у Малешеву већинско становништво чине Срби. Разлика у етничком саставу становништва могла би бити важна због разумевања друштвеног контекста унутар ког се посматрају народна предања о Милошу Обилићу. С обзиром да је Милош Обилић везан за српску националну историју и српски национални мит, могло се очекивати да Власи имају донекле другачији однос према предању о овом јунаку.

Током теренског истраживања испитано је двадесет троје мештана (од чега шест мештанки) старости између двадесет пет и осамдесет три године. Међу испитаницима доминирају Власи. С испитаницима је вођен разговор о томе да ли памте неку причу о Милошу Обилићу, од кога су је чули, у којој прилици, ког су узраста били када су је први пут чули и да ли су је причали (преносили) млађим генерацијама унутар породице. Осим интервјуа урађених на терену, прикупљани су и анализирани текстови у медијима и на друштвеним мрежама (на фејсбук страници манастира Тумане и села Малешево), на сајту манастира Тумане, сајтовима поклоничких агенција, сајту Туристичке организације Голупца, као и другим интернет порталима. Исто тако, истраживање је требало да утврди да ли је народно предање о Милошу Обилићу још увек „живо" у овом крају као што је у бројним јавним наступима помињао архимандрит Димитрије, игуман манастира Тумане.[6]

Предања о Милошу Обилићу у околини Голупца: осврт на прошлост

Један од првих записа народног предања о Милошу Обилићу у овом крају проналазимо код Јоакима Вујића, који у књизи *Путешествије*

[6] Манастир Тумане налази се у атару села Кривача. О времену његовог подизања нема сачуваних историјских података, због чега се народно предање, по коме је зидање манастира започео Милош Обилић непосредно пре одласка у Косовски бој, узима као врло важан параметар у одређивању старости манастира.

по Сербији (1901) помиње Милоша Обилића као ктитора манастира Тумане.[7] Вујић бележи да је Милош „нехотице устрелио" Зосима Синаита и „да би то покајао, сазидао је манастир Тумане" (Вујић 1901: 77). Тодор Влајић, који је четрдесетих година деветнаестог века службовао као учитељ у овом крају (више у: Поповић Николић 2017), у поглављу „Постање монастира Тумане" у *Српском венцу* бележи вероватно најобухватније предање о Милошу Обилићу из овог краја[8]:

> Овај монастир, по причању народа српског о својој старини постао је следујућим начином: Милош Обилић будући војник код кнеза Лазара, временом дође и до самог војводског чина и зет књаза постане за своја најотличнија и јуначнија дјела у биткама и за добродјетељ срца свога. И овако поставши војвода, даде му књаз под његову владу сав онај предјел гди се родио, границом уз Дунав до Великог Градишта и одавде уз реку Пек и Млаву преко планина Омољски испод Мироча планине до Дунава. После Милош одржавајући ово своје војводство између прочи своји дворова и кула, што је којегди саградио, сагради и један двор, у једној бившој у оно време варошици у планинама Голубачким с по часа растојанија места од Голупца, заљубивши се у красни и природом обогаћени с лепим шумама, ливадама и водама предјел око исте варошице, која је временом после заједно са Милошевим дворовима разрушена противним којекаковим случајевима. Сад само на њеном месту једно мало сеоце постоји, под именом Двориште, због порушени у речи стојећи Милошеви дворова. Милош, саградивши ове своје дворове у реченом месту, свагда је готово у њима пребивао, ради пријатног предјела и отвореног граничног места Дунавског, а највише за љубав доброг лова свакојаке дивјачи, која се онда у мложини онде наодила, будући планина празна и ненасељена с млогим житељима као сад. Из ове љубови Милош начини себи и једну купалницу у планини више речени своји дворова на по часа места, издубивши је у једној рупи каменитој, више које једна речица течући с висине камена у њу пада и после из ње доље отиче. У овој својој купалници, Милош се често купао, чега ради и назове место Милошева бања, којим именом и данас именује се, и остатак њен зида и лепо издубљене у камену рупе знаменито постоје. (Влајић 2017: 170)

У забележеном предању Влајић помиње и да је Милош уживао да лови у овом крају, као и да је једном приликом, купајући се одапео стрелу и усмртио пустињака Зосима.

> Једном Милош купајући се у овој својој купалници, зашушти нешто по лишћу више њега у планини, на који шушт пусти код себе имајући стрелу, мислећи да је какова дивљач и да је улов. После пође к месту куд је стрелу пустио, но кад дође тамо изневери га надежда и нађе само неколико капљи крви, по којој

---

[7] „Стари људи доказују да је зет и војвода кнеза Лазара, који, када је зидао овај манастир, свагда је код њега биваo и гледао посленике како раде. И тек да сверши манастир, ал ето ти пише му кнез Лазар, пак му у писму говори: 'Ту мани, него брже дођи к мени, зашто Турци прекрише Косово Поље, пак хоћеду на нас да ударе'. Зато от ове две речи *Ту мани* произишло је наименованије манастира: *Туман*." (Вујић, 1901: 77)

[8] Неколико година раније Т. Влајић је у листу *Подунавка* објавио сличан, али нешто краћи, текст под називом „Постање Тумана" (*Подунавка*, 20. III 1843, бр. 12, стр. 50 – наведено према Влајић 2002).

позна да је нешто морао само мало ранити и несовршено устрелити. Зато ома пође трагом куд је рањено бегало, и из ране му крв капала у намери да би га могао ома наћи, почем падне гди мртво од савладања отрова стреле и да се не би тако изгубило, не траживши га ома. Овако Милош идући брзо по трагом крви рањеног, дође наскоро и до самог места, гди је рањено од савладања отрова стреле пало. Но, уједанпут, нађе се у највећем чуду и сожаљенију, кад у рањеном увиди пустињака Зосима мртва лежећа, који је онда у једној пећини и данас именујемој Каменици живио, с четврт часа растојанија од садањег монастира Тумана у планини, и у њој свој живот пустинически и поснически проводио, дошавши ту из синаитски монастира, због чега је онда по целој Србији од народа као свети чувен и уважаван био, које је Милоша највише и тронуло сожаљенијем и чудом што је овакови грех невино учинио – убити праведника Божијег. Зато да би се по христијанској својој дужности оправдао пред Богом за овакови велики, но нехотични свој грех и за покајаније, утом даде ома на оном месту гди је пао мртав Зосим гробницу саградити и у њу истога најмогућнијом својом отличношћу по закону христијанском саранио. После ома почне зидати и цркву над гробницом, окрчивши најпре сву шуму и камењар око ње за простор места једног, на ком би могао један монастир постојати, будући је у оно време на истом месту сама пустиња с великим шумамам била, без икаковог и најмањег обиталишта човечијег и пута. Овако Милош зидајући цркву над реченом гробницом, с намером да монастир калуђерима оснује, изненада дође му писмо од књаза Лазара, у ком му је књаз говорио: „Ту мани задужбину, но дођи ома у Крушевац да се што пре посоветујемо оћемо ли на Косово против непријатеља ићи чинити задужбину, бранећи царство и отечество од пропасти". Милош на ово, следујући верно налогу књаза и цара свога, за љубов свога милог отечества, која га је свагда ватрено одушевљавала, похити што пре у Крушевац књазу и прекине речено дјело своје цркве над гробницом Зосима, коју је већ до крова подигао био, с намером том да док се врати из Крушевца исту своју задужбину сасвим доврши. Но, после почем оде у Крушевац и одавде на Косову погине остане му речена почета задужбина недовршена. (Влајић 2017: 171) Народ после околини, уважавајући добро дјело свога бившег дичног војводе Милоша Обилића, настави даље градити речену цркву и задужбину његову и тако наскора доврши и украси исту и око ње монастир подигне по основању Милошев, у ком после калуђери се стане и богослуженије дејствително постане. (Влајић 2017: 172)

По Влајићевим записима, Милош Обилић је започео градњу манастира Тумане како би се „по христијанској својој дужности оправдао пред Богом за овакови велики, но нехотични свој грех и за покајаније" (Влајић 2017).[9] Недуго након Влајићевог *Српског венца*, доктор Аћим Медовић (1852: 194–195), који је једно време радио у пожаревачком крају, такође објављује записе са терена. Он пише да је Милош у „време кнеза Лазара пребивао у Браничеву" и да је као кнежев војвода управљао „Реком, Звиждом, Хомољем и Поречом". У својим записима наводи да је Милош себи „саградио дворове у Реци, близу Голупца, где је сада влашко село Двориште". Медовић оставља

[9] Овако детаљан Влајићев запис предања резултат је препоруке Попечитељства просвештенија упућене учитељима основних школа 1843. године да се „постарају сваку причу о краљевима и деспотима, о градовима и развалинам, о биткама и јунацима, о којима народ као паметодостојно приповеда, верно пописати и њему доставити" (Поповић Николић 2017: 292–293).

још један запис, забележен захваљујући настојатељу манастира Витовнице Симеону Николићу, родом из Војлова, да је главни *конак* тј. *палата* Милоша Обилића био у Малешеву (Исто: 195). Нешто касније, у књизи *Опис монастира у Србији* (1867), предање о Милошу Обилићу као ктитору манастира Тумане помиње и Крунослав Јосиф Веселић. У верзији предања коју он бележи стоји да је Милош Обилић, након што је ранио Зосима, покушао да му помогне. Код места где је подигнута данашња црква Зосим је рекао Милошу: „Ту мани ме", јер више није могао ићи и на том месту је испустио душу (Веселић 1867: 132). Веселић, као и Медовић и Влајић, пише да је Обилић био зет и војвода кнеза Лазара, као и да се у селу Двориште налазио Милошев двор.

Забележено предање оставио је и Милан Ђ. Милићевић у својој књизи *Манастири у Србији*:

> Народна прича вели да је Милош ловећи туда нехотице устрелио пустињака Зосима Синајца па за севап после, на том месту начинио цркву, коју тек што је био довршио, а то му дође глас из Крушевца од цара Лазара, који каже: „Ту мани задужбину; ево Турака на Косову; него похитај земљу да одбранимо". Од тога, веле, остане име Тумане. (Милићевић 1867: 60)

Осим тога, у делу *Кнежевина Србија* оставља запис о селу Двориште у Реци, где је по предању био двор Милоша Обилића. Милићевић, као и Влајић, помиње да је Милош на снеготинском потоку, „начинио себи купаоницу" која се „и данас зове Милошева бања". По његовим записима, Милош је ту „нехотице устрелио пустињака Зосима", па је „да то покаје, начинио манастир Тумане". Бележи и да је главни двор Милошев био изнад села Малешева, на месту које се зове Дуниш (Милићевић 2005: 1035).

Један од најпознатијих путописаца – Феликс Каниц –током свог боравка у голубачком крају проверавао је наводе из предања која су забележили Аћим Медовић и Милан Ђ. Милићевић. Он пише да је „у време косовске битке ту у скровитој ћелији живео старац Созим и Милош Обилић је имао ту несрећу да је за време лова једном залуталом стрелом убио побожног испосника" (Каниц 1999: 202) и да је у знак покајања почео да гради богомољу.[10] Каниц пише да је Милош за време градње чуо да му неки надземаљски глас довикује: „Ту мани! (Ту прекини)".

> И заиста је убрзо добио царев позив да се лаћа оружја, јер се приближавала турска најезда. На Косову је Милош убио турског султана Мурата и тај подвиг, који га је учинио народним јунаком опеваним у многим песмама, платио је животом, а његова много касније завршена црквица добила је име „Туман". Тако нам је предање о оснивању манастира Туман испричао тадашњи намесник Сава Михаиловић (Каниц 1999: 202).

Следећи постојеће предање и обилазећи локалитете у вези са њим, Каниц преноси и своје импресије:

---

[10] Феликс Каниц у свом делу *Србија: земља и становништво од римског доба до краја XIX века* пустињака Зосима назива Созим.

Очекивао сам да видим остатке неког купатила, али нас је „брат” Сава повео уз крш низ који се обрушава Туманска река и кад смо стигли до једног дивље романтичног места, где је вода, падајући низ једну кречњачку стену, издубила у њеном подножју поред неколико мањих јамица и једну повећу налик на каду, наш водич показа руком на њу и рече: Ево Милошеве бање! (Каниц 1999: 203) Слично сам прошао и кад сам се на повратку, у Двориштy и у Малешеву, распитао за остатке „двора” и „главног двора” Милоша Обилића. Ако су икад постојали – а Медовићев сведок тврди да је 1810. још видео темеље двора – они су отада нестали. Сељаци кажу да их тамо није ни било. (Каниц 1999: 201)

Предања о Милошу Обилићу у садашњем периоду

Приликом теренских истраживања у наведеним селима показало се да нема много мештана који чувају и негују предање о Обилићу, нити оних којима су ова предања посебно вредна или важна, због чега је било тешко наћи казиваче у вези са овом темом. У сваком селу ипак постоји једна до две особе са којима је било могуће дуже разговарати на ову тему и то су појединци који имају афинитет за истраживање локалне историје или имају други интерес за очувањем или промоцијом локалних предања. Код осталих, забележена предања представљају углавном штуре, кратке фрагменте сећања на неко предање које су чули веома давно. Прикупљена предања о Милошу Обилићу у проучаваним селима спадају у културноисторијска предања према класификацији коју наводи Нада Милошевић Ђорђевић (1997: 27–28). Њихова главна карактеристика јесте да приповедају о Милошу Обилићу до Косовске битке и везана су искључиво за овај географски простор. Предања се односе на називе локалитета (*Милошева бања*, *Милошево корито*, *Милошев кладенац*, *Милошева када*, *Милошев бунар*...), на порекло назива села (*Двориште*, *Малешево*, *Поникве*), а највећи број мештана познаје предања која имају везе са настанком манастира Тумане и пореклом његовог имена. За разлику од других крајева, попут Црне Горе, Косова и Метохије или Херцеговине, у којима је Обилић приказан првенствено као јунак који је убио турског султана Мурата у Косовској бици, али и као етички идеал и симбол отпора турским освајачима, Милош се овде помиње као „обичан човек”, „чобанин” или „власник ергеле”. У предању се помињу свакодневни догађаји из његовог живота (купање, лов, чување оваца, узгајање коња). Обилић се спорадично помиње и као „властелин”, „владар” или „војсковођа”, мада је вероватније да су му ове титуле „додељене” током последњих неколико деценија, захваљујући начину на који је представљен у школским уџбеницима, књижевности и медијима, односно на начину на који су забележили старији аутори (Вујић 1901 и 1902; Влајић 2017; Веселић 1867; Милићевић 1867; и други). Ове „титуле” су најприсутније код казивача старих између двадесет пет и тридесет осам година, који су упознати са епском књижевношћу и митологизацијом Милоша Обилића од деветнаестог века до данас. За разлику од њих, казивачи који су похађали школу непосредно након Другог светског рата не памте да се „у народу много знало о Милошу”. Тек су, кажу, касније сазнавали када је о њему

„више почело да се прича у јавности”. Старији казивачи, рођени и одрастали у комунизму, сматрају да се о њему није много знало јер је „било друго време”, „ни црква није причала о томе”, а неретко наводе да их „у школи нису учили о томе”.[11] Показало се да се народно предање углавном није преносило у оквиру породице, већ унутар сеоске заједнице. Многи мештани су знали за бројне локалитете, попут испоснице, где је наводно Милош устрелио Зосима, Милошевог кладенца, где је напасао стоку, „бање”, где се купао, али нису знали више о томе, као ни о самом манастиру. У сваком од поменутих села постојао је до пре двадесетак година бар један старији мештанин од кога су остали могли да сазнају причу о неком локалитету. Неретко је средина на те „чуваре предања” гледала с омаловажавањем, нарочито крајем двадесетог века. За таквог појединца би се говорило да је „мало чудан”. У селу Двориште сам забележила причу саговорника који је од једног таквог „старца” сазнао „где се налазио Милошев двор” и који је „откопао део зида од Милошевог двора”.[12]

Предање о Милошу Обилићу у овом крају подупрто је локалним топонимима, што даје извесну веродостојност предању, иако се не зна од када датирају ти називи, а многи од њих се са Милошем Обилићем могу повезати само посредно.[13] Невелики број локалитета и назива села тако представљају један систем који подржава предање, односно који људе инспирише да се држе тог предања. Постоје, међутим, извесне локалне специфичности у погледу тумачења и употребе одређених назива.

Предање о називу села Двориште забележено је у свим селима и у свима има исто значење. Сви казивачи су чули да је село Двориште добило свој данашњи назив захваљујући Милошевом двору који се овде налазио.

> Овде ово прво село, где је овај мост – Двориште – то што сам чуо да причају да је од Милоша Обилића двор био ту, па је зато село добило име Двориште (Снеготин, мушкарац, 82 год.).
>
> Село Двориште је добило име по његовим дворовима. Пре Милоша Обилића, кажу, звало се Ријека. (Двориште, мушкарац, 37 год.)[14]
>
> Кажу у селу Двориште је имао двор (Кривача, мушкарац, 62 год.).

[11] Мештанин Снеготина је рекао: „За моје детињство био комунизам, Тито, ниси смео ни цркву, ни те верске обичаје, него знам то старији звали Милошевом бањом. Никад се није помињао Обилић, само Милош, Милошева бања.”

[12] Један такав исказ сам добила у селу Дориште: „Он је живео баш где су ти дворци. Ја на пример одем код њега и заседнем и он почне да прича то. Ми смо мислили као деца...тај деда је био и у Другом светском рату и све то, и друго, деда био ко неурачунљив, тако су га ови наши из села сматрали. Али, испаде да је деда био у праву. Има горе, само то је зарасло, да је чисто, па да вас одведем. Има и бунар његов, тај кладенац и све.”

[13] Један од старијих мештана из Снеготина је изразио сумњу да локалитети носе назив по Милошу Обилићу и поделио гласно размишљање да је „то можда био неки други Милош, можда није био Обилић”.

[14] У исказу овог испитаника, као и у још неким забележеним на терену, јасно се може закључити да се испитаници позивају на запис који постоји у литератури, а не на предање које је сачувано унутар сеоске заједнице. Слично као у овом примеру, како би били што веродостојнији, казивачи говоре „кажу”, уместо „пише”, управо зато што желе да представе предање као „живо”, које се преноси унутар заједнице. У овом конкретном случају је испитаник навео податак Аћима Медовића, код кога је забележено да је Милош боравио у Реци, селу које се налази на месту данашњег села Двориште. Међутим, ниједан други казивач из Двориштa није поменуо некадашњи назив села, што може бити последица непознавања литературе или незаинтересованости за локалну историју.

Село Двориште. Оно се највероватније зове по Милошевом двору, јер тамо повише где је ово брдо, био је његов двор. То знамо од ови стари, они су причали. (Малешево, мушкарац, 27 год.)

Један од млађих мештана из Двориште је уверен да се Милошев двор налазио „повише села", „тамо где је салаш" и да је те остатке обишао и Феликс Каниц. По речима овог казивача, Каниц је и „обишао темеље двора".

Око назива села Малешево такође постоји општа сагласност у свим селима наведеног подручја, с тим да се предање јавља у две варијанте. По првој, раширенијој, Малешево се некад звало *Милошево*, и добило је назив по самом Милошу Обилићу, док по другој варијанти, Малешево свој назив дугује Милошевом пријатељу или саборцу *Малиши*.

Причају као да је Милош родом из села Малешево и да је касније промењен назив у Малешево да не би Турци спалили то село. То је било Милошево. (Снеготин, мушкарац, 80 год.)
Људи из Малешева су били најбољи Милошеви копљаници. Они су му били десна рука с обзиром да су ту живели с њим. Мада с обзиром да није било много народа у селу, они су сви били његове војсковође у које је он имао велико поверење. (Двориште, мушкарац, 37 год.)
Некад се село Малешево звало Милешево, али у новији век се пребацило у Малешево. Дворци су сигурно постојали и тамо. То је сто посто. Што се тиче Милоша, нико не зна више. (Двориште, жена, 64 год.)
Не знам много. Чуо сам да је у Малешеву имао неког човека и много стоке. Тај човек се звао Малеша, па је село по њему добило име. (Кривача, мушкарац, 76 год.)
Једно предање каже да се село некад звало Милошево по Милошу Обилићу и Малешево по Малиши. У првој легенди се каже да су ту били његови торови са коњима и да су одатле излазили његови најбољи коњи намењени војсковођама. А по другој, да је имао најбољег пријатеља који је увек био уз њега у борбама, то је био Малиша, па је наводно њему поклонио то да живи. То сам ја сазнао кад сам истраживао по селу нешто за школу. То је било из географије. Тада сам дошао до неких старих мештана који су ми то причали. (Малешево, мушкарац, 28 год.)

Нико од саговорника није навео да је постојало или да постоји народно предање по коме се Милошева „палата" налазила у Малешеву, односно на Дунишу, како је наведено код Милана Ђ. Милићевића (2005).

Сагласност постоји и у вези са називом села *Поникве*. Оно се налази између Голупца и Великог Градишта и не припада групи села у којима је вршено истраживање. Међутим, узет је редак пример наратива повезаних са Милошевим поласком на Косово. Углавном се помиње да мештани овог села нису желели да се прикључе Милошу у походу, због чега их је он „проклео" и због чега се село никад није развило.

Из тог села нико није хтео да крене и онда су они као рекли: „Поникве никад не поникло" – да никад не буде веће од тога што је тада било. И оно је остало најмање у нашој општини, никад није било веће. (Малешево, мушкарац, 27 год.)

У склопу разматрања динамике односа између села, може се приметити да постоје другачије верзије појединих аспеката Милошевог живота и догађаја који су довели како до настанка манастира, до назива села, али и њиховог међусобног односа. У селу Двориште сам забележила и једну верзију која каже да су „људи из Малешева одлучили да изостану из Милошеве војске”:

> Људи из Малешева су пошли у бој и стигну у Поникве. Ту је била нека кафана, они сврате у ту кафану, и понапијају се и изостану из војске из колоне. И онда Милош оде без њих и проклео Поникве. Каже: „Дабогда никад не поникло”. И тако и јесте. И дан данас једна кућа се изгради, друга се угаси. Вековима уназад је тако. (Двориште, мушкарац, 37 год.)

Осим назива села, одређени локалитети у овом крају се такође везују за Милоша Обилића, а следећи примери то илуструју:

> Ја сам ту рођен и чувао овце, прошао ту. То је поред самог пута. Као дете, у школу. Није се то смело да се прича, али ја знам што сам као дете чувао овце и ту прошао и зове се Милошева бања. И сад кад прођемо код то место кажемо код Милошеву бању. (Снеготин, мушкарац, 82 год.)
> Има тамо и где се купао у кук сани, како ми зовемо на два километра од Дворишта према Туману. Ту је његова бања. Ту се купао. Значи, постоје докази, остаци те бање. (Двориште, жена, 60 год.)
> Постоји кладенац где је била вода, тамо где је мој салаш. Тај кладенац му је поред двора. Он је двор подигао на римском утврђењу и онда је он то само обновио. (Двориште, мушкарац, 38 год.)

Један од најпознатијих локалитета, који је Влајић детаљно описао – Милошева бања – постоји још увек. Налази се на тромеђи између Снеготина, Малешева и Дворишта и њему није једноставно прићи у свако доба године, јер је неприступачан и зарастао. Однос мештана према овом локалитету се можда најбоље види по томе што је ово место годинама коришћено као локална депонија.

Највећи број прикупљених наратива тиче се изградње манастира Тумане и етимологије његовог имена.

> Кажу има нека Милошева бања код Снеготина. Каже, ту се купао. Ту је видео, каже, неку патку, и он стрелом, и уби је. Кад је пала доле, она се претворила у човека. Он се уплашио и утоварио га у кола и кад су стигли до Тумана, каже тај човек: „Ту мани”. Ту да га остави. И он га ту остави. И после тај мртвак каже да ти се опросте греси да сазидаш неку цркву, манастир. И он то одмах започне. То је било 1388. или 1389. Он није стигао да заврши тај манастир, јер кнез Лазар га звао у Косовску битку, али она је после завршена. Значи, та клетва га је стигла, јер није завршио светињу. (Кривача, мушкарац, 63 године)
> Милош је био у лову и грешком је уместо вепра устрелио Зосима, пошто је он био погрбљен. И онда га је понео, а Зосим је рекао; „Ту ме мани”, и по томе је манастир добио име. (Малешево, мушкарац, 56 год.)
> Оно кад је ишао у лов и устрелио светог Зосима. Нехотице, док се свети Зосим купао у реку, он узме и одстрели га. И, ондак видео шта је урадио, узео је

његово тело да га са'рани. И, кажу да је Зосимово тело било толико тешко да су морали да узну четири пара волова да вуку. Онда ту где је сад сахрањен, манастир Тумане, чује се глас: „Ту мани ме, ту мани ме и пусти ме". (Двориште, мушкарац, 35 год.)

Милош Обилић је устрелио светог Зосима у шуми и ту је било лоше и он га је са воловима довео до Тумана. И ту је рекао: „Ту ме мани" и ту је Милош почео да гради манастир. Ту је саградио до пола и после је почео бој на Косову и сад ко је то даље наставио, не знам. Тако ми је баба причала кад сам била мала. (Кривача, жена, 62 год.)

Учинило се Милошу да је патка и он гледа, тад га нишанио с једно око – човек. Кад гледа с обадва – патка. Тако једно пар пута и после тога, он се предомислио. Каже, једно око не види довољно, лаже ме. Обадва ме ваљда не лажу. И он пусти стрелу и он изађе. Изађе човек. Није била патка. И онда је он рањен тако бежао до испоснице горе и ту је у пећини он умро. Милош је хтео да се покаје и да направи ту манастир на брду, да се види са свих крајева, али није могао. Спустио га је доле до манастира, више није могао јер се чуло: „Ту мани". И кад није се више могло, ту га је оставио и ту је започео манастир. Јер он га је започео и отишао на Косово, али није га завршио. После тога се завршио. (Кривача, мушкарац, 73 год.)

Постоји у предању неколико елемената око којих постоји неслагање. Наиме, као прво, не зна се поуздано да ли је назив Тумане настао због онога што је рекао Зосим, или због онога што је рекао кнез Лазар. Друго, предања се у различитим селима, па чак и међу људима у истом селу, разликују у погледу тога коју је животињу Милош мислио да је устрелио. У наративу о немилом догађају се помиње различита животиња: патка, вепар, али и јелен (кошута, срна). Има и оних прича за које и сами казивачи кажу да су превише „фантастичне и невероватне".[15] Као треће, постоје одступања око тога да ли је манастир подигнут на месту где је Зосим устрељен или на месту где је издахнуо.

Народно предање о Милошу Обилићу као ктитору манастира Тумане забележили су и монаси из манастира Тумане, што је објављено у публикацијама о манастиру:

Име косовског јунака Милоша Обилића, чији су се смели упад у турске редове и убиство султана преточили у легенду, нигде није више спомињано неголи у околини манастира Тумане.

Народ настанак и име манастира, већ вековима недељиво везује за његово име. Предање, које временом не бледи већ бива све снажније, вели да неком приликом ловећи по густим шумама, у свом властелинству, Милош, на шум из оближњег шевара устрели неку животињу. Пошавши крвавим трагом, да стигне улов, а мислећи да се ради о срни, немало се зачуди када наиђе на тешко рањеног и надалеко чувеног пустињака Зосима.

[15] Један од казивача из Криваче (63 год.) испричао је следеће предање: „Има неке легенде које кажу да кад му је одсечена глава на Косову, он је узео своју главу, мето је под мишку и дош'о пешке. То је већ немогуће." Овакви примери предања, са елементима фантастике, изузетно су ретки и велико је питање да ли је казивач ово заиста чуо у селу или је негде прочитао. Нико од казивача ни из овог ни из других села није испричао сличну причу.

Видевши подвижника на самрти, војвода Милош, дубоко потресен и ожалошћен, што нехотице устрели човека Божјег, похита да старца понесе ка свом двору, да покуша да му извида рану. Како је стрела била јако одапета и отровом натопљена, светац радујући се сурету с Господом, праштајући од срца, замоли Милоша да га после кратког пута спусти на земљу рекавши *ту мани*. И потом у миру усну у Господу.

Проливши бујицу суза и горко се кајући за нехотичну смрт светога старца, изазвану његовом руком, војвода Милош поче да зида задужбину над гробом Зосимовим. Када је црква подигнута до крова, од честите намере одвоји га кнежево писмо у коме се поновише чудесне речи пустињака на самрти, исписане руком његовог некадашњег добротвора српског кнеза Лазара *ту мани* задужбину и доћи у Крушевац ради борбе са Турцима.

Љубећи срцем веру и отечество, Милош похита ка кнезу. У тешкој и крвавој борби на судбоносном Косову пољу, бранећи крст часни и слободу златну главе положише честити кнез и његов храбри витез војвода Милош Обилић. Бранећи истину Христову до последње капи крви уписаше себе у књигу вечности.

Правилно схватајући дубину вере кнежеве и крв мученичку Црква Божија препозна га као светитеља, томе збору придода и старца Зосима, монаха синаита. Храбри Обилић врати се у свој родни крај уписан у легенду, која га док је света и века величанственим храбрим чином уписа у бесмртност.

А народ страдајући од непријатељске руке не заборави започету задужбину. Над чудотворним гробом Зосима Синаита завршише светињу. Име јој се само даде по речима свеца и кнеза, од *ту мани* Туман постаде. У знак жеље за небеским покровитељством, у часу страшног страдања, цркву посветише Светом Михаилу Арханђелу – начелнику војске небеске.

Као и вековима уназад, тако и данас, светоарханђелски манастир Туман, сведок је дивних подвига и смрти часнога и светога старца Зосиме, покајања и јунаштва Милошевог и мученичке смрти кнеза Лазара.

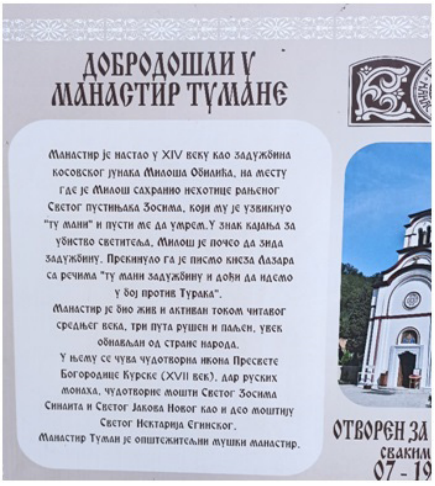
Носећи бреме историје, страдања и васкрсавања једног народа, свети Туман до данас блиставо сведочи јеванђелски завет косовски – све за веру, веру ни за шта. (Плећевић 2016: 12–14; Плећевић 2020: 14–16)

Дуже или краће верзије овог предања могле су се чути приликом бројних гостовања монаха из Тумана у телевизијским емисијама и на духовним трибинама, а објављиване су и у издањима дневних новина. Може се приметити да је манастирско предање далеко садржајније у односу на она која сам имала прилику да прикупим од казивача на терену. Оно је најцеловитије јер се ослања не само на предање из овог краја, већ и на записе аутора који су у прошлости путовали кроз овај део Србије или радили у њему. За разлику од осталих верзија, ово предање је допуњено црквеним (религијским) интерпретацијама које осим Милоша Обилића величају светог Зосима и кнеза Лазара. У манастирској верзији предања „војвода" Милош Обилић се помиње као „дубоко потресен и ожалошћен", неко ко „пролива бујицу суза" због несрећног догађаја, након којег се „горко каје". Као израз свог покајања Милош започиње зидање задужбине коју не стиже да заврши јер га од те „честите намере" одваја писмо у коме га кназ Лазар позива да дође у Крушевац ради борбе са Турцима. Након што је добио писмо исписано руком свог „добротвора" – српског кнеза Лазара – као војсковођа одан кнезу, Милош оставља задужбину како би се придружио српској војсци.

Захваљујући манастирском предању сазнајемо нешто више и о светом Зосиму. Посебно се наглашава да је био „подвижник” и „свети човек Божји”, чиме се читаоцу или слушаоцу даје до знања због чега је канонизован за светитеља. Иако рањен и на самрти, пустињак не напушта земаљски живот без опроштаја Милошу, чиме демонстрира једну од највреднијих хришћанских врлина. Свестан своје пролазности, Зосим се „радује сусрету с Господом” да би недуго након рањавања „у миру уснуо у Господу”.

Манастирско предање садржи елементе којих у предањима која сам забележила у селима углавном нема: да је Зосим био свети човек, надалеко чувени пустињак, подвижник, Божији човек, који праштa на самрти, а да је Милош Обилић био војвода, честит, дубоко потресен и ожалошћен, да се дубоко кајао или да је био одан кнезу Лазару. Постоје два могућа разлога за одсуство ових података. Један је да у верзијама предања које су чули моји саговорници ови елементи никада нису постојали, а други да су ови елементи некада постојали, али да су се током времена изгубили услед промењених друштвено-политичких околности. Ту првенствено мислим на негативан однос који је становништво околних села имало према манастиру и цркви уопше.[16]

Са друге стране, може се претпоставити да су неки од ових елемената додати у манастирско предање како би се Милош Обилић приказао не толико у складу са локалним наративом, већ како би се ускладио са епским наративом. Поред „усклађивања” наратива са епском традицијом, на капији манастира Тумане је постављена табла на којој пише да је „манастир настао у XIV веку као задужбина косовског јунака Милоша Обилића” (видети сл. 1), без навођења да је у питању народно предање, што је било уобичајено до пре неколико година.



Сл. 1 – Табла са именом ктитора на манастирској капији
Снимила: Биљана Анђелковић, август 2022.

[16] По причи мештана, један део Криваче (тзв. Мала Кривача), просторно ближи манастиру, неговао је однос са сестринством и често посећивао манастир, док су остали били „комунисти”. Поједини мештани из Дворишта су такође посећивали манастир, док сам за Снеготин добила исказе да су били у најлошијем односу са манастиром с обзиром да су неки мештани добили део манастирског имања који је манастиру одузет након Другог светског рата.

Песма, односно нека врста манастирске химне, такође велича Обилића као ктитора.[17] Исто тако, манастир је почео да прославља Видовдан као ктиторску славу, славећи Обилића као ктитора, а паралелно са тим је почело и формирање дискурса да је манастир Тумане једина „косовска светиња ван Косова". Стварању култа Милоша Обилића, у чему предњаче представници манастира Тумане, доприносе новинари, као и аутори емисија и репортажа о Туману. Један од најбољих примера који то илуструје јесте емисија „Културиста – Трагом Милоша Обилића", из 2020. године.[18] У овој репортажи, аутор посећује село Двориште, кроз које га води Сузана Кривокапић, почевши од места „за које се верује да крије тајну двора" и показује на приватан посед где су наводно откопани темељи Милошевог двора. Аутор емисије потом наводи: „Занимљиво је и да мештани тачно знају како је изгледао Обилићев двор, а тврде и да су откопавали зидине које потврђују предање које се преносило с колена на колено". Разговор добија нови тон када аутор емисије пита ко је био Милош Обилић за Србе, на шта саговорница одговара:

> Милош Обилић је био наш славни, српски јунак, који је кренуо одавде у Бој на Косово и који се заклео пред моштима светог Зосима, он заједно са царом Лазаром, да ће бранити свету божју земљу Косово. И не само да је бранио Србију, он је бранио целу Европу! (*Kulturista*, ер. 3)

Током разговора се отвара и питања где је сахрањен Милош Обилић, на које саговорница каже „Ја имам сазнање да је Милош Обилић сахрањен у олтару туманске цркве. Наравно, то ће археолози да утврде временом, али ја верујем у то да се баш свети Милош Обилић налази у олтару туманске цркве" (*Kulturista*, ер. 3). Аутор емисију завршава разговором са игуманом манастира Тумане, који се такође позива на народно предање према коме је Милош Обилић сахрањен у цркви, након чега закључује да се у Туману „невероватно осећа присуство Милоша Обилића, косовског завета, кнеза Лазара", тако да је „истински, ово косовска светиња ван Косова", што заједно сведочи да „Милош Обилић није митска личност, већ живи узор сваком православном Србину (*Kulturista*, ер. 3).

Енормна посећеност Тумана последњих година послужила је представницима манастира да користе различите дискурсе приликом промоције манастира. Прича о обнови косовског завета и Туману као „сведоку косовског завета"[19] зато што је Обилић одатле кренуо на Косово

---

[17] Песма о Туману:
Крај Голупца и Плавог Дунава
Уздиже се сеновита гора
А у гори свети Туман блиста
То је славна лавра Обилића.
Испосница стара Зосимова,
И свештена божја кућа ова
Памте наше победе и патње
Пре и после Косовскога боја...

[18] Емисија је доступна на: https://www.youtube.com/watch?v=QIgEjGsdwNo (приступљено 22. 12. 2022).

[19] Више видети у тексту који је доступан на: https://www.alo.rs/vesti/drustvo/posle-jakih-i-dirljivih-reci-igumana-dimitrija-svi-vernici-ce-se-uputiti-u-manastir-tumane/394809/vest?fbclid=IwAR2huFjkIAa1

може да представља само једну од стратегија репрезентације манастира, али исто тако може да има и бројне друге политичке импликације и мобилизацијски потенцијал,[20] што се у прошлости више пута догађало.[21]

Осим представника манастира Тумане, постоје и други субјекти који су показали интерес да обнове предање о Милошу Обилићу. Ради се о неколико мештана из различитих села, али се може приметити да је сваки од њих допринео да прича о Милошу Обилићу у њиховом селу доживи одређен облик ревитализације и актуелности. Њихова заинтересованост за ревитализацију народног предања, међутим, има различите корене, али је примарно да су у предању о Милошу Обилићу препознали туристички и економски потенцијал. Прве идеје о данима посвећеним Милошу Обилићу или о витешким играма у Милошеву част појавиле су се пре шест или седам година, у време када је читав голубачки крај био прилично неинтересантан и неискоришћен као туристичка дестинација. Манастир Тумане тада није био познат и посећен у мери у којој је данас, а Голубачка тврђава није била завршена. Тих неколико мештана су препознали да манифестација посвећена Милошу Обилићу, осим туристичког значаја, може бити изузетно важна за интеграцију сеоске заједнице. То би значило да организација конкретне манифестације у самом селу може мобилисати велики број појединаца и да кроз заједнички рад могу дати допринос оживљавању или очувању народног предања које би било важно за репрезентацију њиховог села. Пре неколико година је у близини манастира отворен и ресторан „Обилићев конак", чији је власник организовао и витешке игре у част Милоша Обилића. Унутрашњост кафане је направљена као мини-музеј са сликама и песмама о Милошу Обилићу. У Малешеву постоје појединци који верују да је Милошево благо остало сакривено негде у крају, док у Двориштy постоје појединци који ископавају и продају новчиће, оружје и друге предмете који су по веровању припадали Милошу Обилићу. Ови појединци, као ни њихови напори, најчешће не добијају подршку друштвене заједнице, нити је број заинтересованих учесника довољан да ове амбиције буду реализоване. То нам с једне стране показује да не постоји довољно висок степен (емотивне) везаности за личност Милоша Обилића, док нам с друге стране указује да култ Милоша Обилића у овом крају још увек није довољно развијен. Можда је један од главних разлога тај што се ради о влашкој заједници, унутар које се Обилићев херојски чин не глорификује, иако је мештанима познато да је „убио Мурата на Косову". Штавише, тај однос је амбивалентан. Митологизована историја косовског страдања се не узима као важан елемент конструисања локалне или етничке историје у Кривачи, Снеготину и Двориштy, док је у Малешеву однос према локалном предању, Милошу Обилићу и косовском миту генерацијски детерминисан. Старије генерације су, као

7cg6Sm3VIvCsBtJSxpN2EPugyAqGBNvYrJ6ij2E9G-Pct5g (приступљено 20. 12. 2022).

[20] Око годину дана након што је започела репрезентација манастира као „косовске светиње ван Косова", као „задужбине Обилића" и након што је у њему започела прослава Видовдана, манастир је у августу 2021. године, посетио председник Србије Александар Вучић, а фотографије из ове посете објавио је на свом званичном инстаграм налогу.

[21] О националистичком капацитету употребе наратива о Милошу Обилићу више видету у: Popović 2007; Di Lelio 2010; Сувајџић 2022.

што је случај у другим влашким селима, током социјализма „запоставиле” предање и нису га преносиле на млађе генерације, док млађе генерације показују далеко више интересовања за оживљавање предања, јер у томе виде шансу за развој свог краја, али и за изражавање националног идентитета.

Завршна разматрања

Када се узму у обзир тешкоће у проналажењу казивача који знају нешто о Милошу Обилићу, тешко можемо тврдити да је предање о Милошу овде „веома живо”. Сачувана предања су, уз мање варијатете, врло слична онима која су забележена у етнографској и путописној литератури деветнаестог века, а можемо да приметимо да се један број мештана ослања управо на ову литературу, захваљујући којој предање опстаје до данас. Други мештани у великој мери прихватају манастирску верзију предања, сматрајући да монаси то „сигурно најбоље знају”.

Степен очуваности предања и његових наративних елемената током времена указује на значај који се неком предању приписује унутар (локалне, регионалне, етничке или националне) заједнице, тј. показује нам у којој мери је заједница заинтересована за његово очување. Интересовање за предање, међутим, не јавља се спонтано и независно од актуелних потреба заједнице. Осим тога, ревитализација једног културног елемента готово увек је инспирисана и вођена од стране неког друштвеног субјекта који има партикуларни интерес у оживљавању самог предања. Уколико околно становништво пронађе или усклади свој интерес са интересом поменутог друштвеног субјекта, онда имамо опште јачање и ширење предања, његово обогаћивање и јаче везивање за већ постојеће симболе, називе места, свакодневни живот уопште.

Пошто у посматраном примеру није забележен висок степен очуваности предања у широј заједници, а и мали број актера је заинтересован за очување предања о Милошу Обилићу, можемо закључити да је његова делимична ревитализација подстакнута другим разлозима. На првом месту, предање је ревитализовано у циљу промоције манастира Тумане, чиме је практично извучено из заборава (и литературе), будући да је предање само делимично очувано. Оно је крајње сиромашно, мало становника га познаје, али манастирско братство потенцира наратив по коме свака прича о Милошу Обилићу коју пласира у јавност потиче из „народа”. Са друге стране, ревитализација предања је подстакнута појединачним интересима за промоцију села, организацијом одређених манифестација, или пак за мобилизацију и интеграцију локалне заједнице. Индиферентност већине становника према предању о Милошу Обилићу произлази једним делом из тога што је већина села насељена влашким становништвом, које није нарочито везано за косовски мит, а другим делом произлази из вишедеценијске комунистичке индоктринације, којом су сва оваква предања приписивана назадној свести.

Цитирана литература

Ђорђевић, Јован. *Милош Обилић: Војвода кнеза Лазара*. Београд: Књижара Здравка Спасојевића, 1924.

ЕСН – *Енциклопедија српског народа*. Радош Љушић (ур.). Београд: Завод за уџбенике, 2008.

Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић и Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ: Интерпринт, 1998.

Матицки, Миодраг. *Историја као предање*. Београд: РАД – КПЗ Србије, 1999.

Милошевић-Ђорђевић, Нада (прир.). *Од како се земља охладила: Прозни облици српске народне књижевности и мале фолклорне форме*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1997.

Поповић Николић, Данијела. „За садъ стои у неизвѣсности: службовања и жртвовања Тодора Влајића". У: Данијела Поповић Николић и Александар Костадиновић (прир.). *Тодор Влајић*, *Српски венац*. Књажевац: Народна библиотека „Његош", 2017.

Радовановић, Војислав С. *Свети Милош Обилић: јужно-србијански култ народног хероја*. Београд: Штампарија „Млада Србија", Анђелковић, 1929.

Стојановић, Миодраг. „Милош Обилић – витез коњаник". *Даница – српски народни илустровани календар за годину 2007*, 14: 220–228.

Сувајџић, Бошко. *Кључ од Косова*. Београд: Албатрос плус, 2022.

Anđelković, Biljana. "From a Local Sanctuary to the 'Ostrog of Djerdap': The Role of Monasticism in Creating the Most Visited Pilgrimage Destination in Serbia". In: Dorina Dragnea et. al (ed.). *Pilgrimage in the Christian Balkan World. The Path to Touch the Sacred and Holy*. Turnhout: Brepols Publishers, 2023: 239–255.

Di Lelio, Ana. *Kosovska bitka u albanskom eri*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2010.

Popović, Miodrag. *Vidovdan i časni krst*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2007.

Извори

Веселић, Крунослав Јосиф. *ОписЪ монастира у Србіи*. ЧастЪ 1. Београд: КнЪигопечатня А. Андрића, 1867.

Влајић, Тодор. „Предање о Милошу Обилићу". *Даница – српски народни илустровани календар за годину 2002*, 9: 273–283.

Влајић,Тодор. *Српски венац*. Данијела Поповић Николић и Александар Костадиновић (прир.). Књажевац: Народна библиотека „Његош", 2017.

Вујић, Јоаким. *Путешествије по Сербији*. Књ. 1. Београд: Српска књижевна задруга, 1901.

Вујић, Јоаким. *Путешествије по Сербији*. Књ. 2. Београд: Српска књижевна задруга, 1902.

Каниц, Феликс. *Србија: земља и становништво од римског доба до краја XIX века*. Књ. 1. Београд: БМГ, 1999.

Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник*. Београд: Просвета, 1966.

Медовић, Аћим. „Окружіє пожаревачко". *Гласникъ Дружтва србске словесности*, 4, 4: 185–218.

Милетић, Томислав. *Мрмош: Село Милоша Обилића*. Крушевац: Историјски архив – Друштво за неговање традиције ослободилачких ратова Србије до 1918, 2004.

Милићевић, Милан Ђ. *Манастири у Србији*. Београд: Државна штампарија, 1867.

Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија: географија, орографија, хидрографија, топографија, археологија, историја, етнографија, статистика, просвета, култура, управа*. Фототипско издање из 1876. Београд: Book & Marso, 2005.

Плећевић, Димитрије. *Тајна туманске светиње: Чудеса преподобних туманских отаца Зосима и Јакова*. Голубац: Манастир Тумане, 2016.

Плећевић, Димитрије. *Манастир Тумане: Чудо љубави Божје*. Голубац: Манастир Тумане, 2020.
Радовановић, Војислав С. *Свети Милош Обилић: јужно-србијански култ народног хероја*. Београд: Штампарија „Млада Србија", Анђелковић, 1929.

Kulturista, ep. 3 – Tragom Miloša Obilića. <https://www.youtube.com/watch?v=QIgEjGsdwNo> 22. 12. 2022.
„Posle jakih i dirljivih reči igumana Dimitrija, svi vernici će se uputiti u manastir Tumane!". *Alo!*, 13. 3. 2021. <https://www.alo.rs/vesti/drustvo/posle-jakih-i-dirljivih-reci-igumana-dimitrija-svi-vernici-ce-se-uputiti-u-manastir-tumane/394809/vest?fbclid=IwAR2huFjkIAa17cg6Sm3VIvCsBtJSxpN2EPugyAqGBNvYrJ6ij2E9G-Pct5g> 20. 12. 2022.

Biljana Anđelković

MILOŠ OBILIĆ IN FOLK AND MONASTERY TRADITION IN THE VICINITY OF GOLUBAC

Summary

The use or instrumentalization of folklore has long been a subject of anthropological interest. That is why every revival of a folk tradition is observed and analyzed through its role in achieving the current goals of the interested social subjects. In the last few years, there has been a revitalization of the local legends about Miloš Obilić in the vicinity of Golubac. The monastic brotherhood of Tumane monastery, which is located in this area and has become the most visited monastery in Serbia over the last few years, is by and large responsible for the revitalization of this tradition. Given that in their public appearances, the representatives of the monastery have always emphasized that it is an old tradition that is "very much alive" among the local population, in the course of 2022, the author of the paper conducted ethnographic research with the aim of determining whether such a tradition really existed, in what form, how widespread it was and how much it was really present in the memory and daily life of the inhabitants of this region. The research was conducted in the four villages surrounding Tumane monastery: Krivača, Snegotin, Dvorište, and Maleševo. It has been found out that the tradition is very faint, that few residents know about it and consider it important, but that a number of residents have noticed its economic potential and use it to attract tourists and believers who visit the monastery.

Keywords: Miloš Obilić, folk belief narrative, Golubac, Tumane monastery.

Александар Павловић*
Институт за српску културу**
Приштина – Лепосавић

398(=163.41)(497.115 Kosovska Mitrovica):303.621.32”2022”
316.728(=163.41)(497.115 Kosovska Mitrovica)”1999/2022”
323.1(=163.41)(497.115 Kosovska Mitrovica)”2013/2022”

СРБИ У КОСОВСКОЈ МИТРОВИЦИ: НАРАТИВИ О САДАШЊИЦИ И ЖЕЉЕНОЈ СУТРАШЊИЦИ У СВЕТЛУ ПАРАЛЕЛЕ СА МОТИВИМА ФОЛКЛОРНИХ ФОРМИ

Пажња у раду посвећена је разумевању положаја Срба у Косовској Митровици, посматраног са становишта њихових наратива о односу према својој садашњици, односно представама о жељеној сутрашњици. Имајући у виду дугогодишња искушења косовскомитровачких Срба, проузрокована притисцима Албанаца и међународних чинилаца да буду интегрисани у институционални систем самопроглашеног независног Косова, интензивираних нарочито после потписивања Бриселског споразума 2013. године, и узимајући у обзир њихове тежње да остану у саставу државе коју сматрају својом, а то је држава Србија, наративе припадника истраживане српске заједнице настојим да доведем у паралелу са појединим фолклорним формама, препознатљивим по сижеима у којима се приповеда о нарушеном устаљеном реду ствари, чији главни протагонисти теже ка томе да нарушени поредак буде враћен у равнотежу, односно у почетно или нормално стање. Живљену реалност Срба у Косовској Митровици, на овај начин, посматрам као текст из ког се могу ишчитавати мотиви налик онима који се срећу у фолклорном стваралаштву, пре свега у народној или усменој књижевности. Методолошки поступак примењен у раду базиран је на емској, антрополошки кључној перспективи, што значи да су у истраживању коришћени квалитативни приступи, пре свега разговор са саговорницима. Резултати презентовани у раду добијени су на основу теренских истраживања спроведених у Косовској Митровици у више наврата током 2022. године.

Кључне речи: Срби, Косовска Митровица, Бриселски споразум, фолклор, народна књижевност, Косово и Метохија.

Тема коју у раду представљам мотивисана је резултатима истраживања положаја и свакодневице Срба у Косовској Митровици у контексту примене Првог споразума о начелима нормализације односа између Београда и Приштине, који је у јавности постао познат као Бриселски споразум. Реч је

* alek.pavlovic@hotmail.com

** Рад је настао у оквиру научноистраживачког рада Института за српску културу – Приштина, са привременим седиштем у Лепосавићу, који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација Републике Србије.

о споразуму који је 19. априла 2013. године, уз посредовање земаља Запада, у Бриселу потписан између Владе Републике Србије и Привремених институција самоуправе у Приштини, који се, иако формално усмерен ка „нормализацији" односа између Београда и Приштине, суштински односио на интеграцију четири српске општине на северу Косова и Метохије у институционални систем једнострано проглашеног независног Косова (Ђерић, Папић 2016: 201).[1] Стављање потписа на Бриселски споразум власти у Београду представљале су као свој успех, истичући да ће споразум донети корист Србима на Косову и Метохији, и то из разлога што се њиме на подручју покрајине предвиђало оснивање Заједнице српских општина (ЗСО), која би имала извесну аутономију, а коју би чиниле општине са српском већином, укључујући општине северно од Ибра – Лепосавић, Зубин Поток, Звечан и Северну Косовску Митровицу (Pribicevic 2013: 323).

Споразумом потписаним у Бриселу Срби у Косовској Митровици од самог почетка већином нису били задовољни. Овим актом било је предвиђено укидање институција Републике Србије на северу Косова и Метохије, што је код локалног становништва изазивало забринутост, будући да је српске установе оно доживљавало као потврду суверенитета државе Србије на подручју покрајине, али и као симбол поистовећивања са припадношћу тој истој држави (Павловић 2021: 129). Забринутост је постојала и због стрепње од тога да ће са укидањем институција финансираним из српског буџета велики број Срба у Косовској Митровици остати без радних места и извора прихода (Миловановић 2014: 497). Осећања испуњена бригом додатно су подгревали представници власти у Београду који у јавности нису говорили о детаљима Бриселског споразума, нити су о његовим циљевима давали јасна објашњења. Код Срба у Косовској Митровици, у том смислу, преовладавао је страх од тога да држава Србија, кријући истину о споразуму, и под притиском земаља Запада, покушава да их се одрекне (Павловић 2021: 130).[2]

Непуну деценију после потписивања Бриселског споразума положај Срба у Косовској Митровици био је такав да им примена овог споразума, како су тврдили, није донела ништа добро. Забринутост коју су испољавали још 2013. године, непосредно после потписивања споразума, показала се као оправдана, посебно из разлога што је имплементација одредби садржаних у споразуму довела до тога да на северу Косова и Метохије из система Републике Србије у систем под ингеренцијом Привремених институција у Приштини буде извршена транзиција практично свих кључних полуга

[1] Привремене институције самоуправе у Приштини формиране су на основу Резолуције 1244, усвојене у Савету безбедности УН 10. јуна 1999. године, дан након потписивања Војно-техничког споразума у Куманову између међународних снага КФОР-а, са једне стране, и влада Савезне Републике Југославије и Републике Србије, са друге стране, чиме је окончана НАТО агресија на СР Југославију започета 24. марта 1999. године. Резолуцијом 1244 СР Југославији, односно Србији, као њеној наследници, гарантован је суверенитет над Косовом и Метохијом, док су независност од Србије, супротно наведеној резолуцији, Привремене институције у Приштини једнострано прогласиле 17. фебруара 2008. године. Текст Резолуције 1244 видети у: Лађевац, Ђурђевић-Лукић и др. 2010: 237–244.

[2] О правним импликацијама Бриселског споразума и његовој неусклађености са Уставом Републике Србије видети у Petrović 2013, Бојанић 2015, Čavoški 2016.

администрације и власти. Поменути развој догађаја за косовскомитровачке Србе значио је препуштање севера Косова и Метохије Албанцима, односно повлачење државе коју су на овом подручју доживљавали као своју, а то је држава Србија (Павловић 2022: 406). У наведеној ситуацији Срби у Косовској Митровици трпели су притиске Албанаца да буду интегрисани у систем самопроглашеног независног Косова, што је код њих изазивало стрепњу од неизвесне сутрашњице. Готово десет година после потписивања Бриселског споразума ЗСО није основана, док су резултати примене наведеног споразума код локалног српског становништва још више продубљивали осећање стрепње од неизвесне сутрашњице (Исто: 407).

Предмет и циљ истраживања

О положају и свакодневици Срба у Косовској Митровици у контексту примене Бриселског споразума писао сам више пута (в. Павловић 2021: 126–133, 238–249; 2022; 2022а). Резултати које сам том приликом представио били су засновани на теренским истраживањима спроведеним у Косовској Митровици у периоду од 2011. до 2014. године, и у неколико наврата током 2015. године, а потом и у току 2022. године. Истраживања су била мотивисана настојањем да пружим допринос разумевању животне реалности косовскомитровачких Срба у светлу друштвено-политичких промена непосредно након потписивања споразума у Бриселу, и десетак година касније, са временске дистанце која је омогућавала потпуније сагледавање резултата примене наведеног споразума и његове ефекте на положај припадника истраживане српске заједнице. Истраживања спроведена 2022. године била су конципирана као поновљена истраживања у односу на она из периода 2011–2015. године, са циљем пружања увида у ситуацију у којој су се Срби у Косовској Митровици налазили у новим околностима, које су биле такве да су на северу Косова и Метохије из руку Републике Србије у руке самопроглашеног независног Косова биле предате готово све кључне државне институције, осим школства и здравства. Имајући у виду чињеницу да косовскомитровачке Србе, како су сами говорили, о споразуму из Брисела „нико ништа није питао", под чиме су подразумевали да су из одлучивања о његовом усвајању, а затим и имплементацији, били потпуно искључени,[3] истраживања из 2022. године била су усмерена ка сагледавању односа припадника истраживане српске заједнице према свом актуелном положају. Идеја је била да им се на овај начин омогући да о схватању своје ситуације „проговоре", у нади да ће њихов глас допрети не само до научне, него и до шире друштвене јавности.

[3] Незадовољство Срба у Косовској Митровици по овом питању било је проузроковано вођењем „политике свршеног чина", чиме је у дискурсу саговорника укључених у истраживања из 2022. године означавана ситуација да је за одлуке из Бриселског споразума локално становништво сазнавало углавном тек када би оне ступиле на снагу. Одговорност за овакву политику припадници истраживане српске заједнице приписивали су Приштини, али и властима у Београду, за које су поједини саговорници саопштавали да према Србима на Косову и Метохији воде политику „одозго надоле", или „даљински", што значи без укључивања људи на локалу у доношење одлука које се тичу управо њих.

За потребе рада који овде представљам ослањаћу се на резултате остварене на основу истраживања из 2022. године. У фокусу ових истраживања, конципираних са идејом да се њима поново размотре проблеми проучавани у периоду непосредно након потписивања Бриселског споразума, налазио се покушај разумевања односа косовскомитровачких Срба према резултатима наведеног споразума непуну деценију после почетка његове примене. Нарочита пажња притом била је посвећена сагледавању начина на који припадници истраживане српске заједнице о свом положају говоре из аспекта једног од главних сентимената утканих у њихов доживљај властитог статуса практично све време од поделе Косовске Митровице 1999. године[4] до данас, а то је осећање стрепње од неизвесне сутрашњице. Овако постављено истраживање било је, између осталог, усмерено ка пружању одговора на питање како у контексту осећања неизвесности од онога што доноси сутра Срби у Косовској Митровици описују своју садашњицу, али и промишљају своју сутрашњицу. На овај начин, акценат у истраживању био је стављен не само на пружање доприноса разумевању положаја у ком се косовскомитровачки Срби налазе, већ и на покушај артикулисања њихових легитимних ставова у ситуацији када им је била готово потпуно ускраћена могућност да утичу на спровођење споразума из Брисела, односно да учествују у одлукама директно везаним за њихов опстанак у властитом граду.

Истраживање је спроведено употребом *емске*, антрополошки кључне перспективе, што значи да је проучавана тема сагледавана „изнутра", из личног угла Срба у Косовској Митровици. Пажња је била усмерена на дискурс, сходно чему су у истраживању примењени квалитативни приступи, пре свега разговор са саговорницима. Разговори су вођени у форми полуструктурираног интервјуа, под чиме се подразумевала употреба упитника, али тако да примена овог истраживачког метода није садржавала строго рестриктиван приступ у долажењу до тражених одговора, захваљујући чему је саговорницима било допуштено да на постављена питања одговарају без стриктних ограничења. Узорак истраживања чинило је двадесет саговорника, од којих је седам особа било женског пола, а тринаест особа мушког пола, при чему је најстарији саговорник био рођен 1958. године, а најмлађи 1988. године.[5]

[4] Косовска Митровица је подељена када су са повлачењем српских снага са Косова и Метохије после потписивања Војно-техничког споразума у Куманову Албанци започели прогон Срба и других неалбанаца са подручја покрајине. Прогон је заустављен у Косовској Митровици, на реци Ибар, чиме је град дуж наведене реке подељен на два дела – јужни – албански, и северни – српски. Подела је довела до крупних демографских промена, тако да су скоро сви Срби и други неалбанци из јужног дела прешли у северни део града, док су у делу града јужно од Ибра остали да живе углавном само Албанци. Делећи Косовску Митровицу, Ибар је постао линија која је у исто време раздвајала централни и јужни део Косова и Метохије, насељен већином Албанцима, од подручја северно од ове реке, настањеног већином Србима.

[5] Узорак је формиран по тзв. принципу грудве снега, под којим се подразумева начин формирања налик „ланчаној реакцији", којом се број саговорника увећава „настављањем", „повезивањем", „укрупњивањем", односно онако како се грудва снега увећава котрљањем низ снегом покривену косу раван (Вучинић Нешковић 2013: 33–34). До саговорника сам, на овај начин, долазио превасходно по препоруци, тј. на основу њихових међусобних познанстава. Један број саговорника учествовао је у истраживању спроведеном 2011–2015. године, док сам са неким саговорницима разговоре водио први пут.

Истраживањем је, употребом поменутог метода, добијена наративна грађа састављена од казивања саговорника која су њихов однос према властитом положају одсликавала не само кроз призму актуелног тренутка у ком је истраживање вршено већ и кроз дијахронијску перспективу која је сезала годинама уназад, практично све до НАТО агресије 1999. године, српско-албанског сукоба на Косову и Метохији[6] и етничке поделе Косовске Митровице на два дела – српски и албански. Причајући о својој садашњици, другим речима, саговорници су истовремено причали и о догађајима из прошлости, које су са својим тренутним положајем често доводили у узрочно-последичну везу. Грађа добијена истраживањем, са друге стране, садржавала је и казивања са мислима упереним у будућност, у којима су саговорници, говорећи са становишта ситуације у којој су се налазили, износили своја размишљања о сутрашњици коју су прижељкивали. Прикупљени наративни материјал, тако, откривао је читав спектар сентимената кроз чију визуру су саговорници описивали свој положај и своју свакодневицу, у чему је посебна пажња посвећивана проблемима које су они видели као последицу примене споразума потписаног 2013. године у Бриселу. У њиховим наративима преплитала су се осећања стрепње од потпуног укидања институција Републике Србије на Косову и Метохији и угрожености од стране Албанаца због притисака да се интегришу у систем самопроглашеног независног Косова. Осим тога, испољавана је сумња у могућност суживота са Албанцима у условима међусобног неповерења и наметања власти од стране албанских структура у Приштини, које су доживљаване као непријатељске.

Наративна грађа добијена истраживањем, према свом садржају и комплексности, показивала је карактер својеврсног текста који је рефлектовао живљену стварност косовскомитровачких Срба. Добијену слику употпуњавали су наративи саговорника у којима су они износили визију жељене сутрашњице, која је по својим контурама углавном представљала обрнуту, што значи лепшу слику свакидашњице коју су живели у садашњој реалности. Посматрана на наведени начин, прикупљена наративна грађа појављивала се у једном новом светлу, које се на почетку истраживања, спрам тада конципираних циљева, још увек није могло јасно да види. Наиме, оно о чему су саговорници говорили испољавало је обрисе каквог материјала, или супстанце, чији је састав подсећао на стварност која се у својим метафоричким одјецима може срести у делима фолклорног стваралаштва, народне или усмене књижевности пре свега. Наративи саговорника, условно речено, одсликавали су стварност у којој су се одигравали догађаји који су по драматичности, али и фаталности по своје актере, подсећали на садржаје уткане у фолклорна дела, нарочито у она у којима се приповеда о нарушеном устаљеном реду ствари, чији главни

[6] Реч је о сукобу између полиције Републике Србије и војске СР Југославије, са једне стране, и албанске паравојне Ослободилачке војске Косова (ОВК), са друге стране, која је оружаним путем настојала да јужну српску покрајину отцепи из састава државе Србије. Сукоб је ескалирао у пролеће 1998. године, а окончан је кад и НАТО агресија на СР Југославију – потписивањем Војно-техничког споразума у Куманову 9. јуна 1999. године.

протагонисти теже ка томе да нарушени поредак буде враћен у равнотежу, односно у почетно или нормално стање.

Очима истраживача, полазећи од напред наведеног, наративе добијене истраживањем видео сам дакле као текст који је одсликавао животну реалност Срба у Косовској Митровици, али који је, у исто време, личио на грађу која је спрам неких својих елемената подсећала на мотиве садржане у делима фолклорних форми. Пред овако схваћеним наративима саговорника, међутим, постављало се питање могу ли се они доводити у везу са фолклором и да ли се стварност на коју су се они односили може перципирати као скуп догађаја, односа и појава, чија структура кореспондира са садржајем било које форме фолклорног стваралаштва. Дилему је изазивало посебно то што се под постављеним проблемом није подразумевао однос између садржаја наративне грађе и мотива садржаних у фолклорним творевинама, већ веза између стварности коју је прикупљена наративна грађа одсликавала и мотива који су се у делима фолклорног стваралаштва могли јављати управо као метафоричка слика елемената такве или сличне стварности. Гледано из аналитичког угла, питање сврсисходности наведеног промишљања, односно оправданости бављења претпостављеним проблемом, наметало се као још једна додатна, свакако важна тема.

У настојању да потражим оправдање за изнети начин посматрања истраживаних наратива ослонио сам се на размишљања Владимира Пропа о односу стварности и фолклора. Проп сматра погрешном тврдњу да фолклор непосредно одражава социјалне, свакидашње и друге односе, због чега у фолклору не треба тражити опис свакодневице. Према овом аутору, фолклор стварност не преноси директно, већ кроз призму одређеног мишљења које је умногоме различито од рационалног мишљења, до те мере да у њему владају другачија правила у односу на објективну перцепцију онога што се у реалности догађа. У систему фолклорног мишљења не постоје узрочно-последичне везе, нема уопштавања, нити апстракција. Простор и време перципирани су различито у односу на начин који је иначе познат, категорије појединачног и мноштва, својства субјекта и објекта, играју сасвим другу улогу од оне у здраворазумском мишљењу, док се за реално признаје оно што се у рационалном поимању не признаје, и обрнуто (Проп 2020: 32). Као важну особину фолклора, притом, Проп наводи његову динамику и променљивост, под чиме подразумева да је он појава историјског реда, захваљујући чему су постојећи елементи у фолклорним делима подложни сталном преосмишљавању, које се састоји од промене старог у складу са новим животним околностима и системима вредности. На овај начин, старо и ново могу у фолклору да се нађу једно уз друго, али веома често и у стању међусобних контрадикторности, па и хибридних комбинација, због чега фолклорна дела не настају толико као непосредни одраз стварности, већ више из противуречности, из прожимања две епохе или два поретка и њихових идеологија (Исто: 28, 34–35).

Разумевање фолклора само на основу текста, узетог независно од стварности, односно друштвених, идејних, економских и других чинилаца који обликују човеков живот, Проп такође сматра погрешним (Исто: 33).

Другачије се, рецимо, не би могле објаснити руске народне песме које је сакупио и почетком 19. века објавио Кирша Данилов да оне нису биле директно надахнуте страдањем руских сељака, њиховом борбом против феудалаца, тлачења и насиља (Kokjara 1984: 324–325). Према Бошку Сувајџићу, текст усменог дела не може бити поуздан сведок, будући да се стално мења и јавља у варијантама, али његово тумачење истраживача неумитно води ка сложеним вантекстовним односима, као и дубинским традицијским слојевима, којима текст усменог дела располаже (2005: 10). Трагајући за коренима бајке, Проп указује на то да се композиционо јединство ове фолклорне форме не крије у особинама људске психе, нити у специфичности уметничког стваралаштва, већ у историјској реалности у прошлости. Тако, многи мотиви у бајци потичу од различитих друштвених установа, међу којима посебно место заузима обред иницијације, док велику улогу играју представе везане за веровања у загробни живот и други свет (Проп 2013: 445, 447). Проп закључује да фолклор, као и свака уметност, без обзира на специфичност свог израза, потиче из стварности. Чак и најфантастичнији ликови фолклора имају своју основу у реалном животу. Народна уметност, мимо воље својих твораца и извођача, одражава друштвену стварност, с тим што се облици и садржај тог одражавања разликују у зависности од епохе и жанра. Оно што је њихова главна особина јесте да су потчињени закономерностима фолклорне поетике (Проп 2020: 141).

Посматрајући положај Срба у Косовској Митровици у контексту примене Бриселског споразума, чиме је акценат у истраживању био стављен на наративе саговорника који су одсликавали њихову стварност после 1999. године, посебно од 2013. године до данас, дакле у једном периоду током ког су саговорници, како су говорили, „прошли све и свашта", проучавани проблем покушао сам да контекстуализујем у светлу топоса пута, као структурног сегмента од значаја у развоју сижеа фолклорних дела који служи за изражавање других, непросторних односа у приповедном тексту (Станковић-Шошо 2006: 9). То значи да сам стварност косовскомитровачких Срба у посматраном периоду третирао као својеврстан пут, али тако да топос пута није коришћен у дословном смислу, као концепт повезан са мотивом путовања, односно просторним кретањем, него у пренесеном значењу, под којим се подразумевало „путовање" између две временске тачке, које се одвија на истом простору и уз мању или већу динамику догађаја. Конципирано на наведени начин, истраживање које овде представљам имало је за циљ настојање да укажем на карактер наратива Срба у Косовској Митровици као текста који одсликава структурне елементе њихове стварности, чији се садржај, преломљен кроз призму особина фолклорног стваралаштва, може читати у светлу подударности са појединим мотивима утканим у дела усмених, односно народних књижевних форми.[7] Под мотивом сам, у сврху остварења наведеног циља, подразумевао сижејну јединицу која може

[7] Наративна грађа добијена истраживањем у раду је приказана у форми транскрипција. Приказани су делови разговора од значаја за истраживану тему, тако да су они пренети у изворном облику, онако како су забележени у непосредном контакту са саговорницима. Уз сваки транскрипт приложен у раду дати су основни подаци о испитанику (пол и година рођења) и датум када је разговор вођен.

имати различите улоге: од покретача радње, преко описивања ситуације, предмета и пејзажа, до презентовања обреда и обичаја (Сувајџић 2005: 23), односно схему неке конкретне ситуације која има покретачке снаге и управља збивањем (Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 166).

Стварност Срба у Косовској Митровици у светлу наратива саговорника обухваћених истраживањем

Потписивање Бриселског споразума 2013. године пољуљало је наду Срба у Косовској Митровици да ће им положај у ком су се налазили после НАТО агресије 1999. године бити решен онако како су прижељкивали, а то је да остану у саставу Републике Србије. Наведени чин видели су као резултат притисака водећих земаља Запада и Албанаца усмерених ка интеграцији севера Косова и Метохије у систем 2008. године самопроглашеног независног Косова, али су га доживљавали и као кршење обећања власти у Београду да ће се борити за очување покрајине у оквирима српске државе (Павловић 2021: 307). Готово деценију после почетка примене Бриселског споразума осећања разочарања и изневерених очекивања код припадника истраживане српске заједнице била су још израженија, што се видело на основу запажања саговорника обухваћених истраживањем, по којима је примена наведеног споразума постепено, али сигурно водила ка одвајању севера Косова и Метохије од Србије:

> Када је споразум потписан, гледао сам га као издају. Био сам разочаран. Нажалост, моје се разочарење временом показало као исправно. Зато што Бриселски споразум ништа није донео добро Србима на северу Косова. Чак смо изгубили доста тога што смо имали. Изгубили смо доста од својих слобода, од тога да имамо проблем са кретањем, значи прво преко саме административне линије која је после потписивања Бриселског споразума, могу да кажем сад, да је постала граница, да није више административна линија. Онда смо имали интеграцију полиције и судства. Као дипломирани правник, сматрам да је судство један од кључних атрибута државности. Ако ви предате судство, ви сте, значи, предали један атрибут државности. Полиција исто. Полиција је извршна власт, тако да, генерално, ми смо предали косовском систему ингеренције. (м. рођ. 1977. год., разговор вођен 19. априла 2022. године)

> Ја сам од оних који су били за потпуни бојкот свега што долази од такозване државе Косово. Нисам била за било какав споразум, посебно за гашење институција. (...) Интегрисало се судство. Пре тога полиција. А да смо нешто добили? Нисмо. Немам позитивно мишљење о Бриселском споразуму. И не очекујем ништа добро од тога. Не знам шта је народ добио, осим што смо изгубили своје институције. (...) Субјективни осећај свих нас овде је да смо у Србији, да је нама држава Србија. Да сад нешто морамо да идемо у албанске институције, то нам... Не знам, није нам блиско. Не видим решење у томе. Имам осећај да тако само губимо. Да не добијамо ништа. (ж. рођ. 1968. год., разговор вођен 20. априла 2022. године)

Расположење слично наведеном преовладавало је и у односу саговорника према формирању ЗСО, које, иако најављено још 2013. године, ни скоро деценију после потписивања споразума у Бриселу није било реализовано. У дискурсу саговорника било је заступљено становиште по ком Србима на северу Косова и Метохије ова заједница није ни била потребна, с обзиром на то да им она не би донела ништа што већ нису имали, док би, са друге стране, њено оснивање значило признавање самопроглашене косовске независности:

> Нама на северу Косова та заједница није ни требала јер ми већ имамо своју заједницу у виду четири општине које су физички повезане и наслоњене на централну Србију. Али ако имамо у виду да јужно од Ибра живи седамдесет посто српског становништва на Косову и Метохији, заједница је потребна. (...) Заједница српских општина би у том смислу имала ефекта. Теоретски. Како би изгледало у пракси, то не знамо. (м. рођ. 1988. год., разговор вођен 25. марта 2022. године)

> Шта би та ЗСО била на терену, а да то немамо сад? Не видим смисао тога. Има ли ту застава Србије? Печат Републике Србије? Ако ми неко буде објаснио да ће то да буде ингеренција Републике Србије, онда одлично! Ако ту нема обележја државних, шта смо постигли тиме? То је онда губитак државног суверенитета Србије на овом простору. Ми можемо да се организујемо како год, да се то назове заједница, асоцијација, удружење, али ако је то нека наводно аутономија за Србе, онда ти аутоматски признајеш косовски систем. То би био губитак. (ж. рођ. 1973. год., разговор вођен 6. априла 2022. године)

> Од деведесет девете године ја не памтим да је нама Србима овде учињен било какав уступак. Само нам се нешто одузима. Људи на северу већином тако гледају и на оснивање те Заједнице српских општина. Поручују да ћемо тиме нешто добити, али чим тако кажу већ знамо да је то као нека шаргарепа на штапу која нам је понуђена, а да би опет нешто изгубили. (...) Србе овде на северу не радује превише спровођење тог споразума, пре свега зато што би то значило да ће имати мање него што тренутно имају. (ж. рођ. 1982. год., разговор вођен 27. јула 2022. године)

Саговорници су стрепели од тога да се примена Бриселског споразума по Србе у Косовској Митровици неће завршити добро, под чиме су сматрали да ће у случају укидања преосталих српских институција они бити принуђени на то да живе у самопроглашеном независном Косову, или да се исељавају у централну Србију. Надајући се да ће их Београд подржавати у настојањима да у саставу Републике Србије остану, већина саговорника није крила разочарање потезима српске државе који су довели до тога да пристајањем на спровођење Бриселског споразума она Приштини практично омогући да дође на корак до успостављања пуне контроле на целом Косову и Метохији. Попустљивост власти у Београду према захтевима Албанаца неки саговорници правдали су изложеношћу Србије притисцима Запада усмерених у правцу признавања самопроглашене косовске независности. Са друге стране, нису били ретки они који су проблем видели у односу

сâме државе према Србима на Косову и Метохији, за које она, како су ови саговорници сматрали, није имала довољно слуха (Павловић 2022а: 353). Виђење наведеног проблема неки саговорници описивали су речима:

> Нико те ни не пита да ли си за потписивање или ниси. Цела Митровица се била дигла на ноге, али бунили се, не бунили, народ је био пред свршеним чином. (ж. рођ. 1986. год., разговор вођен 8. априла 2022. године)
> Стављају нас на талон, неки пут подижу улог, неки пут спуштају улог, тако да смо ми Срби овде нека врста чипа у једној већој политичкој игри. (м. рођ. 1977. год., разговор вођен 19. априла 2022. године)

Иако су се Срби у Косовској Митровици после поделе града 1999. године постепено навикли на постојеће стање, што је значило да су се прилагодили животу у кризном окружењу, испуњеном међуетничким тензијама и бројним ризицима, то код њих никада није умањило осећање несигурности и стрепње од онога што доноси сутра. Ипак, говорећи о својој садашњици, десетак година после почетка примене Бриселског споразума, саговорници су износили тврдњу да је осећање стрепње од неизвесне сутрашњице код њих данас израженије него што је било пре потписивања споразума. Узрок томе видели су у притисцима Албанаца усмереним у правцу потискивања присуства Републике Србије на Косову и Метохији северно од Ибра, али и у сумњи да их управо власт у Београду „гура" у руке самопроглашеног независног Косова. Ово последње један од саговорника описао је речима да су Срби у Косовској Митровици „пуштени, па како им буде" (м. рођ. 1970. год., разговор вођен 21. априла 2022. године). На израженије осећање неизвесности утицало је уверење да је временом, са применом Бриселског споразума, код косовскомитровачких Срба опао ентузијазам да северни, српски део града бране од Албанаца са истом вољом као што су то чинили некада.[8] Разлог овоме за саговорнике је била чињеница да су неки њихови суграђани засновали радни однос у установама једнострано проглашеног независног Косова (полицији, судству, локалној самоуправи), због чега губитак посла нису хтели да ризикују изласцима на протесте или учешћем у могућим сукобима (Павловић 2022: 405). Разлог је лежао и у све „мањем патриотизму", под чиме су саговорници подразумевали појаву апатичности код Срба у Косовској Митровици проузроковану схватањем да држава Србија иза њиховог отпора према албанским притисцима не стоји више као пре:

> Некад смо постављали барикаде. Ја сам био сигуран да било шта да се деси одмах се скупе људи да праве барикаде. (...) После Бриселског споразума велики број људи се интегрисао у косовске институције и данас чува своје радно место. Ево, неко из судства кад би изашао на неки протест ту, да га неко сними тамо, одмах је... Дисциплинска комисија. Чува своје радно место. Значи то, мало је другачије. Пре је то било... Излазе сви! Тај неки који је раније у цивилној заштити радио сад у некој локалној самоуправи ради. (м. рођ. 1978. год., разговор вођен 7. априла 2022. године)

[8] Хронологију албанских напада на Србе у северној Косовској Митровици после поделе града 1999. године видети у: Алексић 2018: 556–565.

Некад је било да се деси, пре Бриселског споразума, да каже: „Хајмо хитно на барикаде!" Или на неке блокаде. Буквално до једног човека сви су ишли. Сада постоји разлика у томе што одазив људи на те блокаде, барикаде, не би био стопостотан. Некако, мањи је патриотизам. (...) Осећамо се мало изданим од стране државе. Не знам да ли је држава била толико моћна да нешто задржи, али раније те власти су биле овде и ми смо имали неку пуну заштиту државе да радимо шта ми хоћемо, па смо ми вршили блокаде, разне јурише, све живо ту... То се променило. (м. рођ. 1970., разговор вођен 21. априла 2022. године)

Поверење је овде у нашу државу све мање и мање. Оно је било много веће раније, јер су људи много више веровали у обећања, у те приче да ће нас заштитити. Ја мислим да ништа од оног што је држава нама обећавала... Да је врло мало урађено да ми некако и даље верујемо да је држава иза нас. Неко вам стално прича да ће бити добро, да не бринемо, осетите неку наду, а онда се деси нешто и ви видите да од тога нема ништа. И увек тако. (...) Осећамо се напуштено. Шиптарима смо препуштени на милост и немилост. (м. рођ. 1958. год., разговор вођен 12. јула 2022. године)

Говорећи о својој садашњици, стрепњу од неизвесне сутрашњице саговорници су неретко доводили у везу са осећањима угрожености од стране Албанаца, проузрокованим посебно дејствима специјалне јединице РОСУ, формације у саставу Косовске полицијске службе (КПС),[9] чије су активности на северу Косова и Метохије постале учесталије управо са започињањем примене Бриселског споразума. Иако су представници власти Републике Србије после потписивања наведеног споразума тврдили да овој јединици неће бити дозвољено да из јужне Косовске Митровице прелази преко Ибра (Смикић 2013: 5), припадници РОСУ су, према саопштењима из Приштине, на северу Косова и Метохије деловали у циљу спровођења својих регуларних активности. Дејства ове оружане формације косовскомитровачки Срби доживљавали су као демонстрирање силе, са циљем њиховог застрашивања, што је кулминирало 2021–2022. године, када је на северу покрајине наступио талас криза иницран одлуком Приштине да забрани употребу регистарских таблица Републике Србије са ознаком Косовске Митровице. Локално српско становништво ово је видело као покушај Албанаца да након преузимања свих кључних институција из руку српске државе они крену и у брисање симболичких веза Срба на северу Косова и Метохије са централном Србијом (Павловић 2022а: 351). У контексту примене Бриселског споразума, чије ефекте су доживљавали као присилну интеграцију Косова и Метохије северно од Ибра у систем самопроглашеног независног Косова, наведена одлука је код локалних Срба изазвала незадовољство и протесте, на шта је РОСУ одговорила репресивним

[9] Назив РОСУ (ROSU) представља скраћеницу од Regional Operational Support Unit, имена које је ова специјална јединица, формирана са задатком да „изводи тешка хапшења и спроводи борбу против тероризма, насилних напада и опасних налога за претрес" (ROSU: A Regional Operations Support Units of Kosovo Police), носила од свог оснивања 2002. године до једностраног проглашења косовске независности 2008. године. Иако је наведени назив 2008. године промењен у NJSO, што је скраћеница од Njesia Speciale Operative, име РОСУ остало је код Срба на Косову и Метохији у употреби до данас.

мерама, које су резултирале инцидентима у којима је повређено више лица српске националности.[10]

Према дејствима специјалне полицијске јединице РОСУ саговорници обухваћени истраживањем имали су искључиво негативан став. Оно што су после поделе града 1999. године доживљавали као главну претњу по своју безбедност, а то су били мање или више стихијски покушаји Албанаца да из правца јужно од Ибра заузму део града северно од ове реке, за саговорнике након започињања примене Бриселског споразума, све до данас, представљају дејства РОСУ:

> Оно што је некада постојало сада је само институционализовано. Махом они долазе на голорук народ који је дошао да се буни против нечег. Тако да верујем да би то била та нека паралела. Значи, долазе по нечијој инструкцији. Није оно да су се Албанци сами организовали, па су дошли овде, па је ту настао неки сукоб, него је овде буквално са више инстанце наређено да иду директно у народ који се буни против нечега. (ж. рођ. 1981. год., разговор вођен 23. марта 2022. године)

> Не можеш ти ту тако. Ти си онда преагресивно деловао. То није обичан полицајац. Тако да те аутоматски изазове на нешто, на неку реакцију која није баш прикладна. (...) То је демонстрирање њихове агресивне политике. Није то разлог за специјалне јединице. То су обичне ствари, за инспектора неког, а не за наоружане специјалце. (ж. рођ. 1973. год., разговор вођен 6. априла 2022. године)

---

[10] Почетак примене одлуке о забрани српских таблица са ознаком КМ, средином септембра 2021. године, пратило је груписање јединица РОСУ на административним прелазима према централној Србији – Јарињу и Брњаку. У знак протеста, локални Срби су блокирали ова два прелаза, чиме је саобраћај на њима заустављен. Ситуација је решена у Бриселу, постизањем привременог договора између Београда и Приштине, по ком су возила са српским таблицама и ознаком КМ на северу Косова и Метохије наставила да саобраћају, али уз услов да српски државни симболи на таблицама буду прекривени налепницама беле боје. Висок ниво тензија, ипак, убрзо је довео до сукоба, и то у Косовској Митровици и Звечану, када су 13. октобра 2021. године припадници РОСУ повредили више Срба, а једног тешко ранили (*Novi nemiri na Severu*). Средином 2022. године Приштина је поново покренула акцију укидања српских таблица са ознаком КМ, али сада дајући могућност Србима да пререгиструју своја возила на таблице са симболима самопроглашеног независног Косова. Почетак примене најављених мера био је заказан за 1. август, што је код Срба на северу Косова и Метохије опет изазвало негодовање, а после нових тензија спровођење наведене одлуке, уз посредовање званичника ЕУ и САД, одложено је за тридесет дана. Како пререгистрација није дала резултате које су у Приштини очекивали, од 1. новембра уведена је нова мера, по којој је наведени план у току наредних неколико месеци требало да буде спроведен у фазама, уз претњу кажњавањем. Припадници КПС-а из редова Срба на ово нису пристали, након чега су из Косовске полицијске службе изашли. Дана 5. новембра 2022. године локални Срби су се повукли и из других институција под ингеренцијом Приштине, у које су претходно ушли на основу одлука Бриселског споразума о њиховој интеграцији у систем самопроглашеног независног Косова. Најава Приштине да ће кажњавати Србе који не пререгиструју своја возила обустављена је двадесетак дана касније, када је и Београд пристао на то да више не издаје нове таблице са ознакама КМ. Нове тензије уследиле су већ почетком децембра 2022. године, после одлуке Приштине о скором одржавању ванредних локалних избора на северу Косова и Метохије, али и серије инцидената у којима су учествовали припадници РОСУ, а који су, између осталог, резултирали хапшењем неколико локалних Срба. Локални путеви и прелази Јариње и Брњак поново су блокирани, након чега су, после три недеље, блокаде уклоњене (*Barikade i (ne) poverenje: Istorija koja se ponavlja*).

Они хоће да преузму ово овде. Ми овај север бранимо годинама. Једино још што је српско остало то је, да кажем, на северу. Ми се овде осећамо као да смо у Србији. Е сад, они покушавају тим упадима да ти то угрозе. Они имају друго гледиште. Они гледају као да је то њихово. Ми гледамо као да је наше, и они покушавају са тим упадима да преузму ово, ту неку своју власт да уведу. (м. рођ. 1978. год., разговор вођен 7. априла 2022. године)

РОСУ ми делује страшно. Пре свега због толиког наоружања. Онако бомбастично долазе да растерују људе који су се окупили. Увек је то повољно тле за неки инцидент. Тако да те акције РОСУ изазивају осећања угрожености. Кад год дођу, то је неки психолошки притисак. Или су неки хеликоптери, борбена возила, блокира се један део града... Значи, дођу као нинџе у црном, са гомилом џипова, опреме, пушака. Језиво је. (ж. рођ. 1986. год., разговор вођен 8. априла 2022. године)

Од Бриселског споразума наовамо они нас стално називају шверцерима, овако и онако, шаљу РОСУ... Кад је тај последњи инцидент био људи су одреаговали инстинктивно. Ем емоционално, као што Срби раде. Јер сваки пут кад РОСУ дође, буде ту неку, ајд да кажем, деструктивну страну код нас. Немамо поверења у њих. Никад нисмо имали случај да они пруже неку врсту заштите, неку врсту помоћи, у било чему, да су изградили неко поверење. (м. рођ. 1977. год., разговор вођен 19. априла 2022. године)

О осећању угрожености од стране јединица РОСУ говорило је посебно то што су поједини саговорници, поредећи ову формацију са снагама КФОР-а, на припаднике наведене међународне војне мисије гледали благонаклоно. Окупаторе, како су поменуте снаге Срби у Косовској Митровици, али и шире на Косову и Метохији, често звали после повлачења српских снага са подручја покрајине и увођења међународне управе 1999. године, неки међу саговорницима третирали су као фактор у који, спрам осећања угрожености од стране РОСУ, сада имају више поверења него раније. Присуство КФОР-а у Косовској Митровици, у том смислу, за њих данас представља готово једини гарант властите безбедности (Павловић 2022: 402). Наведено становиште један саговорник описао је овако:

Кад упадне РОСУ, и онда видиш паркирали се пар возила КФОР-оваца, кажеш: „Добро је, ћути, добро је! Ту је КФОР, неће да буде ништа страшно". (м. рођ. 1978. год., разговор вођен 7. априла 2022. године)

Својим дејствима, осим осећања угрожености, јединице РОСУ су код Срба у Косовској Митровици продубљивале и осећања неповерења према Албанцима. Иако саговорници нису оспоравали могућност суживота са припадницима албанске етничке групе,[11] идеја суживота, међутим, стављана

[11] Могућност суживота са Албанцима саговорници су прихватали превасходно у контексту свакодневних односа, који се одвијају на нивоу економске размене, размене услуга, одржавања комшијских веза, и слично. То, са друге стране, није подразумевало суживот који би обухватао ближе, непосредније друштвене контакте или пријатељство. Да је суживот на наведеним основама између косовскомитровачких Срба и Албанаца могућ, говорила је већ чињеница да од поделе Косовске Митровице 1999. године до данас северни део града представља практично једину мултиетничку урбану

је под велики знак питања у условима наметања власти од стране структура самопроглашеног независног Косова, чији су однос и намере према српском становништву у свести саговорника симболизовале управо акције РОСУ. У контексту резултата истраживања приказаних у раду, осећање неповерења према Албанцима налазило се у сржи сентимената практично свих саговорника који су у истраживању учествовали. Ови сентименти су, дакле, повезивани са стрепњом од успостављања пуне албанске контроле на северу Косова и Метохије, коју су саговорници видели као директну претњу уперену против права и интереса локалних Срба. Став по ком своју будућност нису желели да везују за владавину Албанаца саговорници су притом образлагали тиме да их од Албанаца деле суштинске, скоро непремостиве разлике: у политици, језику, култури (Павловић 2022а: 355). Узимајући у обзир догађаје повезане са НАТО агресијом 1999. године, након које је уследио прогон Срба и других неалбанаца са Косова и Метохије,[12] однос саговорника према Албанцима садржавао је снажно осећање претрпљене неправде, због чега су посебно испољавали отпор укључивању у систем под њиховом влашћу. Противљење интегрисању у систем под ингеренцијом Приштине, најзад, саговорници су објашњавали тиме да од 1999. године, када су се српске снаге са Косова и Метохије повукле, Албанци нису чинили готово ништа да би стекли поверење Срба. Уместо тога је, све до данас, њихово поступање било такво да су са позиције већине српском становништву углавном наметали осећања угрожености и забринутости за властиту сутрашњицу:

> Ми смо овде као у вакууму. У ишчекивању шта ће бити ако буде било заокруживање државе њихове. Косовске. Јер ја се не осећам припадник уопште тога. Значи уопште. Неко би можда пристао да живи тако, у њиховој држави, и остао да прима плату, и то све, али ми бисмо вероватно отишли у Србију. Не из неке мржње. Значи, не. Далеко од тога. Мислим, никад Албанце нисам мрзела. Већ зато што знам, зато што сам овде рођена, све знам, значи све шта се дешавало. Како су долазили до појединих ствари. Мислим да је то непоштен начин. Јесте то борба са њихове стране. (...) Али сматрам да су на непоштен начин дошли до тога до чега су дошли и да на исто такав начин желе да остваре то што су себи зацртали као крајњи циљ. Сматрам да то није у реду. Сматрам да то ни у једној држави на свету не би требало да се дешава тако, без обзира што су они бројнији. (...) Е сад, да ли је то нормално, да им се

средину на целом Косову и Метохији где поред већинских Срба живе и Албанци, Бошњаци, Горанци, и други (Павловић 2021: 310).

[12] Према регистру интерно расељених лица Републике Србије, од повлачења српских снага са Косова и Метохије после НАТО агресије 1999. године до 2000. године са подручја јужне српске покрајине прогнано је 187.129 људи (Срећковић Јеросимић 2009: 79). Високи комесаријат УН за избеглице (УНХЦР) забележио је да је до исте године Косово и Метохију напустило 250.000 Срба, Рома и Бошњака (Hofbauer 2009: 123). Осим прогону, многа лица су након повлачења српских снага са Косова и Метохије била изложена освети припадника ОВК-а или сâмих албанских цивила. Према званичној српској статистици, од 12. јуна 1999. до 7. маја 2000. године убијено је 1.011, рањено 924 и киднаповано 936 лица (Јевтић 2005: 96). У новом таласу насиља, који се одиграо од 17. до 19. марта 2004. године, Албанци су, предвођени екстремистима, поново насрнули на српско и друго неалбанско становништво широм покрајине јужно од Ибра. Том приликом су опустошена многа насеља, протерано је 5.000 Срба, Рома и Ашкалија (Hofbauer 2009: 182, 184), док је 19 лица погинуло, а 954 рањено (Јевтић 2005: 169).

дâ држава, чиме су то заслужили, мислим да није. (ж. рођ. 1973. год., разговор вођен 6. априла 2022. године)

Различити смо. Још посебно некад, и по менталитету, и по обичајима... Мени се дешавало да и после рата неко од Албанаца уђе у кућу и попије кафу. А ја, нити бих ишла, нити ме ико звао да дођем код њих у кућу, и кад имају празник, и кад имају нешто, буквално никад нисам позвана, оно ајде уђи... Стварно нисам. (...) Баш се осећала разлика. Нико нама није бранио да се са њима дружимо, али нешто је увек постојало. Нека баријера. Можда више са њихове стране него са наше. (...) Живели смо, како кажу, једни поред других. Не знам, тако ми изгледа и данас. (...) Ако гледамо сад ову ситуацију, и шта ће да буде, ја бих имала проблем да зависим од њихових институција. Да морам да одем код Албанаца да бих било шта завршила. Да школство, здравство, све оде у косовски систем, то би ми стварно било тешко прихватљиво. Мислим, шта би остало? Њихово би било све. Не би ми било лепо да одем у било коју установу, кад треба да завршите неки документ или нешто. Види се да вас баш не воле. То може да се осети. Има љубазних људи, не могу да кажем, али... Не знам како би то изгледало. Не могу да кажем да не бих пристала, али сигурно не бих волела. (ж. рођ. 1968. год., разговор вођен 20. априла 2022. године)

Они хоће да се ми интегришемо, да живимо у њиховој држави, а шта је косовска влада урадила, или косовске институције, за нас да би се ми осећали безбедно као мањина? (...) Имамо само притиске. Од Бриселског споразума наовамо шаљу РОСУ, значи тотално једна ситуација беспотребна да овде, због неке баналне ствари, шаљу до зуба наоружане специјалце, да нас третирају као неке криминалце, не знам, грађане другог реда који разумеју само језик силе. Ја, ево ако би покушала да се сетим нечега да је са њихове стране дошло као неки леп гест, стварно не бих могла да кажем: „Да, урадили су то, или то, да је било поштено, коректно, или тако некако". (...) Они север виде као да је ово овде њихово. Можда бих и ја да сам на месту Куртија радила исто, покушавала ово да заокружим и ставим под своју власт. Али не можеш тако, само гази, гази, гази... Не предузимаш ништа да изградиш поверење, а очекујеш да те прихватимо да си власт. Неко разумевање мора да постоји. (ж. рођ. 1982. год., разговор вођен 27. јула 2022. године)

Наративи саговорника којима је исказиван однос неповерења према Албанцима садржавали су сумњу у то да би у контексту реализације Бриселског споразума, што је значило пуну интеграцију у систем самопроглашеног независног Косова, Срби у Косовској Митровици могли да се надају безбедној и перспективној будућности, ослобођеној од притисака или угрожавања. Противећи се наметању власти Албанаца, саговорници су, са друге стране, износили ставове који су одражавали њихове наде у погледу решавања положаја у ком су се налазили. Реч је о ставовима којима су они описивали сутрашњицу коју су прижељкивали:

Желео бих оно што желе, чини ми се, сви нормални људи. Било где на свету, не само овде. Просто, да то буде једно лепо место за живот. Место где ће сви људи моћи да живе слободно, да раде слободно, да се изражавају слободно, да немају страха од тога да ће неко доћи одавде или оданде и учинити неко

зло. И да ће имати неку предвидљиву будућност, у смислу да ти сада можеш да испланираш шта ће бити за десет година. (...) Једноставно, живети живот пуним плућима као сав нормалан свет. (...) Ми можемо да планирамо шта год хоћемо, али уколико се, примера ради, одлучи да ово буде саставни део такозване државе Косово, онда за нас овде нема живота. То је јасно свакоме. Ту да се не лажемо. Нема шта! Ако ово остане део српског државног система, онда имамо будућност. Природа сама то по себи налаже. Примера ради, ако имамо на уму једну чињеницу, а то је да где год је било српских институција, у било каквом облику, ту су Срби некако и опстали. Где их није било, они су нестали. (...) Најбоље могуће решење, наравно, било би да ово остане део Србије. Било ког човека да питаш, то ће да каже. (м. рођ. 1988. год., разговор вођен 25. марта 2022. године)

Волео бих да се врати као што је било пре деведесет девете. Моја жеља је да видим оног саобраћајца нашег овде, у униформи као што има онај у Београду. Са нашом заставом на рукаву. Ту да стане и да ми каже: „Ниси везао појас, казна пет хиљада динара". А ја њему: „Изволите. Довиђења, пријатно!" Ето, то ми је жеља. (м. рођ. 1978. год., разговор вођен 7. априла 2022. године)

Мислим да је то немогуће, али пошто сам живела, рођена сам на Косову пре деведесет девете, просто, ето, када би могло да се врати то неко стање од пре деведесет девете. Али, стање какво је било у градовима, јер по селима је било којечега... Опет у градовима је живело то неко градско еманциповано становништво и постојао је тај неки ниво коегзистенције, и трпељивости, пријатељски неки став. Значи, ти дођеш код њих на Бајрам, они дођу код тебе на Божић, значи сасвим једна, онако, уклопљеност... Та права једна мултиетничка, мултикултурна средина... Ето, кад би могло да се нешто промени и да сутра буде другачије, волела бих да се врати на тај један ниво, али, кажем, ниво у већим градским центрима где су људи били мало еманципованији, не толико националистички оријентисани. (...) Идеално би било када бисмо остали у оквирима Републике Србије, али шта ће се десити сâми Бог зна. (ж. рођ. 1986. год., разговор вођен 8. априла 2022. године)

Иако је ствар сада таква, ја на ту њихову косовску државу, генерално, не пристајем. Значи, увек је тај непристанак неког појединца, нас пуно појединаца, битан у целој тој причи. Ако ми не желимо да пристанемо на њу, буквално у неким ситним стварима, да оспоравамо постојање те државе, те ситне ствари могу касније да изроде и веће ствари, неку врсту оружаног отпора, или већ тако нешто. То значи да ово овде и даље видим као Србију. Желео бих да тако и остане. (...) Да Косовска Митровица буде део Србије. У сваком смислу речи. (...) Ако хоћеш да ти то пластично опишем, то би било као оно кад Алекса Шантић под старе дане види српског војника који пролази Мостаром. Тако се и ја надам да ћу некада, једног дана, у Митровици видети да он поново прође, јер по мени то представља неки вид државности. Војник, полицајац, ето то... Значи, желео бих да ово овде буде део државе која ће у правом смислу речи бити држава Србија. (м. рођ. 1977. год., разговор вођен 19. априла 2022. године)

Прва асоцијација ми је само да не буде горе. Да не буде тешко за живот. Да будемо слободнији. Или бар да не изгубимо и ово мало слободе. Да, ето,

остану те неке установе, институције српске. Да се не гасе, мало по мало. Да се не појачава режим на прелазима, у смислу да немамо још већих проблема да пређемо Јариње. Мислим, најбоље би било да Косово и Метохија буде Србија. Да не будемо грађани другог реда. Помиње се нека аутономија за Србе, али то ми се не би свидело у њиховој независној држави. (...) Никако нисам да се призна независно Косово, по цену, не знам, било какве аутономије, и не знам чега... (ж. рођ. 1968. год., разговор вођен 20. априла 2022. године)

Говорећи о својој сутрашњици, саговорници су, како се из датих наратива види, изражавали жељу да она остане везана за државу коју сматрају својом, а то је држава Србија. Представу жељене сутрашњице, другим речима, саговорници су поистовећивали са сликом пре НАТО агресије 1999. године, коју су они доживљавали као време српског суверенитета на Косову и Метохији, али и као мирнодопски период у ком се суживот са Албанцима одвијао у толеранцији. На основу приказаних наратива уочљиво је једно, а то је да су саговорници у погледу своје сутрашњице изражавали жеље које нису обухватале ништа више од елементарних ствари које би, како је један саговорник то описао, требало да представљају животну нормалност, не само у Косовској Митровици, него било где другде у свету. Једна од главних жеља, у том смислу, била је слобода, што је јасно одражавало карактер садашњице косовскомитровачких Срба, односно њихову стрепњу да ће интеграцијом у систем под влашћу Албанаца они слободу изгубити.

Паралеле са мотивима фолклорних форми

Наративи саговорника обухваћених истраживањем, приказани у претходном делу рада, могу се поделити у неколико група. У прву групу убрајају се наративи који одражавају однос саговорника према Бриселском споразуму и резултатима његове примене непуну деценију након што је он потписан. У другој групи налазе се наративи чију садржину представља однос саговорника према сопственој садашњици у контексту последица примене споразума из Брисела, док трећу групу наратива чине казивања саговорника усмерена у правцу промишљања жељене сутрашњице посматране са становишта њиховог данашњег положаја. Садржински, наведене групе наратива нису строго подељене, што значи да су оне међусобно условљене и повезане. Стварност на коју се приказани наративи односе представља део стварности Срба у Косовској Митровици, и то онај који одсликава догађаје и појаве чији се ефекти на ситуацију у којој се косовскомитровачки Срби налазе могу описати као неповољни, па и драматични.

Стварност Срба у Косовској Митровици, приказана кроз визуру наратива саговорника, била је, у хронолошком смислу, омеђена догађајем који је њихов положај учинио знатно сложенијим у односу на период који је том догађају претходио. Наиме, иако су се услови у којима су косовскомитровачки Срби живели после НАТО агресије и етничке поделе града 1999. године могли описати као постратни, кризни и конфликтни, потписивање Бриселског споразума њихову ситуацију додатно је отежало. То је био први пут после

повлачења српских снага са Косова и Метохије и увођења међународне управе на ово подручје да је власт у Београду стала иза неког договора са Албанцима који су Срби на северу покрајине видели као чин уперен против њихових опредељења, права и интереса. За разлику од раздобља до 2013. године, када је расположење међу локалним становништвом било такво да је држава Србија сматрана заштитницом, после стављања потписа на споразум у Бриселу локални Срби према намерама српских власти почињу да изражавају сумњу, али и стрепњу од тога да ће њихова надања везана за останак у оквирима Републике Србије бити изневерена. Потписивање, а затим примена Бриселског споразума, означило је почетак раздобља које су обележиле интеграција српских институција у систем самопроглашеног независног Косова и све чешће присуство албанских специјалних оружаних јединица на подручју Косова и Метохије северно од Ибра. У питању је раздобље у ком је осећање стрепње од неизвесне сутрашњице код Срба у Косовској Митровици постајало све израженије.

Потписивање Бриселског споразума, посматрано из аспекта ефеката које је овај чин произвео, у ионако сложену стварност косовскомитровачких Срба унело је додатни *заплет*. То је био догађај који је означио почетак „путовања" локалног српског становништва у нову неизвесност, чиме је њихова стварност, читана кроз наративе саговорника, испољавала карактер приче са елементима драме, налик својеврсној пустоловини, која, када је реч о делима фолклорног стваралаштва, најчешће започиње управо неким догађајем којим се нарушава устаљени ред ствари. Према Владимиру Пропу, заплет којим једна пустоловина одише представља сиже карактеристичан нарочито за бајке, чија радња почиње на различите начине: наношењем штете, ситуацијама *оскудице* или *недостатка*, неком несрећом, и слично (2012: 37, 41, 44–46). Типична за овај вид фолклора јесте улога непријатеља или противника, који се појављују насупрот главним носиоцима радње, са функцијом да изазову несрећу, нанесу штету, нашкоде, односно да постојећи поредак наруше (Исто: 38). Бајка је, ипак, по својој садржини, композицији и стилу превасходно усмерена на забаву, мада у исто време и на поуку. Заснована је на фантастичним представама, и сва је проткана чудесним и чаробним (Латковић 1991: 83), с тим да логика приповедања коју она садржи не мора обавезно да се поклапа са логиком узрочно-последичног мишљења, што значи да је у бајци, као и у другим врстама епског фолклора, примарна радња, а не узрок (Проп 2020: 119). По структури већином блиска бајци, са друге стране, налази се новела, као народна приповетка реалистичне садржине. Многе новеле се од бајки разликују само по мотивима, врсти атрибута ликова и амбијенту, не и по својој структури, захваљујући чему се иста приповетка може појавити и као бајка и као новела (Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 177).

Заплет у стварности Срба у Косовској Митровици, читаној у светлу наратива саговорника, значио је пре свега једно, а то је *невоља*. Примена споразума из Брисела, према ономе што су саговорници говорили, допринела је повећању несигурности положаја косовскомитровачких Срба и порасту њихових стрепњи од неизвесне сутрашњице. Схваћена као невоља, ситуација

у којој се локално српско становништво налазило била је таква да је она директно детерминисала његову свакодневицу, сентименте, очекивања, али и однос према догађајима у стварности. Невоља се, на овај начин, испољавала као сплет околности које су у наративима саговорника доживљаване као претња, било егзистенцијална, безбедносна, или нека друга, тј. као сметња „нормалном животу", који су неки саговорници наводили као вредност којој теже, односно за којом, боље речено, чезну. Узрок невоље Срба у Косовској Митровици био је у притисцима усмереним у правцу да супротно својој вољи они пристану на власт коју су сматрали туђинском, непријатељском, док је излазак из невоље подразумевао супротстављање наведеним притисцима и остварење надања која су косовскомитровачки Срби имали, а то је да остану у саставу државе Србије. Превазилажење наведене ситуације, према ономе што су саговорници прижељкивали, значило је повратак на првобитно стање, пре него што је оно било нарушено, а то је стање пре НАТО агресије 1999. године и српско-албанског сукоба на Косову и Метохији.

Мотив невоље није непознат у фолклорном стваралаштву. Велики број дела народне књижевности практично се заснива на радњи чију окосницу чине догађаји у којима су главни ликови изложени различитим невољама, тако да се пред њих постављају изазови или препреке које је потребно да савладају не би ли се из невоље извукли. Невољу неретко прате други мотиви који ситуацију носилаца радње чине сложенијом, па се, тако, међу овим мотивима могу срести неправда, лаж, превара, издаја, неверство, и слично. Реч је о су вредносним одређењима смештеним углавном при дну хијерархије друштвених начела, којима су у фолклору обично супротстављене високо рангиране моралне вредности, као што су правичност, пожртвованост, несебичност, верност, и друге, а које се готово увек налазе у функцији тријумфовања главних актера над невољом у којој су се нашли. Бајке и новеле, у том смислу, посебно су карактеристичне управо по радњама које су усмерене на подвиг јунака, у чему је акценат често стављен на моралистичку тенденцију приповедања. Тако се у бајкама, као делима које карактерише ведар оптимизам, са настојањем да слушаоцу буду пре свега занимљиве, описују догађаји који представљају пустоловине главног јунака скопчане са невољом и опасностима, те са извршењем тешких задатака да би се дошло до жељеног циља (Латковић 1991: 84, 88). Јунак и његови помагачи у бајци чине све да би се равнотежа нарушена неким догађајем повратила, а неправда поправила, при чему су им доступне све могућности и сва чудесна средства (Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 22). Код реалистичнијих новела, пак, описани догађаји стоје у тешњој узрочно-последичној вези него што је то случај у бајкама, али и у њима је присутно настојање да се о одређеној ствари приповеда на занимљив начин, уз ослањање на изненадне обрте и несвакидашње моменте. У новелама јунак такође упада у невоље, међутим он се из невоље обично извлачи тако што успева да се из понекад готово бизарних ситуација спаси захваљујући сопственој сналажљивости или домишљатости својих помагача (Исто: 177).

Осим у прозном стваралаштву, невоља често заузима средишње место и у делима народне поезије. По томе су познате нарочито епске песме, међу којима има много оних које нису ништа друго него нека бајка или новела преточена у стихове, која садржи опис неке ситуације из које се јунак избавља подвигом (Латковић 1991: 45). Невоља је у епици приказана кроз призму више различитих, али сродних мотива, који положај јунака као невољника подробније описују. Уз нешто раније набројане мотиве, присутне у приповеткама, то могу бити мотиви као што су заробљеништво, отмица, рањавање, погибија, смрт, и слично. У једној од песама велике песничке вредности, као што је „Ропство Јанковића Стојана", у Вуковој збирци *Српских народних пјесама* (Караџић 1846: 168–172), пева се о робовању ускока Стојана Јанковића у Цариграду, његовом ослобађању, односно бегу из тамнице, а затим повратку кући на дан женине преудаје. Песма „Смрт Сењанина Ива" (Исто: 223–225) пева о невољи из које главни јунак излази као страдалник, тако што се из похода у „земљи Талији" мајци враћа смртно рањен, након чега јој на рукама умире. У песми „Бановић Страхиња" (Караџић 1875: 262–288) опевана је невоља једног од омиљених ликова српске епске поезије, који од Турчина Влаха Алије успева да поврати своју отету жену, исказујући том приликом велико витештво. Лична ситуација поменутог јунака, притом, неодвојива је од невоље на ширем плану, а то је напад Турака на Косово.

Одговорност за невоље Срба у Косовској Митровици саговорници обухваћени истраживањем приписивали су превасходно Албанцима, које су, имајући у виду догађаје који су се на Косову и Метохији одиграли после НАТО агресије 1999. године, сматрали главним кривцима за прогон и неправду нанету српском становништву широм покрајине. Акције албанске специјалне јединице РОСУ, која је са применом Бриселског споразума све чешће деловала на подручју Косова и Метохије северно од Ибра, припадници истраживане српске заједнице доживљавали су као претњу Привремених установа самоуправе у Приштини усмерену ка њиховом застрашивању. Иако нису оспоравали могућност да са Албанцима живе у миру, саговорници су, у контексту претходно наведеног, припаднике албанске етничке групе гледали са подозрењем, сматрајући да су њихове намере противне правима и интересима локалних Срба. У дискурсу саговорника, другим речима, Албанцима је приписивана улога супротстављене стране, која се, ако се узму у обзир осећања угрожености која су код њих изазивали континуирани албански притисци, нарочито дејства РОСУ, могу описати као улога *непријатеља*.

Улога или фигура непријатеља изузетно је чест мотив у делима народне књижевности, толико да се слободно може рећи да једно од битних својстава фолклорног стваралаштва представља управо употреба формула заснованих на бинарним, опозитним односима између носилаца радње или њених учесника. На једној страни ових односа налазе се личности које су смештене у фокус казивача одређеног дела, најчешће са атрибутима јунака праведника, док су на другом крају позиционирани ликови са карактером супротног типа, који за главне носиоце радње обично представљају претњу или опасност. Оваква расподела најчешће, мада то не мора увек да буде

случај, кореспондира са разликом у моралним вредностима, тако да су првој групи актера претежно приписане позитивне друштвене особине, док су они други углавном осликани као негативци. У приповедном фолклору сва лица су подељена на позитивна и негативна. То је потпуно очигледно за бајке, али ни друге врсте фолклора у томе не заостају. То значи да личности које су „у средини", каквих је у реалном животу највише, у фолклору нема (Проп 2020: 122). У делима народне књижевности заступљени су типски ликови које одликује фигуративност (Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 85), а фигура непријатеља је, у том смислу, углавном приказана у светлу мање или више јасно устаљених формула.

Фигура непријатеља у српској народној књижевности неретко је резервисана за завојеваче, што не чуди ако се имају у виду историјске околности које су биле такве да су се простори насељени Србима вековима налазили под ударом разних војски и освајача. Прилике у реалној друштвеној стварности, дакле, преносиле су се у усмено стваралаштво, које се и са̂мо развијало и пролазило кроз промене у зависности од културно-историјских чинилаца (Латковић 1991: 21–22). Догађај који је имао огроман утицај на обликовање народне књижевности код Срба био је пад средњовековне српске државе под турску власт у 15. столећу, чији се одјек у епохи која је уследила манифестовао у успону усменог стваралаштва, али и у формулисању фигуре непријатеља која ће у српском фолклору умногоме остати доминантна све до најновијег доба. У многим делима народне књижевности, наиме, улога непријатеља додељена је Турцима, који су углавном описани као поробљивачи, моћници, насилници, безобзирни отимачи који ударају намет у добрима, вину, женама. Сила непријатељске турске војске описана је у културно-историјским предањима, као врсти усмене историје о јунацима и догађајима, територији и држави, завичају (Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 130), а нарочито у епским песмама, пре свега оним из косовског циклуса, у којима се опева најезда Турака и борба српских великаша против њих. Ово већ илуструју раније наведени стихови из песме „Бановић Страхиња", али о томе казују и многи други описи садржани у бројним делима српске епике. Са представом о Турцима као непријатељској сили у епским песмама неретко је повезана слика страдања, као облик метафоре којом се у контексту изражавања дубљих истина и вредности одашиљу одређене поруке. По овоме је, рецимо, посебно позната песма „Пропаст царства српскога" (Караџић 1875: 295–298) која, према Душану Бандићу, представља апотеозу смрти (1997: 228), што значи да су част и достојанство као вредности њоме издигнути изнад овоземаљског живота и страха од погибељи.

Као непријатељи, Турци су у делима српске народне књижевности често персонификовани и представљени кроз поједине ликове. Такав лик је, на пример, поменути Влах Алија из песме „Бановић Страхиња", који се у многим варијантама ове песме среће и под именом Деналија, а који је увек приказан као одметник и пљачкаш (Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 268). У епици је посебно познат Муса Кесеџија (у понеким песмама се јавља и као Муса Арбанаса), изузетне снаге и натприродних својстава, противник Марка Краљевића, са којим дели мегдан (Исто: 167). Не по својој снази

или моћи, али свакако по подсмеху ком је у бројним приповедним делима неретко изложен, карактеристичан је лик Насрадина Хоџе, кога обично надмудрује Еро, или неки други шаљивац, као што је то, рецимо, Ћосо (Исто: 174). У усменом стваралаштву среће се и лик Арапина, у улози типске, формулативне личности, којом се, између осталог, уопштено описује карактер Турака као непријатеља. То је снажан, готово непобедив силник, коме на двобој излазе бројни српски јунаци који бране правду (Исто: 18).

Ако би се читала као текст који говори о њиховој стварности, наведена осећања Срба у Косовској Митровици, исказана у наративима саговорника, могла би се посматрати кроз паралелу са оним мотивима који у народној књижевности нису ретки, а који акцентују појаве као што су изневерена очекивања, превара, издаја. Као мотив са нарочитом тежином, чија је заступљеност у усменом стваралаштву одувек имала за циљ дефинисање разлике између позитивних и негативних моралних особина, издаја је са посебном пажњом обрађена у бројним делима српске народне поезије и прозе. Вероватно најчешће помињани мотив издаје, који је у српској фолклорној традицији употребљен као објашњење разлога *косовског посрнућа* (Бошковић 2014: 256), везан је за епизоду о Вуку Бранковићу. Он је у епској песми приказан како уочи Косовске битке из суревњивости клевета Милоша Обилића, да би у одлучујућем тренутку битке са својим четама сâм пришао Турцима и тако допринео поразу српске војске (Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 38). Контрастом између два наведена лика у песми је истакнута опозиција између клеветника и оклеветаног, односно издајника и подвижника, која кулминира тиме што је Милош Обилић опеван као јунак који у току битке убија турског султана Мурата, због чега и сâм губи главу, док је Вук Бранковић приказан као кукавица која се из битке повлачи. Издајство Вуково опевано је у песми „Пропаст царства српскога" (Караџић 1875: 295–298), и не само у њој.

Историјски гледано, нема потврде да је Вук Бранковић, српски феудалац с краја 14. века, имао улогу која му је у песми додељена. Штавише, он издајник на Косову није био (Popović 2007: 114). Са наведеном функцијом он у народно предање улази знатно после Косовске битке, по свему судећи, ради потребе прилагођавања историјских чињеница епској свести и порукама које је она настојала да пренесе. Увођење издајства у српску епику представљало је својеврсни завет који је упућиван будућим нараштајима, са снагом моралног прекора да чин издаје значи само једно, а то је недело уперено против државних и националних интереса. Мотив издаје, на овај начин, израстао је у симбол колективног удеса и пропасти, који упозорава на то да губитак јединства води у пораз заједнице и њен нестанак. Није немогуће да је иза наведеног симбола стајало стварно непостојање неслоге у српској војсци и друштву, које је могло бити присутно деценијама пре, па и након Косовске битке, међутим осећање разједињености остало је у народној песми упамћено као слабост која је допринела посрнућу колектива. Неслога је, у том смислу, у епици сасвим сигурно доживљена као издаја суштинског заједничког интереса, а то је очување српске државе; издаја је, у циљу ефектнијег истицања моралног прекора, персонификована

и уобличена у лик коме је придодато име Вука Бранковића (Бошковић 2014: 259–260).[13]

Завршно разматрање

Ако се пође од становишта Владимира Пропа по ком фолклор на посредан начин одражава друштвену реалност, истраживањем представљеним у раду учињен је покушај да се стварност Срба у Косовској Митровици, посматрана у контексту примене Бриселског споразума, потписаног 2013. године, доведе у везу са садржајима заступљеним у делима фолклорног, пре свега народног књижевног стваралаштва. Ради се о једном можда несвакидашњем настојању заснованом на не тако уобичајеном приступу у науци о фолклору, које је било мотивисано, са једне стране, потребом разумевања положаја Срба у Косовској Митровици у актуелним околностима, односно, са друге стране, покушајем да се у светлу ситуације у којој су се припадници истраживане српске заједнице налазили пружи допринос проблематизовању односа између изучаване друштвене стварности и фолклора. Циљ овако замишљеног приступа био је усмерен ка томе да се укаже на повезаност између живљене реалности људи и онога о чему се приповеда или пева у делима фолклорног стваралаштва. Намера је, другим речима, била да се скрене пажња на конкретне догађаје, односе или појаве присутне у стварности одређене заједнице, у овом случају Срба у Косовској Митровици, за које се спрам свог карактера, посебно по драматичности по сопствене актере, може рећи да показују подударност са појединим мотивима садржаним у делима усмене књижевности. Истраживањем је, на овај начин, учињен покушај акцентовања карактера одређених елемената стварности косовскомитровачких Срба као извесних универзалија које су, независно од времена и простора, одувек имале одјека у српском усменом стваралаштву, а које би дан-данас, сходно обрасцима обликовања фолклорних форми, и хипотетички говорећи, вероватно могле да послуже као инспирација за приповедање или спевавање каквог савременог народног књижевног дела.

Резултатима рада указано је на значај наратива саговорника обухваћених истраживањем као својеврсног текста који у себи садржи слике стварности Срба у Косовској Митровици. Говорећи о својој садашњици, односно жељеној сутрашњици, саговорници су говорили о стварности која је, хронолошки гледано, трајала практично непуне две и по деценије, од НАТО агресије и српско-албанског сукоба на Косову и Метохији до данас. У првом плану, међутим, налазио се период који је започињао потписивањем Бриселског споразума 2013. године, а који се завршавао у још увек непознатој будућности, замишљеној онако како су је саговорници прижељкивали. Незадовољни потписивањем наведеног споразума, који су доживљавали као прекретницу у решавању положаја у ком су се налазили, а затим и разочарани његовом применом, чије резултате су видели као неповољност

[13] Није познато због чега је улога издајника додељена баш Вуку Бранковићу. Разлог овоме можда лежи у неслагањима између њега и потомака кнеза Лазара после Косовске битке, што је била историјска чињеница. Разлог је можда и тај што је и câмо Бранковићево понашање за време битке било праћено извесним контроверзама (Popović 2007: 114).

директно уперену против властитих права и интереса, саговорници су исказивали жељу да остану да живе у држави коју сматрају својом, а то је држава Србија. Оваква жеља била је супротна циљевима споразума из Брисела и подразумевала је „враћање" у реалност пре НАТО агресије и догађаја који су после ње уследили. Гледано кроз призму метафоре, наведена стварност косовскомитровачких Срба, одсликана наративима саговорника, испољавала је особине налик „путу", по ком су се припадници истраживане српске заједнице кретали идући од тачке која је, условно речено, означавала почетак нарушавања претходно постојећег реда ствари, до тачке која је симболизовала превазилажење насталог „нереда" и повратак у пређашње, првобитно стање. Овако схваћена, стварност Срба у Косовској Митровици, испуњена осећањима стрепње од неизвесне сутрашњице, угрожености од стране Албанаца, али и разочарања због изневерених очекивања полаганих у сопствену државу, показивала је паралеле са више мотива садржаних у појединим формама српског фолклорног стваралаштва. Реч је о мотивима невоље, непријатеља, издајства.

Мотив Косова, толико чест у српској народној књижевности, посебно у епици, у истраживању није посебно акцентован, независно од других мотива. Мада је његова употреба у епској поезији повезана превасходно са Косовском битком, улога овог мотива у контексту теме представљене у раду није занемарљива. Напротив. Као одредница која у епској народној традицији представља локалитет везан за поменуту битку, мотив Косова у српској колективној свести нераскидиво је повезан са догађајем којим се историјски, али и симболички, прошлост разграничава од будућности. Косовска битка, у том смислу, схвата се као „размеђа између онога што је српско царство било и могло бити да се није десио судбоносни ударац и онога што је уследило након преусмеравања постојања у новим историјским условима" (Бошковић 2014: 9). Имајући у виду положај Срба у Косовској Митровици, обележен притисцима да буду интегрисани у систем самопроглашеног, албанског независног Косова, односно осећањима привржености Републици Србији, паралела између њихове актуелне стварности и мотива Косова, као симбола који означава судбоносну прекретницу, намеће се câма по себи.

Цитирана литература

Алексић, Јован Ј. „Косовска Митровица после 1999. године: живети у подељеном граду". У: Емир Кустурица и Александра Вранеш (ур.). *Сан о граду*. Вишеград: Андрићев институт, 2018: 555–590.

Бојанић, Бојан. „Бриселски (не)споразум – Оквир будуће аутономије српског народа у српској покрајини или сигуран пут ка уставноправном отуђењу Косова и Метохије?". У: Олга Јовић Прлаиновић (ур.). *Законодавство Републике Србије – Стање, циљеви и даљи развој*. Косовска Митровица: Правни факултет Универзитета у Приштини са привременим седиштем у Косовској Митровици, 2015: 461–479.

Бошковић, Сања. *Косовски културолошки мит*. Београд: Службени гласник, 2014.

Вучинић Нешковић, Весна. *Методологија теренског истраживања у антропологији: Од нормативног до искуственог*. Етнолошка библиотека. Посебна издања, књ. 10. Београд: Српски генеалошки центар, 2013.

Ђерић, Владимир и Татјана Папић. „Међународноправни аспекти одлуке Уставног суда Србије о уставности и законитости Бриселског споразума”. *Анали Правног факултета у Београду*, год. 64, бр. 2, 2016: 200–214.
Јевтић, Ђорђе. *Етничким насиљем до статуса*. Приштина: Народна и Универзитетска библиотека „Иво Андрић”, 2005.
Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књига трећа, у којој су пјесме јуначке средњијех времена*. Беч: Штампарија Јерменскога манастира, 1846.
Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме. Књига друга, у којој су пјесме јуначке најстарије*. Беч: Наклада Ане удовице В. С. Караџића, 1875.
Лађевац, Ивона и Светлана Ђурђевић-Лукић, Ана Јовић-Лазић. *Међународно присуство на Косову и Метохији 1999–2009*. Београд: Институт за међународну политику и привреду, 2010: 229–236.
Латковић, Видо. *Народна књижевност I*. Београд: Научна књига, Требник, 1991.
Миловановић, Ивана. „Бриселски споразум – реакције Срба на северу Косова и Метохије”. У: Срђан Словић (ур.). *Традиција, промене, историјско наслеђе, питања државности и националног идентитета на Косову и Метохији*. Лепосавић: Институт за српску културу Приштина – Лепосавић, 2014: 491–503.
Павловић, Александар. *Свакодневица Срба у северној Косовској Митровици*. Лепосавић: Институт за српску културу – Приштина, 2021.
Павловић, Александар. „Срби у Косовској Митровици: Континуитет ’заробљене’ свакодневице”. *Баштина*, св. 57, 2022: 391–408.
Павловић, Александар. „Наративи о (не)жељеној сутрашњици у дискурсу Срба у Косовској Митровици”. *Баштина*, св. 58, 2022а: 347–362.
Проп, Владимир Јаковљевич. *Историјски корени чаробне бајке*. Сремски Карловци – Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2013.
Проп, Владимир. *Фолклор и стварност*. Београд: Логос, 2020.
Срећковић Јеросимић, Јелена. *Принудне миграције са Косова и Метохије у централну Србију*. Београд: Српско географско друштво, 2009.
Станковић-Шошо, Наташа. *Топос пута у српској народној бајци*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2006.
Сувајџић, Бошко. *Јунаци и маске – тумачења српске усмене епике*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2005.

Bandić, Dušan. *Carstvo zemaljsko i carstvo nebesko: Ogledi o narodnoj religiji*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1997.
Čavoški, Kosta. „Neustavnost Briselskog sporazuma”. *Hereticus*, Vol. XIV, No. 1–2, 2016: 13–19.
Hofbauer, Hannes. *Eksperiment Kosovo: Povratak kolonijalizma*. Beograd: Albatros Plus, 2009.
Kokjara, Đuzepe. *Istorija folklora u Evropi (1)*. Biblioteka XX vek. Beograd: Prosveta, 1984.
Pešić, Radmila i Nada Milošević-Đorđević. *Narodna književnost*. Beograd: „Vuk Karadžić”, 1984.
Petrović, Dragan. „Briselski sporazum”. *Međunarodna politika*, God. LXIV, br. 1152, 2013: 20–35.
Popović, Miodrag. *Vidovdan i časni krst: Ogled iz književne arheologije*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2007.
Pribicevic, Ognjen. “Serbian – Albanian Negotiations About Kosovo and Metohija 2011–2013”. *Српска политичка мисао*, год. 20, vol. 42, бр. 4, 2013: 311–326.
Prop, Vladimir. *Morfologija bajke*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2012.

Извори

Смикић, Нада. „Споразум неприхватљив за Србе на северу КиМ”. *Јединство*, Број 15–16, Година LXIX (22. април 2013): 4–5.

ROSU: *A Regional Operations Support Units of Kosovo Police*. <https://special-ops.org/rosu-kosovo/> 25. 12. 2022.
Novi nemiri na Severu. <https://kossev.info/akcija-hapsenja-u-vezi-sa-svercom-u-kosovskoj-mitrovici/> 16. 12. 2022.
Barikade i (ne)poverenje: *Istorija koja se ponavlja*. <https://kossev.info/barikade-i-nepoverenje-istorija-koja-se-ponavlja/> 5. 1. 2023.

Aleksandar Pavlović

THE SERBS IN KOSOVSKA MITROVICA: NARRATIVES ABOUT THE PRESENT AND DESIRED TOMORROW IN THE LIGHT OF THE PARALLELS WITH THE MOTIFS OF FOLKLORE FORMS

Summary

The paper is focused on the understanding of the position of the Serbs in Kosovska Mitrovica, viewed from the point of their narratives related to their attitude towards their present and the ideas about the desired tomorrow. The author takes into account the long-term trials of the Serbs in Kosovska Mitrovica, caused by the pressures of the Albanians and international actors to be integrated into the institutional system of the self-proclaimed independent Kosovo, intensified especially after the signing of the Brussels Agreement in 2013. Bearing, also, in mind the aspirations of the Serbs in Kosovska Mitrovica to continue living in the state they consider to be their own, which is the state of Serbia, the author intends to bring the narratives of the researched Serbian community members into parallel with certain folklore forms. Those forms are recognizable by the storylines about the broken established order, whose main protagonists strive for the disturbed order to be restored to equilibrium, i.e., to the initial or normal state. In that way, the author views the living reality of the Serbs in Kosovska Mitrovica as a text from which motifs similar to those found in folklore, primarily in folk or oral literature, can be read. The methodological procedure applied in the paper is based on the emic, anthropologically key perspective, meaning that the data were gathered by qualitative approaches, primarily conversation with the interlocutors. The results presented in the paper were obtained in the field research carried out in Kosovska Mitrovica, conducted on several occasions during 2022.

Keywords: Serbs, Kosovska Mitrovica, Brussels Agreement, folklore, folk literature, Kosovo and Metohija.

Богдан Дражета*
Институт за етнологију и антропологију
Одељење за етнологију и антропологију
Филозофски факултет**
Универзитет у Београду

323.1(497.6):[39:001.891.7"2017"

ПРОЖИМАЊА, УДАЉАВАЊА И СПОРЕЊА МЕЂУ БОШЊАЦИМА, СРБИМА И ХРВАТИМА У БОСНИ И ХЕРЦЕГОВИНИ ПОЧЕТКОМ XXI ВЕКА

Јужнословенске теме и мотиви нису само „популарне" већ и нужне области проучавања у етнологији и антропологији. Иако су све јужнословенске савремене државе хетерогене и важне за друштвено-хуманистичке науке у истраживачком смислу, Босна и Херцеговина је у одређеној мери мање проучена. Међусобни односи припадника трију етничких заједница (Бошњака, Срба и Хрвата) поједностављени су и остају често непознати, како за њих саме, тако и за оне „са стране", при чему се ту мисли на становнике суседних земаља, а не само особе из остатка европског континента и света. Сматрам да је, сходно томе, на делу „дупла егзотизација" – посматрање и замишљање народа у Босни и Херцеговини као одувек међусобно завађених, али добронамерних и неспремних на новитете у свакодневном животу и другим доменима. Прожимања, удаљавања и спорења међу три заједнице почетком XXI века јесу шанса за другачије и боље разумевање истих, јер без тог дела јужнословенска културна слагалица није сасвим употпуњена.

Кључне речи: јужнословенске државе, Босна и Херцеговина, етничке групе, двострука (дупла) егзотизација, прожимање.

Уводна разматрања

Рад започињем необичном констатацијом која се данас сматра обичном. Јужнословенске теме и мотиви нису само „популарне" већ и нужне области проучавања у етнологији и антропологији. Чини се да смо након нешто дуже од једног столећа опет у истој ситуацији да као етнолози – антрополози дамо одређени допринос осветљавању битних питања везаних за функционисање српског народа и јужнословенских народа уопште. У такав подухват

* drazetab@gmail.com

** Реализацију овог истраживања финансијски је подржало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије у склопу финансирања научноистраживачког рада на Универзитету у Београду – Филозофском факултету (број уговора 451-03-47/2023-01/ 200163). The research reported here was supported in part by the U.S. National Science Foundation grant #1826892 (Robert M. Hayden, Principal Investigator); but neither the NSF nor Dr. Hayden are responsible for any position taken in this paper.

не можемо и не смемо да се упустимо сами, већ са другим колегама и колегиницама чији рад покрива различите јужнословенске теме и мотиве. Научни ангажман Јована Цвијића и првих српских школованих етнолога, Тихомира Ђорђевића, Јована Ердељановића и других дисциплинарно блиских колега (Веселина Чајкановића, Богдана Поповића), у стварању заједничке државе Јужних Словена имао је своју политичку конотацију (Pišev 2013: 59–74). Једним делом захваљујући њиховом прегалаштву, након Првог светског рата 1918. године створена је Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца, касније Краљевина Југославија. Међутим, такав ангажовани рад Јована Цвијића и његово научно наслеђе, како год га данас тумачили и сагледавали (Наумовић 2016; Прелић 2014; Миленковић 2008), оставља нам простор за даље схватање горепоменутог функционисања јужнословенских заједница. О чему је заправо реч?

Како постајемо заузети проблемима друштва и државе у којима живимо, полако престајемо да обраћамо пажњу на ствари из комшилука. Ако застанемо и приметимо да све заједнице групе народа коју називамо Јужним Словенима у савремено доба деле сличне проблеме, имају слична стремљења и сличне жеље, заједно са другим народима на Балканском полуострву (Албанцима, Грцима, Румунима), видећемо да рад наших претходника, са „овим" или „оним" циљевима на уму, можда није био толико узалудан у смислу порекла и развоја идеја о проучавању географски и културно блиских заједница. О томе, додуше, још нису написане целовите студије и можда је вредно поменути да је Слободан Наумовић покушао да отклони одређене нејасноће по питању Јована Цвијића, особе чији је рад сигурно имао одређених недостатака, али је утро пут даљим истраживањима и поставио важна питања о томе како живимо Ми и Други, ка чему идемо и стремимо, шта нас спречава у превазилажењу препрека, а шта нам даје „ветар у леђа" и како смо стигли ту где јесмо (Наумовић 2016: 9–43). Укратко, иста питања и проблеми постављали су се онда пред научну заједницу и јавност као што се постављају и сад.

Реч је о уверењима о „нама", „другима", „менталитету", начину живота и сл., што су заправо стереотипи, предрасуде и репрезентације једне заједнице у односу на другу и трећу, друге у односу на прву и трећу и треће у односу на прву и другу, и тако даље у круг. Процес етничке идентификације стога јесте двосмеран, јер се „ми" увек поистовећујемо са свим члановима сопствене групе, али се у исто време дистанцирамо „од свега што није део те групе", односно од заједнице коју чине „они", што даље дефинише границе те заједнице али и нашу заједницу такође (Nedeljković 2007: 28). Изградња било каквог идентитета, самим тим и етничког, није могућа без интеракције, што је пре више од пола столећа доказао норвешки антрополог Фредерик Барт, напомињући да културне разлике производе наведене релације, док их етничке границе одржавају (Barth 1969: 19). Честе интеракције између различитих етничких и других заједница доводе до међусобне високе стереотипизације и покрећу друштвена деловања, као што је нпр. етничка дистанца (Nedeljković 2007: 27, 65–72). У Босни и Херцеговини представе које припадници различитих етничких група у Мостару, Сарајеву и Источном Сарајеву имају једни о другима обрађене су детаљно (Дражета 2021).

Погледи на то каква је Босна и Херцеговина могу се такође пратити уназад у прошлост до друге половине XIX века, када први британски путописци почињу да описују ситуације и људе на том простору у зависности од личних политичких опредељења и тренутних јавних расправа на британском острву. Исти је случај и са деветнаестовековним путописцима, дипломатама и истраживачима из других земаља. Оријенталистички и балканистички оквири о „дивљој" и „лепој" земљи, чији се становници исто тако категоризују, представљали су стремљење путописаца да Босну третирају одвојено од остатка не само источне Европе већ и Балканског полуострва – стварањем „аутентичног Оријента" (Berber 2010: 45). Резултат је био уврежена слика о Босни као „немирном", „конфликтном" и „опасном" подручју на коме се сударају тековине ислама и хришћанства, што је неодвојиво од слике Оријента (Блиског истока) пласиране од стране Запада, а на коју је пре више од педесет година указао палестински и амерички књижевник Едвард Саид (Berber 2010: 58). Невал Бербер бавила се анализом наведене проблематике (Berber 2010), док ће наредно поглавље продубити исту.

Прожимања, удаљавања и спорења међу етничким заједницама у Босни и Херцеговини

Актуелна теренска истраживања која сам 2017. године започео у Босни и Херцеговини подстакла су ме да почнем са промишљањем сопствене дисциплине на начин како она може допринети разумевању између различитих етничких заједница. Као држава у средишту јужнословенске културне слагалице, Босна и Херцеговина представља не само место сусрета већ и место спорења различитих етничких заједница – Бошњака, Срба и Хрвата. Док једни сматрају да је у питању „вечита мржња", а други „изневерена традиција толеранције" (Hayden and Katić 2023: 119–121), овде се нуди „треће" објашњење, које подразумева сталне успоне и падове у међуетничким односима током историјске вертикале и у савременом периоду после рата 1992–1995. године. На том трагу, српски и југословенски етнолог Миленко Филиповић сматрао је да Босна представља „захвално подручје за етнолошка истраживања елемената старије традиционалне културе – у животу њеног становништва очувале су се многе 'архаичне црте' које треба забележити и сачувати у облику искуствене евиденције будући да су осуђене на неповратно ишчезавање – као и савремених процеса и промена" (Gorunović 2006: 196). Етнографској грађи се мора приступати критички и истовремено водити рачуна о хронологији, географској распрострањености и функцији елемената културе, како би се надоместила временска, количинска и регионална неуједначеност грађе (Исто).

На почетку XXI века имамо сличну ситуацију, тако да се чини да смо и даље на почетку многих процеса који су у претходном веку започети. Међусобни односи припадника трију етничких заједница (Бошњака, Срба и Хрвата) поједностављени су и остају често непознати како за њих саме, тако и за оне „са стране", при чему се ту мисли на становнике суседних земаља,

а не само особе из остатка европског континента и света. Сматрам да је, сходно томе, на делу „дупла егзотизација" – посматрање и замишљање народа у Босни и Херцеговини као одувек међусобно завађених, али добронамерних и неспремних на новитете у свакодневном животу и другим доменима. Дакле, Босна и Херцеговина, тачније њени становници, за многе (п)остају непознаница, предмет хумористичких представа (Дражета 2022а: 134), као и других упрошћених симболичких представа. Тако нпр. међу Србима и Хрватима долази до одбацивања „босанства", те фаворизовања херцеговачког регионалног идентитета (Дражета 2021: 149–150, 377). Бошњаци такође имају поделе на тој релацији (Херцеговина – Босна), мада су у регионалним идентификацијама више изграђене представе о бошњачкој популацији из Санџака (Рашке области у Србији и Црној Гори) и источне Босне (Дражета 2021: 274–282).

Медији и штампа се из „петних жила" труде да прикажу Босну и Херцеговину као простор у ком се догађају мрачне ствари, где су ратне секире закопане само привремено и где се увек очекују неки нови међуетнички вербални и физички окршај, нова удаљавања и спорења на етничкој основи. Онда се у тим истим медијима увек одушевљавају када становници различитих етничких припадности на пример заједно гасе пожара, када међусобно тргују или сарађују на неком другом пословном плану или пак организују борбе бикова, где су посетиоци из редова свих народа. Кратак преглед медијских представа о Другом, као и целокупном медијском извештавању на етничкој основи у Босни и Херцеговини, изнео је Давор Марко (2011: 177–184). Лејла Турчило и Белма Буљубашић су утврдиле да су босанско-херцеговачки медији у незавидном положају, под великим политичким, економским и другим врстама притиска, те да се не држе етичких принципа, извештавајући непотпуно и пристрасно (Turčilo, Buljubašić 2017: 93–118). Оно што су чинили западни антрополози истражујући „не-западна", афричка друштава, поједностављујући слику о тамошњим заједницама као „примитивним" и „мање развијеним" у односу на центре тадашње колонијалне моћи (Owusu 1978: 310–312),[1] чини такође, осим медија, научна и стручна јавност у случају становника Босне и Херцеговине.

Док су једни мишљења да су Бошњаци, Срби и Хрвати одувек мрзели једни друге и бивали на супротстављеним странама историје, други заступају мишљење о томе да је управо рат 1992–1995. године прекинуо до тада невиђену толеранцију. Прва „теорија" потпуно занемарује вишевековну економску интеракцију у виду међусобне трговине и непрекидног кружења добара међу Бошњацима, Србима и Хрватима, чак и током ратних сукоба 1992–1995. године, што су ми током досадашњих теренских истраживања саговорници посебно истицали, а неки се, штавише, хвалили да су у тим праксама учестовали. Појава тзв. „мешовитих" бракова током

[1] Милош Миленковић се у оквиру српске етнологије и антропологије бавио такође овим питањима, настојећи да реконструише тзв. „постмодерну критику" свих концепата на којима је антропологија почивала до шездесетих година двадесетог века, између осталих и саму колонијалну науку (Milenković 2010: 53–71).

социјалистичке Југославије била је нешто што је померило дотадашње светоназоре друштва у другом правцу, док су различити облици међусобног поштовања и познавања верских празника и забрана, као и делом обичаја животног циклуса (рођење, свадба, смрт), били мање-више познати свим члановима босанско-херцеговачког друштва. За те чланове карактеристична је институција суседства, тј. „комшилука", у коме се врши непрекидна међуетничка комуникација и интеракција (Вукоичић 2014: 39–53). Поље народне музичке традиције чије се заједништво темељи на припадности различитим регијама, односно музичким крајолицима, показује да је музички фолклор у Босни и Херцеговини настајао у садејству и прожимању, а не у пуком антагонизму (Guja 2021: 81–100).

Друга „теорија", међутим, губи из вида да је велики број војних сукоба током историје „преливан" на босанско-херцеговачке етничке заједнице тако да су оне бивале на супротстављеним странама. У том смислу, рат 1992–1995. године сигурно није први сукоб такве врсте, мада је умногоме био прекретница у свакодневном животу људи (Dražeta, Buljubašić 2021: 93–118). Толеранција на међуетничком плану није постојала у виду „хармоничног суживота" чак ни током социјализма, јер су, према речима саговорника, физички обрачуни између деце на етничкој основи били чести у основним/средњим школама, а касније су свој преображај добијали у виду онога што би данас називали мобингом на радном месту. Без обзира на одређени удео мешовитих бракова у урбаним срединама, руралне средине нису биле простор на ком су се венчавали припадници различитих етно-религијских заједница. Дакле, сукоби током ратова, глад, политичка превирања, избор личних имена, исхрана и одабир начина стицања средстава за живот, неки су од начина разликовања група у Босни и Херцеговини, уз религију као главну разлику (Hayden 2013: 320–325).

Амерички антрополог Роберт М. Хејден је развио концепт „антагонистичке толеранције" за друштва у којима се дешавају наведене политичке и друштвене прилике. Религијска места се, наиме, користе од стране различитих заједница кроз односе надметања, чији чланови живе једни поред других у односима толеранције током мирних периода (Hayden 2002: 206). Заједнице су међусобно такође антагонистичне јер свака себе перципира као другачију од осталих и врши позиционирање кроз контролу над кључним религијским местима. Чланови група су потпуно свесни свог идентитета у сваком тренутку, као и различитих интереса за које се боре надметањем. Толеранција је једна од стратегија чија је сврха да буде регулаторна, а не вредносна/етичка норма, тј. да служи одржавању постојећих међуетничких односа, не поништавајући их, већ усмеравајући каткад у мање тензије (Hayden 2002: 205–219; Hayden, Tanyeri-Erdemir et al. 2016: 1–20).

Наведено трасирање тзв. „трећег пута" у објашњењу и научном разумевању међуетничких односа у Босни и Херцеговини почео сам да схватам и обликујем тек након што сам прошао већи део ове земље, боравећи и живећи са свим етничким заједницама и пратећи оно што њихови чланови, „обични људи" и представници, сматрају да је важно. Како се не бих

упуштао у то колико је медијска слика другачија у односу на ситуацију на терену (Дражета 2021: 55–56), пошто се овај рад не бави тиме, напоменућу само да је усмерење јавног дискурса толико снажно у правцу раздвајања да се чини како ниједан народ не може живети са другим. Рат 1992–1995. године јесте створио такву слику, пошто се први пут у историји десило да су поједини простори постали моноетнички и да су мање и веће миграције становништва допринеле таквој слици тако да се нова кретања и интеракције чине немогућим. Не треба губити из вида да су многи људи претрпели личне трагедије и друге породичне несрећне околности током војних окршаја и да зато постоји одређени јаз према Другом/Другима, чије деловање према мишљењу медија чак угрожава „наш" идентитет. Све то погодује примени етнополитике, систему заснованом на политичким правима одређених етничких група, у коме долази до злоупотреба, политизације и етнизација културних различитости (Marko 2011: 177–184). Устројство оваквог типа, међутим, јесте погодна основа за „културу мира" а не „идеологију рата" (Милошевић-Шошо 2013: 201), што ће рећи да се Бошњаци, Срби и Хрвати могу другачије и боље разумети, управо због постојања међусобних прожимања, удаљавања и спорења, а ево и како.

Теренска истраживања у Босни и Херцеговини у светлу међуетничких односа

Етнографска грађа са терена дуж готово читаве Босне и Херцеговине сведочи о појави унутрашњих граница међу припадницима исте етничке заједнице, урбане целине или регије, тачније регионалног нивоа идентификације (Дражета 2021, 2022а, 2022б), што је дало повода за дубље промишљање и проучавање овог феномена. Треба напоменути да је истраживање оваквог карактера још увек у току, те да ће неки од изнетих резултата у овом поглављу можда бити другачији временом.

Тако је уочено да су Херцеговци „увек Херцеговци", уколико се то може кратко и сажето представити. Херцеговина је од средњег века простор са мање-више јасним/познатим географским и симболичким границама, а становници ове регије су, може се рећи, врло поносни на то што у њој живе или што из ње потичу. Свака етничка заједница сматра себе „аутохтоном" и „изворном" у Херцеговини, настојећи да учини друге заједнице „дошљачким". Насупрот томе, присутна је отвореност према Другом и другачијем, људима „са стране" уопште, а неке карактеристике су и велики број сунчаних дана који утиче на добро расположење, радишност у контексту успешних примера пословања, приврженост вери (исламској, православној, римокатоличкој), одржавање породичних веза ван завичаја. То су само неке од особина које Херцеговци из редова свих етничких заједница приписују сами себима. Источна Херцеговина претежно је српска, централни и северни део уз долину Неретве, са изузетком дела Раме, претежно је бошњачки, а западна Херцеговина и део северне (Рама) и јужне већином су хрватски. На целом том подручју људи у самоидентификацији истичу горенаведене елементе, познајући већином докле се простире њихов

завичај и докле је сезао у прошлости, позивајући се на границе „Старе Херцеговине”, између Боке Которске, Вишеграда и река Цетине и Дрине (Mrgić-Radojčić 2004: 43–64). Обичаји поводом рођења детета, свадбени обичаји, погребни обичаји, као део обичаја животног циклуса, могу да буду једна од повезница различитих народа, чега су одређени припадници тих заједница свесни када се са њима заподене опширнији разговор на ову тему. Уочљива је комерцијализација у том домену кроз успостављање прилично уједначеног тока обредних радњи и других ритуала, при чему се издваја даривање младенаца, негде и у облику потлача тј. такмичарски настројеног јавног поклањања. Назив „потлач”, као вид обредног даривања надметачког карактера, присутан је међу Индијанцима са америчко-канадске пацифичке обале, а као такав, обичај су први пут истраживали амерички антрополог Франц Боас и његов француски колега Марсел Мос (Ridsdale 1997: 7–15).

Босна у ужем смислу, како можемо назвати простор Лашванске долине, Сарајевског поља и Романије, дакле, шире околине Травника, Зенице, Сарајева и Источног Сарајева, показује све облике регионалне идентификације којој мање локалне идентификације „ометају” именовање. Лашванска долина, односно шира околина Травника, уз ширу околину Зенице (Зеничко поље), простор је вековног културног прожимања између Хрвата и Бошњака, те Срба у нешто мањој мери. Други истраживачи вредно и напорно раде да покажу степен те сарадње и особености одређених етничких заједница, препознајући различите регионалне обрисе у Лашванској долини и Зеничком пољу (Katić, Bugarin 2016; Džananović 2017; Katić 2020).

Док се у том крају људи регионално препознају и познају као Босанци, било да су етнички Хрвати или Бошњаци, дотле Сарајевско поље јесте једним делом босанско, углавном тамо где живи бошњачка популација. Српска популација одбија да буде регионално босанска, не само у Сарајевском пољу већ и регији Романије, означавајући простор на коме живи као Сарајевско-романијску регију, израз устаљен током ратних дешавања 1992–1995. године, данас непрецизно конципиран и одомаћен у колоквијалном говору, јавности, медијима и литератури. Уместо њега, назив регије чије сам границе раније описао и образложио јесте централноисточна или средњоисточна Босна (Дражета 2022а, 2022б),[2] при чему се она препознаје као таква код самих становника (унутрашња идентификација), али не под тим именом, као што је други препознају (спољашња идентификација) само под именом „Босна”. Теренска истраживања показала су неколике сличности код становника централноисточне Босне у погледу односа према свакодневним обавезама које се решавају „успут”, такорећи без јасног планирања, затим по питању религиозности повезаној са појавама из народне религије (дове/молитве за кишу), као и кад је реч о народној метеорологији, предвиђању атмосферских појава и временских прилика у односу на положај облака између брда и планина, боју неба током сумрака и свитања, понашање животиња и верске празнике (Mrgić, Dražeta 2020). С тим у вези, познавање животне средине,

[2] Проблеме са границама области Гласинца, мање подрегије у оквиру речене области, као и одређивања међа појединих области, уочио је Миленко Филиповић током средине прошлог века (Филиповић 1950).

етноекологије и етноботанике (Грубишић 2005), односно ослоњеност становништва на знања о биљкама и другом живом свету, у великој мери је слична како међу становницима Сарајева тако и Источног Сарајева. Сличности по питању језика, тј. локалног говора, такође су присутне, у смислу да људи из Сарајева и шире околине, како сâми наводе, говоре истим наречјем које је до почетка рата 1992. било у потпуности уједначено, а данас се опет може наслутити као говор истог краја у односу на људе са других подручја и региона (Попадева, Дражета 2021: 653–668). Сличности по питању музичког стила певања уз гусле на подручју централноисточне Босне уочавају се на основу савремених етномузиколошких теренских истраживања (Guja 2021: 81–100), као што у оквиру исте регије, може се чак рећи „Старе Босне" (попут „Старе Херцеговине"), интегративну улогу у животу локалних заједница имају теферичи (вашари, сабори).

Наведене јавне светковине које окупљају људе из једног места или подрегије одржавају се исто тако у Подрињу и целој источној Босни, области чији се регионални идентитет међу становницима (Србима и Бошњацима) такође препознаје, нарочито од стране становника Сарајева и Источног Сарајева, као спољашњи вид идентификације (Дражета 2021: 274–282, 375–397). Познавање аграрног циклуса у контексту прослава које се одржавају током „буђења природе", уочи Ђурђевдана/Јурјева, 5. маја (одлазак на воду, окупљање у природи уопште), као и Васкрса/Ускрса (фарбање јаја), заступљено је код многих становника источне Босне, мада због ратних дешавања неке од ових пракси јењавају међу бошњачком популацијом. Религиозност је повезана са локалним природним окружењем, атмосферским појавама и небеским телима, као и многим другим елементима народне религије Бошњака широм Босне и Херцеговине (Duranović 2011: 69–195, 2014: 1082–1083). Потпуно другачија култура сећања међу Србима с једне и међу Бошњацима с друге стране у великој је мери изражена у источној Босни и Подрињу, управо због дијаметрално супротних погледа на узроке и последице немилих догађаја у периоду Другог светског рата и последњег рата 1992–1995. године, што чак не представља главни камен спотицања када су у питању пољопривредне активности, економска сарадња и други облици размене добара и услуга, будући да су припадници обе етничке заједнице због сталног исељавања сународника упућени једни на друге. Напослетку, треба напоменути да је источна Босна назив за подручје дуж горњег и средњег тока реке Дрине и околних брдско-планинских области, чији добар део потпада у Стари Влах, коме још припадају западни и југозападни део Србије, на западу и Јахорина и Романија на истоку (Цвијић 1987: 63–64), две планине у оквиру области средњоисточне Босне.

Доње Подриње, заједно са Семберијом, Босанском Посавином, Усором, Соли и низом других мањих подрегија (Мајевица, Крњин, Требава, Вучјак, Горњи Крај), налази се у оквиру области у које, за потребе овог рада, обједињујем пределе северне и североисточне Босне. Проблематика са одређењем граница наведене регије обрађена је у неколиким етнолошким и историјским студијама (Filipović 1969; Мргић 2008). Теренска истраживања показала су да је пољопривредна и трговинска делатност којом се баве

становници овог краја посебно изражена кроз различите економске активности, од вођења малих и средњих предузећа, до израде прехрамбених производа, који се могу наћи у продавницама широм Босне и Херцеговине. Бошњаци из овог краја се у Сарајеву „хвале" неким од тих домаћих производа, на пример „градачицом", ракијом од шљиве, као што то чине Срби из Бијељине, у Зворнику и Источном Сарајеву, док Хрвати не могу у жељеној мери извршити пласман сопствене робе у Мостар или Загреб, будући да је тамошње тржиште, како сами истичу, „опхрвано херцеговачким производима". Регионална и „субрегионална" (посавска) идентификација ту долази на ред као важан фактор међу хрватским живљем – у Сарајеву она домаћем становништву делује „далеко" (Дражета 2021: 328), док су у Мостару крајеви северне и североисточне Босне „још даљи", тако да се сви њени становници перципирају, уз популацију средње Босне, као Хрвати Босанци, што је добрим делом погрдна одредница (Дражета 2021: 149–150). Међу Србима који су се доселили из (шире) околине Сарајева, тј. Сарајевског поља, након рата 1992–1995. године, у крајеве североисточне и северне Босне, влада уверење да је домаће становништво лукаво и подло, усмерено искључиво према стицању материјалних добара – називају их „купусарима", „паприкарима" и сл., због обављања пољопривредних делатности. С друге стране, Семберци и остали „локалци" нису одушевљени Сарајлијама и „Босанцима", јер су међусобно повезани („само гурају једни друге"), настоје да учврсте социјалне везе у своју корист, а не гледају интерес целе локалне заједнице. Код Бошњака из овог краја (Градачца, Грачанице, Модриче, Бијељине), насељених у Сарајеву, заступљен је став да им је радна способност на високом нивоу, што има за последицу велики број високообразованих и добро позиционираних људи из њиховог завичаја. Остале Сарајлије, међутим, немају неки посебан (негативан или позитиван) став према оваквом размишљању својих суграђана из северне и североисточне Босне.

Последња наведена регија у Босни и Херцеговини најкраће се назива „Крајина" у колоквијалном говору њених становника и оних који ту не живе, са изузетком популације у Србији и Хрватској, за коју је то „Босна". Односи се на простор Босанске Крајине тј. (северо)западне Босне, и то Цазинске Крајине (северозападне Босне) и Високе Крајине (западне Босне), а њој се за потребе овог рада придружује регија Тропоља (Завршја, Западних страна, југозападне Босне). (Босанска) Крајина се у очима њених становника, Срба, Бошњака и Хрвата, као и других становника читаве Босне и Херцеговине, препознаје као другачија, управо због планинских области, крашких поља и висоравни, брда и долина, за које Крајишници казују да су узрок њихове „тврдоглавости" и „упорности", а „не-Крајишници" то потврђују.[3] Наведене особине, како даље говоре саговорници, погодују сналажењу људи ван свог завичаја, њиховом умећу да „од нуле створе мало царство"

[3] Током средњег века већи део овог простора називао се Доњим Крајима (Мргић-Радојчић 2002), да би у новом веку Јован Цвијић овај простор сматрао „најзабаченијим" и „најнеприступачнијим" у оквиру динарске зоне, покушавајући да утврди његов географски положај и границе (Цвијић 1987: 67–68).

(„предузетности", „подузетности"), али у том случају верско залеђе остаје мање заступљено у свакодневном животу. У Босанској Крајини, религија је фактор обележја етничких заједница о коме се међу њиховим члановима много не расправља, већ прелази у домен обележавања празника и поштовања одређених забрана, као вид културне традиције, што сам раније образложио у случају урбаних средина, односно Мостара, Сарајева и Источног Сарајева (Дражета 2021: 400–405). Насупрот томе, Срби и Бошњаци из централноисточне Босне (Романије и Сарајевског поља) и централне/источне Херцеговине, сматрају да њихови сународници у Крајини уопште не поимају религију као важну, већ као средство путем којег нешто могу остварити, као што су то чинили другим путевима у прошлости. На читавом динарском подручју, а посебно у Босанској Крајини, присутна су предања о „Грцима" – старом народу који је некада насељавао овај крај пре садашње популације. Основа за проучавање овог и других сличних облика усмене народне прозе више је него очигледна јер се јавља међу припадницима сва три народа. Влајко Палавестра бавио се проблематиком, категоризацијом и функцијом предања о старом становништву на нивоу целог динарског подручја (Palavestra 1966; Палавестра 2003). Ипак, не треба губити из вида да свака етничка заједница мисли за себе да је „аутохтона", тако да се у предањима о старом народу провлачи нит како су „дошљаци" Други, а не Ми.

Завршна разматрања

На крају овог рада, али не и теренских истраживања, желим да потцртам то да иако све јужнословенске савремене државе јесу хетерогене и важне за друштвено-хуманистичке науке у истраживачком смислу, Босна и Херцеговина је у одређеној мери мање проучена. Радови о њој заснивају се на „популарним темама", проглашеним од стране „домаћих" истраживача, културно, језички и научно сличних, као и колега и колегиница чији је угао посматрања „западноцентричан", што значи да су међуетничко (дириговано) помирење, послератно друштвено уређење, ратни сукоб и сличан опсег тема (Дражета 2021: 75–90) нешто што се непрекидно форсира и пласира. За разлику од два виђења односа између бошњачког, српског и хрватског народа, „вечите мржње" и „изневерене традиције толеранције", овде је понуђен „трећи пут" – објашњење које подразумева сталне успоне и падове у међуетничким односима током историје и у савременом периоду после рата 1992–1995. године. Шире утемељен теоријски оквир захтевао би опсежнија и дуготрајна теренска истраживања, тако да су одабрани примери етнографске грађе из различитих регија послужили као једна страна концепције према којој односи између три народа нису унапред одређени, већ непрекидно кривудави, непредвидиви и, стога, научно занимљиви.

Поимање регије као географског, али понајвише културног простора који окупља различите етничке заједнице, јесте извор регионалне идентификације, тј. не представља пуки конструкт, већ ситуацију на терену, као што је наслуђено код различитих истраживача кроз феномен „локалне

географске свести”. Становници различитих (под)регија, области („земаља”) поседовали су током историје економску самодовољност и идентификовали се у односу на простор живљења (Mrgić 2016: 155–170). У истраживањима Миленка Филиповића, пре готово седам десетлећа, примећено је да осим етничког плурализма постоји симбиоза „у појединим регионима и насељима на територији Босне и Херцеговине” (Gorunović 2006: 197), тако да свако даље проучавање треба заснивати на етничким и регионалним групама различитог ранга како би се даље вршиле синтезе о народима (Исто). Стога сматрам да прожимања, удаљавања и спорења међу три заједнице почетком XXI века јесу шанса за другачије и боље разумевање истих. Легитимно је уколико неко некога не симпатише због нечега, али није легитимно када се не види да неко некога поштује и уважава, чак и воли, дакле, да постоји барем једна нит или више повезница чија је улога немерљива у временима која нам предстоје. Без таквих поставки, јужнословенска културна слагалица није сасвим употпуњена, рад етнолога и других колега пре више од једног столећа био је узалудан и, сходно томе, сваки покушај даљег живота у миру и слози нема никакву перспективу, већ даље уситњавање, распарчавање и дељење малих колача јужнословенских народа.

Цитирана литература

Вукоичић, Јелена. „Конфликт и/или коегзистенција – феномен босанског комшилука”. *Социолошки годишњак*, бр. 9 (2014): 39–53.

Грубишић, Ивана. „Етноботаника – нова дисциплина”. Г*ласник Етнографског института САНУ*, бр. 54 (2005): 415–431.

Дражета, Богдан. *Етничка идентификација и границе у Босни и Херцеговини: примери Мостара и Сарајева*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду: Досије студио, 2021.

Дражета, Богдан. „Етнички и регионални стереотипи у ТВ серији ’Конак код Хилмије’”. *Етноантрополошки проблеми*, год. 17, св. 1 (2022а): 119–156.

Дражета, Богдан Д. „Етнолошка и антрополошка проучавања Источног Сарајева: постанак, развој и будуће перспективе ’новог’ града”. У: Јелена Марковић (ур.). *Наука и стварност* (Зборник радова са научног скупа, Пале, 22. мај 2021). Пале: Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, 2022б, 211–230.

Миленковић, Милош. „О научном раду на нашем Универзитету (сто година касније)”. *Гласник Етнографског музеја у Београду*, књ. 72 (2008): 41–50.

Милошевић-Шошо, Биљана. *Мултиетничко друштво и девијантне појаве*. Источно Сарајево: Завод за уџбенике и наставна средства, 2013.

Мргић, Јелена. *Северна Босна 13–16. век*. Београд: Историјски институт, 2008.

Мргић-Радојчић, Јелена. *Доњи Краји: Крајина средњовековне Босн*е. Београд, Бањалука: Филозофски факултет у Београду: Филозофски факултет у Бањалуци: Историјски институт у Бањалуци, 2002.

Наумовић, Слободан. „На раменима џинова: оглед о судбини научног и примењено-научног наслеђа Јована Цвијића у српској етнологији и антропологији”. У: Милош Матић, Младена Прелић, Марко Пишев (ур.). *Јован Цвијић и српска етнологија и антропологија* (Зборник радова). Београд: Етнографски музеј у Београду, Етнографски институт САНУ, Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду, 2016, 9–54.

Палавестра, Влајко. *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Београд: Српски генеалошки центар, 2003.

Попадева, Татјана, Богдан Дражета. „Језичка политика и идентитет: случај Босне и Херцеговине". *Зборник Матице српске за друштвене науке*, бр. 180, св. 4 (2021): 653–668.

Прелић, Младена. „Јован Цвијић и прве деценије формирања и институционализовање етнологије као науке у Србији". *Гласник Етнографског института САНУ*, бр. 62, св. 2 (2014): 83–96.

Филиповић, Миленко С. *Гласинац: антропогеографско-етнолошка расправа*. *Српски етнографски зборник*, књига LX. Београд: Српска академија наука, 1950.

Цвијић, Јован. *Балканско полуострво*. Београд: Српска академија наука и уметности – Новинско-издавачка радна организација „Књижевне новине" – Завод за уџбенике и наставна средства, 1987.

Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Bergen, Oslo and Tromsö: Universitetsforlaget, 1969.

Berber, Neval. *Unveiling Bosnia-Herzegovina in British Travel Literature (1844-1912)*. Pisa: Plus-Pisa University Press, 2010.

Dražeta, Bogdan, Belma Buljubašić. „Kultura sjećanja u podijeljenom gradu: Sarajevo i Istočno Sarajevo". *Antropologija*, br. 21, sv. 1 (2021): 113–130.

Duranović, Elvir. „Narodna religija, narodni islam u Bosni i Hercegovini – bosanski islam i islamska tradicija Bošnjaka – diferencirajući faktori". *Glasnik Rijaseta Islamske zajednice u Bosni i Hercegovini*, br. 11–12 (2014): 1077–1094.

Duranović, Elvir. *Elementi staroslavenske tradicije u kulturi Bošnjaka*. Bugojno: autor, 2011.

Džananović, Mirza. *Grad u dimnjacima – Urbanizacija Zenice od 1945. do 1990. godine*. Zenica: Udruženje za zaštitu intelektualnih i kulturnih vrijednosti „Zenica", 2017.

Filipović, Milenko S. *Majevica. S osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba*, *Djela*, knjiga XXXIV. Sarajevo: ANUBIH, 1969.

Gorunović, Gordana. „Pseudomarksizam i protofunkcionalizam u srpskoj etnologiji: Kulišić vs. Filipović". *Етноантрополошки проблеми*, год. 1, св. 2 (2006): 185–208.

Guja, Zorana. 2021. „Prilog proučavanju romanijskog stila pjevanja uz gusle kroz prizmu guslara Milovana Srdanovića". U: Tamara Karača Beljak, Jasmina Talam (ur.). *Muzičko nasljeđe Bosne i Hercegovine* (Zbornik radova). Sarajevo: ICTM Nacionalni komitet u Bosni i Hercegovini, 2021, 81–100.

Hayden, Robert M. "Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites in South Asia and the Balkans". *Current Anthropology*, Vol. 43, No. 2 (2002): 205–231.

Hayden, Robert M. "Moral Vision and Impaired Insight: The Imagining of Other Peoples' Communities in Bosnia". *Current Anthropology*, Vol. 48, No. 1 (2007): 105–131.

Hayden, Robert M., Mario Katić. "Sedimentations of Time along the Sava and Una Rivers: Viscous Identities, Laminar Flows and Turbulence in Five Late-Ottoman Refugee Towns in Bosnia since 1863". *Slavonic & East European Review*, Vol. 101, No. 1 (2023): 114–150.

Hayden, Robert M., Tuğba Tanyeri-Erdemir, Timothy D. Walker, Aykan Erdemir, Devika Rangachari, Manuel Aguilar-Moreno, Enrique López-Hurtado, Milica Bakić-Hayden. *Antagonistic Tolerance: Competitive Sharing of Religious Sites and Spaces*. London: Routledge, 2016.

Hayden, Robert. M. "Intersecting Religioscapes and Antagonistic Tolerance: Trajectories of Competition and Sharing of Religious Spaces in the Balkans". *Space and Polity*, Vol. 17, No. 3 (2013): 320–334.

Katić, Mario, Velimir Bugarin. *Novi Travnik – između utopije i nostalgije*. Zadar: Sveučilište u Zadru – Udruga „Baština" Novi Travnik – HKD „Napredak" Sarajevo, 2016.

Katić, Mario. *Domorodci i gospodari*. *Historijsko-antropološka studija stvaranja bosanskohercegovačkog grada Vareša*. Sarajevo, Zagreb: Buybook, 2020.

Marko, Davor. „'Drugi' i 'drugačiji' u bosanskohercegovačkom medijskom ogledalu". *Diskurs*i, god. 1, br. 2 (2011): 177–186.

Milenković, Miloš. *Istorija postmoderne antropologije: Intertemporalna heterarhija*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2010.

Mrgić, Jelena, Bogdan Dražeta. “Seeing, Sensing, and De/Scribing – Narratives on Weather and Climate in Preindustrial Serbia and Bosnia-Herzegovina”. *Ekonomska i ekohistorija / Economic and Ecohistory*, Vol. 16, No. 1 (2020): 184–200.
Mrgić, Jelena. 2016. “The Center of the Periphery. The Land of Bosnia in the Heart of Bosnia”. In: Vlada Stanković (ed.). *The Balkans and the Byzantine World before and after the Captures of Constantinopole*, 1204 and 1453 (Collection of Papers). Lanham, MD: Lexington Books, 2016, 155–170.
Mrgić-Radojčić, Jelena. “Rethinking the Territorial Development of the Medieval Bosnian State”. *Historical Review*, Vol. 51 (2004): 43–64.
Nedeljković, Saša. *Čast, krv i suze: ogledi iz antropologije etniciteta i nacionalizma*. Beograd: Zlatni zmaj: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2007.
Owusu, Maxwell. “Ethnography of Africa: The Usefulness of the Useless”. *American Anthropologist*, Vol. 80, No. 2 (1978): 310–334.
Palavestra, Vlajko. „Narodna predanja o starom stanovništvu u dinarskim krajevima”. *Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu n.s. Etnologija*, 20–21 (1966): 5–82.
Pišev, Marko. *Politička etnografija i srpska intelektualna elita u vreme stvaranja Jugoslavije 1914–1919: slučaj Jovana Cvijića*. Beograd: Srpski genealoški centar: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta u Beogradu, 2013.
Ridsdale, Frank. “A Discussion of the Potlach and Social Structure”. *Totem: The University of Western Ontario Journal of Anthropology* , Vol. 3, Iss. 2 (1997): 7–15.
Turčilo Lejla, Belma Buljubašić. 2017. „Etički standardi između biznisa i društvene uloge medija u Bosni i Hercegovini”. *CM: Communication and Media* XII (40): 93–118.

Bogdan Dražeta

THE PERMEATION, ALIENATION, AND DISPUTES AMONG THE BOSNIAKS, SERBS, AND CROATS IN BOSNIA AND HERZEGOVINA AT THE BEGINNING OF THE 21ST CENTURY

Summary

South Slavic themes and motives are not only “popular” but also necessary fields of study in ethnology and anthropology. Although all South Slavic present-day states are heterogeneous and important for the social sciences and humanities in the research sense, Bosnia and Herzegovina is less studied to a certain extent. The three ethnic communities (the Bosniaks, Serbs, and Croats) and the mutual relations of their members are simplified and often remain unknown both to themselves and to those “from the outside”, by which the residents of the neighboring countries are referred to, not only people from the rest of the European continent and the world. The author of this text believes that, accordingly, “double exoticization” is at work—observing and imagining the peoples of Bosnia and Herzegovina as always at conflict with each other, but benevolent and unprepared for novelties in everyday life and other domains. Permeation, alienation, and disputes among the three communities at the beginning of the 21st century are a chance for a different and better understanding of them, because without this part, the South Slavic cultural puzzle is not complete. It is legitimate if someone dislikes someone for some reason, but it is not legitimate when it is not seen that someone respects and even likes someone, so that there is at least one thread or a few links whose roles are immeasurable in the times ahead. Without such settings, the work of ethnologists and other colleagues from more than a century ago was in vain and, accordingly, any attempt for the South Slavs

to continue living in peace and harmony has no perspective. What lies ahead is further shredding, dismemberment, and splitting of their own small cakes.

Keywords: South Slavic states, Bosnia and Herzegovina, ethnic groups, double exoticization, permeation.

V

Музика и речи

Зорана Гуја Дражета*
Музиколошки институт САНУ
Београд

39(=163):929 Belović Bernadžikovska J.
[316.74:781]:780.645:[929 Belović Bernadžikovska J.
[316.74:781]:780.645:[929 Krauss F. S.

ЈЕЛИЦА БЕЛОВИЋ БЕРНАЏИКОВСКА: ОД МАЛЕ ВЕЗИЉЕ ДО ГУСЛАРСКИХ ПЈЕСАМА КРОЗ ПРЕПИСКЕ И САРАДЊЕ

Позната у свијету фолклористике, како на етнографском и књижевном, тако и на педагошком и просвјетном нивоу, Јелица Беловић Бернаџиковска је дала допринос и у области народног музичког стваралаштва који је широј јавности мање познат. Кроз различите преписке, писма, разгледнице, рукописе и сарадње остварене са (страним) истраживачима, поготово аустријским етнографом и филологом Фридрихом С. Краусом, могуће је ишчитати доприносе наведене ауторке на пољу истраживања народне усмене књижевности и народне музичке традиције Срба и других Јужних Словена, исказаних кроз вокално-инструменталну форму пјевања уз гусле. У овом раду биће наглашен научноистраживачки рад Беловић Бернаџиковске у ширем етномузиколошком контексту, значајном за фолклористику и друге области, као рефлексија на таква истраживања с краја 19. и почетка 20. вијека.

Кључне ријечи: Јелица Беловић Бернаџиковска, преписке, сарадње, Фридрих С. Краус, гусларске пјесме.

Опус дјеловања, лик и улога Јелице Беловић Бернаџиковске[1] у културном и друштвеном животу су посљедњих година постали предмет проучавања интердисциплинарних студија, првенствено из аспекта феминистичких и студија рода и еманципације женског ауторства у којима се преплићу различите „борбе", стријемљења, формације, афирмације и модернизације личности и идентитета кроз друштво и културу на примјеру жене са краја 19. и почетка 20. вијека (Свирчев 2017: 1). О Јелици је до сада писано првенствено из угла етнографије, односно етнологије, у смислу везова, педагогије и историје умјетности, касније и из „женског"[2] угла, док је њен рад у области народног музичког стваралаштва готово непознат и недовољно истражен (Talam 2017; Paćuka 2019). Стога је као полазна основа

* zorana.g75@gmail.com

1 Оригинални запис Јеличиног удатог презимена је *Bernadzikowska*, док су друге транскрипције презимена у литератури Бернациковска, Бернациковска и Бернадзиковска.

2 Посебну пажњу је привукао округли сто посвећен стваралаштву Јелице Беловић Бернаџиковске који је одржан на Филолошком факултету у Београду 26. новембра 2016. године у оквиру пројекта *Књиженство: теорија и историја женске књижевности на српском језику до 1915. године*, гдје су узели учешће стручњаци из сродних друштвено-хуманистичких дисциплина.

за овај рад послужио Јеличин процес „транзиције” и преплитања од „мале везиље” до (мелографа) записивача (гусларских) пјесама и оно што (ни) је урадила на пољу проучавања музичког фолклора и што јој се приписује као њено широко дјеловање на пољу фолклористике за вријеме живота у Аустроугарској монархији и Краљевини Југославији. У том смислу, основни извор за овај рад је музејско-архивска збирка Јелице Беловић Бернаџиковске која се налази у Етнолошком одељењу Музеја Војводине у Новом Саду,[3] затим дијелови дигиталних копија рукописа и нотних записа из Краусове оставштине у Институту за музикологију Музичке академије Универзитета у Сарајеву, као и дио грађе (мемоари) у Историјском архиву Сарајева (приватна збирка, О-Вј-86-17).[4]

Захваљујући новом „таласу” различитих интересовања за Јелицу, данас су доступни прилично систематични биографски подаци који ће прослужити као основна „лична карта” за потребе овога рада. Јелица Беловић Бернаџиковска / Jelica Belović Bernadžikowska (Осијек, 1870 – Нови Сад, 1946) била је учитељица, педагог, етнограф, књижевник, музички и књижевни критичар и преводилац. Говорила је девет језика, сарађивала је са домаћим и страним еминентним стручњацима, а иза себе је оставила преко педесет књига и осам стотина текстова (Tomašević 2021: 107). Основну школу је завршила у Осијеку, а у Ђакову је похађала Нижу гимназију у католичком самостану, тј. Штросмајеровом заводу, гдје је одрастала у духу образовања и обавезе да је добро „љубити народну поезију и слогу Срба и Хрвата”. Учитељску школу завршава у Загребу, након чега је радила као учитељица у Загребу, Осијеку, Руми, Мостару, Сарајеву (у Трговачкој школи), а од 1907. као управитељица Више дјевојачке школе у Бањој Луци. Због политичког дјеловања (организације прославе празника Св. Саве у школи – Jelkić 1925: 9), године 1909. одлази у пријевремену пензију и усавршава се на „високим школама” у Бечу и Паризу, а поновно запослење добија након шеснаест година у Новом Саду у Мешовитој грађанској школи, све до 1936. године, када се поново пензионише (Tomašević 2021: 110–113, 116).

Од њеног првог доласка у Босну и Херцеговину, тачније у Мостар, 1895. године и боравка у њему, сусретала се са Алексом Шантићем, Јованом Дучићем и другима који су били окупљени око часописа *Зора*, док је у исто вријеме упознала свог будућег мужа, пољског грофа и судског чиновника Јанка Бернаџиковског, за којег се удаје наредне године (Jelikić 1925). Борба за углед озбиљног етнографа резултирала је кретањем између (политичких) екстрема, док је због питања мајчинства – примарне улоге жене у породици, превазишла патријархалне обичаје и норме свога времена (Reynolds-Cordileone 2019: 22–23). Оно што је знатно утицало на Јеличин живот и рад јесте околност да јој је дуго очекивано дијете, јединац Владимир, након многих напора, заједничког рада и истраживања, постао готово непријатељ

[3] Овим путем захваљујем колегама из Етнолошког одељења Музеја Војводине на омогућавању претраге заоставштине Јелице Беловић Бернаџиковске, а прије свега мр Катарини Радисављевић, која ми је указала на Јеличину грађу похрањену у наведеној институцији.

[4] Такође, дио Јеличине оставштине је смјештен у Рукописном одељењу Матице српске, гдје се налази богат фонд етнографске грађе (46 узорака веза из Босне, Славоније и Далмације), рукописи о обичајима Јужних Словена, преписке, дневници, фотографије, разгледнице, нотни записи (Радисављевић 2017: 94),

и окренуо се против ње, њених и његових жеља и идеологије, затим је задесила смрт мужа, а кап која јој је пољуљала професионални рад била је одлука нациста о спаљивању њених књига (*Појас*, *Разбој* и *Музика* и тираж *Der Kuss im Leben der Völker*) 1933. године (Tomašević 2021: 107–108; Belović-Bernadžikovska [1933] 2018: 109–110). Због укупне ситуације и друштвено-историјских и идеолошко-политичких околности, често се морала прикривати, па је била нерјетка појава да у различитим радовима и издањима користи псеудониме попут Јела, Јелица, Јасна, тета Јелица, Хеле, Љуба (Т.) Даничић,[5] Млада госпоја Ана, Bianca, B., Bianche, Bianchi, Бианка (Томашевић, 2018: 17; Šušnjara 2007: 75; Dujmović 2011: 486; http://knjizenstvo.etf.bg.ac.rs/sr/autorke/jelica-belovic-bernadzikovska). У научним, стручним и „општим" круговима сматрана је за изразиту феминисткињу из више углова – што је сама Јелица често демантовала називајући феминисткињама заправо „салонски ушушкане жене" (Tomašević 2021: 118), затим је увела термин „женско писмо", посједовала вилу са својим именом у Сарајеву, путовала је, откупљивала народне везове и имала широко постављен „друштвено-ангажовани" рад, што је свакако сврстава у ред „успјешних" и „напредних" жена тог времена.

Као резултат свестраних интересовања и истраживања, иза Јелице је остао велики број радова[6], међу којима можемо издвојити сљедеће: *Дечија психологија данашњег времена* (1899), *Наше кевице* (1904), *Грађа за технолошки ријечник женског ручног рада* (1906), *Везилачка умјетност у Хрвата и Срба* (1906), *Хрватски народни везови* (1906), *Српски народни вез и текстилна орнаментика* (1907), *Мала везиља* (1911), алманах *Српкиња, њезин живот и рад, њезин културни развитак и њезина народна умјетност до данас* (1913), *Der Guslar* (1925?) и обимно дјело *Die Sitten der Südslaven* (1927), објављено у Дрездену, за које је добила позитивне критике стручне јавности и које се често наводи као једно од њених најзначајнијих књижевних дјела (Stojaković 2011: 54–55). Као добар познавалац народне умјетности и рада на припреми и реализацији терена, Јеличина истраживања су се са методолошке стране заснивала првенствено на проучавању архивске грађе, музејских збирки и теренског рада, док су јој истраживачко поље чинили Сарајево, Бања Лука, Мостар, Кључ, Славонија (околина Осијека), односно мјеста у којима је живјела са повременим „иступима" у сусједна мјеста и области. Такође, сматрала је да добар истраживач мора повезивати више сегмената (народне) умјетности и да прије самог терена „ваља (му) проучити народну поезију (народне пјесме и приче), народну фразеологију, народну историју, народне мелодије и глазбу, јер све је то заједно утјецало на развој српских везова" (Беловић-Бернадзиковска 1907: 57). Јеличино интересовање за народну умјетност је потпомогнуто и инспирисано народном музичком умјетношћу с једне стране, док је, с друге стране, интересовање за умјетничку и фолклорну/традиционалну музику чинило природни наставак с обзиром на њено музичко образовање (кроз предмете Пјевање, Основе

[5] Псеудоним који јој је одабрао Тихомир Ђорђевић, а користила га је од 1909. године (*Memoari*, 380).

[6] Детаљну библиографију видјети у: Томашевић (2018) и на: <http://knjizenstvo.etf.bg.ac.rs/sr/autorke/jelica-belovic-bernadzikovska> 10. 9. 2022.

теорије музике, Клавир, Виолина) и фокус на теренском, етнографском пољу (Paćuka 2019: 144–149). Сходно духу времена, колективни дух се изражавао и кроз народну умјетност, која „priopćuje osjećanja ne samo jednoga čovjeka, nego i osjećanja svih predaka naših do u najpoznija vremena; priopćuje nama mlađima i time stvara zajednicu narodnu" (Belović 1906: 1).

На пољу проучавања народних везова, Беловић Бернаџиковска бавила се развојним путем јужнословенских орнамената (већином преузетих од Јелисавете Савке Суботић, 1834–1918), индивидуалним карактеристикама, техникама и теоријама веза, класификацијом веза и посебношћу јужнословенских везова у односу на друге. Истицала је важност тезе о претпоставкама да су најзначајније текстилне технике код Јужних Словена након неког времена усвојене и пренијете по цијелој Европи под другим, „туђим" именом. Касније је, због критика и под утицајем других (првенствено Ђоровића), створила „зид" и дистанцу у виду ограђивања од претходних мишљења и трдњи о орнаментици, односно оригиналности најстаријих јужнословенских орнамената (Радисављевић 2017: 69, 97–98). Такође, истицала је везу између народног веза и (лирске) поезије, говора, пјесама са животом човјека и религије, као и истраживачке (Јеличине) вишеструке улоге у том процесу – од сакупљања, анализе, објављивања, представљањам, до практичног рада (Катински 2017: 7–8).

Слиједећи, прије свега, теоријске па и практичне основе своје претходнице и узора Јелисавете Савке Суботић (Цветковић 2006: 62, 56), Јелица се често референирала на њене мисли: „Што је гуслар за народне песме, то су поједине жене за домаће женске рукотворине које измишљају разне шаре и нове начине прилагођавања" (Суботић [1904] 2017: 89) да би, с једне стране, описала процесе мијењања и прожимања елемената народне умјетности кроз носиоце умјетничког кôда који су претежно биле жене – индивидуе из народа задужене за орнаментику и вез (Радисављевић 2017: 89), и да, с друге стране, скрене пажњу на низ сложених радњи и повезивања сличних народних умјетничких исказа. Тиме је додатно потцртала значај не само широко постављеног профила жене, него и важности и утицаја музике у одгоју младих (дјевојака), што је заправо била и критика на образац понашања који се противио „позиву женског спола" да се бави музиком на професионалан начин у виртуозном контексту (Paćuka 2019: 145– 146).

Поред дјеловања на „домаћем" терену, Јелица Беловић Бернаџиковска била је почасни члан Бечког фолклорног друштва, затим аутор, уредник изложби везова и ношњи у Бечу, Берлину, Минхену, Дрездену и Паризу, објављивала је текстове у периодичним и дневним публикацијама, као што су *Напредак*, *Школски вијесник*, *Женски свијет*, *Школски одјек*, затим у часописима *Antropophyteia*, *Revue des Deux Mondes*, *The Gipsy Lore* итд. Интересантна је чињеница да се Јелица често дописивала и размјењивала идеје и знања са водећим славистима, етнолозима, фолклористима и педагозима јер се, попут њих, бавила „једном новом области етнографског подручја", говорећи да је била „усамљена" са резултатима на основу првих година њеног истраживања, па је у том смислу занимљива и посебно издвојена преписка и сарадња са Фридрихом Саломом Краусом (њем. *Friedrich Salomo Kraus*s, 1859–1938), аустријским етнографом и филологом

(Jelkić [1925] 2018: 216–217; Stojaković 2011: 55; Dujmović 2011: 486; Šušnjara 2007: 76; Talam 2017: 22; Paćuka 2019: 146).

Краус је био истраживач чије је име и дјело мање познато у домаћој етномузикологији. Завршио је класичну филилогију, докторирао на Универзитету у Бечу 1882. године, а поље његовог инересовања је била етнографија, фолклор и касније еротски фолклор (Šehović, Hadžić i dr. 2022: 99). Уз подршку Антрополошког друштва из Беча и аустријског принца Рудолфа истраживао је и у Босни и Херцеговини од марта 1884. до августа 1885. године (Kraus 1885: 88; Talam 2017: 21; Šehović, Hadžić i dr. 2022: 101), када је обишао готово цијелу земљу и иза себе оставио велики број рукописа, неколико фотографија, новинских чланака и објављене збирке народне поезије (већином из Херцеговине), више етнолошких студија и студија из усмене поезије, са посебним акцентом на „мухамеданско-словенске пјесме".[7] Интересовао се за усмено стваралаштво, односно за текстове пјесама као „ремек дјела народне наративне умјетности", које је записивао и преводио на њемачки језик, затим за начин меморисања, стварања и излагања текста и преношења пјесама, поредећи гусларско умјеће са свјетском књижевности, попут хомерских пјесама и стваралаштва Нибелунга, са акцентом да се „ниједан народ не може похвалити тако богатом ризницом епских пјесама као Јужни Словени, међу њима посебно Босанци, а још више Херцеговци". Посебно се истакло значајно дјело *Sitte und brauch der Südslaven* (1885), чијим је објављивањем ове „моћне грађе" покушано „коначно доживљавање етнографског освјетљења достојног ове науке" (Kraus 1885: 91, 94).

На основу доступних извора видљиво је да су Крауса и Јелицу (писменим путем) „спојили" и упутили једно на друго Тихомир Ђорђевић и (Александар) Митровић (Jelkić [1925] 2018: 217), да је њихово дописивање трајало три деценије „svakog mjeseca barem po dvaput", али да до личног сусрета никада није ни дошло, што је са великим жалом написао и сам Краус да „nikad dojako ni uočio nisam, nit sam joj zvukove glasa slušao, nit je ona do mene u Beč dolazila, nit ja u to vrijeme u ona mjesta naše zajedničke domovine gdje je ona prebivala" (Krauss LJBB, L.J. 9., стр. 1). Поштовање, колегијалност и уважавање између Крауса и Јелице примјетни су још од самог почетка њихове комуникације, што се може ишчитати из њихових преписки кроз лична писма и објављене радове – Краус је за Јелицу још у првим записима рекао да „говори као пророчица која регрутује вјернике" (Krauss 1908: 9), да „госпођа Јелица" „nadvisuje sve ostale južnoslovenske skupljače folklora svojim znanjem, raspolaže sveobuhvatnim znanjem iz etnologije, a uz to je i vrijedna spisateljica" (Krauss Papers, Box 1-2 of 427), нарочито наглашавајући захвалност, радост, али и задужење са „osobito krasnim narodnoslovno naučno vrlo naučnim predavanjem (na Radio Beogradu)... sa umnim shvatanjem iste pojave (bunjevačke žetelačke proslave i srodne slave) protumačene bistro

[7] Краусов син Вилхелм Краус је 1968. године донирао очеву колекцију библиотеци *Library Special Collections of the Uuniversity of California (UCLA), Los Angeles*, док су дигиталне копије Краусових материјала уступљене Институту за музикологију Музичке академије Универзитета у Сарајеву 2016. године и „чекају" детаљну стручну и научну обраду усљед недостатка интересовања и кадра за ову област и врсту истраживања (Šehović, Hadžić i dr. 2022: 102, 107).

učenjački razumno" (Kraus, *Писмо*, LJBB, L.J. 19, 12.10.1933, 1). Јелица је за Крауса била „добра учитељица и најбоља пријатељица" којој је посветио (необјављен) рад непознате године настанка у форми „монолога", разговора под насловом *Jugoslovenska učiteljica i proučavateljica nemuštog jezika ljubavi*, док је он за њу био „једини искрени, несебични пријатељ, савјетник и учитељ", изузетно важан човек, са великим дјелима у домаћој етнографији који и „сам пише добро у стилу гуслара" (Беловић-Бернаџиковска [1933] 2018: 109), док их обоје „spaja iskrena, oduševljena ljubav pram naroda i narodnog predanja, kojoj su se privoljeli od rane mladosti" (Krauss LJBB, L.J. 9., стр. 1). Између њих је остварен вид сарадње и преко часописа *Anthropophyteia*, који је Краус уређивао и објавио у Лајпцигу од 1904. до 1913. године (Stojaković 2011: 55), због чега је Јеличино име „ušlo u svesvijecku nauku o razvitku ljuckoga umovanja" (Kraus LJBB, L.J. 9: 4), при чему је она била једина женска сарадница часописа, а користила је псеудоним (Љуба) Даничић (Belović Bernadžikovska [1933] 2018: 108–109).

Досадашња доступна литература и извори створили су претпоставке о сарадњи између Крауса и Јелице (и Владимира) по питању биљежења и сакупљања гусларских пјесама и првих познатих транскрипција, односно нотних записа гусларских пјесама насталих из пера мајке и сина Бернаџиковских (Talam 2017: 22; Paćuka 2019: 146–149, Šehović, Hadžić i dr. 2022: 107, 109), што представља значајан корак и податак за домаћу етномузикологију. Краус је себе окарактерисао као „одушевљеног љубитеља музике", али је сматрао да „није музичар", тако да није био спреман да изнесе своје мишљење о самим пјесмама и значају гуслара, као и да запише пјесме јер би то неко можда могао да означи као „једнострано", те је то препустио двома великим познаваоцима ове материје – Јелици и Владимиру (Krauss Papers, Box 1-2 of 427). Владимир се на Краусову молбу веома рано и „свесрдно предао прикупљању народних пјесама народа који живе на Балкану", па је забиљежио преко 300 различитих народних пјесама, уз Краусово обећање да ће му једног дана издати комплетну збирку и уз молбу да Јелица допуни примједбе својим запажањима (Исто). Међутим, збирка није угледала свјетлост дана или није познато шта се са њом десило, док се њени (некомплетни) дијелови у форми рукописа и засебних папира чувају у Краусовој збирци и дјелимично у Музеју Војводине. Такође, постоји текст из 1923. године *Musik und Volkgesang bei den Slaven des Südens* (*Muzika i narodna pjesma kod Južnih Slovena*) из Краусове збирке (Krauss Papers, Box 10, Folder 7), писан на тридесет седам страна, што према Бартовим ријечима, није Краусов рукопис, већ сматра да га је вјероватно писала Јелица Беловић Бернаџиковска (2002: 28).[8]

Познато је да су гусле, односно пјевање уз гусле, у Босни и Херцеговини и сусједним земљама били предмет интересовања различитих истраживача дуже од једног вијека, те су гусле као „стари, омиљен инструмент" нашле

[8] Већина Краусове колекције је систематизована и организована у неколико одјељака, док је мањи остатак смјештен у пакетима који нису класификовани. Та грађа је на „словенском" (мисли се тадашњем српскохрватском) језику у форми разноврсних рукописа за које Барт претпоставља да је то можда дио збирке гусларских пјесама на које се Краус често позивао, те да припадају бројним појединачним рукописима из периода од 1884. до 1906. године (Burt 2002: 37).

своје мјесто у истраживањима Крауса, Јелице и Владимира. Додатну „ноту" интересовању за гусларску праксу даје разгледница са фотографијом „чувеног, најодликованијег херцеговачког народног гуслара Илије Вуковића из Гацка" (Krauss Papers, Box 1-4-5 of 427), која је заправо послужила као (сликовит) начин кореспонденције/писма између Јелице и Крауса 7. 4. 1929. године. Иако мањег обима и широј јавности не тако познат рад, дјеловање Јелице Беловић Бернаџиковске у области народног музичког стваралаштва до сада није довољно истражено нити представљено. Дат је увид у одређене збирке (лирских) пјесама које су послужиле као инспирација и извор за проучавање народних везова, али није наведено од кога је то записано, када, на који начин итд. Поред лирских пјесама, анализом доступне литературе и извора откривен је и мањи опус пјесама које можемо подвести под епске, наративне пјесме, односно солистичке и у вокално-инструменталној форми пјевања уз гусле, као и рукописа и необјављених текстова који се у мањој или већој мјери дотичу епике, односно пјевања уз гусле, и додатне напомена у вези с тим. С друге стране, јавности познат Јеличин рад са искључивом тематиком гусала јесте рукопис *Der Guslar* (есеј 9), непознате године настанка, писан на седамнаест страна (Burt 2002: 6), а доступан на свега три странице, затим текст *Des Guslarenlied* (1925), коме је, претпоставља се, претходио есеј 12 под насловом *Wert der Guslarenlieder* (*Vrijednost guslarskih pjesama*) – непотпун текст с варијантама увода, напоменама о обиму и садржају (Burt 2002: 6), као и текст у облику новинског чланка из дневних новина *Bosnische Post* под називом „Guslar kao ratni izvještač" (XXXII, 25. 2. 1917).

Према Јеличиним писањима, гуслар се сматрао „народним пјевачем" који је највише опјевавао период ратова против Турака наглашавајући храброст, јунаштво и борбу против неправде и насиља. Он је у исто вријеме и „чувар домаће историје" и изводи пјесме са разним „додацима" и увеличавањима. Присуство „звијезда", познатих гуслара у одређеним заједницама, чинило је окосницу пјевања уз гусле, а примећује се и све већи број слијепих, полуслијепих и гуслара инвалида који пјевају уз гусле и просјаче ради изазивања саосјећајности и давања милостиње, а таква се пракса у динарским областима посматрала као нечастан чин (Murko 1951: 213–215), условљен временом, простором и културолошким окружењем, као реализација појединачних склоности, квалитета и мотива гуслара (Лајић Михајловић 2015: 69–71).

Осим тога, Јелица је изнијела основна запажања о музичко-стилским карактеристикама хришћанских/српских и муслиманских пјесама – у Србији, Словенији, Бачкој преовладавају „веселије, раздраганије", док у Босни, Јужној Србији, Херцеговини и Далмацији преовладава „једнозвучност", старије пјесме су „тужни и сјетни тонови", а новије пјесме „ведрији тонови" јер су гуслари „видјели свијета". Такође, представила је и основне органолошке карактеристике гусала са којима се сусрела, затим мјесто и вријеме гуслања – контекст: отворени простор, шуме, ливаде, улице, (задимљене) кафане, (сеоски) бирцуз, скренула је пажњу на даривање гуслара (најчешће новцем или у натури), као и на то да је гуслару велика конкуренција грамофон, уједно средство масовне репродукције звука које

са собом носи додатне предности и мане за саму праксу пјевања уз гусле (Krauss Papers, Box 1-24-27 of 427). У односу гуслара и публике, самим тим, репертоара и начина извођења, Јелица је у поменутом тексту у *Bosnische Post*-у уочила „претјеривања" у гусларским епским пјесмама, којима је циљ „задовољити незаситу знатижељу оних што су остали код куће (а то – додала З. Г. Д.) вјероватно је највећа амбиција сваког приповједача или ратног пјевања" попут описа мача јунака (пјесма „Старина Новак и дијете Грујица"), „грозних рана", борбе/мачевања (млади Секула из Далмације) као пандан Залабергеру, барону Минхаузену из стране литературе (Belović-Bernadžikowska 1917: 45).

Столац, Гацко и Мокро су мјеста која се литератури спомињу као мјеста биљежења (гусларских) пјесама и мјеста поријекла/боравка, снимања казивача (Talam: 2017: 22), међутим, увидом у грађу, тј. нотне записе, примјетно је да су забиљежена и мјеста, тачније пјесме из Стоца, Праче, Мачве, Пишкореваца и Микановаца, односно вароши које припадају данашњим територијама држава Босне и Херцеговине, Републике Србије и Републике Хрватске („из Босне", „из Мачве" и сл.). Ту су: Нецо Тафр(к) о (Столац) с пјесмом „Кад умире беже Осман беже", Јово Драшкаловић са уводом у гусларску пјесму „Грана од бора" (Krauss Papers, Box 1-10 of 427), затим Никола Тодоровић из Мачве с пјесмом „Заљуља се сиње море..." , гусларска пјесма из Пишкореваца „Пошетала Милица дјевојка" (Krauss Papers, Box 1-14 of 427), затим пјесма из Микановаца у извођењу „слијепца" Ристе Шепавица „Бог помаже краљу Карађорђу" (Krauss Papers, Box 1-16 of 427), епска народна пјесма из Босне казивана од стране Самира и Ризванбега Ченгића, те неколико забиљежених примјера без имена казивача, као што је гусларска пјесма из Праче „Расрди се млађани Стојане...." или *Gege-Lied*[9] „Роди мајка девет побратима", пјесма у извођењу (непознатог) слијепог гуслара.

О значају пјевања уз гусле, његовим функцијама, али и моћи, утицају на самопоуздање говори чињеница да је Јелица у још једном необјављеном чланку описала вечери пјевања уз гусле прије рата у њеној сарајевској башти рекавши да је „њен" гуслар, Нико Тодоровић, често долазио у „(њену) малу, тиху вилу", гдје „сједне под јабуку и пјева своје пјесме". Примијетила је Тодоровићево укључивање „лирских стихова" у еп ради предвиђања будуће славе и части ње и њеног сина Владе, као што се може видјети на примјеру стихова: „(Јелица) вођа жена, учених и познатих широм свијета у свом граду нема ко да се пореди са њом, нека Бог опрости све њене гријехе и гарантује јој место у свом рају" (Reynolds-Cordileone 2019: 24), чиме се потврђује обострани, у оба смјера постављени комуникациони чин у предвиђеној ситуацији кроз интеракцију пошиљаоца и примаоца поруке (Лајић Михајловић 2015: 44–45).

Промјене које су се десиле почетком 20. вијека на политичком, друштвеном и културном плану омогућиле су продирање жена у до тада недоступне

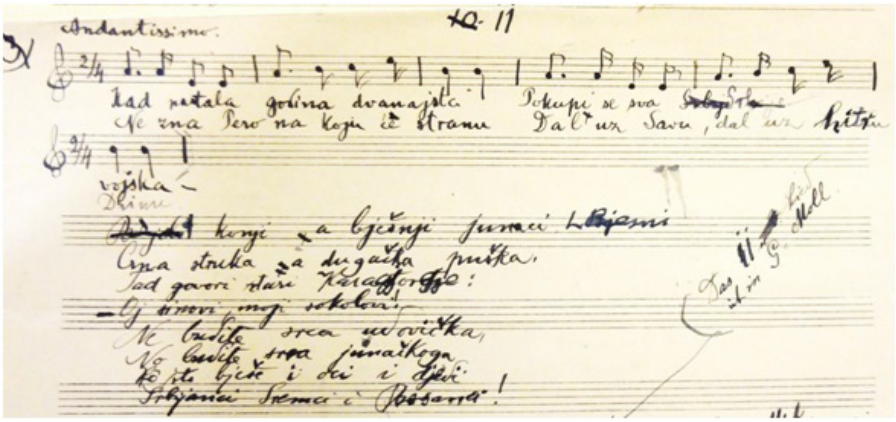
[9] *Геге(а)* – општи назив за двоструне гусле, гусле „navite dvjema strunama" (Kuhač 1877: 4), „napete na dvije strune" (Marić 1932: 143), „гусле са двије струне" (Милошевић 1980: оп.цит. 47, Кењаловић 2002: 65) и *геге* –назив који се повезује са слијепим људима, тј. њиховим именовањем као *гегавцима* (Каракашевић 1898: 18).

и ускраћене разнолике области ради сопствених личних успјеха, јавног дјеловања, активизма, политике, професионалних усавршавања и иступања из оквира заједнице гдје су живјеле и радиле (Пантелић, Милинковић и др. 2013: 5–7). У том смислу, Јеличино кретање између (политичких) екстрема и нарушавања традиционалних патријархалних норми свога времена доноси и примјетан преображај у смислу (етнографског) заокрета кроз трансформацију од незадовољне Хрватице до просрпске жене, што може представљати одраз промјенљивости (националног) идентитета прије Првог свјетског рата (Reynolds-Cordileone 2019: 24), испољеног кроз тзв. „културни национализам", који се назире у неким Јеличиним закључцима, али не прелази у тзв. „методолшки национализам", у чему је његова снага, исказана путем дискурса о традицији и иновацији кроз музички, ликовни и књижевни модернизам (Свирчев 2017: 6–7). С друге стране, захваљујући високом образовању, позицији у друштву, позиву, послу и познавању страних језика омогућене су јој кореспонденције, преписке и сарадње како са домаћим, тако и страним водећим истраживачима, савременицима из области етнографије, са којима је остварила завидне резултате, као што је, између осталог, класификација вêза која се и данас користи у домаћој науци (Радисављевић 2017: 97).

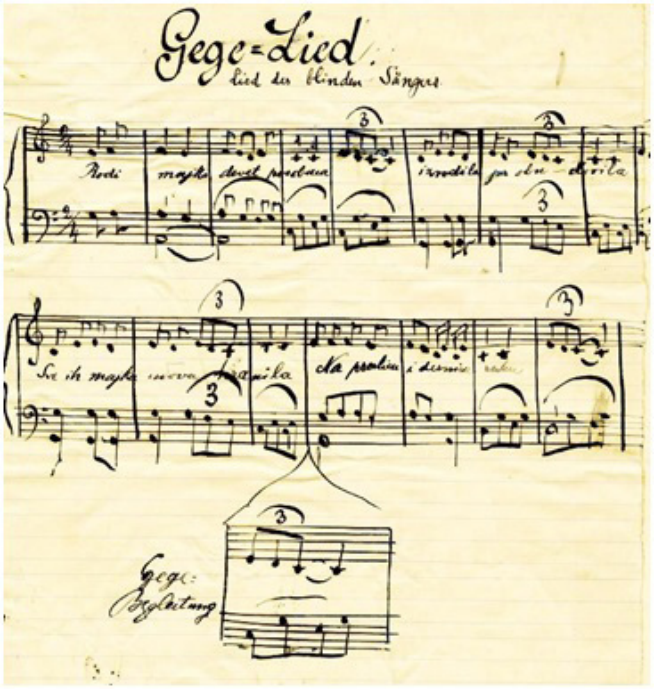
На пољу музичког фолклора, конкретније основног интереса кроз бављење праксом пјевања уз гусле, Јелица је направила „искорак" у сродне гране фолклористике које су јој биле блиске. Није познато који је био основни принцип избора казивача, репертоара и сврхе записивања, тј. детаљније методологије рада и онога што би јој било корисно за њена истраживања и(ли) „модус" просљеђивања грађе (Краусу), али оно што се може закључити на основу анализиране грађе јесте да су присутни основни етнографски рад, позитивистички ставови и романтичарски погледи на музички фолклор. С тим у вези, издваја се мали број нотних записа гусларских пјесама, од свега неколико тактова или основног мелостиха са записивањем (основне) вокалне дионице без дионице гусала, којој је у неколико примјера додата и клавирска пратња. Често се из саме грађе, односно нотних записа, не може наслутити да ли су записи настали из пера Јелице или Владимира, ако узмемо у обзир да је и Владимир иза себе оставио рукописни чланак *Guslarenweisen*, чији је преглед написао Краус, па су у том случају били значајни Бартови записи из прегледа Краусове оставштине и консултације и помоћ колега из Музеја Војводине из Новог Сада који су се детаљније бавили Јеличиним легатом и (пре)познавањем рукописа. Иако малог опуса, са акцентом на текстуалном сегменту пјесама, овакав етнографски приступ обради грађе музичко-фолклорне врсте пјевања уз гусле даје нам детаљнији увид за мјеста, имена казивача, репертоар, агогику, метрику, основне мелодијске обрасце и додатне напомене на основу којих је могуће направити барем базичну реконструкцију музичког сегмента ове праксе у датом периоду. Често је критикована и оспоравана, али Јеличина стручност на ширем пољу фолклоризма и његове примјене остаје неупитна, а у симбиози са контроверзама на приватном плану и животном путу остаје отворена за даља тумачења и откривања (Dujmović 2011: 503). Премда се на први поглед чине мање битним, истраживања попут Јеличиних на пољу музичког фолклора

се могу сагледати и протумачити из више углова, што у коначници даје један од доприноса и различитих ишчитавања за фолклористику и друге сродне области, као рефлексију на таква истраживања и друштвено-политичко-културни дискурс с краја 19. и почетка 20. вијека.

Прилози



Примјер I: гусларска пјесма из Праче (Krauss Papaers, Box 1-16 of 427, Институт за музикологију, Музичка академија Универзитета у Сарајеву)



Примјер II: *Gege-Lied* „Роди мајка девет побратима”,
пјесма у извођењу (непознатог) слијепог гуслара,
Музејско-архивска збирка Јелице Беловић Бернаџиковске
у Етнолошком одељењу Музеја Војводине у Новом Саду, нотни записи

Цитирана литература

Беловић-Бернаџиковска, Јелица. *Српски народни вез и текстилна орнаментика*. Нови Сад: Матица Српска, 1907.

Беловић-Бернаџиковска, Јелица. *Народни празници – аутобиографске белешке*. Нови Сад: 1933.

Каракашевић, Владимир. „Гусле и гуслари. Прилог уз културно-историјску расправу ’Музичка уметност у Срба’”. *Летопис Матице српске*, књ. 195, III (1898): 1–38.

Катински, Јасмина. „Јелица Беловић Бернаџиковска о ’духу народном’”. *Књиженство: часопис за студије књижевности, рода и културе*, бр. 7, год. 7 (2017): 1–14. <https://doi.org/10.18485/knjiz.2017.7.7.3> 5. 9. 2022.

Кењаловић, Милорад. *Владо С. Милошевић: етномузиколог*. Бања Лука: Академија умјетности, 2002.

Лајић Михајловић, Данка. *Српско традиционално певање уз гусле: гусларска пракса као комуникациони процес*. Београд: Музиколошки институт Српске академије наука и уметности, 2015.

Пантелић, Ивана, Јелена Милинковић и Љубинка Шкодрић. *Двадесет жена које су обележиле XX век у Србији*. Београд: НИН, 2013.

Радисављевић, Катарина. *Настајање народне уметности: случај Покрета за истраживање народних текстилних рукотворина код Јужних Словена: (1870–1914)*. Нови Сад, Београд: Музеј Војводине, Етнографски музеј, 2017.

Свирчев, Жарка. „Протоавангардни програм Јелице Беловић Бернаџиковске”. *Књиженство: часопис за студије књижевности, рода и културе*, бр. 7, год. VII (2017): 1–22. <https://doi.org/10.18485/knjiz.2017.7.7.2> 5. 9. 2022.

Томашевић, Драгана. *Жена у времену: Јелица Беловић Бернаџиковска*. Сарајево: СПКД Просвјета, 2018.

Цветковић, Марина. „Традиција као инспирација у делу Савке Суботић”. *Зборник/Музеј примењене уметности*, књ. 2 (2006): 53–64.

Belović, Jelica. *O razvitku naše narodne tekstilne ornamentike*. Zagreb: Dionička tiskara, 1906.

Dujmović, Sonja. „Pogledi Jelice Belović-Bernadžikovske iz njene bosanske ’Sopstvene sobe’”. U: Zijad Šehić (ur.). *Bosna i Hercegovina u okviru Austro-Ugarske 1878–1918*. Sarajevo: Filozofski fakultet u Sarajevu, 2011: 481–502.

Jelkić, Dušan. *Četrdeset godina književnog rada Jelice Belović-Bernadžikovske*. Sarajevo: Štamparija Obod, 1925.

Krauss, Friedrich. *Slavische Volkforschungen. Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitrechte, Sitten, Braüche und die Guslarenlieder der Südslaven*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Heims, 1908.

Kuhač, Franjo. *Opis i poviest narodnih glazbala Jugoslovjena*. Zagreb: Tisak dioničke tiskare, 1877.

Marić, Branko. „Naša pučka glazbala”. *Kalendar HKD Napreda*k (1932): 139–148.

Murko, Matija. *Tragom srpsko-hrvatske narodne epike. Putovanja u godinama 1930–1932*. Zagreb: JAZU, 1951.

Paćuka, Lana. *Ženski identiteti u muzičkom životu austrougarskog Sarajeva*. Sarajevo: Muzička akademija, Institut za muzikologiju, 2019.

Reynolds-Cordileone, Diana. “Reinventions: Jelica Belović-Bernadzikowska’s Ethnographic Turn”. *Књиженство: часопис за студије књижевности, рода и културе*, бр. 9, год. IX (2019): 1– 29. <https://doi.org/10.18485/knjiz.2019.9.9.3> 5. 9. 2022.

Stojaković, Gordana. “Women’s World (1886–1914): Serbian Women’s Laboratory as an Entrance into the Public Sphere”. *Serbian Studies: Journal of the North American Society for Serbian Studies*,Vol. 25, No. 1 (2011): 21–58.

Šehović, Lana, Fatima Hadžić, Jasmina Talam i Tamara Karača Beljak. *Stories about music in Bosnia and Herzegovina: dedicated to Folke Rabe*. Sarajevo – Stockholm: Institute of Musicology, Academy of Music, University of Sarajevo – Svenskt visarkiv / Caprice Records, The Swedish Performing Arts Agency, 2022.

Šušnjara, Snježana. „Jelica Belović Bernadžikowska". *Hrvatski narodni godišnjak*, br. 54 (2007): 66–76.
Talam, Jasmina. *Pripovijedanje kroz pjesmu: narativni oblici u narodnoj muzičkoj tradiciji Bosne i Hercegovine*. Sarajevo: Institut za muzikologiju, Muzička akademija Univerziteta u Sarajevu, 2017.
Tomašević, Dragana. *Priče o bosanskim ženama: ženska čitanka*. Sarajevo: SPKD Prosvjeta, BZK Preporod, 2021.

Извори

Милошевић, Владо и Милорад Кењаловић. „Гусле и гуслари". 10. радио емисија *Трагом фолклора Босанске Крајине* емитована на Радио Бања Луци 1. 9. 1980. године.
Музејско-архивска збирка Јелице Беловић-Бернаџиковске у Етнолошком одељењу Музеја Војводине у Новом Саду, нотни записи.

Belović-Bernadžikowska, Jelica. „Guslar kao ratni izvještač". *Bosnische Post*, XXXII, 25. 2. 1917: 45.
Belović-Bernadzkovska, Jelica (Ljuba T. Daničić). *Memoari*. Historijski arhiv Sarajevo. Privatna zbirka, sign. O-BJ-86-17.
Burt, Raymond. *Finding Aid for the Friedrich S. Krauss Papers, 1884-1930*. Los Angeles: UCLA Library, Department of Special Collections, 2002. <http://pdf.oac.cdlib.org/pdf/ucla/mss/kraus996.pdf> 4. 9. 2022.
Krauss, Friedrich. *Jugoslovenska učiteljica i proučavateljica nemuštog jezika ljubavi*. Музејско-архивска збирка Јелице Беловић-Бернаџиковске у Етнолошком одељењу Музеја Војводине у Новом Саду, сигн. LJBB, L.J. 9. <http://knjizenstvo.etf.bg.ac.rs/sr/autorke/jelica-belovic-bernadzikovska> 5. 9. 2022.
Krauss, Friedrich. *Писмо*. Беч, 12. 10. 1933. Музејско-архивска збирка Јелице Беловић-Бернаџиковске у Етнолошком одељењу Музеја Војводине у Новом Саду, сигн. LJBB, L.J. 19, 1933.
Krauss Papers. Box 1-2 of 427, Box 1-3 of 427, Box 1-4 of 427, Box 1-24-27 of 427, Box 1-5 of 427. Рукописна грађа. Институт за музикологију, Музичка академија Универзитета у Сарајеву.

Zorana Guja Dražeta

JELICA BELOVIĆ BERNADŽIKOVSKA: FROM A LITTLE NEEDLEWOMAN TO THE *GUSLE* SONGS THROUGH CORRESPONDENCE AND COOPERATION

Summary

Known in the world of folkloristics, both at the ethnographic and literary levels, as well as at the pedagogic and educational levels, Jelica Belović Bernadžikovska made a contribution in the field of folk music tradition, which is lesser-known to the general public. Through various correspondences, letters, postcards, manuscripts, and collaboration with (foreign) researchers, especially the Austrian ethnographer and philologist Friedrich S. Krauss, it is possible to read the contributions of the aforementioned author in the Serbs' and other South Slavs' folk oral literature and folk music traditions research field, expressed through the vocal-instrumental form of singing with the accompaniment of *gusle*. In this paper, the scientific research work of Belović-Bernadžikovska will be emphasized in a wider ethnomusicological context, significant

for folkloristics and other fields, as a reflection on such research from the late 19th and the early 20th centuries. The changes that took place in the early 20th century on the political, social, and cultural levels enabled women to penetrate the previously inaccessible and deprived diverse areas for their own personal success, public activity, activism, politics, professional training, and to step out of the community where they lived and worked. In the field of music folklore, more specifically Jelica's basic interest through the practice of singing with the accompaniment of *gusle*, she made a "step forward" into the related branches of folkloristics that were close to her. It is not known what the basic principle of choosing the narrator, the repertoire and the purpose of recording was, i.e., more detailed methodology and what would be useful for her research and (or) the "mode" of forwarding the material. However, what can be concluded on the basis of the analyzed material is that there are basic ethnographic work, positivist attitudes, and romantic views on music folklore.

Keywords: Jelica Belović Bernadžikovska, correspondence, cooperation, Friedrich S. Krauss, *gusle* songs.

Веселка Тончева*
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей
Българска академия на науките**

[784.4:781]:323.15(=163)(497)
39-051:784.4:[323.15(=163)(497)

ТРАДИЦИОННАТА ПЕСЕН НА *ГОРАНИТЕ* В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА СРЪБСКИ, СЛАВЯНСКИ И ЧУЖДЕСТРАННИ АВТОРИ

В текста са характеризирани традиционните песни на общността на *гораните*, представени в публикации на сръбски, славянски и чуждестранни изследователи. Обърнато е внимание на спецификата на мъжките и женските песни, на индивидуалното и груповото пеене, на белезите на горанската диафония със съответните ѝ дефинирани подтипове, интервалови съотношения между гласовете и принцип на структуриране, на мелодиката, тоновите видове, метроритмиката и др. В изследователския фокус на различните автори попада пеенето както във всекидневен, така и в обреден контекст.
Направено е диахронно проследяване на авторовите наблюдения върху традиционната песен, което дава представа за хронологията в интереса към изучаването на тази общност и създава картината на постепенното разкриване на тази традиция.

Ключови думи: Горани, традиционна песен, сръбски автори, чуждестранни автори.

Гора е област, разположена между планините Шар, Кораб и Коритник, на територията на южните автономни области на Сърбия – Косово и Метохия[1] (19 селища), в днешните Република Албания (9 селища) и Република Северна Македония (2 селища)[2]. Традиционната песен на гораните[3] е важен идентификационен белег за общността в самопредставянето ѝ, както и в отношенията ѝ с другите. Драгослав Антониевич дори смята, че музикалната традиция дава особен отпечатък върху етническата идентичност на гораните (Антонијевић 1995: 86) и затова заслужава особено внимание при изследването им. Целта на настоящия текст е да представи избрани сръбски (и югославски), както и славянски и чуждестранни източници, посветени на

* vestonch@gmail.com

** Настоящият текст е изработен в рамките на проект към Фонд „Научни изследвания“ №КП-06-Н30/5 – „Българите в Западните Балкани (100 години преди и след Ньой“).

1 Формулировката е съобразена с Конституцията и законите на Република Сърбия, тъй като изданието, в което е включен настоящият текст е сръбско. В България Република Косово е призната като суверенна държава.

2 За гораните съществуват редица изследвания, които хвърлят светлина върху географията, историята, езика, идентичността, традициите и пр. на общността.

3 На български език назоваването на тази общност е „горани“.

традиционната песен на общността на гораните. Трябва да се отбележи, че албанските горански селища в продължение на десетилетия са недостъпни, поради тоталитарния режим, наложен от Енвер Ходжа в Албания, и са сравнително по-слабо проучвани.

Проучванията на горанския песенен фолклор от различни по националност автори се провеждат по различно време и засягат различни аспекти, но в своето изложение аз ще избера хронологичното им представяне, тъй като то създава картината на постепенното разкриване на спецификата на тази традиция, а нерядко е и илюстрация на подходите на различните изследователи в контекста на съответното време, национална култура и ниво на науката.

Ранни записи на песенен фолклор (и с нотни текстове) от региона, публикувани от сръбски автори, съществуват още от края на XIX в. – такъв пример е теренната работа на Ст. Мокраняц през 1896 г. Малко по-късно те са цитирани от Б. Нушич в книгата му *Косово – опис земље и народа* (Матица српска, 1902 г.), а са издадени едва през 1966 г. От региона Мокраняц прилага 99 песни (Мокрањац 1966)[4]. Песни публикува и Вл. Джорджевич в Скопие през 1928 г., от които 26 образци са от Метохия, главно от Призрен и Печ (Ђорђевић 1928: 399–424). През 20-те години на XX в. К. Манойлович също обикаля областите Косово и Метохия и записва около 400 мелодии, но публикува само 21 сватбени песни в приложението „Свадбени обичаји у Пећи“ (Manojlović 1925). Почти никой от тези автори от края на XIX и началото на XX в. не обръща специално внимание на областта Гора и на традиционните песни на общността на гораните и това има своето историческо обяснение. Подобно на ситуацията в България в същия период, първите записвачи (често са и композитори) са пионери в събирането на музикален фолклорен материал. Условията, при които работят са тежки – все още не разполагат със звукозаписна техника и нотират „по слух“, материалното обезпечаване на теренните проучвания много често е за тяхна сметка. Не на последно място трябва да се отбележи и лошата пътна инфраструктура по онова време, а областта Гора е труднодостъпна и това също е основателна причина тя да не попадне във фокуса на първите събирачи, както много други региони в Косово и Метохия.

Първите нотирани записи на горански песни принадлежат на Миодраг Васильевич и са публикувани през 1950 г. в първата книга *Югословенски музикален фолклор*, която отваря нова глава в историята на сръбската етномузикология. Песните са събирани в периода 1932–1948 г., като по нотирането им най-интензивно Васильевич работи през 1946 и 1947 г. Изданието съдържа общо 526 песни (с варианти), записани предимно от събеседници-християни, но и по-малък брой мюсюлмани от Гора, разделени са в нотно и текстово приложение. Класификацията на песенния материал е смесена – в първия дял са включени любовни песни, където водещо е съдържанието, а във втория – обредни, подчинени на функционалния критерий.

[4] Песните от 1 до 99 са записани от областите Косово и Метохия – разделени са в няколко дяла: обредни и обичайни (великденски, славянски, сватбени), игри с пеене, селски, градски песни и турски (Вж. Мокрањац 1966).

Важно значение има извеждането на тоналните основи на песенните образци и тълкуването, което М. Васильевич им прави. Макар че горанските песни в изданието са само 46 и не са отделени от останалия материал, авторът обръща внимание на една специфика в живота на общността на гораните – печалбарството. Според него печалбарите пренасят песенен репертоар – печалбарски песни има и в други краища на Косово и Метохия – Прищина, Вучитрън, Косовска Митровица, Печ, Призрен, Гниляне и др., но той смята, че горанските печалбарски песни (посочва Брод, Драгаш, Кръстец) са повече на брой и са с по-висока художествена стойност.

Едни от първите етномузиколожки изследвания на тази група, осъществени от чуждестранен автор, са на датчанката Бирте Треруп в теренната ѝ работа в тогавашната югославска част на Гора – в селата Драгаш, Вранища (където документира сватба), Радеша, Кукаляне и Брод в периода 1959–1960 г. Материалите ѝ наброяват 470 записа, от които една четвърт са двугласни песни, изпълнени от жени и девойки основно от селата Брод и Вранища. Тя приема, че този материал е достатъчно репрезентативен за целите, които си поставя, а именно установяването на характеристиките на многогласното пеене в съответните села и извеждането на основни музикални особености на региона Гора (Traerup 1972; Traerup 1974[5]).

Б. Треруп обръща внимание на съществуващото ясно полово разделение на песните, което е определящо за музикалните белези и условното им отнасяне към различни времеви пластове. Мъжките и женските песни маркират различен тип и това според авторката се дължи на мобилността на мъжете, които са печалбари и гурбетчии и техният репертоар е значително „по-отворен“, докато жените са съхранили „чисто женско пеене“ (Traerup 1974: 212).

Мъжките песни, според нея, имат доста по-различен характер – те са едногласни, мъжете пеят солово или групово в малки групи от 2–4 човека, тоновият обем и мелодиите са по-развити от тези на женските песни, мелодиите са често орнаментирани в ориенталски стил. Интересно е, че въпреки това, при по-масово наблюдение върху песните, изпълнявани от мъже, Треруп открива и по-старинни песни – в тесен тонов обем, дори в някои случаи с остатъци от двуглас, т.е. мелодически близки до женските, които вероятно могат да се отнесат към старата традиция (Traerup 1974: 213). В теренната си работа тя има възможност да слуша мъжко пеене със съпровод на кавал, като изпълнителят сам си отсвирва (Traerup 1974: 212).

Женският песенен репертоар е описан от датската авторка като семпли двугласни песни с обем от терца до квинта, с основни вертикални интервали прима и секунда, понякога и терца, но само при ненатоварени проходящи тонове. Секундовите съзвучия са в паралелно движение или при движение в една посока от прима в секунда или от секунда в прима. Песните се изпълняват в група от 2 до 4 жени – една „води“, а другите „следят“ и индивидуален вариант не е възможен (Traerup 1974: 212–213).

[5] Б. Треруп има още една публикация, посветена на инструменталната практика в сватбения обред в село Брод (Traerup 1980), на която няма да се спирам.

Когато говори за съотношението между гласовете, освен, че първият глас се пее от една певица, а вторият – от няколко, Треруп отбелязва, че не изглежда съвсем ясно, кой от гласовете носи „истинската“ мелодия: Единият глас е малко по-подвижен от другия и винаги надвишава неговия обем с един тон или полутон. Този глас тя приема за първи и по-висок. Дори изследователката прави експеримент, при който моли една жена от групата да изпее сама песента – певицата смесва двата гласа, за да конструира мелодия, съчетаваща тази на първия глас и движението на втория глас (Traerup 1972: 346).

Треруп наблюдава също характерното звучене на секундата както на силно, така и на слабо време в такта, като движението на гласовете обикновено е паралелно – най-често в унисон или в секунди (Traerup 1972: 347). Интересно е, че секундовите съзвучия в песента (например движението в паралелни секунди) съществуват, без да се повлияват от инструменталната практика, която се основава на принципа на лежащия бурдон или унисона (в миналото функциониращ при двуглас на кавали, а днес – при зурни) (Traerup 1972: 345). Треруп твърди, че принципът на бурдона се появява фрагментарно в песента, когато вторият глас остане на лежащ тон, докато първият глас има постѐпенно движение (Traerup 1972: 347), но по-генерално погледнато принципът на горанската песенна диафония не е бурдонен.

Що се отнася до груповото или индивидуалното пеене, в цяла Гора по-популярно е груповото пеене. Това важи и за мъжете (унисонно), а за жените в обреден контекст е задължително. Солово пеене Б. Треруп намира единично при жени, изпълняващи приспивни песни, или при индивидуална домашна работа (Traerup 1972: 345). При обредното женско пеене изпълнителките се позиционират една до друга с леко наведени глави, за да могат гласовете им да се сливат, резултат от което е трудното различаване на всяка от партиите (Traerup 1972: 345). В сватбения обред в Призренска Гора жените пеят със собствен съпровод на дайре (Traerup 1974: 212)[6].

В метроритмическо отношение Б. Треруп посочва като най-застъпен седемвременния метрум, като отбелязва и двата му варианта – с удължен дял на първо и на трето време (Traerup 1974: 21) Единственото изключение, според авторката, са обредните песни, записани от нея в с. Враница. Те се характеризират с редуването на различни метруми (Traerup 1972: 346). Мелодически се откроява като характерна лабилността на II степен, която варира между голяма и малка секунда в съотношението си спрямо финалиса (Вж и Traerup 1972: 346), а песенната форма е най-често АА, АББ, ААББ, АБАБ (Traerup 1974: 213).

Наблюденията на Б. Треруп се отличават с относително обективност, която се дължи на позицията ѝ на „външен“ изследовател на културата на горанската общност, поставена в балкански контекст.

Всъщност проучванията на Б. Треруп, за които стана дума са осъществени в началото на 60-те години на XX в., но публикациите ѝ са от началото на 70-те. Затова в края на 60-те години авторът от тогавашната Република

[6] Б. Треруп прави своите заключения върху материал от 54 сватбени песни.

Македония (СФРЮ) Б. Ристовски обръща внимание, че с изключение на М. Васильевич, който записва горански песни, но без уточнение, че са именно такива, никъде другаде специално не са разглеждани нито „горанските песни“, нито „горанската поезия“. Тъкмо по това време (в периода 1967–1970 г.) Институтът за фолклор в Скопие извършва целенасочена теренна работа в горанските села, които са на територията на тогавашна Югославия (Ристовски 1969а; Ристовски 1969б).

В тези проучвания участват и външни сътрудници – Ф. Каваев от Битоля и Ф. Ходжа от с. Крушево – самият той горанин. Всички записани материали се намират в архива на института, а голям процент от песните са нотирани (Ристовски 1969б: 141–142).

Ристовски установява, че затвореността на Гора създава условия за изграждане на собствени „поетически структури“ със свои изразни възможности, но тя същевременно е и фактор за консервиране на някои стари мотиви и форми (Ристовски 1969б: 152). Този автор първи установява специфичната импровизационност при структурирането на песенните образци, типична за гораните: той твърди, че горанските девойки са в състояние да изпеят във всеки момент нова песен – нови текстове върху стара мелодия за всяко събитие, за всяко лице, което според него е знак, че те могат да „говорят“ в стихове. А това потвърждава ролята на фолклора във всекидневието на гораните (Ристовски 1969б: 154).

Друго важно наблюдение на Ристовски е върху мелодическите особености на песента – обикновено стихът завършва с продължаване на крайния вокал. Характерно е, че в тези песни, особено обичайните, всички крайни срички са отворени – завършват на вокал (Ристовски 1969б: 154–155).

Изпълнението на песни във всекидневен контекст в Гора в някои случаи е придружено от инструментален съпровод. За мъжкото пеене най-чест съпровод в миналото е кавал или два кавала, единият от които „води“, а другият „държи“, или тамбура – „*чифтелия*“ (малка тамбура) и „*шаркия*“ (голяма тамбура), които и днес са част от практиката. За жените единственият музикален инструмент е дайрето – според Б. Ристовски одомашнен вероятно след ислямизацията (Ристовски 1969б: 155).

За разлика от Б. Треруп той твърди, че горанският модел на живот, свързан устойчиво с печалбарството и гурбетите, не оказва влияние върху песните им – нито музикално, нито езиково (Ристовски 1969б: 155). Разделението на „мъжки“ и „женски“ песни със своите характеристики, наблюдавано от датската авторка, при Ристески е отбелязано като скромен брой мелодически варианти при двата вида песни (Ристовски 1969б: 154). Това авторът интерпретира като белег за старинност.

Няколко години по-късно Т. Бицевски също прави наблюдения върху наличието или липсата на влияние в горанския музикален фолклор (Бицевски 1973). Според него гораните, бивши гурбетчии и печалбари, пренасят в своя край богат песенен материал от други региони, който под влияние на тяхната песенна традиция по-бързо или по-бавно трансформира своята същина и

добива нов облик, като тези процеси имат и локален селищен характер. Все пак авторът прави уточнението, че тази констатация е относителна, тъй като в Гора съществува двуглас, който по редица свои белези се различава от другите двугласни области в тогавашна Югославия (Бицевски 1973: 103).

Анализирайки песните, за които стана дума, записани от сътрудници на Института за фолклор в Скопие (в периода 1967–1970 г.), Т. Бицевски прави опит да изведе най-характерните им белези. Разделя ги условно на три групи: 1. най-стари – двугласни песни; 2. преходни – от двугласни към едногласни песни; 3. най-нови – едногласни песни. Във връзка с казаното по-горе, именно песните от първата група са изпълнявани от жени и девойки и голям дял от тях са придружени от дайре или от обреден танц (Бицевски 1973: 103).

И според Бицевски най-застъпен метроритмически тип е седемвременният метрум с тривременна група на първо време, от т. нар „македонски“ тип – той дава пример с около 30 песни в този метрум, изпълнени върху подобни и различни текстове, но с висока степен на вариантност. Среща се и двуделният, по-рядко други, както и безмензурни образци (Бицевски 1973: 104–105).

В по-късно издание (2001) Т. Бицевски подчертава, че едни от жизнените обредни песни спадат към пролетния цикъл, по-конкретно гергьовденските песни, сред които отделна група текстове са близки варианти на популярната в Гора песен „Върбице, върбо зелена“. Сватбеният цикъл също е един от най-запазените у гораните, а ритуалът е придружен с песни във всички важни обредни моменти, изпълнявани само от жени. В анализа на песенните типове, който той прави, смесва класификационния белег – функционален и тематичен, разглеждайки сватбени и жетварски песни (според функцията), но едновременно с това и комитски, любовни и печалбарски (според текста) (Бицевски 2001: 9).

Словесното съдържание на песенния фолклор е водещо и в издание, публикувано през 80-те години от сръбският автор Харун Хасани, който целенасочено събира текстовете на горански песни (Хасани 1987). По професия той е хуманитарен лекар, роден в с. Бачка, община Драгаш, който с помощта на местни учители успява да запише песните от 17 села в тази част на Гора. Този негов труд е конкретен принос към „изваждането от анонимност“ на този „оазис“ на Балканите (Хасани 1987: 10). Класификационен белег е текстовото съдържание, с фокус върху народната поезия, макар че има два раздела, подчинени на песенната функция – Обредни песни (Гергьовденски песни за пролетта) и Обичайни песни (сватбени).

В следващото десетилетие (90-те години на XX в.) в Сърбия е осъществено важно етномузиколожко изследване, посветено на музикалния фолклор на гораните (от сръбския дял на областта) – дипломната работа на Саня Станкович, защитена в Музикалната академия в Белград, сега Факултет за музикални изкуства към Университета по изкуствата в Белград (Станковић 1993). От този текст тя публикува отделни статии, като тази авторка остава и до днес единственият сръбски изследовател, осъществил систематични

етномузиколожки теренни проучвания сред гораните (Станковић 1995; Станковић 1996).

Познавайки публикациите на датската авторка Б. Треруп, С. Станкович стига до същите изводи относно диафонията в Гора и слятото звучене на двата гласа – според нея също трудно може да се разграничи коя певица „води“ и коя „тера“. Създава се впечатлението, че гласовете разменят мелодическите си линии и роли. Тя счита, че този модел на движение на гласовете е рядък за сръбската вокална традиция, но не е непознат (Станковић 1996: 116; Станковић 1993: 41). Обикновено вторият глас е носител на семпло мелодическо движение, но първият глас също има скромна орнаментация – преди всичко с проходящи тонове и постѐпенност. Както отбелязва и Б. Треруп, във вертикал най-честите съзвучия, до които достигат двата гласа, са секунда и унисон, докато терцата е по-рядка. Станкович дефинира това състояние като „хетерофония с паралелно движение в секунди“ (Станковић 1993: 41). Разбира се, посочвайки конкретни интервали, трябва да се има предвид и наблюдението на авторката, че тоналната система е нетемперирана, интонационната лабилност е типична, и въобще – колебливото тонално усещане е част от музикалното мислене на жените в Гора (Станковић 1996: 116).

Като жизнени обредни песни за Призренска Гора С. Станкович посочва песните на „поклон“, на Гергьовден, на сватба и на сюнет, като това са основно двугласни песни (Станковић 1993: 24). Авторката отбелязва най-характерните теми в текстовете на гергьовденските песни – за бране на трева, за къпане на деца, мотивът за промяната, както и личните имена Зейнепа и Курто будала (Станковић 1993: 25). А по отношение на сватбените песни функционалното разпределение на песните ги свързва със следните моменти: Къносване – в събота вечерта преди сватбата; Подготовка на девойките и на семейството на младоженеца; Пристигане на невестата в дома на момчето; Невестата се срамува; Вечерта преди сватбената нощ: Приятелките на невестата пеят за „спортните игри“, които са се състояли преди обяд; Приятелките на невестата пеят за младоженеца, който скоро ще дойде; Сватбената нощ; Утрото след сватбената нощ: „Немойте да ги разбудите невестата и младоженецот“; Роднинските жени я питат как е минала сватбената нощ; Хвалят младите; Разочарование – младоженецът; невестата; След сватбата: Невестата се жали на свекървата; Нещастно омъжена; Твърде млада невеста; Девойка, която била измамена (не знаела къде ще се омъжи) (Станковић 1996: 116).

С. Станкович споменава, че в изследвания от нея дял на Гора обредните сватбени песни се разпознават по рефрена „а мланесто“. Тя също отбелязва, че особено интересни са песните, които се изпълняват, когато невестата „страмуе“, след като пристигне в дома на младоженеца, както и когато „мланеста“ се срамува, стои или седи, докато я гледат пристигналите гости, а жените пеят за нейния живот като девойка (Станковић 1993: 25; Станковић 1996: 116).

Авторката установява, че при обредните песни често целият репертоар се изпълнява върху един или няколко модела, наричани „глас“. Тя дава

пример със с. Радеша (Призренска Гора), където на Гергьовден всички песни са на един „глас“, а на сватба – на друг. Наблюдението е, че певиците не осъзнават факта, че изпълняват всички образци в обреда върху един мелодико-ритмически модел, правят го спонтанно (Станковић 1993: 42).

С. Станкович пише също, че една от съществените отлики при пеенето на обредни песни „на глас“ е импровизацията на текста, т.е. неговото измисляне в момента (Станковић 1993: 25). Практически процесът не представлява буквално „измисляне“, а импровизиран подбор от вече съществуващи строфи, изрази, словесни модели. Важно е да се изтъкне, че за разлика от обредните песни, чийто текст е импровизационен, песните „на игра“ имат строго утвърден текст, независимо че те също се вписват в обредния контекст (Станковић 1996: 116).

Характерно за структурата на горанските обредни песни, според С. Станкович, е извикването, което се явява с глисандо най-често с рефрена „а хай“ в края на първия стих и в края на цялата мелодия. Това тя наблюдава в с. Рестелица (Станковић 1993: 42). По отношение на стиховия размер песните са преди всичко в осмосричник – асиметричен 3-2-3, 5-3 или симетричен 4-4. Симетричният се появява най-често в сватбените песни, на поклон и на сюнет, а несиметричният – в гергьовденските песни. Стихът е с форма АА1, което е характерно за всички песни „на глас“, без оглед на това с кой обред са свързани (Станковић 1993: 26; Станковић 1996: 117).

Съвременни по-късни изследвания на същата авторка продължават нейния интерес към традиционната музика на общността на гораните. В публикация от 2016 г. (Ранковић 2016) фокусът е ориентиран към ислямизацията на гораните и създаването на специфични културни условия по време на Османската империя, които се отразяват на обредно-обичайните практики на общността, съдържащи както християнски, така и мюсюлмански елементи в празници като Божич, Богоявление, Свети Трифон, Гергьовден и двата Байрама. В този контекст е разгледана горанската музикална традиция с особено внимание към жанровите особености на песента и диафонията с нейните специфични характеристики. Разгледана е и вокално-инструменталната практика за пеене със съпровод на тамбура, а също и инструменталното музициране, в което главно място заема съчетанието на зурни и тъпани. Заключението на авторката е, че горанската идентичност и традиционната музика като нейна неразделна част, са сложни, което се дължи на преплитането на предхристиянски културни елементи, отпечатъка на самия християнски период и влиянията на исляма след неговото приема от общността.

Друга публикация на С. Ранкович е посветена на Гергьовденските песни в Призренска Гора в обреден контекст и по отношение на музикалното им съдържание (Ranković 2018), а в последното ѝ изследване от 2020 г. (Ранковић 2020) тя интерпретира музикалния опит и поведение на жените от Гора през призмата на ролята им с оглед на патриархалните ценности и религиозните норми, валидни в общността. Именно благодарение на тази тяхна роля в Гора функционира приемственост и континуитет в наследственото предаване на съхранени локални форми на традиционно пеене. На базата

на теренни проучвания, проведени сред горани, напуснали родните си места и живеещи в столицата Белград, авторката разглежда присъствието на женското горанско пеене в общественото и интернет пространството, което води до презентиране на горанската общност и популяризиране на музикалната ѝ култура в по-широка рамка.

Изследванията върху песенния фолклор на албанския дял на Гора са значително по-късни и са единици. Сред тях, макар че не е отразено в ноти музикалното съдържание, трябва да се отбележат два сборника с песни, публикувани само с текстове (Dokle 2000; Dokle 2004). Съставител на двата сборника е Назиф Докле (1945–2014) – виден общественик и поет, познат в Албания, произхождащ от тази общност (р. в с. Борье).

Сборникът *Горански народни песни* съдържа предговор от македонски редактори, както и обширен „Увод“ от автора. В него той представя областта географски, въвежда редица етнографски сведения като например типа традиционна къща, характерните музикални инструменти (кавал, дайре, тъпан и зурла), танцовата практика и др. Песните, гатанките и детските игри (броилките), включени в сборника, са резултат от 20-годишна работа на автора в селата Борье, Търналево, Орешек, Шищавец, Запод, Пакища, Кошарище, Оргоста. Но на практика най-голям брой песенни текстове той записва в родното си село Борье, тъй като счита, че там горанската традиционна култура е по-съхранена в своя относително по-автентичен вид. Посочените информатори са от Борье, Шищавец и Орешек. Текстовете на песните са анализирани по отношение на метриката, типичните вметки и рефрени, песенната структура, фонетичните и лексикални особености. С оглед на съдържанието и най-често срещаните мотиви Н. Докле прави класификация на текстовете на песните, както и на гатанките, придружени с кратък коментар.

Сборникът съдържа 558 образци – песни, гатанки и детски игри (броилки), а структурирането на песенния материал е подчинено на класификация, която е смесена, тъй като водещият принцип е съдържателният – например Песни за природата, Балади, Песни за работа, Песни за любов, Лирика, Печалбарски песни, Хумористични песни, но в нея попада и раздел Сватбени песни или Приспивни песни. В уводната студия авторът прави функционална класификация на сватбените песни според момента, в който се изпълняват.

Вторият сборник със съставител Н. Докле – „Sevni, bre ashik, sevni, bre dusho…“ съдържа кратък предговор на албански език, а песенните текстове, които са на „нашенски“, са публикувани на латиница. Материалът е събиран в периода 1992–2004 г. Сборникът съдържа 2 раздела – в първия са поместени 66 горански („нашинске“) песни, а във втория – 15 песни от областта Голо Бърдо[7], записани в Кукъс. Събеседниците в първия раздел са родени в селата Борье, Оргоста, Шищавец и Орешек, а във втория – в Радоеща.

[7] Голо Бърдо (на териториите на Република Албания и Република Северна Македония) е също една от областите в Албания, в които живее славяноезично население, чиято идентичност е българска или македонска.

Моето изследване, посветено на историята, говора, традициите и идентичността на гораните в Албания, засяга също песенния фолклор на тази общност (Тончева 2012). В своята работа аз изцяло съм се опирала на предходните проучвания и публикации от цитираните вече сръбски, славянски и чуждестранни автори, търсейки сравнителен поглед и потвърждение за единството на гораните, въпреки изкуственото разделяне на областта и живота на двата дяла в различен национален и социокултурен контекст. Разбира се, налице са и специфики на локално и селищно ниво, които в някои случаи очертават по-различния облик на традиционната песен от албанския дял на Гора. Накратко ще маркирам наблюденията си с опори в публикуваните по-рано изследвания. Отбелязаното най-напред от Б. Треруп половото разделение при изпълнението на песните се отнася за цялата Гора като област, то е жизнено и при албанските горани.

Класификацията на типовете двугласни песни, направени от автора от Република Македония Т. Бицевски, е напълно валидна и за горанските песни от Кукъска Гора. Двугласните песни от с. Борье се отнасят към първия дефиниран от автора тип „най-стари двугласни песни“, те носят белези на архаичност в структурата на диафонията. При втория тип преходни песни от двугласни към едногласни първият глас обикновено маркира мелодическа линия, която спада към едногласната традиция, а вторият глас (с известна условност го наричам така) изпълнява около 80% от музикалната строфа в унисон с първия и само на моменти, особено при подготвяне на каденцата, се явява на секунда под или над първия, за да може веднага след това да каденцира с първия в унисон на финалиса. Бицевски смята, че този двуглас по-скоро има случаен характер, отколкото да представлява някаква устойчива традиция (Бицевски 1973: 104–105). Но тъкмо такъв е строежът на женските обредни песни (гергьовденски и сватбени) от с. Шищавец. И това според мен доказва устойчивостта на тази структура, а не „случайния“ ѝ характер. Числено песните от третия тип са най-много – поради по-популярния си характер, по-висока мобилност и отвореност на ситуациите, в които се изпълняват (извънобредни, всекидневни).

Както отбелязват авторките Б. Треруп и С. Станкович (в по-късните изследвания като С. Ранкович), секундата е важен конструктивен интервал в песенната диафонична тъкан и това се наблюдава и в албанския дял на областта. Споменатото и от двете цитирани авторки трудно различаване на двата гласа при двугласно изпълнение установих и при моята теренна работа, особено при песните от с. Борье. Треруп го отдава на пространственото разположение на певиците една до друга с леко наведени глави и това всъщност е търсен ефект. Наблюденията ми сочат, че тази конфигурация е определяща за взаимното им вслушване и за създаването на единен звуков комплекс, още повече, че самите изпълнителки окачествяват тази звучност като „едноглас“.

Прави впечатление познатото и в двата дяла на Гора и типично за мелодическата структура на двугласните обредни песни (и от първия, и от преходния тип) извикване в края на строфата. В албанската част на Гора

то е по-скоро върху вокала „ой“ и чрез него остава „отворена“ последната сричка от текста на строфата. Най-често е на интервал малка септима над финалиса. То се отнася предимно за гергьовденските и сватбените песни, тъй като в Кукъска Гора това са най-важните типове обредни песни в жизнената песенна практика на гораните.

И при двата типа обредни песни, както е характерно за обредния песенен репертоар, те се изграждат върху един или няколко мелодико-ритмически модели, които се възпроизвеждат с известна вариантност в образци, изпълнявани в различни моменти от обредите. В с. Борье (Кукъска Гора) например двугласните гергьовденски песни се изпълняват върху един-единствен „глас“ с устойчива диафонична структура. Интересно е, обаче, че са налице разлики в обредния репертоар в двата дяла на Гора, той далеч не е идентичен и това би могло да се дължи на различни фактори, влияния и най-вече на контекста, в който съществуват обредите.

По отношение на мелодическите белези на горанските песни, и по-точно на тоновия род, в албанската част на Гора доминира диатониката, но се срещат и хроматични песни, разгръщащи се в амбитус чиста кварта или чиста квинта. Особено характерна е отбелязаната и от Б. Треруп лабилност на II степен, която варира между голяма и малка секунда в съотношението си спрямо финалиса. Тя се отнася и за обредните песни от с. Шищавец, където „разделянето“ на двата гласа става именно в каденцата и в едни случаи интервалът между двата гласа е голяма секунда, в други – малка секунда (като трябва да се отбележи нетемпериранийт строй на пеене, на който обръща внимание и С. Станкович).

В заключение, след направеното диахронно проследяване на различните автори става ясно, че песенният фолклор на гораните е открит, изследван и анализиран сравнително късно, едва след втората половина на XX в. Според един от основополагащите сръбски етномузиколози Д. Девич до средата на XX в. няма нито една достатъчно ясна музикална класификация, свързана с традиционната песен в Сърбия Той отбелязва, че изследването на музикалната традиция, което се разгръща след Втората световна война, води до появата на първите опити за класификация и въобще до фокусирането върху въпроса (Dević 1972: 319). Външният поглед на датската изследователска Б. Треруп, теренните записи и анализи на учените от тогавашната Република Македония Б. Ристовски и Т. Бицевски, задълбочената работа на сръбската етномузиколожка С. Станкович, както и сбирката с песенни текстове на Х. Хасани създават една пълноценна картина на най-важните характеристики на горанския песенен фолклор в Призренския дял на Гора. Проучванията в албанската част на областта са значително по-малко, но те също дават представа както за единството на общността по отношение на традиционната песенност, така и за отликите и спецификите ѝ във всеки от дяловете ѝ, дължащи се на различната им историческа съдба, социокултурен контекст и траектория на развитие.

Гораните са общност, която особено в албанския дял на областта, е живяла доста затворено, резултат от което е високата съхраненост на

традиционната ѝ песен. Това в по-голяма степен се отнася за песенния компонент в календарната и семейната обредност, сред които се открояват Гергьовден и сватбата, но „отварянето“ на общността към света, влиянията на медиите и въобще модерния свят, както и съвременните гурбетчийство и миграции, са причина за постепенното изгубване на традициите. Това превръща извършените от различните автори проучвания, записването и анализирането на горанския песенен фолклор в ценно сведение за традициите на тази общност, в документ на времето, „запечатал“ конкретен момент от културната история на гораните.

Цитирана литература

Антонијевић, Драгослав. „Етнички идентитет Горанаца”. У: Драгослав Антонијевић, Милован Радовановић (ур.). *Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*. Посебна издања, књ. 40/2. Београд: Географски институт „Јован Цвијић” САНУ, 1995: 76–88.

Бицевски, Трпко. „Кон музичките характеристики в горанското пеење“. *Македонски фолклор*, бр. 11 (1973): 103–108.

Бицевски, Трпко: *Народната песма на гораните*. *Македонско народно творештво*. Народни песни. Книга 15. Скопје: Институт за фолклор „Марко Цепенков“, 2001.

Васиљевић, Миодраг. *Југословенски музички фолклор I: Народне мелодије које се певају на Космету*. Београд: Просвета, 1950.

Ђорђевић, Владимир. *Српске народне мелодије (Јужна Србија)*. Скопље: Скопско научно друштво, 1928.

Мокрањац, Стеван Ст. *Записи народних мелодија*. Посебна издања, књига 13. Београд: Музиколошки институт САНУ, 1996.

Ранковић, Сања. „Традиционална музика Призренске Горе у *сенци* Отоманске империје”. *Музикологија. Часопис Музиколошког института САНУ*, I, 20 (2016): 101–132.

Ранковић, Сања. „Читање музичких искустава жена из Горе”. *Гласник етнографског института САНУ*, 68, број 3 (2020): 613–639.

Ристовски, Блаже. „Горански народни песни“. *Македонски фолклор*, број 3–4 (1969а): 429–493.

Ристовски, Блаже. „Кон проучавањето на народната поезија на Гораните“. *Македонски фолклор*, број 3–4 (1969б): 137–157.

Станковић, Сања. *Индивидуално и колективно у орској и вокалној традицији жена у Гори*. Дипломски рад. Београд: Факултет музичке уметности, 1993. (рукопис)

Станковић, Сања. „Орско и вокално стваралаштво жена у Призренској Гори”. У: *Народне игре Србије*, св. 9. *Народне игре у Призрену, Метохији, Подгору, Гори и Рашкој*. Београд, 1996: 111–126.

Станковић, Сања. „Основне музичко-играчке карактеристике Горе („На примеру женских игара уз пратњу певања из села Враништа)”. У: Драгослав Антонијевић, Милован Радовановић (ур.). *Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*. Посебна издања, књ. 40/2. Београд: Географски институт „Јован Цвијић” САНУ, 1995: 202–213.

Тончева, Веселка. *Непознатата Гора*. София: ИИК „Род“, 2012.

Хасани, Харун. *Горанске народне песме*. Приштина: Јединство, 1987.

Dević, Dragoslav. „Razvrstavanje višeglasnih oblika”. U: *Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970*. Zagreb: Impr. Vjesnik, 1972: 319–322.

Dokle, Nazif. *Goranski narodni pesni (pesne, gačke i igračke gorske)*. Skopje: Patrija, 2000.

Dokle, Nazif. *Sevni, bre ashik, sevni, bre dusho*…. Prizren, 2004.
Manojlović, Kosta P. „Muzičke karakteristike našega juga". *Glasnik profesorskog društva / Sv. Cecilija / Skoplje i Južna Srbija*, Zagreb: 1925.
Petrović, Radmila. „Dvoglas u muzičkoj tradiciji Srbije". U: *Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970*. Zagreb: Impr. Vjesnik, 1972: 333–337.
Ranković, Sanja. "St. George's Day Songs in Prizrenska Gora". In: Gordana Blagojević (ed.). *The feast of Saint George: Different Cultural Contexts and Traditions*. Belgrade: Serbian Ethnological and Anthropological Society – Institute of Ethnography Serbian Academy of Sciences and Arts, 2018: 119–140.
Traerup, Birthe. „Dvoglasno pjevanje u Prizrenskoj Gori". U: *Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970*. Zagreb: Impr. Vjesnik, 1972: 345–349.
Traerup, Birthe. „Narodna muzika Prizrenske Gore". У: *Рад XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Призрену 1967*. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974: 211–223.
Traerup, Birthe. „Tupan i svirala u svdbenim obredima u selu Brodu, Prizrenska Gora". У: *Зборник од XXV конгрес на Сојузот на здруженијата на фолклористите на Југославија, Берово 1978*. Скопје: Сојуз на здруженијата на фолклористите на Југославија, 1980: 483–488.

Веселка Тончева

ТРАДИЦИОНАЛНА ПЕСМА *ГОРАНАЦА* У СТУДИЈАМА СРПСКИХ, СЛОВЕНСКИХ И СТРАНИХ АУТОРА

Резиме

У тексту су описане традиционалне песме горанске заједнице, представљене у публикацијама српских, словенских и страних истраживача. Посвећена је пажња специфичностима мушких и женских песама, индивидуалном и групном певању, особинама горанске дијафоније са одређеним дефинисаним подтиповима, интервалним односима гласова и принципима структурисања, мелодијским карактеристикама, тонским типовима, метроритмици итд. У фокус истраживања различитих аутора спада певање у свакодневном, такође и у ритуалном контексту. Представљена је дијахронија изучавања традиционалне песме, што даје увид у хронологију интересовања за проучавање горанске заједнице и одсликава постепено откривање ове традиције.

Кључне речи: Горанци, традиционална песма, српски аутори, страни аутори.

Милица Стојановић*
Институт за српски језик САНУ**
Београд

811.163.41’367.625’373.424:[780.6
811.163.41’367.625:81’27:[780.6

„МУЗИЧКИ ГЛАГОЛИ” У СРПСКОМ ЈЕЗИКУ – ГЛАГОЛИ МОТИВИСАНИ НАЗИВИМА НАРОДНИХ МУЗИЧКИХ ИНСТРУМЕНАТА

У раду се анализира група полисемантичних глагола којима је мотивна реч назив народног музичког инструмента, нпр. *бубњити*, *дромбољити*, *гуслати* и сл. Поред свог основног значења ’свирати одређени инструмент’, ови глаголи поседују и различите „немузичке” семантичке реализације, те је циљ рада да се открију елементи значења који се из мотивне речи преносе у глагол и начин на који се представе о народним музичким инструментима транспонују у језик. За интерпретацију значења ових глагола важно је познавати звучна обележја народних инструмената, начин њихове употребе, њихову функцију, као и ставове заједнице према њима. Овакво истраживање може указати на утицај народне културе и живота на језик и повезаност језика са културом и традицијом одређене језичке заједнице.

Кључне речи: музички глаголи, народни музички инструменти, полисемија, примарно значење, секундарно значење, колективна експресија, српски језик.

1. Предмет рада чини невелика група полисемантичних глагола у српском језику код којих се као мотивна реч јавља назив народног музичког инструмента – *бубњити*, *диплити*, *дромбољити*, *гуслати*, *тамбурати*, *таламбасати* и сл. Будући да ови глаголи, осим основног значења ’свирати одређени инструмент’, развијају различите немузичке семантичке реализације, циљ рада је да се њиховом семантичком дескрипцијом представе елементи значења мотивне речи који се преносе у глагол и проучи специфична језичка слика света, односно начин на који се реални свет, као и представе о народним инструментима, транспонују у језик.

2. „Музичке теме” нису чест предмет проучавања у српској лингвистици[1] и у том смислу издвојили бисмо неколико радова. Е. Фекете (1967)

* milica.stojanovic@isj.sanu.ac.rs

** Овај рад финансирало је Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије према Уговору број 452-03-68/2022-14, који је склопљен са Институтом за српски језик САНУ.

[1] У едицији зборника *Frazeologické štúdie* радове објављују чланови Комисије за фразеолошка истраживања Словачког комитета слависта. Анализи фразема из асоцијативне сфере музике посвећен је зборник *Hudobné motívy vo frazeológii (Музички мотиви у фразеологији)*, објављен 2014 (Dobríková 2014). Неколико контрастивних радова заснива се и на грађи из српског језика.

представља облике допуна уз глаголе *свирати*, *гудети*, *дувати*, *ударати* и сл. Треба скренути пажњу и на рад М. Ивић (2006) „Музика у Вуковом језику", из ког сазнајемо да је у Вуково време израз *музика* означавао музички инструмент, а да се синтагма *лупати на клавиру* тада неутрално употребљавала са истим значењем као и глагол *клавирати*, док је колокација 'свирати клавир' каснијег постанка. Монографија С. Милорадовић (2012а) пружа компаративну анализу београдског и московског музичког жаргона младих, у којој се пре свега представљају творбени модели и семантичко-мотивациони аспекти[2]. Нашем испитивању најсроднији је рад Ђорђевић, Аксић (2016) у ком се значај народних музичких инструмената у народној традицији сагледава на етнографској грађи и фразеолошком фонду и у ком се, уз представљање ових инструмената, даје и кратка етнолошка анализа њихове улоге у народном животу, као и семантички опис фразеологизама који у свом саставу имају назив неког народног музичког инструмента.[3] Наше истраживање, иако примарно лингвистички усмерено, укључиваће и одређене културолошке и антрополошке факторе, односно анализу начина виђења ствари типичних за једну заједницу, културу и епоху.

3. У музичкој литератури музички инструмент се дефинише као уређај за производњу звука који се користи за стварање музике (Post 2019). У наведеном делу примећује се и повезаност музике са културом и вредностима одређене заједнице, те се истиче да идеје о звуцима који се у једној заједници сматрају музиком у другој се не морају прихватити, те да то важи и за инструменте – предмети који се у једној култури сматрају као инструменти у другој не морају бити тако употребљени. У одређењу термина народног музичког инструмента водили смо се подацима из домаће литературе и под тим појмом подразумевамо оне музичке инструменте којима се наш народ служио у својој традиционалној пракси (Девић 1974: 2, према Ђорђевић, Аксић 2016: 94)[4]. Према другом одређењу, које се среће у Марковић (1987: 12), народни музички инструменти јесу они инструменти које чобани израђују за себе, за своје најближе или, чак, за продају на вашарима, за разлику од занатских, а затим и фабричких народних инструмената, који се појављују крајем 19. и почетком 20. века. Као главне функције ових инструмената истичу се магијска (комуникација са вишим силама), сигнална или обавештајна и наменска, везана за неку прилику (свадбу, славу, жетву), или још чешће за забаву и игру (Големовић 1997: 45; Ђорђевић, Аксић 2016: 94). Идући за наведеним ставовима, потврде за називе инструмената и од њих изведене глаголе најпре смо тражили у лексикографским приручницима – савременим

[2] Са сличном темом су и радови Милорадовић (2009; 2012в). У раду Милорадовић (2012б) термин „музички глаголи" користи се да означи глаголе *просвира(ва)ти се* и *усвира(ва)ти се* који „припадају професионалном лексикону музичара, те заједничком комуникацијском коду везаном за музички контекст, тј. за реалије, појмове и активности из музичке сфере" (нав. дело: 27), док ми синтагму „музички глаголи" користимо да означимо глаголе изведене од назива народних музичких инструмената.

[3] Сродном тематиком бави се и рад Stakić, Stojadinović i dr. (2022).

[4] Захваљујући несебичној помоћи др Данке Лајић Михајловић, којој се овом приликом захваљујем, били су нам доступни подаци о различитим могућностима класификације музичких инструмената. Ипак, за потребе овог рада, највише нам је одговарала наведена подела према њиховим функцијама. Више о могућим класификацијама в. Kartomi 2001.

речницима књижевног језика (РСАНУ; РСЈ; РМС)[5], дијалекатским (Гаговић 2004; Петровић, Капустина 2011; Стојановић 2010; РГВ) и жаргонским речницима (Андрић 2005; Gerzić 2002), док су нам као значајна допуна грађе послужили различити сајтови са интернета који представљају илустрацију разговорног језика. Издвојени су следећи инструменти и од њихових назива изведени глаголи: *бубањ*: *бубњити*, *забубњити*; *гадље*: *гадљати*; *гајде*: *гајдити*; *гусле*: *гуслати*; *дипле*: *диплити*; *дромбуље*: *дромбуљати*; *добош*: *добошати*; *дудук*: *дудукати*, *удудучити се*; *зурле*: *зурлати*; *таламбас*: *таламбасати*, *исталамбасати*; *тамбура*: *тамбурати*, *истамбурати*, *натамбурати* и *фрула*: *фрулати*, *фрулити*.

Примарна семантичка реализација свих набројаних глагола представља њихово творбено значење, а то је ’свирати одређени инструмент’[6] – *бубњати* ’ударати у бубањ’, *гајдати* ’свирати у гајде’, *гуслати* ’свирати, гудети уз гусле’, *диплити* ’свирати у дипле’, *дромбуљати* ’ударати, свирати у дромбуљу’, *дудукати* ’свирати у дудук’, *зурлати* ’свирати у зурлу, дувајући у зурлу производити звуке’, *таламбасати* ’ударати у таламбасе’, *тамбурати* ’свирати на тамбури’ итд. Код глагола са развијеном полисемантичком структуром као друго значење може се појавити оно код кога је агенс сам инструмент ’звучати, одавати звук (о инструменту)’, нпр. бубњају бубњеви; гуслају гусле; зурлају зурле.

Централно место у нашем раду имају секундарна значења ових глагола, која се јасно диференцирају од основног значења. Према семама које се активирају и које мотивишу њихов настанак, ова секундарна значења могу се поделити у неколико група:

1. значења активирана звуком који одаје инструмент;
2. значења активирана обавештајном функцијом инструмената (’учинити јавним, сувише разгласити, разглашавати’);
3. значења активирана колективном експресијом према неком инструменту, нпр. да је свирање тог инструмента мање вредно и пожељно, а његов звук досадан;
4. значење ударања, индуковано начином на који се инструмент свира;
5. опсцена значења, развијена у жаргону;
6. остала значења.

4. Значење активирано звуком инструмента може реализовати живи или неживи агенс и ова значења подржана су ономатопејом. Најчешће се тако користи глагол *бубњати* у значењу ’производити звук сличан бубњави; потмуло одјекивати, тутњити’ и остварује се са различитим доменима – кола, киша, пећ, експлозије, хлеб[7] итд. Фигуративно, могу бубњати цифре у нечијој глави. Ударајући прстима, шакама или неким предметом по подлози може се подражавати звук бубња – бубњати по столу, по стаклу и сл., бубњати тољагом и сл. Нешто што јако куца, пулсира може одавати звук бубња (нпр. бубња јој у ушима; у глави почиње да му бубња; срце ми бубња). Одређени

[5] Уколико значење није забележено у речницима, извор ћемо навести у загради након примера.

[6] Глаголи *гајдашити* и *гусларити* не улазе у грађу будући да у основи имају назив музичара, те је њихова семантичка интерпретација ’бити гајдаш’, односно ’бавити се гуслањем као сталним занимањем’.

[7] Хлеб је печен ако бубња кад се лупи кукачем (Петровић, Капустина 2011)

глас може звучати налик на бубањ, потмуло дубоко (бубњао је дубок мушки глас). Уколико неко хода тешким кораком, то такође може асоцирати на звук бубња, нпр. стаде бубњати према мрачном ходнику. Дакле, глагол *бубњати* реферише на учестале, тупе, потмуле звукове попут удараца у бубањ.

Звуци природних појава (кише, ветра, грома), такође се могу дочарати музичким глаголима: *дромбуљати* ’производити једнолик шум, добовати’[8], *забубњати* ’затутњати, одјекнути тутњавом’, *зурлати*’ фијукати, звиждати (о ветру)’, *дудукати* а. ’потмуло одјекивати, бубњати, завијати’ б. ’у даљини грмети, тутњити (о грому)’:

> Киша опет *дромбуља*. Он је … очекивао … да *забубња* град и сручи се грмљавина. *Дудуче* врбова труба, али узалудно. Студ … невидљиво долазаше … кроз угашену пећ у чијим је чунцима још помало *дудукала* кошава. Кад из далека грми, веле „Ала *дудуче*”.

Фигуративно значење ’плакати, цвилети’ мотивисано је сличношћу звука инструмента и тихог или гласног плакања и забележено је код глагола *гуслити*, у народним говорима још и код глагола *диплити*, *зурлати* и *диплати* ’гласно плакати’:

> „Шта ти је, шта *диплаш* је?” – рече се детету кад плаче. Ој ли ти престати да *диплиш*? (Гаговић, 2004). Обично се каже за децу кад много плачу да по сву ноћ *зурлају*.

Ретко се овим глаголима дочарава оглашавање животиња или неки други звукови: *гадљати* ’скичати’, *зурлати* ’производити потмуле звуке’:

> *Гадљати* вели се за свиње. Отац јој је био воденичар… клизнуо је несрећно у реку и оставио да камени напразно *зурлају* и кевћу целу дугу ноћ. Два воденична камена, који као да су побеснели, стаховито хуче, фукте, галаме и *зурлају*.

Значења наведена у овом одељку су фигуративна, јављају се код већине глагола из грађе и потврђена су код глагола из различитих семантичких група које карактерише одавање одређеног звука и односе се најчешће на природне појаве, ређе на друге звукове које говорника асоцирају на звук инструмента. Ови глаголи најчешће имају ономатопејску основу која актуализује актант начина ’налик на звук (бубња, гајди и сл.)’.

5. Значења активирана обавештајном функцијом инструмента препознајемо код глагола изведених од назива инструмената који су имали сигналну, обавештајну функцију. У прошлости информације су се објављивале уз претходно ударање у бубањ, добош, што је потврђено следећим примерима:

> Карађорђе… рече *бубняти* добошару кроза сву варошъ…: „Да је свакъ… готовъ на войску поћи”. Добошар … свуд ће *бубњати*, да се продаје заплењен коњ.

[8] Дефиниције, као и примери, у целини или у мало измењеном облику преузете су из речника који су наведени у одељку Извори.

Сеоски бубњар је ударцима у бубањ привлачио пажњу и позивао људе да им пренесе важне вести, те се из тога развило значење глагола *бубњати* ’говорити на сва уста, проносити гласове’, што је забележено у Вуковом *Рјечнику* и у РСАНУ без примера. Ово значење садржи у себи и емоционалну оцену ’говорити којешта’. Будући да је таламбас инструмент сличан бубњу, са сличном функцијом оглашавања новости, то значење садржи и глагол *таламбасати* с којим је у вези и значење ’правити велику буку, фаму око неког догађаја’, за које смо потврду пронашли на интернету:

> Ако хоћете озбиљан договор, онда нећете јавно *таламбасати*, унедоглед оптерећивати и замарати људе широм Србије ко је са ким у каквом односу. Крагујевачке демократе изузетно активне када треба *таламбасати* против градских инвестиција. Своје тврдње мораш нечим поткрепити а не без везе *таламбасати* само би се супротстављала ради супротстављања.

Иако не спада у народне инструменте у најужем смислу, треба споменути и *трубу*, као важан сигнални инструмент, па је разумљиво што се значењска компонента ’објавити на све стране’, ’разносити, ширити гласине, сензационалне вести’ развила и код глагола изведених од ове именице – *трубити*, *затрубити*, *иструбити*, *натрубити*, *раструбити*.

6. Значења активирана колективном експресијом према инструменту срећу се код глагола *дромбуљати*[9], *диплити*, *таламбасати*, *тамбурати* ’говорити бесмислено, брбљати без садржине, говорити којешта’ и *диплити* ’проводити време бесмислено’:

> *Диплити* је донекле што и брбљати. *Дромбуљао* [је] пред страним представницима „Ја сам још млад човек”. Продали све па сад онако *дипле*.

Наведена значења носе негативну експресивну обојеност, која потиче од чињенице да не само свирање на једноставном, примитивном инструменту већ свако музицирање и свирање ради забаве носи негативан конотативни потенцијал и посматра се као потцењена, неозбиљна, чак непримерена активност (в. Вељковић Станковић 2019а: 190, у фусноти), трађење времена на бесмислену активност, односно говор без садржаја и квалитета[10]. Дакле, свирање одређеног инструмента перципира се као мање вредно, те се звук који ови инструменти производе ниско вреднује, а то се преноси на садржај онога што неко говори или ради:

> За то време … ми из струке ћемо *тамбурати* о томе како се то што се дешава стручно зове пирамида. *Дромбуљао* је Светозар чим би нашао иког вољног да саслуша. *Дромбуљаш* ми ту цели час, а сад нећеш да изађеш на таблу (www.vukajlija.com).

Развој подругљивог значења код глагола *дромбуљати* ’говорити којешта, лупетати’, Вељковић Станковић објашњава метонимијским преносом

---

[9] Ово значење код глагола *дромбуљати* и *таламбасати* потврђено је у РГВ.

[10] За сам глагол *музицирати* С. Милорадовић (2012а: 187) уочила је да он у савременом музичком жаргону има неутрално значење ’свирати’, док је код Андрића забележен са значењем ’говорити којешта, трабуњати’, уз напомену да се користи у омладинском социолекту.

акустичке особине инструмента за квалитет казивања, односно „финоћа и квалитет звука доводе се у везу с лепим, разговетним и смисленим говором", а да „се сваки облик непримереног и нелепог језичког испољавања сагледава као какофонија произведена (зло)употребом каквог једноставног, обично потцењеног инструмента", то потврђује још и глаголима *клепетати*, *чегртати*, *звонцати*, *звоцати* (2019: 190), а можемо као потврду додати и значење забележено у речнику жаргона, *дромбуљати* 'неразговетно говорити' (Герзић) или значење глагола *дромбуљати* 'гунђати, чантрати' које је забележено у РСАНУ, а чији је приносник Ј. Ј. Змај.

Став језичке заједнице и утицај колективне експресије очитује се и код глагола изведених од именица *гајде* и *гусле – гајдати* 'досађивати' (РГВ), *гуслати* 'стално понављати једно те исто, досађивати'. Гусле су некада имале статус светог предмета у кући и Вук Стефановић Караџић забележио је да у Босни и Херцеговини и Црној Гори „готово у свакој кући имају по једне гусле, а по једне особито на стану код чобана; и тешко је наћи чобана да не зна гуђети а млоге и жене и ђевојке знају" (1824: XVII). Иако и данас гусле имају висок културолошки статус, у деривату *гуслати* 'стално понављати, говорити једно те исто[11]; зановетати', издвојене су особине епске поезије – дигресивност, понављање, устаљене формуле, стални епитети, те кад се за неког пејоративно каже да *гусла*, значи да је његов говор досадан и да понавља исти садржај. Чињеницу да ово значење није забележено у РСАНУ (том у коме је обрађен глагол *гуслати* изашао је 1965), али је забележено у РМС (изашао отприлике у исто време, али са савременијом грађом) и РСЈ, Д. Вељковић Станковић објашњава еволуцијом значења, а њене узроке и корене налази у губљењу афинитета за певање и слушање народне поезије у пратњи гусала, па и у постепеном удаљавању од традиционалних вредности (2019: 189).

Да се свирање гусала доживљава као досадан и дуг процес, сведоче и примери са сатиричног сајта Вукајлија[12]: у примеру *гусламо пиво* са значењем „пијемо тако да се што мања количина попије за дужи период", акценат је на развлачењу, одуговлачењу, као и у дијалогу у ком *гуслати* значи да некога чека дуго школовање: *1. Која си година? – 2. – ууу имаш још да гуслаш*.

---

[11] Ово значење развија и глагол *(из)верглати* и оно се „базира пре свега на перцепцији понављања једноличног звука вергла и саме могућности механичке репродукције истог. Са друге стране, у српском језику је акценат на непрекидном окретању ручице вергла, због чега српски глагол *верглати* има скоро супротно значење 'говорити брзо, обично без размишљања'" (Гољак 2018: 74). У жаргону *верглати* значи и 'возити бицикл', где је семантичка веза успостављена повезивањем радње окретања педала са окретањем ручице вергла; овај глагол јавља се и у колокацији *(из)верглати мотор*. Примери за наведена значења преузети су са интернета:

Није довољно научити пар лекција, и то „*изверглати*", циљ је да се дете уведе у суштину онога што упознаје. Становници Новог насеља и Сателита рећи ће вам да *верглати* бициклистичким стазама на Футошком путу није лако. На пролеће је битно *изверглати* мотор, без свећице, а њу би требало очистити, вратити и упалити мотор.

[12] На развој нових значења, углавном са негативном конотацијом, глагола *гуслати* упутио је Кнежевић (2013: 266, у фусноти), наводећи одреднице са сатиричног сајта www.vukajlija.com. Он примећује да одреднице везане за овај глагол носе „експлицитне еротске конотације, али у већини случајева симболизују дуг, спор и досадан процес". Један број одредница се односи на „иритантан" звук гусала, али и „kurčenje delima svojih zemljaka". И Вук Стефановић Караџић забележио је да има људи који би се „врло стидили слепачке гусле у својој кући објесити" (1824: XVIII).

Код ове групе глагола долази до метафоричког померања из сфере музике најчешће у сферу говорења[13], преко интегралне семе ових глагола, семе одавања звука коме се приписује одређени квалитет. За значења индукована семама колективне експресије важно је истаћи да колективну експресију чине семантичке компоненте које су засноване на уверењима и представама целе језичке заједнице о појму (в. Драгићевић 2010), и да ове семе омогућавају настанак нових значења једне лексеме[14], али се могу преносити и у деривате. Важно је и запажање да „семе колективне експресије не носе информацију о објективним карактеристикама именованог појма, већ о начину на који се тај појам оцењује" (Новокмет 2016: 292). У колективној експресији одређеном инструменту приписује се нека особина, а затим се то даље преноси у нове појмове и његове деривате.

7. Као једно од значења глагола *ударати* у РМС наведено је и 'додиром, притиском или ударом произвести звук на каквом инструменту, на каквој направи; засвирати, одсвирати'. Овај глагол јавља се и као део лексикографских дефиниција приликом семантичког описа глагола *бубњати*, *дромбуљати*, *таламбасати*, док се у говору користи и уз именицу *тамбура* – ударати у тамбуру[15]:

> Ударило у тамбуру ђаче. Сељаци кажу… у тамбуру „се удара". Осим глагола *ударати* користи се и глагол *бити*. Лулу пије у табмуру бије (Вук, под тамбура).

Значење ударања, индуковано начином на који се инструмент свира, забележено је код глагола *бубњати се*, *гајдати*, *таламбасати*, *тамбурати*, *истамбурати*, *натамбурати*:

> Официри *су се бубњали* песницама у ребра. Имам мањи списак људи које ћу *гајдати* пре или касније… Немој после да вам нисам рекао! (интернет). *Исталамбасо* ме ћале што сам му преснимио касету (www.vukajlija.com). Треба их *тамбурати* на сваком кораку, ем су ван уставни, ем су абнормално безобразни, безлични, и бездушни (интернет). Ма треба их без обзира на све *истамбурати* добро (интернет). Прича познаник како су *истамбурали* по гузи дете (1,5 г) и сад је супер, не дира јелку (интернет). Моји родитељи су били добри али боље да нису и да су и мене некада *истамбурали*, не бих била оволико размажена (интернет). Мој добије по гузици хмхм *истамбурам* кад видим да је претерао он ће мене да зеза тако мали (интернет). Публика у сали неколико тренутака била је без даха, а онда је смехом олакшања и млаким аплаузом пропратила коментар водитеља: „Вил Смит ме *истамбурао*!" (интернет). Деси се да

---

[13] Семантички пренос 'свирати музички инструмент' = 'говорити' потврђују и фразеологизми *ударати у криве струне* / *у друге жице* / *у друге гусле*; *ни гуди ни гудало вади*, о чему пише С. Гољак (Голяк 2014).

Неутрално значење говорења среће се само у глаголу *одгуслати* 'рећи, испричати': Она је своје *одгуслала*, па ти сад размишљај (Гаговић 2004). Или пример пронађен на интернету: Непотребно ме већ мрзиш, а појма немаш колико знам о теби и колико ти чувам (јавни) образ. Ваљда зато што и ти понекад нешто паметно *одгуслаш*.

[14] На тај начин свој семантички опсег шире нпр. лексеме *дудук*, *труба* и сл.

[15] Иако се удара и у даире, добош и сл., глаголи изведени од ових именица нису добили семантичке екстензије које би се односиле на ударање и тучу.

некад брата мораш *натамбурати*, не би ли се дозвао памети (интернет). Једног дечка сам *натамбурала* кад је покушао да ме удари (интернет).

Из овог значења код глагола *истамбурати* и *натамбурати* даље се у спортском жаргону развило значење ’убедљиво победити некога, надиграти, надмашити’, за које смо потврду пронашли на интернету:

Сад *ће* га Рафа ГОАТ *истамбурати* у Риму као и прошле године (интернет). Тамо пете или шесте недеље *истамбурали* све противнике у Купу Радивоја Кораћа и освојили га трећи пут заредом (интернет). Управо зато их требамо *натамбурати* и послати у лигу РС (интернет).

8. Као што је већ показано, семантичко варирање анализираних глагола може се остварити и у оквиру различитих регистара разговорног језика, те су ови глаголи пронашли своје место и у жаргону. У овом стилском регистру анализирани глаголи појављују се и са опсценим значењем ’вршити полни акт’[16]. Будући да је ово значење атрибуирано високим степеном опсцености, речници стандардног језика га не нотирају, већ потврде налазимо у дијалекатским речницима и у разговорном језику. Оваква лексика поседује стилске одлике грубости и непримерености, није део стандарднојезичке норме, али је разумљива говорницима српског језика. Значење ’обављати полни акт са неким’ забележено је код лексема *гајдати се*, *гуслати*[17], *(ис) таламбасати се*, *истамбурати се*, *фрулити* (РГВ):

То је једна женска која би да *се гајда* (Бегеч, РГВ). *Исталамбасао сам се* са оном из бутика (www.vukajlija.com) Сад *се* можеш *таламбасати* с ким год хоћеш, не мораш бринути да ћеш остати трудна (интернет). Оћете ли *се* вас двоје већ једном *истамбурати* (интернет).

Глаголи *исталамбасати*, *истамбурати*, *тамбурати*[18] приказују однос из мушке перспективе и њихово значење је ’(из)вршити обљубу над женском особом, обљубити/ обљубљивати’:

Треба *исталамбасати* онолику бедевију (интернет). Шталска еротика: Филип *истамбурао* Гогу у сену. После Душице Грабовић, Филип Ђукић оверио је још једну фармерку (Наслов у новинама). *Тамбурао* сам је до зоре (www.vukajlija.com).

Код последње две групе глагола, дакле код глагола са значењем ударања и са опсценим значењем, долази до метафоричног извођења значења,

[16] И у монографији С. Милорадовић износи се констатација да и у „музичком корпусу” постоји „немали број метафоричких називања за реалије и радње које су повезане са одређеним еротским моментима, са полним општењем, са женским и мушким полним органом, са проституцијом, хомосексуалношћу, чак сексуалним насиљем” (2012а: 190).

[17] У Тешић (1954) забележено је значење ’полно општити’.

[18] У Герзићевом речнику налази се и глагол *хармоничити* ’обљубљивати’, који Милорадовић (2012а: 188) тумачи као ласцивну асоцијацију на основно значење глагола *развлачити* ’истезањем повећати димензије нечега, растегнути’ (уп. израз *развлачити хармонику*).

значење остаје у сфери конкретног, физичког деловања, а на синтаксичком плану долази до проширивања лексичке спојивости и промене пацијенса – уместо инструмента, у тој улози јавља се особа, што представља нову, нетипичну ситуацију. Ова значења деривирана су из основног значења ’ударати инструмент’ / ’ударати некога’ и даље из значења ударања, преко семе физичког контакта изведено је и значење полног односа[19]. Карактерише их висок степен експресивности и сликовитости. Иако се за ове садржаје обично користе еуфемизми, ефекат ублажавања губи се због повишене експресивности и високог степена вулгаризације.

9. Остала забележена значења „музичких” глагола нису системска и јављају се појединачно, те их нећемо детаљно анализирати, већ ћемо их само споменути ради приказивања потпуне слике. Највише има глагола који се према семантици сврставају у глагола кретања: *истамбурати* ’прећи, пропутовати’; *истамбурати се* 1. ’изиграти се, натрчати се’ 2. ’јурити, мотати се (о облацима)’; *одгуслати* 1. ’напустити неко место, отићи’ 2. ’пројурити, проћи (о облацима и сл.)’ или сфери иницираног кретања *избубњати* ’истерати бубњајући’:

> Баба ми је била неписмена, ћале први пут видео море када је био у војсци, ја *истамбурао* цео свет (интернет). Приседи ту, *истамбуро си се* колико је доста (Гаговић 2004). Мећава гусла нећељу дана и никако да *одгусла* (Гаговић 2004). *Одгуслаше* облаци према Дрини (Гаговић 2004). Облаци су се *истамбурали*, дако се прољевша (Гаговић 2004). Сан сваког песника је да својом поезијом *одгусла* у дубоку вечност (интернет). Пчеле изъ старе кошнице прежде роидбе *избубняти* безъ погибели пчела нїе можно (Макс. А. 1, 182).

Глагол *тамбурати се* јавља у значењу ’дрхтати, трести се’:

> Бијаше ладно, све се мрзне, а њему *тамбурају* вилице час горе, час доље (Гаговић 2004).

За глагол *одгуслати* осим значења ’отпевати уз гусле’, Р. Стојановић (2010) забележио је и значења ’проћи, окончати се’, као и ’окончати, завршити, обавити’, али и ’урадити нешто површно’:

> Прође зима, *одгуслала* њојно, дооди пролет. *Одгуслал* је он свое. *Одгуслала* је она у овуј кућу одавначке. *Одгусла* надве-натри работу, па изврне папци у кревет.

Значење ’рђаво свирати на ком инструменту’ забележено је код глагола *дудукати* и *гуслати*, што опет има везе са конотативним потенцијалом

[19] Позивајући се на ставове изнете у књизи *Филозофија тела* М. Епштејна и Предговор који је писао Г. Л. Тулчињски, развијање ових значења С. Милорадовић повезује са додиром и додатно са асоцијацијом на одређени тип покрета и његово понављање, те да се тактилност појављује као спона између инструмента и еротског доживљаја, што ствара могућност за нежност, али и повређивање, јер, према речима Епштејна, „где је додир и могућност за највећу блискост тамо настаје и опасност од највећег насиља и бола”. На тај начин долази се до жаргонских јединица и опсцене лексике, која је груба и вулгарна, са намером да увреди и понизи. (Милорадовић 2012а: 190–192)

инструмената који су мотивна реч ових глагола. Интересантно је и значење глагола *удудучити се* ’постати, бити као дудук; укочити се, укипити се’:

> *Удудучи* се поред њега и тек у неко доба извали. Проклети хајван [магарац који се задржава уз пласт]… хајд, крећи се, што си се *удудучио* ко да си дрвен!

10. Глаголи које смо анализирали у овом раду чине релативно прост и добро организован систем, што доприноси лакшем стварању лексикографског портрета сваког глагола, као и једноставнијем утврђивању веза између њих и начина концептуализације стварности у сфери музике. Ове глаголе карактерише двојност, која потиче из њихове употребе и могућности означавања различитих денотата. С једне стране, они имају своје творбено значење, које је стандардно и неутрално – свирати одређени инструмент. Лексичко-семантичком надградњом ових општеупотребних речи процесом проширивања значења развила су се разговорна, понекад и колоквијална значења, сликовитија, и иновативна, специјалне или ограничене употребе и долази до промене семантичког профила глагола из неутралног у стилски обојен. За интерпретацију значења ових глагола важно је познавати звучна обележја инструмената, начин њихове употребе, њихову функцију, као и ставове заједнице према њима. Највећи број значења глагола мотивисан је самим звуком који инструмент одаје, затим функцијом коју је инструмент имао у народном животу (у овом случају је истакнута сигнална, обавештајна функција), те колективном експресијом према инструменту. Пренос значења је метафорички, из целине коју чини један инструмент (звук који одаје, начин на који се свира, став заједнице према том инструменту и сл.) издваја се један елемент и пројектује на друге домене, обично на човека и његове поступке. Већину глагола одликује висок степен експресивности и односе се углавном на непожељне појаве, што је у складу и са ранијим закључцима да се у језику обично маркирају непожељне појаве и претежу јединице којима се истичу негативни аспекти понашања. У случајевима преклапања значења у разматраним серијама глагола могуће је реализовање односа синонимије и међусобне заменљивости.

Ова група глагола, иако није бројна ни продуктивна, значајна је по томе што садржи и преноси важне културолошке и вредносне информације које се односе на народне музичке инструменте. Анализирани глаголи су у великој мери антропоцентрични, усредсређени на човека, његов говор, понашање и носе одређену оцену, а њихово семантичко варирање остварује се у различитим регистрима, те се они јављају и у стандардном језику и у жаргону. Ови глаголи показују велики утицај народне културе и живота на језик и повезаност језика са културом и традицијом одређене језичке заједнице кроз промишљање окружења и тиме што се поједини предмети, њихове особине, начин употребе и функција активирају у процесу настајања нових значења лексема. Распрострањеност ових глагола и њихово лако препознавање говоре о великом значају народних музичких инструмената у култури нашег народа.

Цитирана литература

Вељковић Станковић, Драгана. „О именовању *човека* као материје и предмета у српском језику". У: Драгана Мршевић-Радовић, Бошко Сувајџић (ур.). *Предавања* 8, Београд: Међународни славистички центар, 2019: 177–191.

Големовић, Димитрије. *Народна музика Југославије*. Београд: Музичка омладина Србије, 1974.

Голяк, Светлана. «„Музыкальные" метафоры в белорусской и сербской фразеологии». В: Mària Dobríková (ed.). *Frazeologické štúdie VI. Hudobné motívy vo frazeológii*. Bratislavi: Univerzita Komenského, 2014: 88–99.

Гољак, Светлана. „Методички аспекти наставе фразеологије српског језика као страног". *НССУВД*, 48 (2019): 71–78.

Драгићевић, Рајна. *Вербалне асоцијације кроз српски језик и културу*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010.

Ђорђевић, Весна, Нина Аксић. „Народни музички инструменти у српској фолклорној традицији – етнофразеолошки поглед". *Зборник радова Филозофског факултета* XLIV, (4) (2016): 93–116.

Ивић, Милка. *Језик о нама*. *Лингвистички огледи* 6. Београд: XX век, 2006.

Кнежевић, Саша. „Гусларство – фолклоризам или жива традиција?". У: Зоја Карановић, Јасмина Јокић (ур.). *Савремена српска фолклористика* I. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду – Центар за истраживање српског фолклора, 2013: 261–267.

Марковић, Загорка. *Народни музички инструменти*. Београд: Етнографски музеј, 1987.

Милорадовић, Софија. „Музички жаргон младих (I). Ледило свирка у Београду и гнать веселуху у Москви". *Гласник Етнографског института САНУ*, 57 (1) (2009): 27–50.

Милорадовић, Софија. *Музички жаргон младих и молодежный музыкальный сленг. Компаративни поглед*. Београд: Етнографски институт, 2012а.

Милорадовић, Софија. „Музички глаголи или просвирај да би се усвирао". *Наш језик*, 43, 3–4 (2012б): 27–34.

Милорадовић, Софија. „Језик 'у кондицији' – музички жаргонизми". У: Биљана Мишић Илић, Весна Лопичић (ур.). *Језик, књижевност, комуникација: језичка истраживања*. Ниш: Филозофски факултет, 2012в: 348–358.

Новокмет Слободан. *Семантичка анализа лексема које означавају животиње у савременом српском језику*, докторска дисертација. Београд: Универзитет у Београду, Филолошки факултет, 2016.

Стефановић Караџић, Вук. *Народне српске пјесме* I. Лајпциг: Штампарија Брејткопфа и Ертла, 1824.

Фекете, Егон. „Облици допуна уз глаголе: *свирати*, *гудети*, *дувати*, *ударати* и сл.". *Наш језик*, XVI, св. 1–2 (1967): 63–77.

Dobríková, Mária (ed.). *Frazeologické štúdie VI. Hudobné motívy vo frazeológii*. Bratislavi: Univerzita Komenského, 2014.

Kartomi, Margaret. "The Classification of Musical Instruments: Changing Trends in Research from the Late Nineteenth Century, with Special Reference to the 1990s". *Ethnomusicology,* 45/2 (2001): 283–314.

Post, Jennifer (ed.). "Musical Instruments, an Overview". In: Janet Sturman (ed.). *The SAGE International Encyclopedia of Music and Culture*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc., 2019, 1525–1529.

Stakić Mirjana, Aleksandar Stojadinović i Boško Milovanović. "Wind instruments in serbian phraseology". *Теме*, XLVI, бр. 1 (2022): 51–73.

Извори

Андрић, Драгослав. *Двосмерни речник српског жаргона и жаргону сродних речи и израза*. Друго, знатно допуњено издање. Београд: Zepter Book World, 2005.

Гаговић, Светозар. „Из лексике Пиве (село Безује)". *Српски дијалектолошки зборник*, 51 (2004): 1–312.

Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник: истолкован њемачким и латинским ријечима*. Беч: Штампарија Јерменског манастира, 1818.

Петровић, Драгољуб, Јелена Капустина. „Из лексике Качера". *Српски дијалектолошки зборник*, 58 (2011): 1–336.

Речник српских говора Војводине, 1–10. Нови Сад: Матица српска, 2000–2010.

Речник српскохрватског књижевног и народног језика, I–XXI, Београд: Српска академија наука и уметности, Институт за српски језик, 1959–.

Речник српскохрватског књижевног језика, I–VI. Нови Сад – Загреб: Матица српска – Матица хрватска, 1967–1976.

Речник српскога језика. Нови Сад: Матица српска, 2007.

Стојановић, Радосав. „Црнотравски речник". *Српски дијалектолошки зборник*, 57 (2010): 23–1060.

Тешић, Ђорђе. „Прилог проучавању шатровачког говора". *Гласник Етнографског музеја у Београду*, 17 (1954): 216–220.

Gerzić, Borivoj, Nataša Gerzić. *Rečnik savremenog beogradskog žargona*. Drugo, prerađeno i dopunjeno izdanje. Beograd: Istar, 2002.

Milica Stojanović

"MUSICAL VERBS" IN THE SERBIAN LANGUAGE – VERBS DERIVED FROM THE NAMES OF TRADITIONAL MUSICAL INSTRUMENTS

Summary

The paper analyzes the contemporary Serbian language verbs derived from the names of native musical instruments. The aim of this paper is to examine the verb semantics in order to show what kind of linguistic image they depict. Folk instruments, apart from their musical role, also had other roles—magical-ritualistic, signaling, practical. The semantic analysis of the verbs has established that these verbs include: verbs denoting a manner of creating tones, verbs denoting human speech, verbs denoting struggle, obscene meaning, etc. These verbs show a great influence of folk culture on the language by the fact that certain objects, the way they are used and function, are activated in the process of creating new meanings of lexemes.

Keywords: musical verbs, traditional musical instruments, polysemy, primary meaning, secondary meaning, collective expression, the Serbian language.

Драгана Цвијовић*
Институт за српски језик САНУ**
Београд

81'373.232.4:821.163.41.09-34 Veselinović J.
316.334.55:821.163.41.09-34 Veselinović J.
81:929 Bjeletić M.

СЕМАНТИЧКА АНАЛИЗА ЛЕКСЕМА КОЈИМА СЕ ИМЕНУЈУ ЧЛАНОВИ ПОРОДИЧНИХ И РОДБИНСКИХ ОДНОСА У ЗБИРЦИ ПРИПОВЕДАКА *СЛИКЕ ИЗ СЕОСКОГ ЖИВОТА* Ј. ВЕСЕЛИНОВИЋА

Предмет истраживања су лексеме којима се именују чланови родбинских и породичних односа, забележене у збирци приповедака *Слике из сеоског живота* Јанка Веселиновића. На одабраном материјалу представиће се лексеме као што су *бата*, *ната*, *прандед*, *сеја*, *снаја*, *тејка* и сл., које сведоче о традиционалној култури, народним обичајима и међуодносима у друштвеној заједници. Наведена лексика припада терминологији сродства и анализираће се са лексичко-семантичког становишта на основу поделе коју је успоставила М. Бјелетић (1996а: 97) – на номинационе термине и термине за обраћање, а која је по потреби модификована у складу са ексцерпираном лексичком грађом, њеним описом, заснованим на семантичким подацима који се налазе у дескриптивним речницима српског језика (РСАНУ и РМС), потом сагледавањем језичко-стилских средстава којима се писац служио, као и освртом на фолклорну традицију, патријархални живот и сеоски амбијент.

Кључне речи: Јанко Веселиновић, приповетка, терминологија сродства, лексичко-семантичка анализа, родбински и породични односи, народни живот.

1. О књижевном стваралаштву Јанка Веселиновића

Јанко Веселиновић један је од најплоднијих српских приповедача друге половине 19. века. Његов књижевни опус је веома богат. Написао је близу 130 приповедака, а писао је и романе и позоришне текстове. Главна тема његових приповедака је мачванско село и његови становници, те се сматра творцем сеоске приповетке у српској књижевности. Био је „причалац и песник равничарског живота" (Миљковић 1927: V). Ниједан српски приповедач није с толико топлине и љубави писао о српском селу као

* cvijovicdragana@gmail.com
** Овај текст финансирало је Министарство за науку, технолошки развој и иновације Републике Србије према Уговору број 451-03-47/2023-01/200174, који је склопљен са Институтом за српски језик САНУ.

што је то чинио Јанко Веселиновић. С нарочитом пажњом је представљао патријархални[1], задружни живот и међуљудске односе унутар те заједнице, јер је, и сам живећи на селу, познавао народни живот и народни дух. Веселиновић у сеоској средини верно дочарава кумства, мобе, прела, ашиковања, свадбе, славе и преславе, вашаре, дакле, чврсто се држи народне традиције и народних обичаја. Приповетке су прожете патријархалним моралом, очувањем народне традиције, самоодрицањем појединца у корист колектива, послушношћу и поштовањем млађих према старијим члановима заједнице и сл.

Приповедачки опус Јанка Веселиновића био је предмет анализе књижевних зналаца и критичара (Миљковић 1927; Новаковић 1965; Скерлић 1907 и др.), ретко језичких стручњака (Белић 1934; Николић 1959).

Поједини познаваоци лика и дела Јанка Веселиновића нарочито су истицали значај његовог језика у књижевним делима која је стварао (Белић 1934; Скерлић 1907). А. Белић је међу писце с краја 19. и почетка 20. века у чијим се делима подударао народни језик са књижевним[2] сврставао и Јанка Веселиновића. Књижевни критичар Ј. Скерлић је истакао: „Нигде се боље но код њега не види епска боја, гипкост, јасност и ведрина нашег народног језика" (1907: 110). Према томе, језичка и стилска средства којима се служио, као и лексика у његовим приповеткама брижљиво су бирани, у складу са сеоским, патријархалним амбијентом који је у средишту збирке приповедака *Слике из сеоског живота*.

2. Предмет, корпус и циљ рада

У средишту пажње овог истраживања су лексеме којима се именују чланови родбинских и породичних односа, ексцерпиране из прве свеске приповедака *Слике из сеоског живота*[3], које сведоче о традиционалној култури, начину живљења, породичним и друштвеним односима. Циљ рада је да се наведене лексеме, које припадају терминологији сродства, представе са лексичко-семантичког становишта на основу поделе коју је успоставила М. Бјелетић (1996а: 97), а која је по потреби модификована у складу са ексцерпираном лексичком грађом, њеним описом, заснованим на семантичким подацима који се налазе у дескриптивним речницима српског језика (РСАНУ и РМС), анализом и сагледавањем језичко-стилских

[1] „Опис патријархалне породице и промене које настају у породичним односима крајем 19. и током 20. века са формирањем грађанског друштва, чест су предмет у делима српских реалиста (Лазе Лазаревића, Стевана Сремца, Боре Станковића, Исидоре Секулић), у којима су ове промене на литераран начин приказане као негативне тенденције распада чврстих и високо позиционираних идеализованих старих патријархалних моралних и обичајних вредности, представљених у виду слике идиличне сеоске породице, насупрот новог, модерног европског начина живота у граду који води ка индивидуализацији и дезинтеграцији (патријархалне) породице" (Ристић, Лазић Коњик 2019: 113).

[2] Белић у истом тексту поред Веселиновића издваја и друге писце заслужне за развој београдског стила (Исидору Секулић, Стевана Сремца, Јована Дучића, Ива Андрића), истичући да је београдски књижевни језик „везан са књижевним језиком целог нашег народа и свих његових центара" (1934: 199).

[3] У првој свесци налазе се следеће приповетке: „На прелу", „Девојче", „Мали Стојан", „Сеја", „Самртна чаша", „Браћа", „Град" и „Свирач".

средстава којима се писац служио, као и освртом на фолклорну традицију, патријархални живот и сеоски амбијент.[4]

3. О терминологији сродства

М. Бјелетић се у више својих научних радова (1991, 1994, 1995, 1996а, 1996б, 1999, 2001) бавила родбинском терминологијом на српском говорном подручју. Ауторка истиче да „српскохрватски језик располаже богатом и разгранатом терминологијом сродства[5], како на дијалекатском, тако и на нивоу стандардног језика" (1994: 199) и сродничке термине дели на номинационе термине и термине за обраћање, односно ословљавање (1994: 200), по угледу на англосаксонску и славистичку литературу. На основу поменуте најопштије поделе, може се вршити даља семантичка класификација на одређене групе и подгрупе.

4. Лексичко-семантичка анализа ексцерпиране именичке лексике

4. 1. Лексеме за номинацију

Терминологији[6] сродства припадају следећи номинациони термини забележени у Веселиновићевим приповеткама: *бабо*, *брат*, *девер*, *јетрва*, *кћер*, *кћи*, *мајка*, *матер*, *отац*, *прандед*, *свекар*, *свекрва*, *сестра*, *синовац*, *снаја*, *снаха*, *стрина*, *тетка*.

У дескриптивним речницима српског језика РСАНУ и РМС потврђено је присуство наведених лексема:

> *брат* „назив за мушкарца у односу на децу истих родитеља или једнога од родитеља" (РСАНУ); *девер* „мужевљев брат или рођак из истог поколења" (РСАНУ); *јетрва* „жена мужевљевог брата, деверова жена" (РСАНУ); *кћер* и *кћи* „женско дете у односу према оцу и мајци" (РСАНУ); *мајка* и *матер* „жена у односу на дете, децу коју је родила" (РСАНУ); *отац* „мушкарац у односу на своје дете, децу, мушки родитељ" (РСАНУ); *свекар* „мужевљев отац" (РМС), *свекрва* „мужевљева мајка" (РМС), *сестра* „кћи истих родитеља у односу према другој деци тих родитеља" (РМС), *синовац* „братов син другоме брату или другој браћи, братанац" (РМС), *снаха* „синовљева и (унукова) жена" (РМС), *стрина* „стричева жена, жена очева брата" (РМС), *тетка* „очева или мајчина сестра" (РМС).

---

[4] Ана Савић Грујић је спровела истраживање у коме се бавила семантичком анализом лексема са значењем „заова" у говорима призренско-тимочке дијалекатске области (2022: 245–258). Метод израде, модел, резултати и закључци наведеног истраживања били су нам од велике користи приликом израде овог рада.

[5] Терминологија сродничких односа је у фокусу пажње разних научних дисциплина – етнологије, антропологије, етнолингвистике и представља значајно поље за сагледавање различитих аспеката сродничких веза у оквиру других сегмената друштва.

[6] Под *термином* се подразумева „језички знак од једне или више речи за означавање специјалног појма одређене области знања, културе, уметности, духовности и сл." Надаље, „једнозначност термина спроводи се унутар одређеног терминосистема, док се на нивоу општег лексичког система веома ретко наилази на случајеве терминолошке моносемантичности". (Јовановић 2016: 41)

Примери контекстуалне употребе наведених термина у Веселиновићевим приповеткама:

> Некадашња велика задруга сад је спала на два брата: Марка и Маринка (Браћа, 135); Узмем обућу свекрову, свекрвину, његову и нежењеног ми девера, истрљам је, каише намажем, па оставим на место. У том се избуде и остале јетрве, и настане у кући жагор. Чим се свекар пробуди, ја му одмах унесем обућу у собу (На прелу, 12); Свекар ме је волео, свекрва такође (На прелу, 12); – Не знам, дијете, позаборављала сам. – Ниси, тетка; знаш како си неко вече приповедала (На прелу, 16); Лако је мени наћи друга ал' је тешко наћи деци мајку! […] О, Господе, молим ти се! Не дај ми, Господе да нагазим на несрећну жену! Смилуј се, Господе на моју сирочад што су без мајке остала, па им ти дај добру мајку!" (Браћа, 142–143); – А што велиш за твоју матер – то је лако! … Њој док само дође чича Ђоја, па је све – готово (Девојче, 62); – Шта су њему Баћа и Миленко? – Синовци (Мали Стојан, 73).

Поред сродничких термина који су део стандардног српског језика, уочавају се и дијалекатски облици појединих назива за чланове сродничких и родбинских односа, попут ијекавизма *снаја* поред стандардног *снаха*, односно морфолошки дублети, и *прандед* наспрам стандардног облика *прадед*, у значењу „дедов отац" (РМС), чиме се увиђају језичке особености[7] Веселиновићевог приповедачког стила:

> Прандед ових данашњих Пантелића борио се под Кара-Ђорђем и Милошем с Турцма (Браћа, 135); У тај мах снаха донесе вино (На прелу, 7); – То су младе снаје – вели (На прелу, 19).

4. 2. Лексеме за ословљавање

4. 2. 1. Именовања која означавају статус у породици: *бабо*, *баја*, *бата*, *брајко*, *братић*, *брато*, *девојче*, *дика*, *доја*, *кћерчица*, *момче*, *момчић*, *наја*, *нана*, *сеја*, *сестрица*, *синчић*, *снајчица*, *тејка*, *чија*, *чича*, *човек* и др.

„Ословљавање у оквиру породице и уже групе резултат је 'вербалне манифестације патријархалне комуникативне културе'" (Рељић 2016: 147, према Савић Грујић 2022: 248). Употреба одређених форми ословљавања условљена је културним контексом, друштвеним и породичним везама, односом говорника према саговорнику и сл. У средишту Веселиновићевих приповедака је патријархална породица, па се у вези с тим издваја фигура оца као централне личности. Жена и деца су били подређени глави породице и од њих се очекивала послушност, покорност, поштовање. Мушки чланови породице водили су бригу о кући и имању – о задрузи уопште. Стасавањем и одрастањем, млађи мушки чланови колектива добијали су све повлашћенији статус и положај, док су млађи женски чланови остајали подређени кући и кућним пословима. О наведеним односима унутар патријархалне заједнице управо сведоче међусобна ословљавања чланова те заједнице.

[7] „У стварању језика личности Јанко се служио и формалним језичким средствима" (Николић 1959: 43), што се огледа у коришћењу ијекавских облика попут *дијете*, *ђечко*, *снаја*, затим карактеристичних особина мачванске фонетике – редукције вокала, губљења сугласника х и др.

М. Бјелетић истиче да су термини за ословљавање најчешће деминутиви и хипокористици, настали од номинационих термина (1994: 202).

У Веселиновићевим приповеткама забележени су бројни деминутиви и хипокористици. Када жели примарно да денотира умањење, писац користи деминутиве, с тим да поједини од њих имају хипокористичну функцију у контексту:

> Два синчића и једна кћерчица вили су се око њега сваке боговетне вечери и тепали … а сестра крај њега миловала своје мале братићe! (Сеја, 87); Она је осећала како лети онај срећни дан, када ће га гледати пред олтаром, када ће имати своју заменицу, своју снајчицу (Сеја, 99); – Ваљан је момчић. Покојник га је врло волео (Самртна чаша, 127); А тиха, блага и мирисна пролетња ноћ шаље ветрић кроз брвна, да слађе спава девојче, успавано првом љубављу (Девојче, 55).

Речи од милоште, односно хипокористике, Веселиновић употребљава како би исказао наклоност према својим јунацима, па се уочава самилост, нежност, симпатија, одобравање, дакле позитиван однос према референтима који чине део колектива, а уједно указује и на саоднос чланова породице – на блиске, присне и нераскидиве везе:

> – *баја* је хипокористик од баба: – Прађи, дико, ближе бају (Сеја, 104); – Иди, голубе бајин, обуци и кошуље и руво, да те види баја (Сеја, 104);
> – *бата*, *брајко* и *брата* су хипокористици од брат: Право да ти кажем, ја не могу ’нако како бата хоће (На прелу, 24); Да ли је бата заспô? (Браћа, 144); – Где ли је брата јако? (Сеја, 94);
> – *доја* је народни назив хипокористички употребљен за мајку, као и *наја* и *нана*[8]: Мојој би дoји било мило; а ја – ја би’ се сав растопио кô снег у пролеће (Самртна чаша, 126); Кад год ме је наја хтела да туче – он ме је бранио (Мали Стојан, 59); Ја би’ спавала у вајату, нано, врућина ми у соби (Девојче, 52);
> – *сеја* је хипокористик за сестру: Симо, брате, јабуко од злата! / Сеја ти је сузу угледала… Сеја ће ти кућу одржати; / Сеја ће ти свећу сачувати! (Сеја, 90);
> – *тејка* је покрајински назив хипокористички употребљен за тетку: – Је ли *тејка*, је ли оно Бога што се сјаји – пита дете и показује на месец (Сеја, 95);
> – *чија* је хипокористик од чика (стриц): – Наточио сам, чијо! (Браћа, 149).

Код Веселиновића су и називи појединих приповедака из прве свеске *Слика из сеоског живота* – деминутиви и хипокористици: *Девојче*, *Момче* и *Сеја*. Тиме писац наговештава своју благонаклоност, покровитељски, заштитнички однос према јунацима својих прича, односно према сеоској, патријархалној средини из које они потичу. У српској традиционалној култури улога сестре је веома важна, нарочито у односу са сестром или

[8] О пореклу назива *нана* за мајку (најчешће у обраћању) и њима сличних (нпр. *дада*, *лала*) М. Бјелетић истиче да их поједини проучаваоци сврставају у турцизме, други их убрајају у словенску лексику, док Скок обе варијанте посматра као могуће (в. Bjeletić 1995: 204, у напомени). Из Веселиновићевих приповедака се уочава да је у мачванском крају у 19. веку овај назив био у живој употреби, а његову постојаност бележи и Вук С. Караџић у свом *Српском рјечнику*, док се данас чешће употребљава да означи бабу, чиме се коришћење овог сродничког назива везује за одређени историјски период и друштвени контекст.

братом. „Термини којима се обраћа рођеном брату или сестри користе се при обраћању свим бочним сродницима истог покољења: […] сеја, сека, сестрица, сестричица” (Бјелетић 1994: 204). У Веселиновићевим приповеткама хипокористик *сеја* за сестру је најзаступљенији. Међутим, на основу семе ‘блискост’ лексема *сеја* реализује и секундарно значење „женска особа блиска по начину живота и духовно сродна” (РМС) и користи се у ословљавању, чиме се исказује социјална релација учесника у комуникацији унутар друштвене заједнице: „Сејо моја, имаш кога свога? – / Имам брата имам и драгога. – / Сејо моја право да ми кажеш: / Или волиш брата ил’ драгога!” (На прелу, 5).

Лексема *снаша* такође реализује секундарно значење „млађа удата жена”, те се од примарног значења, којим се номинује члан породице, значење проширило на женске чланове шире друштвене заједнице и хипокористички је употребљено: „Седео сам више од пола часа, онда и снаша оде” (На прелу, 24).

Фигура жене као супруге и мајке је и те како била важна у патријархалној породици и обичајна норма је налагала да „снаха при ступању у нови дом свим члановима мужевљеве породице да нова имена и тако их надаље ословљава” (Савић Грујић 2022: 248). „Код јужних Словена новодоведена снаха надева друга, нова имена свим укућанима, често у оквиру посебног свадбеног ритуала” (Сикимић 1998: 30). У приповеци „На прелу” уочава се тај обичај. Јунакиња приче, баба Вида, супруга не назива по имену, већ га ословљава са *човек*: „Те јесени умре ми човек и ја остадох удовица у другој години” (На прелу, 13). Или: „Узмем обућу свекрову, свекрвину, његову и нежењеног ми девера, истрљам је, каише намажем, па оставим на место” (На прелу, 12) – такође изостаје било какво ословљавање супружника. Новодоведена снаха оца свог супруга не ословљава са свекре, нити по имену, већ искључиво са *бабо*: – Бабо, ја мислим да ти до данас нисам нажао учинила? – рекох ја (На прелу, 13). Ословљавање овог типа указује на однос међу сродницима који је мање формалан. Треба напоменути да постоје и други термини за ословљавање родитеља брачног друга. „Снаја се свекру и свекрви неретко обраћа називима које користе њена деца за те сроднике. То су сродннички термини *баба* или *нана* за свекрву и *деда* за свекра” (Ђорђевић 2004: 288).

4. 2. 2. Именовања настала према називима животиња: *голуб*, *голубица*, *кујурина*, *пилићи*, *соко*, *штене*.

Код Веселиновића су веома честа ословљавања блиских, сродних, драгих особа у вокативу употребом хипокористика:

– тетка братанцу са *голубе*: – Иди, голубе бајин, обуци и кошуље и руво (Сеја, 104);
– свекрва снахи са *голубице*: – Снајо, голубице моја! (Сеја, 101);
– поп сељаку са *соколе*: – Тако соколе! – вели попа (Самртна чаша, 112).

Зооними се често користе као језичко средство у функцији тепања или умиљавања међу члановима родбинских или друштвених колектива,

односно одлика су експресивног говорног чина и најчешће садрже позитивну оцену. „Голуб заузима истакнуто место међу хипокористицима позитивне конотације (и изведенице са мотивном лексемом *голуб*: *голупче*, *голубан*, *голупчић*, *голубица*)" (Новокмет 2020: 271). У РМС лексема *соко* реализује хипокористично секундарно значење: 2. „назив одмила за мушко дете или младића", док се лексемом *пиле* реферише о младунчету животиње – о нечему што је малено и сићушно, односно „оно што је мало, ситно, младо асоцира на беспомоћно, умиљато, слабо, самим тим драго и умилно и сл. (упућује на извесну родитељску заштитничку улогу)" (Новокмет 2020: 270), те писац изриче одређену субјективну оцену, тј. особиту нежност и благост према најмлађим члановима сеоске задруге: Бистре сузе лиле су из оних смеђих очију и падале на сирочад, која се као пилићи склонила у њено крило (Сеја, 91).

Зоолошке лексеме јављају се и у функцији погрдних и увредљивих назива за човека, мада им Веселиновић ретко прибегава. Функција тих зоонима је превасходно експресивна и служи да се према некоме искажу извесна „негативна емотивна и психолошка стања, најчешће љутње, беса, незадовољства, заједљивости и сл." (Новокмет 2020: 275). У приповеци „Мали Стојан" долази до свађе и метежа међу двема женама у задрузи. Једна другу назива *кујурином*: – Удри кујурину! Удри, посветила ти се! (Мали Стојан, 76). Аугментатив и пејоратив *кујурина* настао је од секундарног значења 2. „зла, рђава женска особа" зоонима *куја*. У истој приповеци очух у бесу свог пасторка назива *штенетом*: – Зар ти је мало, што си ми кућу растурила; што ти 'раним то твоје штене – него би још 'тела да ми заповедаш? (Мали Стојан, 83). Лексема *штене* у РМС реализује погрдно секундарно значење 2. „дете, дечак", стога, реферише на млађу особу која изазива презир. С. Новокмет истиче да је један од најизразитијих представника животињског света пас и називи из категорије пас (Новокмет 2020: 275). Н. Висковић сматра да „etnolozi još nisu razjasnili zbog čega čovjek čovjeka psuje psom […] i kujom, kozom, jarcem, magarcem […] možda zato jer su domaće životinje oličenje ropstva i kao takve predmet negativne identifikacije i prezira […] ili zato jer su to bića čovjeku najbliža i najpoznatija, na koje on prenosi vlastita svojstva" (Visković 2009: 60).

4. 2. 3. Именовања настала према називима ентитета: *кућо*, *кућани*.

Као један од најважнијих облика традиционалне материјалне културе издваја се становање. Предмет је антрополошких, етнолошких, антропогеографских, лингвистичких истраживања[9] (в. студије и прилоге Јована Цвијића у *Српском етнографском зборнику*, *Гласнику Етнографског музеја*, *Гласнику Етнографског института САНУ*, потом Вуковић 1988; Букумирић 2006; Родић 2016; Радовановић 2020 и др.). Још је Вук С. Караџић у *Српском рјечнику* забележио читаво творбено гнездо у вези са лексемом *кућа*: кућани, кућаник, кућаница, кућевни, кућерина, кућетина, кућити, кућица и сл.

У традиционалној представи *куће* у српском језику и култури, а и у осталим словенским језицима и културама, подразумева се зграда или грађевина четвртастог облика, оивичена зидовима, са кровом и са вратима,

[9] И других дисциплина, нпр. архитектонских, грађевинских и сл.

прозорима и димњаком. Основна функција куће је објекат за становање и живљење (в. Ристић, Лазић Коњик 2020). Фигуративна значења лексеме *кућа*, нпр. 6. а. „(обично у вок.) назив од миља (обично у обраћању мајке детету, често са атрибутом моја)", „заснована су на изворној семи 'пребивалиште'" (Ристић, Лазић Коњик 2020: 189; исп. Skok, у делу етимологија), као и на емотивном плану издвајањем семе 'блискост'. Када писац жели да истакне присне односе међу члановима породице повезаних кућом која стоји као чврст темељ и има заштитну функцију у виду уточишта које пружа осећај сигурности, он то постиже хипокористичком употребом лексеме *кућа* у вокативу: у обраћању мајке јединици кћерки: – Пази, кућо. Тичија се овуда једнако врзма (Девојче, 46) или у обраћању тетке братанцу, наследнику куће и имања након што му је преминуо отац: – Обуци се, кућо моја! (Сеја, 101).

У колективној свести говорника лексема *кућа* најчешће се поима са позитивним емоционалним вредностима, као нешто што нам је блиско, где се осећамо и понашамо слободно, у којој влада мир, слога, поштовање ближњих (в. Ристић, Лазић Коњик 2020: 197–198). На неке од тих породичних вредности и на живот у породици реферише лексема *кућани*, којом се маркирају чланови куће, укућани, а забележена је у Веселиновићевој приповеци: „Свекар ме је волео, свекрва такође; а кућани би за ме душу дали" (На прелу, 12).

4. 2. 4. Именовања настала према називима за апстрактне појмове: *радости*, *срећо*.

Секундарне семантичке реализације апстрактних именица *радост* и *срећа* резултат су метафоричког повезивања на основу семе која упућује на пријатан емотивни доживљај. Примарно значење лексеме *срећа* у РМС је: 1. а. „стање и осећање потпуног задовољства својом животном ситуацијом и стањем у коме се неко налази", а секундарно значење 4. реферише о драгој и милој особи, што се потврђује и у Веселиновићевим приповеткама, у којима су наведене лексеме употребљене као хипокористици при обраћању или тепању: „Од радости, радости моја!" (Сеја, 102); „Од среће, срећо моја!" (Сеја, 102). На тај начин писац изражава свој емотиван однос према члановима породице у традиционалној патријархалној средини.

5. Закључак

На основу свега изнетог уочава се да терминологија сродства представља богат слој лексике у Веселиновићевим приповеткама. Осим номинационих термина (*брат*, *девер*, *јетрва*, *мајка*, *отац*, *свекар*, *свекрва* и др.), веома су заступљени и термини за ословљавање, односно деминутиви и хипокористици настали од номинационих термина (*баја*, *бата*, *доја*, *нана*, *сеја*, *тејка*, *чија* и сл.). Веселиновић прибегава и именовањима која се користе за обраћање, али између њих и сродничких термина не уочава се етимолошка веза. Наведена именовања представљају резултат преношења значења посредством различитих утицаја (друштвених, социјалних, обичајних) у традиционалној српској култури. Стога, зооними попут *голубе*, *голубице*, *соколе* и лексеме *срећо*, *радости* сведоче о субјективном ставу

говорника према саговорнику, као и о присним и блиским родбинским односима у друштвеној заједници.

Цитирана литература

Белић, Александар. „Београдски стил”. *Наш језик*, год. II, св. 7 (1934): 193–200.

Бјелетић, Марта. „Родбинска терминологија код Срба у Румунији”. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 20/2 (1991): 391–401.

Бјелетић, Марта. „Терминологија крвног сродства у српскохрватском језику”. *Јужнословенски филолог*, 50 (1994): 199–207.

Бјелетић, Марта. „Од девет брата крв (фитоними и термини сродства)”. *Кодови словенских култура*. *Биљке* 1 (1996): 89–101.

Бјелетић, Марта. „Беле пчеле”. *Кодови словенских култура*. *Боје* 6 (2001): 106–118.

Букумирић, Милета. „Терминологија куће и покућства у северној Метохији”. *Српски дијалектолошки зборник*, LIII (2006): 375–548.

Вуковић, Гордана. *Терминологија куће и покућства у Војводини*. Нови Сад: Филозофски факултет, Институт за јужнословенске језике, 1988.

Ђорђевић, Јадранка. „Одлике родбинске терминологије у врањском крају”. *Гласник Етнографског института САНУ*, LII (2004): 283–293.

Јовановић, Владан. *Српска војна лексика и терминологија*. Монографија 25. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2016.

Миљковић, Бранислав. „Јанко Веселиновић, *Слике из сеоског живота*, свеска трећа” (предговор). Београд: Српска књижевна задруга, коло XXX, бр. 199,1927: III–XII.

Николић, Берислав. „Стил и језик Веселиновићевих *Слика из сеоског живота*”. *Књижевност и језик*, 12 (1959): 39–44.

Новаковић, Стојан. *Село*. Београд: Српска књижевна задруга, 1965.

Новокмет, Слободан. *Називи животиња у српском језику: семантичка и лингвокултуролошка анализа*. Монографија 30. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2020.

Радовановић, Драгана. „Прилог лексици становања – Типови кућа и њени делови у српским говорима”. У: Звездан Арсић (гл. ур.). *Наука без граница III (међународни тематски зборник): Свеска 2, Језик и језици*. Косовска Митровица: Универзитет у Приштини, Филозофски факултет, 2020: 69–82.

Рељић, Митра. „Неке особености комуникативног понашања славофоног становништва Косова и Метохије”. *Славистика*, XX (2016): 144–152.

Ристић, Стана и Ивана Лазић Коњик. „Концепт породица у српском језику”. *Slavica slovaca*, 54, No 2 (2019): 112–128.

Ристић, Стана и Ивана Лазић Коњик. *Когнитивни правац у српској етнолингвистици – почеци развоја и актуелни проблеми*. Монографија 29. Београд: Институт за српски језик САНУ, 2020.

Родић, Зоран. *Сеоска кућа и становање у Србији*. Београд: Етнографски музеј у Београду, 2016.

Савић Грујић, Ана. „Семантичка анализа лексема са значењем ’заова’ у говорима призренско-тимочке дијалекатске области”. У: Биљана Мишић Илић, Весна Лопичић (ур.). *Језик, књижевност, алтернативе (тематски зборник радова): језичка истраживања*. Ниш: Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, 2022, 245–258.

Сикимић, Биљана. „Невестинска имена, од хипокористика до пејоратива”. *Српски језик*, 3 (1998): 29–55.

Скерлић, Јован. *Писци и књиге*. Књ. II. Београд: Демократска штампарија, 1907.

Bjeletić, Marta. „Turcizmi u srpskohrvatskoj terminologiji srodstva”. *Јужнословенски филолог*, 51 (1995): 203–221.

Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. I–IV. Zagreb: 1971–1974.

Visković, Nikola. *Kulturna zoologija*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2009.

Извори

Веселиновић, Јанко. *Слике из сеоског живота*. Прва свеска. Београд: Српска књижевна задруга, 1896.

Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима, четврто државно издање*. Београд, 1935.

РМС: *Речник српскохрватског књижевног језика*. (I−III). Нови Сад − Загреб: Матица српска и матица хрватска. (IV−VI), Нови Сад: Матица српска, 1967−1976.

РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. I−XXI. Београд: Српска академија наука и уметности, 1959−.

Dragana Cvijović

THE LEXEMES FOR NAMING A PERSON IN THE CONTEXT OF SOCIAL AND FAMILY RELATIONS IN THE STORIES OF J. VESELINOVIĆ *SLIKE IZ SEOSKOG ŽIVOTA* [*COUNTRYSIDE LIFE IMAGES*]

Summary

The subject of this research is the lexemes denoting kinship and family ties as well as wedding roles recorded in the collection of short stories *Slike iz seoskog života* [*Countryside life images*] by Janko Veselinović. In his short stories set in the patriarchal rural environment of the 19th century, Janko Veselinović used selected linguistic and stylistic means to depict the life of the people of that time. On the chosen material, the lexemes which bear witness to traditional culture, folk customs, and mutual relations in the social community such as *bata*, *kum*, *momčad*, *naja*, *rođeni*, *seja*, *udova* [brother, godfather/best man, youngsters, grandmother, cousin, sister, widow], etc. will be presented. The mentioned lexicon will be analyzed from the lexical, semantic, and ethnolinguistic aspects by separating the thematic groups of the noun lexicon, their description and analysis, and by investigating the linguistic and stylistic means used by the writer.

Keywords: Janko Veselinović, short story, family relations terminology, lexical and semantic analysis, extended and core family relations, folk life.

VI

Нова струјања и прагматика фолклора

Смиљана Ђорђевић Белић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

616.9:316.77(497.11)”20”
616.9:[398:077.5(497.11)”20”

ПАНДЕМИЈА COVID 19: ЕТИОЛОШКО-ЕСХАТОЛОШКИ НАРАТИВ НА ПРИМЕРИМА ИЗ СРБИЈЕ

Студија је усмерена на анализу етиолошко-есхатолошког слоја наратива о пандемији Covid-19 – доминантних мотива, њихове жанровске дистрибуираности и жанровским оквирима условљених интерпретација, те начина трансмисије и трансформације. Болест се посматра као културни феномен у чијој се интерпретацији активира логика митолошког моделовања стварности, чинећи могућим да се у конструисање значења укључе и елементи који припадају идеолошки различитим системима. Полазећи од глобалног контекста, разматрање се посебно усмерава на анализу конкретних примера из Србије: најпре су сагледане реакције на званичне ставове о анималном пореклу вируса, уплив у есхатолошки наратив осмотрен је кроз указивање на изабране карактеристичне текстове из јавног медијског дискурса и фолклора који се развијао на друштвеним мрежама, те су, коначно, анализирани и парадигматични наративи забележени у теренским интервјуима.

Кључне речи: фолклор пандемије, Covid-19, етиологија, есхатологија, гласине, теорије завере, пророчанства, интернет фолклор.

Болест као културни феномен и њене фолклорне интерпретације

Посматрана из антрополошке перспективе, болест се показује као сложен феномен који укршта реалну, симболичку и политичку димензију (Kuljić 2018: 134). О реалној димензији може се, ипак, сасвим условно говорити, будући да и (био)медицински дискурс представља својеврсни метанаратив који није независан од социокултурног и идеолошког контекста у ком настаје (Rossolatos 2020). Пројектована значења (концептуализације опозиција ми/они, опасно/безбедно и сл.) формирају симболички слој наратива, а политичка димензија укључује економске импликације, али и употребу и(ли) злоупотребу болести у равни интерпретације. Усмеравање медицинских проучавања (посебно антропологије медицине и медицинске етике, в. преглед релевантних студија у Good 1994: 1–115; Hydén 1997) на поље субјективног поимања, доживљавања и суочавања са болешћу, померање од схватања болести као физиолошког процеса – патолошког,

* smiljana78@yahoo.com

које је присутно у телу, на прихватање болести као онога што је присутно у животу (појединца и колектива), додатно потврђује важност сагледавања болести као културног феномена. Поменута истраживања, подстакнута кризом поверења у велике наративе и ауторитет (био)медицинских знања, пружајући шансу да се чује и „глас живота" наспрам „гласа медицине" (Rimmon-Kenan 2002: 11), показују да се у концептуализацији болести (био)медицинска знања укрштају са индивидуална искуствима и пројектованим културним, колективним представама (Robinson 1990; Frank 1992; 1993; Rimmon-Kenan 2002; Brody 2003), будући да је једна од функција наратива о болести и боловању и трансформисање индивидуалног у заједничко искуство (Hydén 1997: 59–60).

Антрополошки усмерене анализе болести, нарација које се око њих развијају, социјалних импликација (од утицаја на свакодневицу до концептуализација идентитетских маркера у оваквом контексту), улоге мреже актера у креирању представе о болести и здрављу, била су нарочито подстакнута великим здравственим кризама широких размера. Важно место заузела су и разматрања фолклора који се у оваквим оквирима развија, која су показала да биомедицински дискурс постаје подлога за креирање сложених имагинаријума који се дубински ослањају на сасвим архаичне митопоетске структуре. Фолклорни жанрови у чијем је тематском фокусу болест рефлектују, из компаративне перспективе посматрано, висок степен структурних и семантичко-симболичких истоветности (Lee 2014; Hiiemäe et al. 2021; Hiiemäe, Utriainen 2021). Као централне тематске окоснице издвајају се порекло и природа болести, лечење, преносиоци, концептуализација опасног и безбедног, па се процес активирања и (ре) креирања препознатљивог фонда мотива и сижеа показује и као вид рециклирања наратива (Lee 2014: 169; уп. Goldstein 2004). У том светлу се и фолклор пандемије Covid-19 у неким анализама означава као рециклирани фолклор (Hiiemäe et al. 2021).

Етиолошко-есхатолошки слој фолклора пандемије у Србији: од глобалног према локалном

Логика митолошког моделовања

Реплицирајући базични космогонијски мит о борби хероја и демонског противника која за циљ има укидање хаоса (или претећег враћања света у стање неуређености) и (ре)успостављање нарушене равнотеже, како је у вези са пандемијом изазваном вирусом Covid-19 примећено већ у првим објављеним истраживањима (Rosolatoss 2020), макронаратив пандемије ослониће се и на архаичне матрице у концептуализацији јунака и противника, при чему ће вирус стећи статус демонолошког ентитета. Отуда је и развијање мреже наратива у вези са пореклом вируса сасвим очекивано – етиолошки слој, дакле, представља једну од важних окосница макронаратива Covid-19.

Базични космогонијски мит је и наратив о крају и (новом) почетку, било да се такав почетак види као обнављање (у складу са митским,

цикличним поимањем времена) или као коначни крај, након ког ће уследити стварање новог света, на сасвим другачијим метафизичким премисама (у складу са концептуализацијом времена која је доминантније линеарна). Узимајући у обзир логику фолклорног поимања света, етиологија је најчешће сасвим тешко одвојива од есхатологије (в. Pešić, Miloševič-Đorđević 1984: 81–82; Самарџија 2011: 296–303), било да је реч о „великим есхатолошким наративима", карактеристичним за мит и религијска учења, или „локализованим апокалипсама" (Радомировић 2017: 119), тематски разноврснијим и бројнијим у фолклорним традицијама. Стога су питања: одакле, од чега, из чега – увек праћена и питањима: због чега, у коју сврху.

Ова неодвојивост етиологије и есхатологије очитава се у макронаративу Covid-19 кроз преплетеност питања о пореклу вируса, узроку и сврховитости пандемијске патње појединца и читавог човечанства, коначно, и у запитаности о свету који ће пандемија том (сада и искуством пандемије промењеном) човечанству оставити у наслеђе, а који је неретко означаван и као „нова нормалност". Стога се у оваквом контексту на специфичан начин концептуализује и време са пандемијом као граничном тачком, продуженим тренутком из ког се реинтерпретира време прошло и из ког се нуди пројекција времена будућег. Истовремено, на симболички начин одвија се и сегментација простора на опасан и безбедан, људски и нељудски и сл.

Етиолошки наратив који укључује и есхатолошку димензију суштински је заснован на премиси о постојању вишег, дубљег смисла и поретка, каузалног односа између сегмената онога што препознајемо као видљиву реалност. Тај смисао, међутим, није свакад лако докучити (нити је свима такво сазнање лако доступно или дато), будући да се налазимо у пољу укрштања појавног и скривеног. Ипак, ако постоји, а поглед из ове перспективе налаже да га мора бити, онда засигурно постоји и неко коме су узроци, ток и последице апокалиптичних дешавања морали бити познати много раније (било да се такве фигуре концептуализују као отелотворење божанског или демонског ентитета, директно или у симболичком кључу, као они који поседују способност виђења будућег и сл.).

Макронаратив пандемије заснива се, дакле, у великој мери на механизмима митолошког моделовања које карактерише „фокусирање на сакрални поредак који је садржан у транскултуралном мета-тексту" (Leone et al. 2020: 47), из ког проистичу све варијанте тумачења света које продукује митолошка свест. Управо модел митолошког мишљења чини могућим да се у конструисање значења укључе и елементи који припадају идеолошки различитим системима (Исто: 47).

Место етиолошко-есхатолошких мотива у полифонији гласова о пандемији

Етиолошки наратив у вези са вирусом Covid-19 формирао се на комплексан начин кроз укрштање (био)медицинског дискурса и „официјелних" знања уопште са њиховим медијским интерпретацијама (укључујући и тзв. фејк њуз (енг. *fake news*) као део њузлора (eng. *newslore*)), интерпретацијама

које нуде различити актери (од „стручњака”, преко јавних личности, до „обичних људи”), а сплет мотива ширио се путем разнородних канала (од публикованих научних радова, преко штампаних и електронских медија, друштвених мрежа, блогова, до усмених интерпретација у свакодневној комуникацији). „Официјелне истине” су са алтернативним ступале у комплексне односе потврђивања, оспоравања, полемичког дијалога, кроз гласине, теорије завере, профетске наративе. Готово сви мотиви из поменутих жанрова неретко су, најчешће из хумористичке визуре, семантички преобликовани у хибридним интернет жанровима попут мима, сликовног макроа (енг. *image macro*), виралних фотографија (енг. *virals*, *viral photos*). Ипак, ниједан од гласова који су полифонију (или какофонију) формирали (укључујући и глас биомедицине са Светском здравственом организацијом (WTO/СЗО) као представником официјелног гласа ауторитета) није успео да сасвим умакне од (ре)креирања дубинских архетипских матрица о којима је претходно било речи. О овоме на илустративан начин сведочи и чињеница да се управо на сајту СЗО одвијала и (имплицитна) полемика (или обрачун чије су консеквенце, сасвим извесно, биле и перпетуирање садржаја против којих се СЗО борила) чији су предмет били мотиви теорија завере, лекови и процес лечења, начин ширења заразе, представе о „опасним” и „безбедним” местима, навикама, начинима понашања.

Имајући у виду сложеност поменутих проблема, излагање које следи неће имати претензију да осветли све аспекте скициране слике везане за етиолошко-есхатолошку димензију макронаратива Covid-19. Будући да је о бројним жанровима фолклора пандемије у литератури већ било много речи[1], усмерићу се овом приликом на анализу неколиких конкретних примера из Србије у којима доминирају етиолошки и есхатолошки мотиви. Отуда ће у наставку бити најпре сагледане реакције на званичне ставове о анималном пореклу вируса, уплив у есхатолошки наратив биће осмотрен кроз указивање на изабране карактеристичне примере из јавног медијског дискурса и фолклора који се развијао на друштвеним мрежама, а пажња ће, коначно, бити посвећена и анализи парадигматичних наратива забележених у теренским интервјуима.

Опредељење за овакав приступ који извесну предност даје актерима које је могуће означити као „обичне људе” и садржајима који се шире „одоздо”, кроз аналитички механизам који подразумева успостављање неопходних контекстуалних оквира за интерпретацију изабраних примера, мотивисан је жељом аутора овог прилога да избегне хијерархизације и вредновања, те успостављање опозиција између „правих и лажних истина”. Или, како то формулише Чарлс Бригс (Charles Briggs):

> Уместо да се фокусирају на облике знања који су привилеговани у клиничкој медицини, фолклористи могу да испитају све облике производње знања –

[1] За грађу из Србије в. посебно Антонијевић и Банић Грубишић 2021; Банић Грубишић 2021; Banić Grubišić 2022; Ђорђевић Белић 2022; Ивановић Баришић 2023; за државе у региону в. Баева и Илиева (съст.) 2021; Katarinčić et. al. (ur.) 2022; Kropej Telban 2022; Radomirovič Maček 2022; 2023; Radomirović Maček and Babič 2022; Mencej 2022; за шире оквире в. нпр. Hiiemäe (ed.) 2021; Rouhier-Willoughby and Jurić (eds.) 2020.

укључујући и сопствене – који се односе на њихову изабрану тему, и виде како су међусобно повезани. (…) И овде је од кључне важности да се избегне репродукција таквих опозиција као што су лаици против експерата, у којима се некритички излажу научна схватања, а затим документују „народна/фолклорна", „популарна" или „вернакуларна" схватања у смислу регистровања начина на који одступају од „стручне" праксе. Медицинско-социјална поља су организована на начин који сам назвао комуникативним моделима, идеолошким конструкцијама о томе како се знање производи, циркулише и прима[2]. (Briggs 2012: 334–335, превод аутора)

Вирус: између анималног, не-природног и непостојећег

Како је познато, појава вируса довођена је најпре у научном медицинском дискурсу у везу са пијацом морске хране у Вухану, односно, његово порекло повезивано је са слепим мишевима, змијама и љускавцима, као посредницима у преношења вируса из дивљег, анималног света на људску врсту, премда трагање за нултим пацијентом у овом правцу није донело конкретне резултате. Ова претпоставка врло брзо је добила размере уверења глобалног карактера, ширећи се кроз вести – неретко обликоване као спој гласова ауторитета (стручњака) и сензационалистички обојених интерпретација, како показује и један од првих текстова који су се појавили у једним дневним новинама у Србији:

Svetska zdravstvena organizacija (SZO) proglasila je sinoć vanrednu situaciju zbog koronavirusa na svetskom nivou. Smatra se da je fatalna epidemija započela na pijaci morske hrane u Vuhanu, u pokrajini Hubej čijih je 17 gradova sa oko 60 miliona ljudi sada pod ključem, i to u delu u kom se prodaju divlje životinje, poput mladunaca vukova, zmija i slepih miševa. Genetska analiza koronavirusa navela je naučnike na zaključak da je na ljude verovatno prešao sa zmija, koje su ga dobile od slepih miševa. Novi koronavirus, koji uzrokuje poteškoće s disanjem i čak fatalnu upalu pluća, samo je poslednja u nizu smrtonosnih bolesti koje su šišmiši doneli ljudima, piše „San". („Novi koronavirus nije jedini: kako su slepi miševi postali uzročnici nekih od najstrašnijih bolesti u istoriji čovečanstva", *Blic*, 31. 1. 2020)[3]

Овако интерпретирана етиологија вируса неминовно је у имагинаријум пандемије призвала и семантичка поља везана за поменуте животиње (у традицији демонолошки кодиране, Zaradija Kiš 2021). Тако се у наставку цитираног новинског текста упозорава да „korona nije prvi fatalni patogen koji su šišmiši doneli ljudskoj populaciji", те се наводи низ болести које преносе ове животиње (SARS, ебола, беснило) које су опасније од других јер „za razliku od pacova i drugih glodara, koji imaju reputaciju širenja bolesti, zaraženi

[2] Rather than focusing on forms of knowledge that are privileged in clinical medicine, folklorists can examine all forms of knowledge production—including their own—that bear on their chosen topic and see how they interrelate; to be sure, this is one of the strengths of recent work on folk medicine. Here again, it is crucial to avoid reproducing such oppositions as lay vs. expert, thereby casting scientific understandings uncritically, and then documenting 'folk,' 'popular,' or 'vernacular' conceptions in terms of how they depart from 'expert' practice. Medical social fields are organized in terms of what I have called communicable models, ideological constructions of how knowledge is produced, circulated, and received.

[3] https://www.blic.rs/vesti/svet/novi-koronavirus-nije-jedini-kako-su-slepi-misevi-postali-uzrocnici-nekih-od/g2khcsp (приступљено 22. 12. 2022).

šišmiši mogu pokriti ogromna geografska područja jer lete i migriraju na različita mesta tokom čitave godine”.

Као фолклорни одговори на теорију о слепом мишу као преносиоцу појавило се, између осталог, и низ мимова и сликовних макроа (в. сл. 1 и сл. 2).

Сл. 1

Сл. 2

Полемике у вези са пореклом и ширењем вируса Covid-19 у оквирима биомедицинских истраживања још трају (указујући, између осталог, да је од истог вируса оболело више пацијената у различитим деловима света и пре првог званично регистрованог случаја, те доводећи у питање и теорију о анималном пореклу) и, како се чини, тешко да ће и бити окончане једнозначним закључком (чему, несумњиво, доприноси и чињеница да истраживања не обављају независни истраживачи, што доноси и изостанак поверења у добијене резултате, в. Fuchs 2021). Биомедицински дискурс (п)остао је тако окидач за формирање различитих нивоа другости (овај механизам (eng. *othering*) региструје се као универзалија у периодима здравствених криза, Giry 2023: 202): од *другог* као не-људског – анималног, преко формирања другости у националном/етничком и културолошком кључу (Кина као другост у односу на западну/Европску цивилизацију, уз увођење дискурса егзотизације – кинески начин исхране[4]), до *другог* као не-природног.

Спекулације о вирусу као не-природном ентитету развијане су од почетка пандемије превасходно кроз мотивски и сижејно разгранате теорије завере[5]. Теорије завере заснивају се на концепту да је низ појава у социјалној реалности могуће објаснити деловањем моћне групе актера који раде у тајности, а чији су циљеви, различито конкретизовани у појединачним манифестацијама, усмерени на наношење штете одређеној заједници или човечанству у целини. Конспиративно мишљење се, дакле, ослања на веровање да се ништа не догађа случајно, тј. и да ништа није онакво каквим се чини. Дефиниције теорија завере разликују се у појединим наукама (социологији, политикологији, историји, антропологији, фолклористици и др.), па се оне сагледавају као (наративне) репрезентације (вербалне, визуелне, мултимедијалне) које објашњавају низ догађаја постулирајући заверу као њихов узрок, односно модели базирани на знаковима конструисаним у мапирању реалности (Leone et al. 2020: 44), потом као системи адаптибилних идеја и концепата који се лако уклапају у форме колективне имагинације (Panchenko 2017: 70), или менталне представе које људски ум користи у објашњавању социјалних интеракција у које укључује деловање изразито моћних ентитета (Bahna 2022: 20).

Заинтересованост различитих дисциплина за теорије завере и њихово проучавање у дијахронијској и синхронијској перспективи резултирало је и релативно добром проученошћу наративне структуре, фреквентних слика и метафора, начина и динамике трансмисије, континуитета и (ре)комбинација препознатљивих мотива у различитим културним и историјским

[4] Једна од најупечатљивијих епизода везаних за ово је циркулисање видеа познате кинеске блогерке у ком се приказује како конзумира чорбу од слепог миша, https://www.blic.rs/vesti/svet/kineska-blogerka-ocajna-nakon-sto-je-snimak-kako-jede-slepog-misa-obisao-svet/fsynr2l,, приступљено 12. 8. 2022.

[5] Термин *теорије завере* аутор овог текста користи као у науци широко прихваћен, уз напомену да је овакво одређење у више наврата критиковано, посебно због постојања пежоративног призвука и чињенице да имплицира елитистичку тачку гледишта у означавању уверења која су изван онога што се доживљава као „рационално", тј. да се термин *теорије завере* не одређује примарно кроз инхерентна својства оваквих нарација већ кроз дискурзивну позиционираност (Bratich 2008: 1–21). Додатно, указано је и на чињеницу да није реч о „теоријама", већ о идејама (Bahna 2022: 8).

околностима, па се комуникација теорија завере види и као стални процес интерпретација које су ограничене на одређени број стереотипа. Посебна пажња поклоњена је и разматрању социјалних и политичких околности које условљавају њихово продуковање и „конзумирање". Различити погледи на конспиративни дискурс понудили су и низ тумачења његове функције, укључујући и елементе валоризације. Доминирајуће виђење теорија завере као нечег „патолошког", „ирационалног", сасвим негативног и штетног смењује на размеђи 20. и 21. века у истраживањима из домена културне историје и студија културе неутралнија тачка гледишта, те се уместо стигматизације и везивања за културу мањина и маргиналних група указује на сложеност оваквих нарација, разматрају се односи стабилних и варијабилних елемената, а као централна испостављају се питања функције и узрока атрактивности (в. детаљан преглед студија у Butter, Knight 2020). Посматране из ове перспективе, теорије завере показују се и као врста одговора на сложене историјско-политичке ситуације, при чему се (уз утемељење у психолошки оријентисаним студијама) истиче њихова компензацијска функција у околностима које обележавају осећање страха и доживљај егзистенцијалне несигурности и конфузије (Leone et al. 2020: 45). Оваква улога теорија завере обезбеђена је чињеницом да оне пружају смисао нечему што се доживљава као необјашњиво, повезујући догађаје на јасан, иако најчешће застрашујући начин (Melley 2000: 8), упркос томе што су конструисана значења донекле поједностављена (Campion Vincent 2005: 106; Leone et al. 2020: 49). Теорије завере су отуда и израз неповерења у ауторитете и официјелне истине, па могу бити и продуктиван изазов постојећем социјално-политичком систему и структурама које такав систем продукује (Fenster 2008: 90), премда се не могу негирати ни потенцијално негативни социјални ефекти неких нарација из овог домена (стигматизација одређених етничких група, мобилизаторска и функција радикализације у политичким кризама и сл.).

Чини се да су све поменуте функције теорија завере у потпуности активиране на глобалном нивоу управо током пандемије Covid-19. Осим нејединственог става медицинске научне заједнице у погледу на природу и порекло новог вируса, ширењу теорија завере и „ковид скептицизму" (енг. *Covid scepticism*, Butter 2023: 208) уопште, допринеле су и контрадикторности и конфузија у официјелној комуникацији у великом броју држава (посебно на почетку пандемије), укључујући и Србију (в. Žikić et al. 2020), те и већ постојеће неповерење у званичну медицину, представнике политичких структура и медије (Giry 2023: 201).

Разматрајући теорије завере о пандемији на глобалном нивоу, аустријски теоретичар медија и комуникација Кристијан Фукс (Christian Fuchs) издваја неколико доминирајућих тематско-сижејних окосница које су везане за питање порекла вируса: вирус је кинеско биолошко оружје створено у лабораторији у Вухану; вирус је креиран у сарадњи кинеске владе са снагама у Сједињеним Америчким државама или Северној Кореји у циљу свргавања америчког председника Доналда Трампа; креирање вируса иницирао је Доналд Трамп како би могао да се обрачуна са политичким противницима;

стварање вируса помогла је CIA са идејом сузбијања економске моћи Кине и(ли) Русије; вирус је створио Израел ради изазивања економске кризе у којој би профитирао; кинески шпијуни украли су вирус из лабораторије у Канади; пандемија је део развијања стратегије контроле популације коју спроводи Бил Гејтс (или влада Велике Британије и сл.); локдаун је везан за увођење 5G мреже; вирус је произвела фармакоиндустрија ради стицања добити; циљ изазивања пандемије је истребљење одређених социјалних или етничких група (између осталог, и уз помоћ вакцине) или редуковање популације у целини; пандемија је креирана као вид социјалног експеримента чији се крајњи исход види у успостављању тоталитарног друштва у ком ће владати насиље и (техно)контрола (један од начина остварења оваквог плана је и имплантирање микрочипова путем вакцинације). Додатно, веома фреквентни били су и наративи у којима је оспоравано и само постојање новог вируса, у којима је пандемија виђена као обмана, симулација коју подржавају владајуће политичке елите и медији (будући да се ради о „обичном" вирусу грипа), или је болест објашњавана деловањем бојног отрова (који се тајно испушта из летелица) (Fuchs 2021: 78–81).

Теорије завере у Србији углавном су пласиране преко друштвених мрежа, неретко на Фејсбук страницама и YT каналима и иначе посвећеним алтернативним облицима лечења, алтернативним животним стиловима, оспоравању официјелних истина и сл., али су се врло често могле наћи и у коментарима на вести, или објаве различитог типа.[6] У Србији (као и на глобалном нивоу) теорије завере нису биле везане за маргину, већ су постале и део мејнстрим популарне културе, будући да их је подржавао и низ јавних личности (од лекара до естрадних звезда). У тематско-мотивском смислу доминирали су наративи у којима је постојање вируса оспоравано, они у којима се пандемија види као средство успостављања друштвене контроле и пут ка укидању људских права (и)ли технодиситопији (микрочипови и неофобија везана за увођење 5G мреже). У интерпретацијама вируса као биолошког оружја (чије се креирање везује за (најчешће западне) елите, са којима у спрези могу бити и медији и локалне политичке структуре моћи, или фармацеутска индуструја) мотивација за деловање негативних актера види се и као део стратегије глобалног економског рата. Из ове перспективе позиција угрожености приписује се тзв. „малим народима", коме припада и српски. У том смислу се панорамска слика теорија завере о пандемији у Србији локализује очекиваном вишом фреквентношћу мотива директно везаних за сопствену заједницу[7] у односу на наративе који у први план стављају заплете везане за нпр. америчку политику (и фигуре који су њени

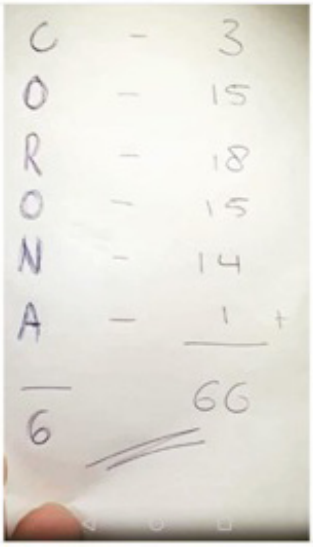
[6] О теоријама завере о пандемији у Србији в. и Банић Грубишић 2021; Pavlović 2021. На основу обимног истраживања функционисања система трансмисије теорија завере у дигиталном простору у Словенији, Кристина Радомировић Мачек издваја три групе актера у овој комуникацији: утицајне особе (профили или корисници на друштвеним мрежама) које пласирају теорије завере и допуњавају их сопственим интерпретацијама, следбеници и повезивачи (који деле садржаје у различите виртуелне групе) (Radomirović Maček 2023: 45).

[7] Исте тенденције примећене су у низу анализа усмерених на примере из појединачних држава (в. нпр. Giry 2023; Clay 2020), премда се у проучавањима савремене грађе указује и на већу заступљеност таргетирања одређених политичких и социјалних структура него етничких група (Campion Vincent 2005: 106).

симболи) или прикривене сукобе великих економских сила (премда се не сме изгубити из вида ни изразита популарност теорија завере које се везују за Била Гејтса[8]). На тај начин остварују се и идентитетске функције теорија завере, будући да се дизајнирањем спољашњег непријатеља ојачава унутрашња кохезија групе (Campion Vincent 2005: 107).

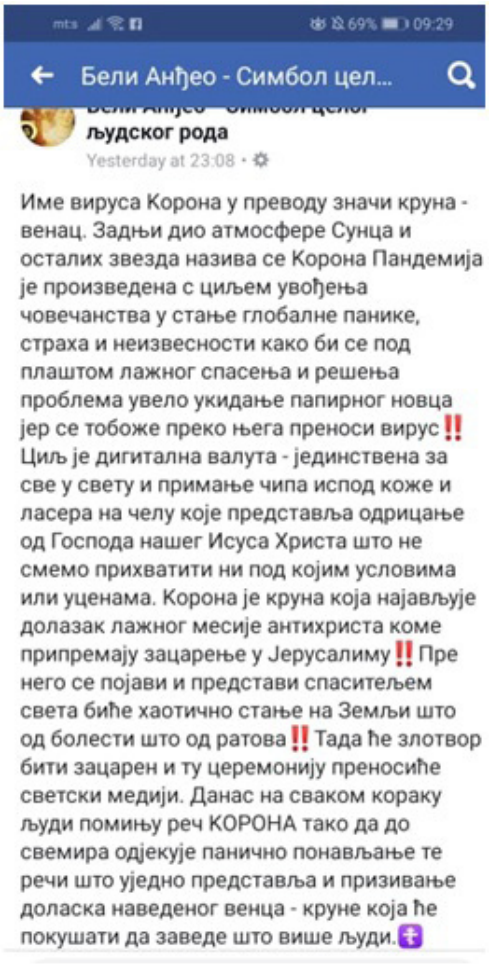
Кроз теорије завере креира се оштро поларизована слика света, у којој се моћном, злом противнику приписују готово натприродне, демонске моћи и карактеристике (апсолутна контрола, незаустављивост, способност прикривеног деловања). Демонске карактеристике у неким примерима тумаче се и у кључу библијске апокалипсе, нумеролошки (сл. 3) и етимолошки (сл. 4):

> Име вируса Корона у преводу значи круна – венац. Задњи дио атмосфере Сунца и осталих звезда назива се Корона. Пандемија је произведена с циљем увођења човечанства у стање глобалне панике, страха и неизвесности како би се под плаштом лажног спасења и решења проблема увело укидање папирног новца јер се тобоже преко њега преноси вирус!! Циљ је дигитална валута – јединствена за све у свету и примање чипа испод коже и ласера на челу које представља одрицање од Господа нашег Исуса Христа што не смемо прихватити ни под којим условима или уценама. Корона је круна која најављује долазак лажног месије антихриста коме припремају зацарење у Јерусалиму!! Пре него се појави и представи спаситељем света биће хаотично стање на Земљи што од болести што од ратова!! Тада ће злотвор бити зацарен и ту церемонију преносиће светски медији. Данас на сваком кораку помињу реч КОРОНА тако да до свемира одјекује панично понављање те речи што уједно представља и признавање доласка наведеног венца – круне која ће покушати да заведе што више људи (објављено на Фејсбук профилу *Бели анђео – Симбол целог људског рода*, април 2020).



Сл. 3

[8] И у Србији је интензивно ширен снимак Гејтсовог предавања из 2015. у ком упозорава на могућност нове пандемије.



Сл. 4

Дихотомна пројекција стварности почива и на успостављању симболичких опозиција: светло/тама, просперитет културе / уништење, национално/космополитско, поштење/корумпираност, природно/неприродно, технолошко, усклађено с природом и културом / девијантно и сл. (како је у вези са теоријама завере већ уочено у семиотички и фолклористички оријентисаним истраживањима, нпр. Campion Vincent 2005: 104; Leone et al. 2020).

У вези са теоријама завере успостављани су у дигиталном простору полилошки односи, будући да су овакви садржаји бивали и предмет афирмације и прихватања, али и спорења и оспоравања. Исте објаве су у различитим виртуелним заједницама могле функционисати на различите начине – од вида информисања до предмета критике, забаве или подсмеха (како је примећено у Банић Грубишић 2021). Примери на сликама 5 и 6 подељени су са профила директно усмереног на девалвацију презентованог садржаја (*retardirani_komentari*).

retardirani_komentari
blic.rs
NAJNOVIJA VEST
blic.rs
NOVI KORONA UDRAC U SRBIJI! Dramatične brojke, UMRLO 10 LJUDI
Lazete sve,provaljeni ste sada Narod zna Sta je globalisticki plandemic!!!!!! Nema zarazenih doktori javno govore a vlada tera svoje planove I dogovor sa globalistima

Сл. 5

retardirani_komentari
Прати
Корисник Kurir је уживо емитовао видео.
22. окт у 09.52
POČELA SEDNICA KRIZNOG ŠTABA: Očekuju se nove epidemiološke mere!
349
370 коментара • 75 дељења
Највећи обожавалац
Ljudi šta je sa 5G ??? To je pravi otrov i kancer za narod , tu ni tkzv maska ne pomaze a ne pomaze mi kod brata Kovida koji ne postoji
2 д.
Свиђа ми се
Одговори
1

Сл. 6

Отуда се и позиција теорија завере о пандемији у Србији види као амбивалентна, имајући у виду да се њихова рецепција кретала у широком распону између некритичког прихватања и апсолутног оспоравања. Како је у неким од истраживања истакнуто, лично ангажовање у теоријама завере неретко и има облик игре у којој су често истовремено на делу хумор и дистанца (Campion Vincent 2005: 107).[9]

У моделовању стварности кроз теорије завере посебну важност има успостављање односа темпоралности и каузалности и принцип изналажења аналогија (Leone et al. 2020). Управо овакав механизам постаје подлога за њихово оспоравање у хибридним жанровима интернет фолклора, кроз хипертрофију изналажења веза у елементима појавне реалности (в. сл. 7 и сл. 8).

Сл. 7

[9] Индикативни су, на пример, статистички подаци из истраживања обављеног у септембру и октобру 2020. на узорку од 1000 испитаника који су показали да 38% грађана Србије верује у неки од конспиративних наратива о пандемији (Hajdu et. al 2020).

Сл. 8 [10]

Механизми митолошке свести присутни у креирању теорија завере чине могућим да се о њима говори и као о „савременим митологијама". Такође, истакнута је и паралела између теорија завере и религија на епистемолошком нивоу, као и у равни социјалних функција и домена афективног (Dyrendal 2020: 372–374). Примећено је, такође, да посматрање теорија завере као супституције религиозности нуди поједностављену слику, будући да су релације знатно сложеније – религије или апсорбују теорије завере или њима бивају апсорбоване (Barkun 2003: 1). У том правцу у контексту овог разматрања индикативна су запажања руског фолклористе Александра Панченка (Александр Панченко), који уз важност присуства мистериозности, холистичко и донекле поједностављено виђење стварности, истиче и изостанак случајности као особину која овакве нарације (и шире концепте из којих проистичу) чини, попут религија, изразито телеолошким (Panchenko 2017: 70–71).

Ова димензија наратива о пандемији развијала се у више праваца, а одговоре на питања о сврсисходности актуелних догађаја давали су различити актери, од представника академске заједнице, преко јавних личности до „обичних људи". Визија будућности кретала се између пројектовања друштва солидарности и претпоставки о растакању свих социјално прихваћених и прихватљивих вредности, економском краху глобалних размера, које су праћене и упозорењима о продубљивању социјалних, родних и етничких сукоба, могућем (чак и извесном) рату и путу у варваризам и(ли) диктатуру.

Већ у првим данима након проглашавања пандемије у Србији, у марту 2020. године, низ јавних личности је у интервјуима понудио сопствено поимање ситуације. Наратив о пандемији обликовао се, очекивано, и кроз концепт „греха и казне", а спектар грехова обухватио је општи пад моралних вредности у глобализованом свету, којим управљају велике наднационалне корпорације, губљење људскости као квалитета у условима неолибералног

[10] О ксенофобији усмереној на мигранте у периоду пандемије в. Банић Грубишић 2021: 151–152.

капитализма, духовни самозаборав, па и прекорачење граница које су људском бићу иманентне (нпр. превелика вера у прогрес и науку и сл.). У неким интерпретацијама успостављају се и опозиције национална/западна култура, па се пандемија види и као весник краја Европске уније и мондијализма (в. Čolović 2020). Тако се у интервјуу који је Небојша Медојевић дао за један дневни лист каже и:

> Пандемија је крај глобализма и терора неколико болесних завереничких породица које стоје иза свих несрећа у 20. веку. ЕУ, НАТО, ММФ, УН, СЗО су прошлост. Преживеће Италија, али ЕУ неће. (*Политика*, 26. март 2020)

Мотив прекорачења граница обликује се и кроз еколошки дискурс:

> Ми смо већ дуго разбољевали нашу планету и сада је она разболела нас. Затровали смо воду, земљу, ваздух. Једемо, пијемо и дишемо отров и могло би се рећи да је ово жути картон који нам је планета дала јер је било неподношљиво шта смо радили и колико смо били бахати уништавајући је. Сад симболично перемо руке. Сви на планети перемо руке, али бојим се да их дуго нећемо опрати, шта смо све урадили овој лепој и, нашом кривицом, несрећној Земљи. (…) Вратило нам се непоштовање према свету у којем живимо. Апсурдно је и то што смо за нашу кривицу оптужили свиње, краве, мајмуне, и сад на крају слепог миша, а ми смо све то направили. (…) Ово је прилика да упознамо сами себе и установимо с ким смо то живели цео живот. Биће великих разочарања када се упознамо. (…) Није све у материјалном, слобода је нешто што је најбитније и најважније. (из интервјуа који је за Радио телевизију Србије (РТС) дао драмски писац Душан Ковачевић 4. априла 2020)

Концепт греха и телеолошка димензија пандемије директно се активирају у неким изјавама представника Српске православне цркве (нпр: „Радујмо се јер присуствујемо још једном историјском Божијем испиту и чишћењу наших грехова. А Бог зна шта ради!”[11]).

Са једне се стране, пандемија и локдаун се виде, дакле, као прилика за катарзу (окретање самом себи, породици, вери, адекватним вредностима), док други пол обележава експанзија текстова у медијима са апокалиптичким насловима који су били везани и за актуелну епидемиолошку кризу и за њене економске и социјалне последице („Posle leta nas čeka apokalipsa”[12]; „Корона катаклизма тек следи!”[13] и сл.). Апокалиптичка димензија макронаратива Covid-19 бива, очекивано, пропуштена кроз призму хумора у низу мимова (у примеру на сл. 9 региструју се и политичке конотације, тј. алузија на ситуацију у Србији).

---

[11] https://prijateljboziji.com/%D0%BE-%D1%82%D1%80%D0%B5%D0%B-D%D1%83%D1%82%D0%BD%D0%BE%D1%98-%D1%81%D0%B8%D1%82%D1%83%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%98%D0%B8-%D0%BF%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0--%D0%B8%D0%BB%D0%B8-%D1%81%D0%BF%D0%BE%D0%BA/, приступљено 12. 9. 2022.

[12] Током средњег века већи део овог простора називао се Доњим Крајима (Мргић-Радојчић 2002), да би у новом веку Јован Цвијић овај простор сматрао „најзабаченијим” и „најнеприступачнијим” у оквиру динарске зоне, покушавајући да утврди његов географски положај и границе (Цвијић 1987: 67–68).

[13] https://www.blic.rs/vesti/drustvo/korona-kataklizma-tek-sledi-prognoze-pokazuju-da-cemo-uskoro--imati-10000-zarazenih/pezktbq, приступљено 22. 10. 2022.

Сл. 9

Телеолошка димензија отвара простор за увођење профетских наратива, којима је добар део теорија завере обележен (Dyrendal 2020: 372), при чему се у фолклору пандемије активирају и пророчанства у класичном виду. Док је на глобалном нивоу најшире била заступљена реактуализација Нострадамуса (а „прорицање" пандемије везивало се и за анимирану серију *Симпсонови*), у Србији се као локалне специфичности издвајају везивање за чувену бугарску исцелитељку и пророчицу, популарну и у Србији током деведесетих година – Баба Вангу (поигравање са препознатљивом фотографијом Баба Ванге в. на сл. 10) и посезање за тзв. Креманским пророчанством:

> Биће зла које ће стићи до Србије. Биће жалости јер сваком ће неко страдати у белом свету. Сувише је људи отишло у бели свет, тамо многи имају више пријатеља и родбине него овде. Друго, тај повратак ће бити страшан, долазиће људи шокирани. Моћи ће само да покупе шта имају и у поворкама да дођу у Србију. На границама Србије биће огромни редови, стајаће се и чекати сатима. Некад ће се данима чекати да се пређе граница, и да се уђе у Србију. А на граници ће бити контрола страшна, не због оних који се враћају кући, него због оних који могу да буду убачени. У Србији ће бити страшних хајки на разбојнике.[14]

[14] https://serbiantimes.info/tarabici-predvideli-koronavirus-sva-tezina-kremanskog-prorocanstva-i-poruke-u-srbiju-ce-se-iz-belog-sveta-vracati-u-kolonama/, приступљено 20. 12. 2022. Текст се појављивао у низу дневних новина и на различитим порталима и пре званичног проглашавања пандемије у Србији. У коментарима који су текст пратили могуће је издвојити неколико тематских слојева: дискусије у вези са истинитошћу (нпр. „Pa ogromne kolone na granicama su za svaki veci praznik. Ne bih rekao da je do Tarabica"; „ГЛУПОСТ! ШТА СЕ ГОД ДОГОДИ, ТАРАБИЋИ СУ ПРЕДВИДЕЛИ И ЗАПИСАЛИ, А ДОКАЗАНО ДА ЈЕ ДОДАВАНО И ДОПИСИВАНО ПОСЛЕ НЕКИХ ДОГАЂАЈА! ГДЕ ЈЕ МЛАДИ ПЛАВИ ЧОВЕК НА БЕЛОМ КОЊУ, КОЈИ ЋЕ СПАСИТИ СРБИЈУ, А ВИДИМО ДА ТОНЕ СВЕ ДУБЉЕ ЗА ОВИХ 30 ГОДИНА! ОНИ СУ СВОЈЕ ИМАЛИ У СВОЈЕ ВРЕМЕ, КАО ШТО ЈЕ И НОСТРАДАМУС РЕКАО, ДА ЋЕ КРАЈ СВЕТА БИТИ 2000 ГОДИНЕ, А ТО ЈЕ ПРОМА-

Активирање Креманског пророчанства не изненађује, будући да је оно (ре)конструисано и реинтерпретирано у низу кризних историјско-политичких околности, укључујући и догађаје с краја 20. и почетка 21. века (НАТО бомбардовање СРЈ, политичке промене у Србији 2000. године и др.; детаљније у Stajić 2015: 91–170). Занимљиво је да је истовремено на друштвеним мрежама кружила и нека врста пародије профетских наратива, чији је наслов био управо – *Креманско пророчанство*:

> Оне године чија прва два броја буду иста као друга два броја, исти они жути људи који ће пити воду са реке Рзава, донеће у Јевропу неку болештину. Та болештина ће бити нешто кад од промаје стегне кијавица и многи неће обраћати пажњу на њу, него ће се чак с том кијавицом и спрдати. Али ће многи други умрети од исте те кијавице, која за оне прве буде била мачји кашаљ. Од те болести најгоре ће проћи Талијани, где ће силан свијет крепати, али ће неки други њихови Талијани у исто време радосно певати на својим пенцерима и доксатима. У то време ће људи имати нека сокоћала на којима ће моћи да виде друге људе који буду седели чак у Ужицу, а можда и у Бијограду. Људи ће преко тих сокоћала писати и трућати разноразне будалаштине и само ће непотребно панику дизати, па ће та као кијавица од промаје испасти гора него што јесте. Ипак, Србију ће спасти њен мудри књаз који неће бити од овијех лоза које знамо, него од неке сасвим нове, растом височије, лозе. Тај књаз ће увести некакве мјере и законе помоћу којих ће његови видари и лечници на концу победити болештину. После тога, сви ће хтети да живе у Србији – и жути људи и црни Арапи и тај наш књаз ће их све пуштити к нама и биће добро и Србима и тим новим народима што нашу Србију буду населили (према Benić Grubišić 2022: 111).

Сл. 10

Из перспективе продуженог тренутка пандемије визија будућег формирала се и кроз развијање концепта „нове нормалности". У најширем

ШИО ДОСАД ‚САМО' 20 ГОДИНА! МАЛО ЛИ ЈЕ?"), успостављање опозиције празноверје / права вера („Ma kakvi Tarabići, samo nas vera u Isusov dolazak može spasiti od svakoga zla"; „Jedini autoritet Sveto pismo!"), проблем исељавања и депопулације, активирање мотива из теорија завере („To će se obistiniti ali ne sada. Ovo je samo vežba.") и сл.

јавном простору овај појам је коришћен до те мере фреквентно да се види и као један од маркера наратива о пандемији, премда његово значење у поменутим оквирима заправо и није сасвим одређено. У филозофској мисли понуђене су различите, чак и сасвим опречне, интерпретације и самог појма и оправданости његове употребе. Оне се крећу од смелих (врло рано изнесених) предвиђања о крају света каквог познајемо, уз веру у хуманији који ће доћи (нпр. у виђењу Славоја Жижека, Žižek 2020), преко полемисања са таквом визијом (Mikulić 2022), до постављања питања да ли је пандемија бадјуовски догађај који конституише глобалну „нову нормалност", вишеструка последична криза, или тек привремена ситуација која потврђује постојеће социјалне релације (Lero 2021: 571). Анализирајући историју формирања и употребе појма „новог нормалног", Весна Трифуновић и Иван Ђорђевић закључују да је овај концепт заснован на линеарном поимању времена, посебно карактеристичном за модерну западну цивилизацију и културе које себе институционално чине статистички транспарентним. „Нова нормалност" се, додатно, може посматрати као (идеолошки) конструкт чија је сврха и легитимизација и прихватање новог у таквим друштвима (Трифуновић, Ђорђевић 2021: 520–525). Ипак, ни доминантније линеарно поимање времена није потпуно опозитно митолошком моделовању света, будући да се „нова нормалност" може интерпретирати и као крај једног и почетак другог циклуса историје човечанства.

Кроз призму хумора, у фолклорним интерпретацијама појавиће се идеја ретроактивног кретања, „повратка у прошлост", које ће у периоду локадауна носити и до извесне мере позитивне конотације, па ће реалност аветињски пустих градова бити супротстављена визији „повратка природном" (на сл. 11 се глобално распрострањен мим локализује везивањем за Палићко језеро), које може бити интерпретирано, уз дозу ироније, и као „примитивно" или „превазиђено" (у локалним варијантама реч је, на пример, о повратку вампира у Србију, или о враћању у доба СФРЈ (сл. 12, 13)).

Сл. 11

Сл. 12

Сл. 13

Етиолошко-есхатолошки слој фолклора пандемије у усменим наративима

У наставку излагања дата је анализа неколико карактеристичних изабраних примера снимљених у интервјуима са саговорницима различите старости, нивоа образовања, места становања. Избор је руковођен намером аутора да покаже неке од начина комбиновања мотива и стратегије конструисања смисла у индивидуалним интерпретацијама.

Пример који следи забележен је у разговору са саговорником из Београда (рођ. 1965), у августу 2020. године. Обележен је доминацијом препознатљивих мотива теорија завере, али и карактеристичним наративним стратегијама везаним за преговарање око истинитости, при чему се

могућност дистанцирања од веродостојности садржаја и ауторефлексија у вези са сопственим позиционирањем препознаје као универзалија, будући да је потврђена у великом броју теренских разговора („Да ме не схватите погрешно. Нисам ја неки теоретичар завере, што кажу, не бавим се ја са тим… Али…”). Полемишући са претпостављеним туђим гласом, саговорник заправо улази у полилошки однос и са официјелним верзијама истине, и са претпостављеним оспоравањима, указујући на стигматизацију теорија завере, као и оних који овакве садржаје прихватају (и шире), у јавном дискурсу:

И: А јел имате ви неку идеју одакле је овај вирус?
С: Ево, ја ћу сада да вам објасним… Мени је то јуче друг рекао, баш јуче, ето. Њему отац ради у ковид амбуланти у Младеновцу. Ја сам се заледио! Једном су вадили крв и нашли су бојни отров. Бојни отров! И другом исто. А тај други уопште као да није био болестан. Можете ви то да верујете!
И: Па… Значи, то није вирус?
С. Ко зна! Неко је решио да мало почисти овај свет, много нас има. Не може планета да издржи. Али ту ће најгоре да прођу ови најмањи, Пакистан, Индија, ми нећемо много да прођемо лоше. Ето, то је, што неки кажу, теорија завере, ако је теорија… Да ме не схватите погрешно. Нисам ја неки теоретичар завере, што кажу, не бавим се ја са тим… Али… Пазите, ја кад сам то чуо, ја сам се смрзо! Почео сам да се тресем…

Другачији концепт рефлектује виђење старије саговорнице (рођ. 1942, разговор обављен јуна 2022) из једног руралног насеља, која је сазнања о пандемији стицала превасходно преко средстава јавног информисања (нарочито телевизије), те кроз свакодневне разговоре са породицом и комшијама. Стога је њено виђење порекла вируса индикативно за сагледавање начина на који се представе формиране преко ових извора укрштају са погледом на свет који је обележен снажним упливом концепата традицијске културе.

И: А шта ви мислите, одакле је та корона, одакле је та болест, дал то нешто природно, дал шта је?
С: Ај, да ти ја кажем, све од овој бумбардување.
И: Мислите?
С: Све је то отуде. Није, не мож нигде да дође… И што извозе ово смеће. Па ја гледам преко телевизор, шта су свиње излипцале, шта су краве излипцале, излипцале, шта оној. То се све треба закопа у зем, а не да буде на површину. Јел то се усмрди, тој има црви, ту свакаква болес има. Ја не знам шта раде они с тој, и де извозе они тој…
И: Па неки причају да је то направљено као вештачко, немам појма, дал сте чули то?
С: Чула сам, чула сам. Па ја… Како направили вештачко? Сад сви неки лекови, нешто састављу, и отрови турају па у прах, па пуштају. […] Е, па ко они тако раде… Ето, узиму ту стоку, па оне коске можда међу, оно све заразно, па пустају. Турају још, шта ја знам, там свашта. И ете ти. У прах пушти, ветар

дуне, носи, и оно падне на зем, падне на јабуку, на крушку, на кромпир, на пасуљ, људи узну и једу и етет ти болес. Ја, овде код мен је чисто…

Фрагментаризација теорија завере и њихова примарна реализација као гласина у усменим нарацијама (како је већ примећено у Astapova 2020: 392–393), праћена је у овом случају и увођењем комплекса веровања везаних за НАТО бомбардовање СРЈ (1999. године), уз изостанак перцепције глобалних размера пандемије (о бриколажном карактеру појединачних интерпретација теорија завере в. Банић Грубишић 2021: 153). Активирани еколошки дискурс може се тумачити и у кључу традицијске културе као кршење табуа у вези са поступањем са мртвим телом животиње, за који се везује и могући одјек гласина о вирусу као отрову који се пласира као вид биолошког аерозагађења.

Последњи изабрани пример забележен је од саговорнице из Београда (рођ. 1944), пореклом из западне Србије, у децембру 2020:

Чула сам ја за то одавно… Читала сам, овај, читала сам, да ли је то нека књига била… То је било речено да свет иде ка пропасти, одавно је то тако речено. Да ће свет бити уништен, уништен и, и, и да ће преживети само они који верују у бога. Јер… Ја то тек сада схватам шта је то значило уствари. Људи су јако покварени постали, јако покварени. Истина је… Нема тог поштовања које смо ми имали… Ја читам новине. Горан ми купује, сваког, овај, сваког јутра он мени донесе и новине и све, све… Овај убио, овај силовао, малтретира, овај ово, овај оно… (…) Нема, нема, није то, да кажем, нормално, није нормално. Ја мојој деци причам стално, и причала сам одувек шта треба и како треба… А они мени кажу: – Бако, досадна си. (*смех*) Па добро… Разумем ја да је друго време, ми пре… А сад и деца телефон, и гледа у њега, гледа у њега… Па и ти телефони, ни то није нормално… То је да свет иде, да је то отишло у, у, у… И, ето, то ти је корона.

Овај сажет наратив обележен је позивањем на књигу као извор информације, активирањем формула које сведоче о обистињавању, те доминантном мотивацијом апокалиптичких дешавања процењеним урушавањем социјалног поретка и традиционалних вредности („Људи су јако покварени постали, јако покварени. Истина је… Нема тог поштовања које смо ми имали…”), као и потенцијалном могућношћу да се технолошке иновације тумаче у есхатолошком кључу („Па и ти телефони, ни то није нормално…”). Говорећи о оваквим наративима, Александар Пенченко истиче њихову заснованост на везама које се успостављају између савремених догађаја које обезбеђују да се они интерпретирају као знаци краја света (Panchenko 2001).

Функционисање фолклора пандемије у мрежи наратива савремене културе

Етиолошко-есхатолошки наратив везан за вирус Covid-19 формирао се на сложен начин, будући да је његово креирање, трансмисију,

трансформације и различите интерпретације немогуће посматрати изван контекста савремене културе, коју последњих деценија обележава и процес (био)медикализације – пролиферације медицинских садржаја и пракси у низ животних сфера, од политичко-економске, до сфере свакодневице (Clarke et al. 2003), при чему се поменута тенденција региструје и у сфери популарне и конзумеристичке културе (Bolaki 2016). Специфичност и међузависност улога различитих канала и актера (од биомедицинских ауторитета, преко медија, до појединаца) у концептуализацији медицинских знања довела је и до формирања појма биомедијатизације (енг. *biomediatization*). Уз продуковање медијских садржаја са медицинском тематиком, садржаја на друштвеним мрежама и сл., биомедијатизација подразумева и процесе формирања појмова, веровања, уверења везаних за болест и здравље, те и категорија везаних за социјалну реалност у најширем смислу (грађанска права, етничке и друге идентификације, државна политика и сл.). Аутори овог концепта посебно инсистирају на укидању хијерархизације укључених актера и њихових гласова, будући да ни медијски дискурс ни глас „лаика" није могуће посматрати сасвим поједностављено као „дисторзију" биомедицинских „чињеница" (Briggs, Hallin 2016). Није без значаја нагласити да је управо један од двојице аутора поменутог концепта у једној ранијој студији (Briggs 2012), дајући најпре детаљну критичку анализу историје социолошких и антрополошких приступа, уочио и тамна и још непокривена поља која би, у дослуху са сродним дисциплинама, могла осветлити управо „фолклористика здравља" (енг. *folkloristic of health*) Тако усмерена проучавања би, како овај аутор сматра, требало да скрену пажњу на преплетеност и значај различитих простора (реалних, виртуелних и имагинарних), на различите нивое и стратегије развијања субјективних ставова и прихватања улога, на праксе објективизације и начине продукције, циркулације и рецепције медицинских уверења. Управо фолклористи, како истиче, поседују изразиту сензибилност за анализу хетерогених и вишеструко преплетених садржаја:

> „Традиционалне" епистемологије и праксе су свуда повезане са формама које су уоквирене као модерне и биомедицинске. Праћење чак и нечега тако једноставног као што је посета лекару због респираторне инфекције укључује сложен, хетероген низ локација, субјективитета, тела, објеката и облика знања. Као што сам наговестио, фолклористи су дуго били стручњаци у бављењу хетерогеношћу и сложеношћу, у лоцирању људи, објеката, места и културних облика који се често бришу или поједностављују.[15] (Briggs 2012: 338, превод аутора)

Чини се да су фолклористичка проучавања пандемије изазване вирусом Covid-19 на одличан начин илустровала сву комплексност овако

[15] 'Traditional' epistemologies and practices are imbricated everywhere with forms that are framed as modern and biomedical. Tracking even something as simple as a visit to the doctor for a respiratory infection involves a complex, heterogeneous array of sites, subjectivities, bodies, objects, and forms of knowledge. As I have suggested, folklorists have long been experts in dealing with heterogeneity and complexity, in locating people, objects, places, and cultural forms that often get erased or oversimplified.

постављених захтева, сведочећи о сложености мреже фолклора ове здравствене кризе, тешко до краја ухватљиве и подложне конзистентној анализи, дисперзне када је реч о жанровском систему, актерима који садржаје креирају и рекреирају, каналима преношења, рецепцији и даљим трансформацијама и трансмисији.

Цитирана литература

Антонијевић, Драгана, Ана Банић Грубишић. „Само сапун Србина спасава: хумористичке по(р)уке о хигијени током ковид-19 пандемије у РС". У: Марија Думнић Вилотијевић, Бранко Златковић и Биљана Сикимић (ур.). *Савремена српска фолклористика 9*. Београд – Лозница – Тршић: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Удружење фолклориста Србије – Центар за културу „Вук Караџић" – Образовно-културни центар „Вук Караџић", 2021: 397–418.

Баева, Вихра, Ангелина Илиева (съст.). *Социокултурни измерения на пандемията от COVID-19*. София: Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей БАН, 2021.

Банић Грубишић, Ана. „Савремене легенде, гласине и теорије завере о пандемији ковид-19 у Србији: фолклористичка перспектива". У: Бојан Жикић (ур.). *Ковид-19 у Србији '20*. Београд: Филозофски факултет, 2021: 141–156.

Ђорђевић Белић, Смиљана. „Певање уз гусле у доба пандемије: о проблемима одрживости нематеријалног културног наслеђа". У: Смиљана Ђорђевић Белић, Данка Лајић Михајловић и Биљана Сикимић (ур.). *Савремена српска фолклористика 11*. Београд – Лозница – Тршић: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Удружење фолклориста Србије – Центар за културу „Вук Караџић" – Образовно-културни центар „Вук Караџић", 2022: 191–218.

Ивановић Баришић, Милина. „СМС поруке у време короне". *СМС и вибер порука – порука за сваку прилику*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2023: 133–163.

Радомировић, Кристина. „Представе смака света у српској усменој прози". *Лицеум*, 23/48 (2017): 113–143.

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

Трифуновић, Весна и Иван Ђорђевић. „Култура 'нове нормалности' – значење и употреба појма". *Гласник Етнографског института САНУ*, 69/3 (2021): 519–530.

Astapova, Anastasiya. "Rumours, Urban Legends and the Verbal Transmission of Conspiracy Theories". In: Michael Butter and Peter Knight (eds.). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. New York: Routledge, 2020: 391–400.

Bahna, Vladimír. "Narrativity of Conspiracy Theories". In: Martin Dojčár (ed.). *How Do We Discern Conspiracy Theories?* Trnava: University in Trnava, 2022: 7–26.

Banić Grubišić, Ana. „Koronalor – o folkloru kovid-19 pandemije u Republici Srbiji". *Anthropologija*, 22/2 (2022): 95–117.

Barkun, Michael. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 2003.

Bratich, Jack Z. *Conspiracy Panics: Political Rationality and Popular Culture*. Albany: State of New York University Press, 2008.

Briggs, Charles. "Toward a New Folkloristics of Health". *Journal of Folklore Research*, 49/3 (2012): 319–345.

Briggs, Charles, Daniel Hallin. *Making Health Public. How News Coverage is Remaking Media, Medicine, and Contemporary Life*. New York: Routledge, 2016.

Bolaki, Stella. *Illness as Many Narratives. Arts, Medicine and Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.

Brody, Howard. *Stories of Sickness*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2003.

Butter, Michael. “Covid Conspiracy Theories in Germany, Austria, and Switzerland”. *Covid Conspiracy Theories in Global Perspective*. Abingdon: Routledge, 2023: 208–220.
Butter, Michael, Peter Knight. “Conspiracy Theory in Historical, Cultural and Literary Studies”. In: Michael Butter and Peter Knight (eds.). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. New York: Routledge, 2020: 28–42.
Campion-Vincent, Veronique. “From Evil Others to Evil Elites A Dominant Pattern in Conspiracy Theories Today”. In: Gary Alan Fine, Veronique Campion-Vincent and Chip Heath (eds.). *Rumor Mills*. New York: Routledge, 2005: 103–122.
Clarke, Adele E., Janet K. Shim, Laura Mamo, Jennifer Ruth Fosket i Jennifer R. Fishman. “Biomedicalization. Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine”. *American Sociological Review*, 68 (2003): 161–194.
Clay, Eugene. “Folklore and Conspiracy Theories of a COVID Dissenter: The Life and Sermons of Father Sergii (Romanov)”. *Folklorica*, 24 (2020): 135–162.
Čolović, Ivan. „Virus u tekstu”. <https://pescanik.net/virus-u-tekstu/> 16. 4. 2020.
Dyrendal, Asbjørn. “Conspiracy Theory and Religion”. In: Michael Butter and Peter Knight. (eds.). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. New York: Routledge, 2020: 371–383.
Ellis, Bill. *Raising the Devil. Satanism, New Religions and the Media*. Lexington: University Press of Kentucky, 2000.
Fenster, Mark. *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.
Frank, Arthur W. “The Pedagogy of Suffering. Moral Dimensions of Psychological Therapy and Research with the Ill”. *Theory and Psychology*, 2/4 (1992): 467–485.
Frank, Arthur W. 1993. “The Rhetoric of Self-Change. Illness Experience as Narrative”. *The Sociological Quarterly*, 34 (1993): 39–52.
Giry, Julien. “Covid-19 Conspiracy Theories in France”. In: Michael Butter and Peter Knight (eds.). *Covid Conspiracy Theories in Global Perspective*. New York: Routledge, 2023, 200–207.
Goldstein, Diane E. *Once upon a Virus: AIDS Legends and Vernacular Risk Perception*. Logan: Utah State University Press, 2004.
Good, Byron. *Medicine, Rationality and Experience. An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
Hajdu, Dominika, Daniel Milo, Katarína Klingová, Miroslava Sawiris. *Central Europe, Eastern Europe and Western Balkans at the Times of Pandemic*. GLOBSEC, 2020. <file:///C:/Users/HP/Downloads/SSRN-id4304097.pdf> 11. 11. 2022.
Hiiemäe, Reet. “Introduction into Health-Related Folklore and its Research: From First-Hand Experiences to Second-Hand Narrating Models”. *Folklore*, 82 (2021): 7–20.
Hiiemäe, Reet (ed). *Health-Related Folklore*. Thematic Issue. *Folklore*, 82 (2021): 7–20.
Hiiemäe, Reet, Terhi Utriainen. “From ’Unbelievable Stupidity’ to ’Secret Clues for Staying Healthy’: CAM Landscape and Boundary-Work in Estonian and Finnish Mainstream Media in April 2020”. *Folklore*, 82 (2021): 183–214.
Hiiemäe, Reet, Mare Kalda, Mare Kõiva, Piret Voolaid. “Vernacular Reactions to Covid-19 in Estonia: Crisis Folklore and Coping”. *Folklore*, 82 (2021): 21–52.
Hydén, Lars-Christer. ”Illness and Narrative”. *Sociology of Health & Illness*, 19/1 (1997): 48–69.
Katarinčić, Ivana, Jelena Marković, Ines Prica, Ana-Marija Vukušić (ur.). *COVID-19 u humanističkoj perspektivi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022.
Kropej Telban, Monika. “Emotions of Fear in Narratives about the Plague and the Contemporary Pandemic”. *Studia Mythologica Slavica*, 25 (2022): 7–25.
Kuljić, Todor. *Tanatopolitika*. Beograd: Čigoja štampa, 2018.
Lee, Jon. *An Epidemic of Rumors. How Stories Shape Our Perception of Disease*. Boulder: University Press of Colorado, 2014.
Leone, Massimo, Mari-Liis Madisson, Andreas Ventsel. “Semiotic approaches to conspiracy theories”. In: Michael Butter and Peter Knight (eds.). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. New York: Routledge, 2020: 43–55.
Lero, Nikola. “COVID-19 as a Badiouian Event? A Global Insight into Theoretical Interrogation of Žižek’s Pandemics”. *Гласник Етнографског института САНУ*, 69/3 (2021): 561–574.

Melley, Timothy. *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
Mencej, Mirjam. „Življenje s COVID-19 v spletni folklori". *Studia Mythologica Slavica*, 25 (2022): 49–75.
Mikulić, Borislav. „Filozofija i posthumanizam u doba korone: kronika jednog debakla". U: Ivana Katarinčić, Jelena Marković, Ines Prica, Ana-Marija Vukušić (ur.). *COVID-19 u humanističkoj perspektivi*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2022: 91–137.
Panchenko, Alexandr. "Eshatological Expetations in a Changing World: Narattives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture". *SEEFA Jurnal*, 6/1 (2001): 10–25.
Panchenko, Alexander. "The Beast Computer in Brussels: Religion. Conspiracy Theories and Contemporary Legends in Post-Soviet Culture". *Folklore*, 69 (2017): 69–90.
Pavlović, Zoran. „Planirana pandemija? Teorije zavere o korona virusu". U: M. Ristović (ur.). *Svakodnevica i društveni odgovori na epidemijske krize 1914–2020*. Beograd: Filozofski fakultet, 2021: 93–108.
Pešić, Radmila, Nada Milošević Đorđević. *Narodna književnost*. Beograd: Vuk Karadžić, 1984.
Radomirović Maček, Kristina, Saša Babič. "COVID-19 Conspiracy Theories in Slovenia". *Studia Mythologica Slavica* 25 (2022): 27–48.
Radomirović Maček, Kristina. „Sodobni pristopi k raziskovanju teorij zarote na spletu. Etnološke in antropološke perspective". *Etnolog*, 32 (2022): 91–110.
Radomirović Maček, Kristina. „Teorije zarote o COVID-19 na slovenskem spletu". *Svetovi: Revija Za Etnologijo, Antropologijo in Folkloristiko*, 1/1 (2023): 38–54.
Rimmon-Kenan, Shlomith. "The Story of 'I'. Illness and Narrative Identity". *Narrative*, 10/1 (2002): 9–27.
Robinson, Ian. "Personal Narratives, Social Careers and Medical Courses. Analysing Life Trajectories in Autobiographies of People with Multiple Sclerosis". *Social Science and Medicine*, 30/11 (1990): 1173–1186.
Rossolatos, George. "A Brand Storytelling Approach to Covid-19's Terrorealization: Cartographing the Narrative Space of a Global Pandemic". *Journal of Destination Marketing & Management*, 18 (2020): 1–10.
Rouhier-Willoughby, Jeanmarie, Dorian Jurić (eds.). *Vernacular Responses to the COVID-19 Pandemic*. Special Issue. *Folklorica*, 24, 2020.
Stajić, Mladen. *Proročanstva i prekognicija – od kulturne konstrukcije vremena do političke upotrebe*. Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet, 2015.
Zaradija Kiš, Antonija. „Šišmiš: od pučkih predaja i predodžbe bluda do COVID-a". *Narodna umjetnost*, 58/1 (2021): 147–163.
Žikić, Bojan, Mladen Stajić, Marko Pišev. „Nova društvena i kulturna normalnost i kovid-19 u Srbiji od februara do maja 2020. godine". *Etnoantropološki problemi*, 15/4 (2020): 949–978.
Žižek, Slavoj. *Pandemic! COVID-19 shakes the world*. New York: OR Books, 2020.

Smiljana Đorđević Belić

THE COVID-19 PANDEMIC: ETIOLOGICAL AND ESCHATOLOGICAL NARRATIVE ON SERBIAN EXAMPLES

Summary

The study is aimed at the analysis of the etiological and eschatological layers of the narrative about the Covid-19 pandemic—dominant motifs, their genre distribution and genre framework conditioned interpretations, the mode of their transmission and transformation. The illness is seen as a cultural phenomenon, the mythological modelling

of reality logic is activated in its interpretation, consequently enabling the inclusion of the elements which belong to ideologically different systems into the construction of its meaning. Starting from the global context, the research is directed especially at the analysis of the specific examples from Serbia. Firstly, the focus is placed on the reactions to the official stand on the animalistic origin of the virus. The entry into the eschatological narrative is seen through the prism of selected typical texts from the public media discourse and folklore which developed on different social networks. Finally, the paper gives an analysis of the paradigmatic narratives recorded in the fieldwork interviews.

Keywords: pandemic folklore, Covid-19, etiology, eschatology, rumors, conspiracy theory, prophecies, Internet folklore.

Suzana Marjanić*
Institut za etnologiju i folkloristiku**
Zagreb

82.01:[616.98+621.395.721.5]:821.111(73).09-31 King S.
001.97:821.111(73).09-31 King S.

„CELL-APOCALYPSE" STEPHENA KINGA U KONTEKSTU REALNIH IZVJEŠTAJA O GEOINŽENJERINGU ILI O TEORIJAMA ZAVJERA KAO SUVREMENIM PREDAJAMA

Apokaliptični horor roman *Mobitel* (*Cell*, 2006) Stephena Kinga (riječ je o njegovoj 53. knjizi) drugi je njegov roman o pandemiji. Dok u romanu *The Stand* (1978) tematizira apokalipsu smrtonosnoga virusa supergripe koja usmrćuje 99% čovječanstva, hororvizija *Mobitel* tematizira pandemiju virusom koji se širi mobitelskim signalima. Iako je King definiran kao pisac horora, većina se njegovih priča, romana temelji na znanosti ili pseudoznanosti, kao što je to mentalna telepatija, odnosno kozmička svijest u romanu *Mobitel*. Pritom u Kingovu hororu čovječanstvo rijetko ima koristi od znanosti. Riječ je o ključnoj razlici između Kingove uporabe znanosti u njegovim horor pričama, romanima i funkcije znanosti u žanru znanstvene fantastike (Gresh, Weinberg, 2007: 12–13). Kao što je istaknuto u biografskoj maniri na kraju romana *Mobitel*: „Stephen King živi u Maineu sa suprugom, spisateljicom Tabithom King. Nema mobitel."

Ključne riječi: Stephen King, *Mobitel* (2006), pandemija mobitelima/mobitelskim signalima, horor, zombiji-mobitelci, *zombie ghoul*.

„Ljudi su zavladali našim planetom zahvaljujući dvama bitnim obilježjima. Prvo je inteligencija. A drugo bezuvjetna spremnost ubiti sve što im se nađe na putu."
Ravnatelj Ardai (King 2006: 173)

Uvodno o žanrovskoj transgresiji pandemijske *hororvizije*

Kao što navodi C. H. Newell, Stephen King sa svojim likovima iz Mainea djeluje kao moderni folklorist i izvrstan je primjer književnika na čije je djelo uvelike utjecao folklor, posebno bajke i basne.[1] Odrastajući u Maineu, Stephen King je pronašao na tavanu neke knjige H. P. Lovecrafta koje je ostavio njegov otac, koji je napustio obitelj, i time je započelo njegovo općinjeno istraživanje horor književnosti (Newell 2018). I nastanak romana *Mobitel* vezan je uz Kingovu osobnu priču. Izlazeći iz jednoga newyorškog hotela, vidio je kako pod tendom neka gospođa razgovara na mobitelu, a vratar je za nekoga zaustavljao taksi:

* suzana@ief.hr
** Članak nastaje u okviru projekta Hrvatske zaklade za znanost *Kulturna animalistika: interdisciplinarna polazišta i tradicijske prakse* (IP-2019-04-5621)
[1] Njegova najnovija, 65. knjiga, roman, nosi naslov *Fairy Tale* (2022).

Pomislio sam: recimo da joj na mobitel stigne poruka kojoj se ne može oduprijeti, nego mora napasti svakoga koga vidi – i počne s vratarom, pregrize mu grkljan (King, prema Vincent 2022: 177).

Zarazu koja se širi mobitelom u romanu *Mobitel* (*The Cell*, 2006 [prevela s engleskog Božica Jakovlev]) „suspense" književnik Stephen King određuje početkom Impulsa (kako je i naslovljena prva cjelina romana).[2] U Kingovoj zombi-hororviziji (termin *hororvizija* koristim metaforički s obzirom na završni apokaliptički modus romana)[3] u jednom danu preko mobitelske mreže agresivan virus među ljudima koji koriste mobitele širi ludilo (zvjersko ubijanje drugih) ili ih potiče na samoubojstvo. Veliki elektromagnetski signal, zvani „Impuls", poslan iz globalne mobilne mreže, modificira korisnike mobitela u nekontrolirane „zombije"-*mobitelce* (navodim prilagođenicu u hrvatskom prijevodu romana). Riječ je o postupku kad su milijarde ljudskih mozgova bile isprane istodobno, „onako kako bi se nekim jakim magnetom izbrisao neki stariji model kompjutorskog diska" (King 2006: 171). Najosnovniji instinkti mozga jedini su preostali dijelovi mozga. Naglasak je u ovoj interpretaciji postavljen na filmskoj reprezentaciji zaraze mobitelom s obzirom na to da je u nekoliko sekvenci režiser (režiser: Tod Williams, 2016, scenarij: Stephen King i Adam Alleca) sugerirao povezanost zaraze s repetitorima, što dodatno *hororviziju* u današnjem kontekstu povezuje s teorijama (zavjera) o 5G mobilnoj mreži koja se smatra prekretnicom industrijske revolucije 4.0.[4] Posljednja cjelina romana pod nazivom „Pohrani u sustav" dokumentira da „virus rovari, a Impuls mutira" (King 2006: 364). Pritom dvostruki filmski završetak podsjeća na model holografskoga svemira, što tematizira posljednja cjelina ovoga članka. Nadalje, u interpretaciji ću se koristiti intersemiotičkim prijevodom Kingova romana *Mobitel* u istoimeni film, s obzirom na to da je King i autor scenarija za navedeni film s dvostrukim završetkom u funkciji paralelne stvarnosti. Zbog toga u ovoj „intersemiotičkoj interpretaciji" jednakovrijedno rabim sadržaj romana i filma.

Što se tiče žanrovskoga određenja romanesknoga opusa Stephena Kinga, kao što navodi teoretičar Mark Browning, horor je nevjerojatno raznolik filmski žanr koji sadrži mnoge podkategorije, poput horor filma o vukodlacima, vampirima i zombi-filmova, ukletih kuća/ filmova duhova, *slasher* filmova, filmova o čudovištima, demonskoga horora, apokaliptičnoga horora, *splatter* filmova itd. (Browning 2009: 21). Kingov roman *Mobitel*, iako određen kao spekulativna fikcija, naravno žanrovski pripada hororu, podžanru – roman o zombijima (s

---

[2] Svi Kingovi romani, osim *Dolores Claiborne* (1992), podijeljeni su na poglavlja i cjeline (Magistrale 2010: 134). U romanu Mobitel poglavlja označavaju topose romana potrage za završnom postajom Kashwak, na kojoj Clayton susreće sina. Navodim cjeline romana *Mobitel – Impuls*, *Malden*, *Gaitenska akademija*, *Ruže venu, ovaj je vrt dao svoje*, *Kent Pond*, *Mobitelska tombola*, *Crv*, *Kashwak*, *Pohrani u sustav*.

[3] Preuzeto http://www.hororvizija.net/knjige/686-the-cell-mobitel-stephen-king

[4] Četvrtu industrijsku revoluciju, ili kako se danas uglavnom naziva industrija 4.0, inicirala je Njemačka 2011. godine i predstavlja poticaj razvoju industrije automatizacijom procesa proizvodnje korištenjem svih modernih proizvodnih sredstava, nazvanih kibernetičko-fizičkim sustavima. Već 2015. godine pojavljuje se novi pojam industrija 5.0, kao odgovor na industriju 4.0. (Nikolić, 2018, URL). Dana 31. kolovoza 2021. (druga godina pandemije koronavirusa) objavljeno je da je u Hrvatsku uvedena 5G mreža.

Usp. https://www.index.hr/vijesti/clanak/u-hrvatsku-stigla-gigabitna-5g-mreza-evo-sto-se-sve-mijenja-za-korisnike/2300373.aspx

podvrstom *zombie ghoul*) i apokaliptičnom hororu. Zamjetno je i da, kao i npr. *Isijavanje* (*The Shining*, 1977), pripada obiteljskoj drami s obzirom na narativnu matricu kojom crtač stripova Clayton (Clay) Riddell nastoji doći do svoje obitelji za završnom postajom Kashwak, na kojoj susreće sina. Riječ je o dvostrukoj narativnoj matrici romana: uz temu zaraze mobitelskim signalima tu je i temeljna i univerzalna ideja – očeva ljubav da spasi sina. U prvim satima užasa širenja pandemije Impulsom – mobitelima, Clayton (Clay) Riddell pokušava naći put kući iz zaraženoga Bostona – do gradića u Novoj Engleskoj (Kent Pond), gdje su njegova (bivša) supruga i sin možda preživjeli zarazu. Na putu kroz poharanu Ameriku Clayton i skupina preživjelih (Tom i Alice, kojima se nakon postaje Akademije na *Route-i* 102 pridružuje i Jordan) prolaze niz postaja kao u svojevrsnom filmu ceste. Istražujući filmske adaptacije Kingovih romana, Mark Browning ističe da, promatrane kroz prizmu suvremenog horora, mnoge Kingove adaptacije djeluju zaista pitomo i da se sve više bore za mjesto na tržištu horora (Browning 2009: 24). Pritom iako je King definiran kao književnik horora, većina se njegovih priča, romana temelji na znanosti ili pseudoznanosti, kao što je mentalna telepatija, odnosno kozmička svijest u romanu *Mobitel*. Lois Gresh i Robert Weinberg mentalnu telepatiju iz *Mobitela* povezuju npr. s romanom *Carrie* (1974), u kom Carrie White ima telekinetičke sposobnosti – može ubijati samom pomisli na taj čin, kao i s romanom *The Dead Zone* (1979) (Gresh, Weinberg 2007: 36, 67). Nadalje, u kratkoj priči *Trucks* / *Kamioni* (1973), prema kojoj su snimljena dva filma, *Maximum Overdrive* (1986) i *Trucks* (1997), kamioni su nositelji *umjetne inteligencije* i ubijaju ljude u zalogajnici uz cestu. U hororu Stephena Kinga, čovječanstvo rijetko ima koristi od znanosti. Riječ je o ključnoj razlici između Kingove uporabe znanosti i funkcije znanosti u žanru znanstvene fantastike (Gresh, Weinberg 2007: 12–13). Odnosno, kao što je napisano u biografskoj maniri na kraju romana *Mobitel*: „Stephen King živi u Maineu sa suprugom, spisateljicom Tabithom King. Nema mobitel."[5] Anthony Magistrale zamjećuje da je riječ o Kingovu tehnološkom determinizmu, koji pokazuje kako naturalizam u suvremenoj inačici ima slične teme klasičnom naturalizmu; King transformira genetski determinizam u tehnološki (Magistrale 1989: 33; Strengell 2006: 179). Svojim djelima spekulativne fikcije King sugerira da ljudi očito imaju mogućnost izbora hoće li stvoriti tehnologije koje su potencijalno destruktivne; međutim nakon što su stvorene, neće ih moći kontrolirati (Joy Perry 2012: 37). Roman poput *Mobitela*, koji se uvelike oslanja na tehnologiju koja je bila aktualna kad je objavljen (2006), i današnjim se čitateljima može činiti vjerojatnim. Predodžba da bi strano tijelo moglo hakirati našu tehnologiju i okrenuti je protiv nas danas je možda još zastrašujuća nego u doba objavljivanja romana (Vincent 2018: 40). U 14. poglavlju prve cjeline romana Tom navodi kako je broj mobitela u današnjoj Kini, bez Tajvana, jednak broju stanovnika Amerike (2006: 56).[6]

---

[5] Podatak o tome da Clay nema mobitel dobivamo u drugom poglavlju romana (King 2006: 15), a u filmu transformiran je podatkom da mu se baterija mobitela ispraznila u trenutku napada Impulsa na aerodromu, što ga je zaštitilo od zaraze Impulsom.

[6] Kingova odrednica „Kina bez Tajvana" implicira političke konotacije odnosa Kina – Tajvan (usp. Bešker 2021).

Što se tiče daljnje žanrovske miksture romana *Mobitel*, Anthony Magistrale, koji je od 2005. do 2009. bio znanstveni asistent Stephenu Kingu, sažima da je riječ o prožimanju strategija horora, distopijske tehnologije, epske fantazije (engl. *high fantasy* ili *epic fantasy* kao podžanr fantazije), kao i potrage/romana ceste (Magistrale 2010: 16). Koliko je arhetipizacija zombija bitna, pokazuje i teoretičarka filma Stacey Abbott u knjizi *Undead Apocalypse: Vampires and Zombies in the 21st Century* (2016,) gdje ističe kako se u filmovima 21. stoljeća figura zombija pozicionirala kao središnja figura kanonskoga posthumanoga čudovišta (prema Brown 2018: 188).

Impuls ili kataklizma koja se širi mobilnom mrežom

Za roman *Mobitel*, kako u pogovoru ističe Stephen King, istraživanje na temu zaraze koja se širi elektronskim signalom je provela Robin Furth i „smislila razne teorije o tome što bi moglo ležati u jezgri ljudske psihe". Pridodaje: „Točni podaci su njezini: pogreške u razumijevanju su moje." Početak Impulsa filmski je određen „nemjestom" (ako primijenimo Augéovo određenje) bostonskoga aerodroma, gdje se kamera zaustavlja na svim putnicima i djelatnicima aerodroma koji koriste mobitele (bilo da razgovaraju direktno, prislanjajući mobitel na uši, preko slušalica ili poruka); svi koji su razgovarali mobitelom bili su zaraženi (virusom), postaju izrazito agresivni ili autodestruktivni. Riječ je o realiziranoj metafori mobilnih virusa koji iz domene mobitela postaju stvarni (biološki) – šire zarazu bjesnila. Napad Impulsom izgleda kao teroristički napad i svi likovi spekuliraju na koji je način napad proveden. Roman ne tematizira na koji način mobiteli brišu ljudske mozgove – *hard discove*. Ostaje pretpostavka da su se teroristi računalnim crvom infiltrirali u njihove signale. Kataklizma koja se širi mobilnom mrežom filmski je uvodno demonstrirana apokaliptičnim strategijama na aerodromu nastupom apsolutnog zvjerstva svih onih koji su imali kontakt s mobitelom. Scena na aerodromu nalikuje *slasher* podžanru – izrazito mnogo klanja, krvi, rastrganih, zaklanih, pregriženih tijela.

Ravnatelj Ardai pretpostavlja da se Impuls dogodio na temelju:

> ...na brzinu izvedenih eksperimenata u razdoblju od nekoliko godina – a možda i mjeseci – vjerojatno su smatrali da će pokrenuti buru terorizma. Umjesto toga su pokrenuli potresni val neizrecivog nasilja, koje usto i mutira. Premda nam se ovi dani čine užasnim, možda će nam se poslije činiti zatišjem između dviju bura. A ovi su dani možda i jedina prilika da nešto poduzmemo. (King 2006: 173)

Crtaču stripova Claytonu (Clay) Riddellu, kada se mobitelom (na inicijalnoj postaji – aerodrom) čuo s bivšom suprugom Sharon i sa sinom Johnny-Gheeom, iznenada se ispraznila baterija mobitela (nakon što mu sin postavlja pitanje „Are you coming home?", koje će postati lajtmotiv očinske potrage), što ga je spasilo od zaraze Impulsom. Sinovo pitanje otvara roman prema žanru obiteljske drame i filma ceste, filma potrage, gdje će Clayton tragati za povratkom obitelji u Kent Pond, odnosno nadati se da su preživjeli napad Impulsom.

Slijedi prva postaja nakon inicijalne postaje aerodroma – podzemna željeznica gdje Clayton upoznaje vlakovođu Toma, s kojim nastavlja put pješice,

potragu za izlazom podzemnom željeznicom, i gdje se događa drugi susret sa zombijima-mobitelcima, koji ubijaju mladića DJ-a koji im se pridružio na bijegu podzemnom željeznicom.

Slijedi druga postaja: Claytonov stan, zgrada gdje susreću Alice, s kojom nastavljaju put – izlazak iz Bostona. U tim filmskim sekvencama režijski je postavljena prva najava repetitora (kamera se zaustavlja na repetitorima), kao poveznica s mobitelskim signalom prilikom izlaska *trojke*[7] – Clay, Tom i Alice – iz Bostona, što je i početak filma ceste, putovanja po postajama (izlaskom iz Bostona započinje žanr filma ceste) do posljednjega odredišta, Kashwaka, navodnoga mogućega puta spasa od zombija-mobitelaca i time lažne utopije (King 2006: 109).

> Clay je znao na koje tornjeve on misli, čelične kosture oblijepljene satelitskim antenama kao sivim pijavicama. U posljednjih deset godina niču kao gljive poslije kiše. (King 2006: 113)

Navedena se zaraza podudara s onim što o pametnim telefonima piše angažirani psihijatar Manfred Spitzer (2018, 2021), koji postavlja svojevrsni paralelizam između digitalne demencije i globalnoga zatopljenja (Spitzer 2018: 305), pri čemu je Kingov roman/film *Mobitel* moguće interpretirati u kontekstu realnih izvještaja o geoinženjeringu, koje je Hrvatska televizija tijekom kolovoza 2021 (vrijeme kada je objavljeno da je uvedena 5G mreža) počela prenositi kao vijesti, a ne više kao teorije zavjera, što je često do tada bio slučaj.[8] Geoinženjering ili geoinženjerstvo ili klimatski inženjering označava niz namjernih i velikih zahvata u Zemljin klimatski sustav s ciljem smanjenja globalnoga zatopljenja, no jednako tako i kontrole u kontekstu vojne tehnologije i vojne geostrategije.

Kao moto romanu King postavlja Freudov citat o tome kako Id ne podnosi uskratu zadovoljstva i citat Konrada Lorenza o tome da je ljudska agresivnost nagonska. Zaključuje s Verizonovim (mobilna mreža u SAD-u) reklamnim pitanjem „Čuješ li me sad?", što je dvostruka poveznica značenja glagola *čuti* – jer zombiji-mobitelci, oni koji su zaraženi Impulsom, više ne čuju, odumiru im svi osjeti, postaju odašiljači mreže (interfoni). Prva cjelina romana naslovno je određena „Impuls", koji je počeo 1. listopada u 15.03 sati po istočnoameričkom vremenu. Kao što navodi ravnatelj Ardai, da „kad bi se *sveukupno* svjesno mišljenje, *sveukupno* sjećanje, sposobnost *egzaktnog* mišljenja odjednom izbrisalo iz ljudskog mozga, ostalo bi samo nešto *čisto* i *užasno*" (King 2006: 172), i to čisto i užasno metonimijski je reprezentirano stanjem zombija nakon Impulsa. U kontekstu navedenoga, ravnatelj Ardai nastavlja da uopće nismo *homo sapiensi*, te da je naša jezgra ludilo:

> Temeljni naputak je ubijanje. Prijatelji moji, ono što Darwin kao fin gospodin nije mogao reći, jest da smo zemljom zavladali ne zato što smo najpametnija ili najopakija već najluđa i najubojitija zvjerad u džungli. A upravo je to prije pet dana Impuls razotkrio. (King 2006: 172)

---

[7] U daljnjem imenovanju koristit ću odrednicu u njihovom *monomitu* (ako upotrijebimo Campbellovo određenje junakova putovanja) potrage za mogućim spasom od pandemije.

[8] Usp. T.D./HRT/Hina: „Geoinženjering za spas planeta, da ili ne?" <https://magazin.hrt.hr/znanost-tehnologija/geoinzenjering-za-spas-planeta-da-ili-ne-2627601> 28. 1. 2021.

Uvodni okvir romana ističe da je u roku od deset sati većina znanstvenika koji su na zarazu Impulsom mogli ukazati ili umrla ili poludjela, što je u filmu dokumentirano zombijima koji nisu holivudski reprezentirani umrtvljenim hodom; zombiji zaraženi mobitel-Impulsom izrazito su pokretni, agresivno trče za svojom žrtvom – onima koji nisu pogođeni Impulsom mobitelske mreže.

King roman *Mobitel* posvećuje književniku Richardu Mathesonu, kojega ističe i kao kreativni utjecaj na njegov kratki roman *Elevation* (2018), kao i Georgeu A. Romeru kao redatelju *zombi horor* filmova, pri čemu film *Noć živih mrtvaca* (1968) King u romanu *Mobitel* i žanrovski spominje (King 2006: 33). G. A. Romero je tvorac tipa zombija poznatoga kao *zombie ghoul*, što je svojevrsna fuzija haićanskoga zombija kao hodajućega mrtvaca i *ghoula* koji jede meso (Boon 2011: 57). Romanom *Mobitel* King je oblikovao novu podvrstu *zombie ghoula* koji su određeni mobitelski Impulsom i djeluju poput interfona. Brisanjem mozgova, mobiteli su omogućili „ljudima"-*mobitelcima* da se međusobno povežu impulsima – mentalnom telepatijom i oblikovanjem kozmičke svijesti. Povezuju se u *jato* (engl. *flock*), te djeluju kao jedan organizam. Uslijedila je nova globalna dihotomija: svijet je podijeljen na *mobitelce*, *lažnjake*, *luđake* (Kingove odrednice: *phone-people*, *phoners*, *phone-crazies*), koji su vođeni samo strategijom navale (King, 2006: 81) i normalne (*normal people*), pri čemu *mobitelci*-zaraženi posjeduju sposobnost ulaska u snove i mozak *normalnih* mentalnom telepatijom.

Sociolog Frank Furedi, u knjizi *Poziv na teror*, među ostalim, ističe da se opasnosti koje nam predstoje, a to je terorizam, globalno zatopljenje i virusna epidemija, sve više tumače i doživljavaju kao prijetnje koje su mnogo gore, nešto što možemo zamisliti: „One se ujedno predstavljaju kao prijetnje o kojima zapravo znamo veoma malo i o kojima nismo u poziciji mnogo znati" (Furedi 2009: 104). Navedene prijetnje o kojima nismo u poziciji znati dokumentira Kingov roman, ili kao što je zapisao nakon mota u svojevrsnom proslovu postapokalipse[9]:

> Civilizaciju proguta mrak dugog srednjeg vijeka i ona pritom ogrezne u krv, što nikoga ne iznenadi, ali se dogodi brzinom koju ne predvidješe ni najpesimističniji futuristi. (…) Dva tjedna potom, nebom ponovno ovladahu ptice a trgovanje dionicama bješe daleka prošlost. (King 2006)

Deteritorijalizacija „skupne pameti jata"

Zombiji-*mobitelci* prolaze nekoliko stupnjeva metamorfoze, transgresije *postajanja* zombijima, što dokumentira svaka pojedina postaja romana. Prvi je stupanj agresija, što se odvija na inicijalnoj (filmskoj) postaji bostonskoga aerodroma kada je *Impulsom*, preko osjetila sluha – mobitelima, probuđeno nasilje, destrukcija i autodestrukcija, gdje zaraženi Impulsom ubijaju druge ili pak sebe u žanru *slasher* filma. Navedena faza Claya žanrovski podsjeća na film *Noć živih mrtvaca* (red. George A. Romero, 1968), no s dodatkom kako nije riječ o mrtvim ljudima (King 2006: 33). Slijedi faza kanibalizma, kada zaraženi Impulsom love sve one koje nije zarazio Impuls (postaja Claytonova stana). Clayton, Tom i Alice

[9] O terminološkom određenju *postapokalipse* u antropološkom istraživanju Anthonyja Olivera-Smitha usp. Banić Grubišić 2019: 882–885.

zamjećuju da se zaraženi Impulsom (zombiji – *zombie ghoul*) ponašaju poput jata ptica, što možemo iščitati kao eufemizam ili kakofemizam za Nietzscheovu zoo-poredbu *krda*, *životinje krda*, habitus bez individualne volje, život po grupnim instinktima. Clay zamjećuje da u tom postajanju / postojanju jatom *mobitelci* djeluju poput dresiranih golubova koji se vraćaju u gnijezdo ili pak lastavica u Capistrano. Naime, kao što navodi romaneskni komentar:

> Svake se godine, točno 19. ožujka, na dan svetoga Josipa, lastavice vraćaju u misiju San Juan Capistrano na jugozapadnu Kaliforniju, gdje se gnijezde i ostaju do 23. listopada (King 2006: 191).

Spavanje, odmaranje mobitelaca Claya podsjeća na golubove selce (*Ectopistes migratorius*) i na to kako bi im lovci u 19. stoljeću palicama rascopali glave.

> Cijela je vrsta istrijebljena do početka 20. stoljeća… ali dakako, to su bile samo ptice, s malim ptičjim mozgovima koje se nije moglo reprogramirati (King 2006: 192–193).

U susretu s dječakom koji je na ljuljački držao psića u krilu (riječ je o postaji nakon izlaska iz Bostona) trojka shvaća da svi *mobitelci* ipak ne putuju u jatima; zalaskom Sunca prestaje njihova aktivnost (što je obrnuto od klasične noćne zombi-aktivnosti), sada primaju signale – Impuls otvorenih usta, očito iz repetitora. Nakon prve faze ujedanja nezaraženih, započelo je rojenje grupnom telepatijom poput *organske mreže*, *kolektivnoga uma* (King 2006: 136, 164). Za identitet zombija-mobitelaca koriste se tri zoo-poredbe – jato ptica, mravinjak i pčelinja košnica, što se može usporediti s Deleuzeovim i Guattarijevim određenjem *postajanja životinjom* (fr. *devenir-animal*), kojim određuju modalitet ekspanzije, *zaraze*/pošasti, multipliciranosti jer *postajanje* jest čopor, a ne individualnost ili karakteristika. Ostvarena privilegirana *životinja-anomalija* ne posjeduje ni identitet ni karakter – ostvaruje se na rubu deteritorijalizacije – na *granici* – kao i žreci, koji borave na rubu polja ili šume, na anomalijskoj poziciji (Deleuze, Guattari 2013: 268). Clay navodi da, što se tiče ponašanja ptica, osobito u proljeće i jesen, sve slete na isto stablo i na istu telefonsku žicu – riječ je o *skupnoj pameti jata*, „kao što svi mravi izađu iz mravinjaka ili pčele iz košnice", koji djeluju poput jednoga uma – bez mozga (King 2006: 108, 157).

Dolaskom u Gaitensku akademiju ravnatelja Ardaija trojka je shvatila da je rojenje poput jata ptica tek početak (King 2006: 108), a da se ovdje događa nešto daleko strašnije. *Mobitelci* beživotno leže na stadionu Akademije, podižu sustav,[10] glazba svira s njihovih osvijetljenih mobitela, no jednako tako dolazi iz njihovih usta poput šapta (riječ je o pjesmi *Trololo* u izvedbi Eduarda Khila).[11] Ravnatelj Ardai navodi da je to očito početak rata koji je izazvala ili teroristička organizacija ili pak Vlada – „Bit će kratak ali silno krvav", kao što je shvatio da se mobitelci sami reprogramiraju noću, spavanjem (2006: 165). Ardai nadalje zamjećuje

[10] Bila su to prazna lica, pripovjedač dodaje ironijski „mahom bjelačka jer ovo je ipak Nova Engleska", prazne oči uprte u nebo (King, 2006: 158). O Kingovoj kritici prešutnoga odobravanja zla u Salem's Lotu u njegovu istoimenom romanu usp. Lukić 2015: 146–147, Magistrale 2003: 179. Pritom, u filmu *Mobitel* Tom je određen dvostrukim identitetom Drugosti – *crnac* je i *gay*.

[11] Usp. „The Trivia – The Cell", URL.

da dok glazba svira, dok zombiji-mobitelci slušaju šlagere – pripovjedačka strategija dodaje nema *rock-and rolla* ili *country* glazbe (2006: 163) – nemaju razloga za brigu. Mobitelci su stekli novu sposobnost u okviru koje djeluju kao interfoni;[12] eusocijalni su poput kolonije pčela ili mrava, nema sebičnosti i pridodaje ravnatelj Ardai – možda su sljedeća faza ljudske evolucije kada će svaki čovjek biti dio kolektivnoga organizma, bez individualnosti, bez ratova.[13] Dvanaestogodišnji Jordan, koji se zanima za kompjutore i kibernetiku i koji smatra da je Neal Stephenson sa svojom spekulativnom fikcijom bog *cyber-punk* SF-a (William Gibson, Bruce Sterling, John Shierly među spomenutim Stephensonom), pojašnjava kako je ljudski mozak prazan hard disk:

> ...alatna bi traka poručivala nešto kao 2 posto iskorišteno 98 posto neiskorišteno. Nitko zapravo ne zna čemu služi onih 98 posto, ali to predstavlja veliki potencijal (King 2006: 174).

Scena u kojoj trojka zajedno s Jordanom i ravnateljem Ardaijem spaljuje *mobitelce* – polijevaju ih na travnjaku stadiona benzinom i pritom ih gaze cisternom benzina (King 2006: 162) – podsjeća u kontekstu podžanra *slasher* filmova na strategiju Holokausta – kako je navedeno na početku cjeline određene naslovom „Ruže venu, ovaj je vrt dao svoje" – „Na travnjaku između zgarišta nogometnog stadiona i Cheatam Lodge stajalo je gotovo tisuću mobitelskih luđaka" (King 2006: 221).

Sl. 1 – Golub selac. „Nakon što je 24. ožujka 1900. godine prema službenim zapisima upucan zadnji primjerak goluba selca (ženka) u slobodnoj prirodi (na farmi u državi Ohio), nekoliko je primjeraka još uvijek egzistiralo diljem zoo vrtova. Na kraju je broj sveden na svega tri primjerka (dva mužjaka i jedna ženka) u zoo vrtu Cincinnati, Ohio." (Golub, 2014, URL)

U dvojništvu Clay – Crni skitač / Predsjednik Interneta: Kashwak

Clay/Clayton kao crtač stripova komunikaciju s (drugim) razinama realnosti ostvaruje preko umjetnosti – crteža. Tvorac je stripa *Noćni putnik* (u romanu je

[12] Ravnatelj Charles Ardai *mobitelce* određuje kao Sotonine portafonce – Vragovi interfoni (King 2006: 155).

[13] Na posljednjoj postaji Kashwak reprogramiranje im više nije potrebno.

određen kao *Crni skitač*),[14] koji u stvarnosti zaraze postaje Predsjednik Interneta, navodni uzročnik Impulsa, koji ostvaruje transgresiju iz njegova crteža u stvarnost radnje Impulsa, gdje je kostimografski označen kao zombi unakaženoga lica, dakle, bez osobnosti, i s crvenom kapuljačom (zombi Crvenkapica, Raggedy Man, Odrpanko). Prožimajući žanr stripa i bajke, Stephen King oblikuje Predsjednika Interneta kao Claytonov *alter ego*, kojega Clayton nekoliko puta ubija u dvojništvu igre dobra i zla. Claytonov *alter ego* u filmu je reprezentiran na postaji aerodroma na crtežu koji Clay nosi u grafičkoj mapi i u Clayovu stanu na zidu. Ostvaruje tranziciju u Claytonovim noćnim morama – u sceni toaleta na postaji *snack bara*, nakon toposa Akademije, gdje u noćnoj mori Clay ugleda bivšu suprugu Sharon u (prljavom) intimnom odnosu s Predsjednikom Interneta. Riječ je o postaji kada *trojka* shvaća da je Predsjednik Interneta, glasnik apokalipse, počeo ulaziti u njihove noćne more i da može ovladati njihovim strahovima. Svatko ga je od trojke sanjao u vlastitom primarnom strahu, iz straha. Nadalje, u igri dvojništva Predsjednik Interneta se pojavljuje na tavanu Clayove obiteljske kuće u Kent Pondu, gdje je preuzeo lik njegove supruge (Clay ubija Sharon, njezin *zombie-ghoul*). Posljednja tranzicija Predsjednika Interneta ostvaruje se na posljednjem odredištu Kashwak, kada preuzima lik Clayova sina Johnny-Geea. Dvojništvom Clay – Crni skitač / Predsjednik Interneta potencirana je Clayova komunikacija s *alter egom*, kao zlokobnim Ja (King 2006: 134) na razini arhetipskoga dvojništva.

Dolaskom na postaju „bar broj 2" (u svjetovima romana riječ je o Gradskoj vijećnici Kent Ponda, gdje su se sklonile izbjeglice – nezaraženi od zombija-*mobitelaca*, zaraženih), doznajemo da kao jedini prostor, gotovo mitski prostor, slovi Kashwak, kao slobodna zona, bez mobitela, što je lažna varijanta utopijske priče. Na navedenoj postaji *četvorka* (Clay, Tom, Alice i Jordan, koji im se priključuje nakon toposa Akademije) shvaća da su se zombiji-*mobitelci* reprogramirali – sada više ne ubijaju nezaražene, već ih novače zvukom – više im nije potrebna komunikacija mobitelom s nezaraženima, puls im izlazi iz usta i sada napadaju i noću. Denise i Ray[15] na šumskoj postaji (posljednjoj postaji prije Kashwaka) *trojku* (sada bez Alice, koja umire nakon postaje „bar broj 2") upozoravaju kako je riječ o zavjeri, gdje se obavlja transformacija svih onih koji nisu pulsirani.[16]

Slijedi šumska postaja u kojoj *trojka* u toj *cell-apocalypse* susreće Denise i Ray. Ray, nakon što je shvatio da *mobitelci* ulaze u njihove umove preko sna i da su otkrili njihov smještaj preko Deniseinog brata-*mobitelca* (preko njegovih očiju kao portafona), raznio se bombom. Prije samoubojstva Clayu talismanski predaje mobitel za koji mu kaže da će ga upotrijebiti na zadnjoj postaji (ne navodi kojoj) i da će znati kad ga treba upotrijebiti. Riječ je o mobitelu koji je povezan za Rayov kombi koji je ispunjen eksplozivom. Clay ga je prema Rayovu naputku

[14] Strategija sveznajućega pripovijedanja navodi da je Clay uvijek govorio o slikama na crtežima i ilustracijama kao živima: „Mogao bi se zakleti da je čuo kako su njegovi likovi jeknuli kad ih je luđakova švedska oštrica probola u njihovu nevinom snu" (King 2006: 29).

[15] U trenutku kada susreću Denise i Ray, riječ je o fazi *mobitelaca* u kojoj se još uvijek ne kreću noću, no nakon što se dovrši njihovo programiranje, ili potkraj reprogramiranja, možda će se kretati i noću, kako zamjećuje Ray (King 2006: 265), što se i događa od postaje „bar br. 2", kada *četvorku* mobitelci napadaju i noću.

[16] Ovdje se nadovezujem na vlastita razmatranja o teorijama zavjera kao modusima suvremenih predaja (usp. Marjanić 2016; Marjanić 2022).

upotrijebio kada je došao u/ na posljednju postaju *monomita* – Kashwak, no bez filmske matrice povratka,[17] i s dvostrukim filmskim završetkom. Na tu posljednju postaju od trojke odlazi samo Clay, u potrazi za sinom.

Prema dva filmska završetka: elektronski signal i zombi crvena kapuljača

Stephen King ističe kako se sve horor priče mogu podijeliti u dvije skupine: one u kojima je užas rezultat čina slobodne i svjesne volje – svjesne odluke da se čini zlo – i one u kojima je užas predodređen, dolazi izvana poput udara groma, npr. kao što je to reprezentirano u starozavjetnoj priči o Jobu. Nadalje ističe da su horor priče koje su psihološke – one koje istražuju ljudsko srce – koncipirane oko slobodne volje, „unutar zla", te kao primjer priče o unutarnjem zlu, gdje je ubojstvo počinjeno iz čistoga zla, uzima priču E. A. Poea *The Tell-Tale Heart* (*Izdajničko srce*) (King 1981: 62). Vratimo se iz navedenoga dvostrukoga koncepta žanra horora na dvostruki završetak filma *Mobitel*.

Posljednja postaja/poglavlje romana koje tematizira Kashwak opisuje kako Clay/Clayton nastoji vratiti sina iz stanja „biti mobitelac" u humano stanje, i to pritiskom na poziv 911 (King 2006: 364–366). Jordan predlaže da se Johnnyja ponovo izloži Impulsu, „kao da klinom izbijaš klin" – „Ali najprije se mora izbrisati mobitelski program da bi se načinilo mjesta za silno teoretsko drugo programiranje". Prema Jordanovu teoretiziranju, ako osoba drži mobitel na uhu (direktni kontakt) i nazove 911, novi će signal izbrisati mozak kao što disk računala sprema staro programiranje kao instinkt za preživljavanje (Gresh, Weinberg 2007: 63–66).[18] No, u filmu svjedočimo dvama filmskim završecima. Stephen King uvodi novi filmski kraj, s obzirom na to da njegovi čitatelji/ice nisu bili zadovoljni romanesknim završetkom (Brunton 2009).

Pritom u oba filmska završetka Clayton na Kashwaku nastoji ubiti Predsjednika Interneta. Nakon prvoga pokušaja ubojstva, u gomili/masi zombija (mobitelaca) Clayton pronalazi sina, koji je zaražen virusom elektronskoga signala. Clayton uporabi Rayov mobitel i aktivira eksploziju masovnoga razmjera koja uništava Kashwak, mjesto okupljanja zombija-mobitelaca. Navedena scena nalikuje na nuklearnu eksploziju sa završnim urušavanjem glavnoga repetitora. Sljedeća scena, nakon što Clay kao Orfej nastoji spasiti sina (sâm se poziva na navedenu mitsku matricu),[19] prikazuje u *paralelnoj stvarnosti* (želje) navedeni obiteljski duo

---

[17] Joseph Campbell u knjizi *Junak s tisuću lica* (1948) ritualizam je primijenio na psihoanalizu, rekonstruirao je monomit (separacija, inicijacija, povratak) – univerzalnu povijest junaka u vidu jedinstvenoga niza događaja; dakle, počinje od odlaska od kuće, preko zadobivanja natprirodne moći i pomoći, zatim su tu inicijacijske provjere, ovladavanje magijskom snagom i sve završava povratkom. Mitsku biografija junaka, simbole putovanja pojašnjava analitičkom psihologijom, gdje je spojio Raglanovu teoriju o junaku i Jungovu analitičku psihologiju.

[18] Temu pandemije King je problematizirao i u romanu *The Stand* (1978) kao apokalipsu kada je u svijet ispušten smrtonosni virus supergripe koja usmrćuje 99% čovječanstva. Ostaje tek nekoliko imunih na supervirus, koji nastoje preživjeti u novom svijetu, a pritom zadržati svoju ljudskost (usp. Sudan, 2015). *The Stand* je u pogledu postapokalipse optimističniji od kasnijih Kingovih romana. Dok se u svjetovima toga romana preživjeli udružuju, dijele resurse i stručnost, u romanu *Mobitel*, trideset godina kasnije, za preživjele nema izgleda (Vincent 2022: 49).

[19] Utopijska scena odlaska u Kanadu referira na Kingovu generaciju, koja je u Kanadi tražila utočište od američkoga novačenja u Vijetnamski rat.

(otac – sin) u toposu šume (na putu potrage) za znakovima (kratice T, J, D) koji su na stablima ostavili Tom, Jordan i Denise, nastojeći se domoći utopijske Kanade, što je samo realnost očeve želje kao jedna od ontoloških *realnosti* paralelne *stvarnosti*; pored fizičke stvarnosti tu je i psihička ili mentalna stvarnost, poput predodžbi, misli, sjećanja, snova, kao i društveno-politička i kulturna stvarnost, koja počiva na interakciji ova dva vida stvarnosti, a koje sve više doživljavamo kroz posredovanu stvarnost tehnologije koju u romanu reprezentiraju mobiteli. U sljedećoj je sceni, alternativnom kraju – ako primijenimo lotmanovsko određenje početka i kraja, okvira umjetničkoga djela (Lotman 1976: 277–287), riječ očito o stvarnom Claytonovu završetku kao dijela mobitelskoga jata, roja na Kashwaku. Realnost zadnje scene u kojoj svi postaju zombiji metafikcionalno se može tumačiti i kao kulturološka metafora zombi-filmova posthumanoga društva, što je potencirano zvučnom kulisom šlagera *You'll Never Walk Alone*.[20] Dok u jednome kraju/završetku filma Clayton poput strip junaka (iz vlastitih crteža) spašava svijet, aktivirajući eksploziv koji mu je talismanski predao Ray, sa završnim odlaskom sa sinom u Kanadu, drugi završetak filma demonstrira kako ipak postaje dio jata mobitelaca koji se u transu vrte uz totemski repetitor arhetipskim prizvukom indijanskoga plesa, vrtnje.

Dvostruki filmski završetak priziva model holografskoga svemira koji je sintetizirao Michel Talbot, koji pokazuje da su naš svijet i sve u njemu – od snježnih pahuljica do stabala javora, zvijezda padalica i elektrona u vrtnji – (navodno) također samo slike nalik duhu, projekcija iz razine stvarnosti, koja je u toj mjeri izvan naše da je doslovno izvan i prostora i vremena. Glavni arhitekti ove teorije su kvantni fizičar sa Sveučilišta u Londonu David Bohm i neuropsiholog sa Sveučilišta Stanford Karl H. Pribram (Talbot 2006).

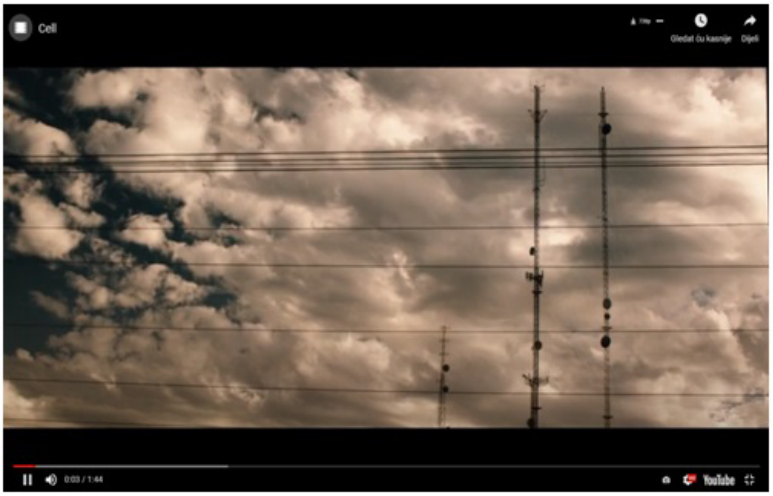
Jedno od tumačenja dvostrukoga filmskoga kraja – s obzirom na to da se King odlučio na otvoreni kraj filma – koje uvodi kontekst paralelne stvarnosti, dokazuje da je i Clayton ipak bio pogođen Impulsom s obzirom na to da je stupio u kontakt s *mobitelcima*, zombijima. Navedeno podrazumijeva da je naracija (romaneskna i filmska – scenarij filma) koja ga je reprezentirala kao spasitelja svijeta njegova fikcija (Pathania, URL). U svjetovima romana očito je da je Predsjednik Interneta, ili kako je u hrvatskom prijevodu označen kao Odrpanko, preuzeo Clayovu svijest:

> Ovaj put ne bude riječi, već mu se ukaže slika tako životopisna da nije znao je li u njegovoj ili ju je Odrpanko nekako projicirao na snježnobijeli ekran od maglice. Clay ugleda ono što su vidjeli ružičastom kredom napisano posred Akademske avenije: KASHWAK = NE-FON (King 2006: 228).

Razmišljanja o Kingovu romanu i filmu *Mobitel* možemo završiti zamjedbom Lois Harriet Gresh i Roberta Weinberga iz njihove studije *The Science of Stephen King: From Carrie to Cell, the Terrifying Truth Behind the Horror Master's Fiction*, gdje ističu kako King u svim svojim djelima spekulativne fikcije postavlja univerzalno pitanje „što ako?" (2007: 67). U slučaju romana *Mobitel* navedeno

[20] Zvučna matrica filma *Mobitel* ekspresivno prati mobitelske zombije, gdje se posebice izdvaja zvuk u završecima filma koji demonstrira apokalipsu odumiranja osjeta/ osjećaja.

se pitanje može odrediti – što ako ipak postoji mogućnost mentalne telepatije i kozmičke svijesti? Da, što ako? Navedeno pitanje koje se može odrediti u kontekstu članka „samo" (za neke) kao osvrt ili kao razmišljanje ključno je (po) etičko pitanje Kingove spekulativne fikcije, koji slovi kao jedan od najčitanijih književnika 20. stoljeća.[21]



Sl. 2 – *Screenshot*: *Mobitel*, režiser: Tod Williams, 2016, scenarij: Stephen King i Adam Alleca. Filmska sekvenca koja sugerira povezanost zaraze s repetitorima, u današnjem kontekstu – 5G mobilne mreže koja se smatra prekretnicom industrijske revolucije 4.0

Citirana literatura

Banić Grubišić, Ana. *Filmovi na temu postapokalipse: antropološki ogledi*. Beograd: Dosije, 2019.

Bešker, Inoslav. 2021. „Specijalna Globusova geopolitička analiza: Treći svjetski rat počet će na Tajvanu?". <https://www.jutarnji.hr/globus/svijet/specijalna-globusova-geopoliticka-analiza-treci-svjetski-rat-pocet-ce-na-tajvanu-15092172> 28. 12. 2021.

Boon, Kevin. "The Zombie as Other: Morality and the Monstrous in the Post-Nuclear Age". U: Deborah Christie i Sarah Juliet Lauro (ur.). *Better Of Dead. The Evolution of the Zombie as Post-Human*, New York: Fordam University Press, 2011: 50–60.

Brown, Simon. *Screening Stephen King Adaptation and the Horror Genre in Film and Television*. Austin: University of Texas Press., 2018.

Browning, Mark. *Stephen King on the Big Screen.* Bristol: Intellect Books, The Mill, Parnall Road, Fishponds, 2009.

Brunton, Richard. 2009. "Stephen King wrote *Cell* screenplay". *Filmstalker*. <http://www.filmstalker.co.uk/archives/2009/11/stephen_king_wrote_cell_screen.html> 28. 1. 2021.

Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Kapitalizam i shizofrenija 2: Tisuću platoa*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop, 2013.

Furedi, Frank. *Poziv na teror: rastuće carstvo nepoznatog*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2009.

Golub, Siniša. „Golub selac", 2014. <https://povijest.net/golub-selac/> 28. 1. 2021.

Gresh, Lois, Robert Weinberg. *The Science of Stephen King: From Carrie to Cell, the Terrifying Truth Behind the Horror Master's Fiction*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2007.

[21] Dejan Ognjanović, jedan od najznačajnijih srpskih teoretičara horora u književnosti i na filmu, u svojoj knjizi *Poetika horora*, među ostalim, definira fenomen bestselera, koji je omogućio razvoj suvremenoga horora i ukazuje na približavanje horora književnosti „glavne struje" (Ognjanović 2014: 449–465).

Joy Perry, Meghan."'Where Everything Goes to Hell': Stephen King as Literary Naturalist". A Thesis Submitted to the Graduate Faculty of the North Dakota State University of Agriculture and Applied Science, 2012. <https://library.ndsu.edu/ir/bitstream/handle/10365/26751/Where%20Everything%20Goes%20to%20Hell%20Stephen%20King%20as%20Literary%20Naturalist.pdf?sequence=1&isAllowed=y> 28. 1. 2021.

King, Stephen. *Stephen King's Dance Macabre*. Berkley: The Berkley Publishing Book, 1981.

King, Stephen. *Mobitel*. Zagreb: Algoritam, 2006.

Lotman, Jurij. *Struktura umetničkog teksta*. Beograd: Nolit, 1976.

Lukić, Marko. *U sjeni američkog sna. Od C. B. Browna do Stephena Kinga*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, 2014.

Magistrale, Anthony. *The Moral Voyages of Stephen King*. Mercer Island, WA: Starmont House, 1989.

Magistrale, Anthony. *Hollywood's Stephen King*. Neyw York: Palgrave Macmillan, 2003.

Magistrale, Anthony. *Stephen King: America's Storyteller*. Santa Barbara, CA: Praeger, 2010.

Marjanić, Suzana. „Teorije zavjera kao urbane predaje/legende s paranoidnom matricom". *Narodna umjetnost*, 53/2 (2016) 111–131.

Marjanić, Suzana. „Šišmiš ili laboratorij – ponovno oživljene rasprave o porijeklu koronavirusa lipnja 2021. godine". *In medias res: časopis filozofije medija*, 11/20 (2022): 3391–3405.

Newell, C. H. "Stephen King — Modern Folklorist and Old School Storyteller", 2018. <https://fathersonholygore.com/2018/06/22/stephen-king-modern-folklorist-and-old-school-storyteller/> 28. 1. 2021.

Nikolić, Gojko. „Je li industrija 5.0 odgovor na industriju 4.0 ili njen nastavak?". *Polytechnic & Design* 6, 2 (2018): 1–8.

Ognjanović, Dejan. *Poetika horora*. Novi Sad: Orfelin, 2014.

Pathania, Anuskha. 2020. "Cell' Ending Explained: What Happened To Clayton And His Son In The End Of The Film?". <https://www.republicworld.com/entertainment-news/hollywood-news/cell-ending-explained-what-happened-to-clayton-and-his-son-in-the-end-of-the-film.html> 28. 1. 2021.

Rafolt, Leo. *Virus in fabula*. Zagreb: Meandar media, 2020.

Safranski, Rüdiger. *Koliko globalizacije čovjek može podnijeti?* Zagreb: Naklada Ljevak, 2008.

Spitzer, Manfred. *Digitalna demencija: kako mi i naša djeca silazimo s uma*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2018.

Spitzer, Manfred. *Epidemija pametnih telefona: prijetnja zdravlju, obrazovanju i društvu*. Zagreb: Naklada Ljevak, 2021.

Strengell, Heidi. *Dissecting Stephen King. From the Gothic to Literary Naturalism*. Madison, Wisonsin: The Univeristy of Wisconsin Press, 2005.

Sudan, Ivana. 2015. "'The Stand' Stephena Kinga: biser koji nije preveden na hrvatski". *Magazin*. <https://gkr.hr/Magazin/Prikazi/The-Stand-Stephena-Kinga-biser-koji-nije-preveden-na-hrvatski> 28. 1. 2021.

Talbot, Michael. *Holografski svemir*. Zagreb: TELEdisk, 2006.

T.D./HRT/Hina: „Geoinženjering za spas planeta, da ili ne?". <https://magazin.hrt.hr/znanost-tehnologija/geoinzenjering-za-spas-planeta-da-ili-ne-2627601> 17. 12. 2021.

"Trivia – The Cell". <https://www.imdb.com/title/tt0775440/trivia> 28. 1. 2021.

„U Hrvatsku stigla gigabitna 5G mreža, evo što se sve mijenja za korisnike". <https://www.index.hr/vijesti/clanak/u-hrvatsku-stigla-gigabitna-5g-mreza-evo-sto-se-sve-mijenja-za-korisnike/2300373.aspx> 17. 12. 2021.

Vincent, Bev. 2018. "Will People Still Be Reading Stephen King in 2068?". U: Spignesi, Stephen. *Stephen King, American Master A Creepy Corpus of Facts About Stephen King & His Work*. New York, Nashville: Permuted Press, LLC, str. 34–46.

Vincent, Bev. *Stephen King: svemir najčitanijeg pisca današnjice: prva cjelovita kronološka monografija o njegovu životu i djelu*. Zagreb: Lumen izdavaštvo, 2022.

Suzana Marjanić

STEPHEN KING'S "CELL-APOCALYPSE" IN THE CONTEXT OF REALISTIC REPORTS ON GEOENGINEERING OR CONSPIRACY THEORIES AS CONTEMPORARY LEGENDS

Summary

Stephen King's apocalyptic horror novel *Cell* (2006) (his 53rd book) is his second pandemic novel. While the novel *The Stand* (1978) deals with the apocalypse of the deadly superinfluenza virus that kills 99% of humanity, the horror *Cell* thematizes the pandemic with a virus that spreads through mobile signals. Although King is defined as a horror writer, most of his stories, novels are based on science or pseudoscience, such as mental telepathy or cosmic consciousness in the novel *Cell*. In doing so in King's horror, humanity rarely benefits from science. This is the key difference between King's use of science in his horror stories, novels, and the use of science in the science fiction genre (Gresh, Weinberg, 2007: 12–13). That is, as it is written in a biographical manner at the end of the novel *Mobile*: "Stephen King lives in Maine with his wife, writer Tabitha King. He doesn't have a cell phone."

Reflections on King's novel and film *Cell* are based on a remark by Lois Harriet Gresh and Robert Weinberg, who point out that King asks the universal question "What if?" (2007: 67) in his speculative fiction. In the case of the novel *Cell*, the above question can be determined—what if there is still the possibility of mental telepathy and cosmic consciousness achieved by "post-humans", zombies-*phoners*. Emphasis in this interpretation is placed on the film representation of mobile phone infection, given that in several sequences the director (director: Tod Williams, 2016, screenplay: Stephen King and Adam Alleca) suggested a connection between the infection and repeaters, which further expands horror into the today's context—5G mobile network which is considered a turning point of the 4.0 industrial revolution.

Keywords: Stephen King, *Cell* (2006), cell phone pandemic, horror, zombies-*phoners*, *zombie ghoul*.

Магдалена Богуславска*
Институт за западну и јужну славистику
Универзитета у Варшави

796.41-055.2(=16):316.7
39(=16):316.736(438)

ТЕРАПЕУТСКИ ЗНАЧАЈ СЛОВЕНСКОГ ФОЛКЛОРА У САВРЕМЕНОЈ КУЛТУРИ. СЛУЧАЈ СЛОВЕНСКЕ ГИМНАСТИКЕ ЗА ЖЕНЕ

Текст има за циљ да испита услове све израженијег интересовања за прасловенска веровања и обредне праксе у савременој популарној култури. Тему разматрам на примеру феномена словенске гимнастике за жене белоруског етнографа Генадија Адамовича, схваћене као домаћи вид физичке активности (фитнеса) и као локални еквивалент јоге. Анализом грађе из пољске средине (у којој упражњавање словенске гимнастике представља резултат културног трансфера белоруске методе) покушавам да докажем да је ова појава одраз правца који је карактеристичан за савремену културу индивидуализма, а који социолошкиња Ева Илоуз назива „терапеутском културом". Оваква концептуализација истраживачког проблема усмерава нашу пажњу, с једне стране, на стратегије помоћу којих се представе о претхришћанском словенству реконструишу на основу традиционалних фолклорних мотива провучених кроз филтере популарне културе. Са друге пак, отвара читав низ питања везаних за механизме утицаја психологије и психотерапије на живот у савременим друштвима.

Кључне речи: словенство, словенска гимнастика за жене, терапеутско друштво, терапеутска култура, филозофија доброг живота, културни трансфер.

Словенски фолклор

Све изразитије интересовање за словенски културно-историјски простор, за словенство и уопште словенску тематику поприма у садашње време облик идеолошког тренда или напросто моде. Плодно је тле за различите тематске публикације, групе за реконструкцију, односно оживљавање историје (енг. living history), за музејске активности и уметничке подухвате (књижевне, визуелне, музичке и др.)[1]. Појаве инспирисане словенским

* m.boguslavska@uw.edu.pl

[1] Као пример могу да послуже публикације пољских издавачких кућа Triglav и Słoviańskie Słovo посвећене словенским веровањима, делатност Музеја словенске митологије у селу Овидз у Пољској, компјутерске игре попут *Блектејла (Blacktail)*, настанак међусловенског језика (којим између осталог говоре ликови у чешком филму *Обојена птица* Вацлава Мархоула, репертоари рок састава Персивал (Parcival) и Сабатон (Sabaton), продавнице одеће и накита са словенским иконографским мотивима и симболима, и много других појава.

традицијама: од локалних, аутохтоних неопаганских покрета (родноверје), до радионица за израду крпених лутака (тзв. мотанки) или етнофармакологије, фитотерапије, креативног словенског траварства и сл., данас изразито јачају позицију значајног елемента савремене, мултимедијалне културне поруке, ширећи локалне садржаје и форме и у глобалним токовима. Као такве, оне све чешће постају предмет критичког промишљања међу проучаваоцима савремене културе, који постављају питања идеолошких мотивација, механизама и сврсисходности ове врсте актуализације, као и њиховог утицаја на форму и значењску вредност словенског наслеђа, начина на који се његова периферност манифестује у новим интерпретативним поретцима (нпр. Janion 2006; Aitamurto, Simpson 2013; Kośnik, Pankalla 2016). Конститутивни елемент пракси и дискурса који се тичу ревитализације словенства јесте традиционално народно стваралаштво, које – слично као у романтичарским и неоромантичарским концепцијама – представља савршено средство за преношење знања и представа о културосфери Словена у претхришћанско доба (Janion 2006). Услед овакве логике трансфера, засноване на естетизацији, анахроном мишљењу и, одвећ често, на несумњиво позитивном вредновању, фолклор лако подлеже идеологизацији и фикционализацији. Митотворачки потенцијал вибрантне, спектралне, а тиме и многозначне слике словенског простора, која се јавља у различитим регистрима друштвене свести, и даље резонира у политичким и светоназорским конструкцијама, те – без сумње (све) експанзивније – у естетско-креативним подухватима и у сфери конзумеризма и забаве.

Овај богати и истовремено веома сложени конгломерат појава које подразумевању реактивацију словенских имагинаријума отвара бројна, чак суштинска питања: Због чега архаични словенски светови не престају да нас инспиришу, надахњујући савремене имагинаријуме, дискурсе и друштвене праксе? Да ли поновно – симболичко – освајање словенског имагинарног простора обогаћује наше културно-историјско знање/спознају или пак, тек као делић у калеидоскопском мозаику медијских информација и мода, само накратко буди нашу радозналост?

Питање стања словенства и присуства словенских инспирација у праксама и дискурсима савремене културе желела бих да размотрим на примеру феномена словенске гимнастике за жене, која буди све веће интересовање у пољским медијима. Уверена сам, наиме, да она идеално одражава принципе савремене културе регулисане уз помоћ терапеутских механизама и подређене снажном утицају терапеутског дискурса, како тврди израелска социолошкиња Ева Илоуз[2]. У оквиру модерног антрополошког пројекта – оријентисаног ка индивидуализму, рационализму и сврсисходности – терапеутски дискурси су постепено заменили поредак религиозног мишљења, нудећи појединцу згодна оруђа за суочавање са стварношћу. Конститутивни елементи постмодерне, глобалне терапеутске културе, између осталог су: идеја о здравом идентитету (енг. *healthism*),

[2] Овај истраживачки правац иницирао је шездесетих година XX века Филип Рејф гласовитом књигом *The Triumph of the Therapeutic* (1966) увевши у предметну литературу појам терапеутског човека, који своје страхове настоји да умири не уз помоћ духовне трансцеденције, већ терапије засноване на рационалним, научним методама.

представе о „добром животу” и сложене технике бриге о себи – енг. *self-care* (Illouz 2008). Развој словенске гимнастике за жене може се довести у везу са њуејџ покретом, схваћеним као простор за успостављање алтернативних, ванинституционалних, те постсекуларних видова религиозности. Такав би се приступ, међутим, усредсређивао на разматрање савремених повратака прасловенској прошлости у категоријама науке о религији. Ја бих се пак радије на овај феномен осврнула из перспективе коју нуде увиди Еве Илоуз, а тичу се начина на које постмодерни медијски и тржишни механизми преузимају достигнућа западне психоанализе све изразитије колонизујући просторе свакодневнице. Њуејџ је и даље, наиме, одвећ опсежан појам, дефиницијски недовољно оштар и подложан непрестаним превредновањима, уз то – и можда најважније – управља пажњу проучавалаца ка сфери духовности и религиозности. Применом категорије терапеутске културе, која се односи на конкретну карактеристику савременог друштвеног живота, може се прецизно испитати процес „рашчињавања” (герм. Entzauberung – појам Макса Вебера) садржаја који су првобитно повезани са религијом и магијом, али и подробније осмотрити потреба да се они упишу у постмодерну имагинацију путем пракса и наратива лишених метафизичких референата.

Словенска женска гимнастика као кинестетичка пракса припада, с једне стране, домену покрета, тачније, посебној његовој савременој форми, какав је транскултурни фитнес (eng. transcultural fitness). С друге, међутим, умногоме то поље надилази. Помоћу специфичног језика прокламатори ове праксе граде квазимитолошки наратив и успостављају ауторефлексивни приступ значају физичких вежби. То искуство смештају у симболичко поље, чинећи га носиоцем идеја са конкретном културно-историјском генеалогијом. Погледајмо, стога, узимајући у обзир наведене поставке, како би аутохтони словенски поредак, ревитализован у оквиру женске гимнастике, могао да помогне појединцу да овлада хаосом глобализоване стварности.

Реална и имагинарна генеалогија словенске женске гимнастике

Сама одредница словенска гимнастика аутоматски асоцира на пансловенски соколски покрет, који је основан и институционализован у другој половини XIX века, у циљу националне еманципације и војне мобилизације на подручјима која су настањивали словенски народи, а која су била потчињена Аустроугарском царству. Па ипак, у савремено доба појам словенска гимнастика добија интерпретацију потпуно другачију од некадашње. Док је соколска формула физичких вежбања била подређена политичким идеологијама, то јест, док је – што је и кључно – отеловљавала патријархалну аксиологију и пропагирала мушки идеал (физичког и духовног) савршенства (Кастратовић Ристић 2016; Ledniowski 2019; Nolte 2002), систем словенских вежби за жене афирмише оне области психофизичког искуства које у тадашњем поретку нису биле присутне. Систем вежби који је израдио белоруски етнолог Генадиј Адамович осмишљен је као артикулација архетипа женске субјективности, а конфигурисан је око вредности попут

бриге, осетљивости, интуитивне спознаје и културног плурализма. У томе се лако може препознати истовремен одоговор тог древног–новог система на „психотерапију тела", у којој савремени проучаваоци виде темеље постмодерне културе сопства (Foucault 2009; Shusterman 2016).

Деведесетих година XX века Генадиј Адамович, професор на белоруском државном Педагошком факултету „Максим Танк" у Минску, сачинио је, у оквиру циклуса предавања под називом „Традиционалне физичке праксе Белоруса", академски уџбеник *Традиционные методы психофизической системы подготовки Беларусов* (*Традиционалне методе психофизичког тренинга Белоруса*). То дело постало је полазиште за компендијум који носи наслов *Гимнастика славянских чаровниц. Практики дающие силу, красоту и здоровье* (*Гимнастика словенских чаробница. Праксе за снагу, лепоту и здравље*), који је објављен 2004. године с намером да популаризује ову методу. Подстрек да се прихвати проучавања саме појаве представљала је за белоруског етнолога прича једне студенткиње о томе како њена бака на селу врши извесне обреде љубавне магије, засноване на одређеним физичким активностима, које су се преносиле с колена на колено (Stolarczyk 2022). Адамович је стога започео теренска истраживања не би ли, уз помоћ етнографског инструментаријума, верификовао хипотезу да су Словени – као и друге древне заједнице – израдили у прошлости властити идиоматски систем психотелесних пракси, који је представљао својеврстан одраз њихове културне слике света. Његов опис словенске гимнастике, коју у маштовитом, слободном осврту на фолклор назива „стајаћом водом" (Adamowicz 2022: 38–40), представља особен – и за академско писање врло ванстадардан – колажни спој етнографских запажања, арбитрарно одабраних фолклористичких извора и елемената инструктаже, која се ослања на популарну филозофију личног саморазвоја (Płoszczyniec 2016).

Систем вежбања који је пројектовао Генадиј Адамович, а који се каткад назива словенском јогом (вежбе су статичког карактера и почивају превасходно на истезању карличних мишића), пракса је утемељена на одређеној традицији, „васпостављеној", како тврди научник, уз помоћ белоруског фолклора (Adamowicz 2022). Реч је заправо о психомоторној методи, изведеној на основу парцијалних етнографских података и фолклористичких записа везаних за лепоту и физичку моћ словенских жена. На пољском примеру који ме овде интересује такође се може видети како се та метода – у складу са механизмима културног трансфера – подвргава модфикацијама под утицајем културно-интерпретативног контекста у који је имплементирана (Pick 2013; Štuhec 2022).

У својим разматрањима усредсредићу се стога на анализу праксе која у Пољској функционише аутономно, уз извесну дистанцу у односу на Адамовичеве концепције и њихове белоруске идеолошко-политичке условљености, но ипак у специфичном контексту постмодерне терапеутске културе и саветовања за добар живот. Ослањаћу се, притом, на материјале уџбеничког карактера, пре свега на књигу Катажине Урамек *Gimnastyka słowiańska. Podróż do esencji kobiecości* (*Словенска гимнастика. Путовање до суштине женствености*), објављену 2022. године за популарну издавачку

кућу Паскал, као и на чланке штампане у психолошким часописима за жене *Zwierciadło* (*Огледало*) и *Sens* (*Смисао*), те друге изворе са друштвених мрежа, где су забележена искуства, промишљања и ставови жена које похађају све популарније курсеве словенске гимнастике у Пољској.

Словенски фолклор и обећање доброг живота

Декларисана генеалогија словенске женске гимнастике односи се на древно доба словенских веровања (Adamowicz 2017; Uramek 2022: 31). То је далека, архаична прошлост, од које смо херметички ограђени зидом историје и цивилизације. Третирана аисторијски, ова старина у споју са локалном присношћу, осетна превасходно у језичком слоју, гради имагинарну конфигурацију која натурализује словенску женску гимастику као атрактиван пројекат личне психосоматске трансформације. „Наш", домаћи и присан карактер оно је што разликује систем словенске гимнастике од јоге, на пример, са којом је најрадије и поређен, премда такво поређење није сасвим оправдано с обзиром на потпуно другачије психоисторије ова два система.

У тај ретроспективни ток представа које организују савремену перцепцију словенства у женској гимнастици савршено се уписује мотив непосредне, органске, есенцијалне везе са светом природе. Катажина Урамек на страницама своје књиге подсећа:

> Некада, у давна времена, живели смо много ближе природи, осећали смо се као њен саставни део. Сунце на небу одређивало је време наших активности, месец је регулисао менструални циклус. Земља нас је хранила и појила. Смена годишњих доба уређивала је структуру нашег живота. Опстали смо захваљујући посматрању знакова природе. Ходање босим ногама и купање у реци чинило је нашу свакодневницу (Uramek 2022: 68).

Другим речима, вежбање „у крилу природе" учесницима треба да поврати „осећај интегралности са светом" (Uramek 2022: 23).

Метода психофизичке промене, утемељена на „васпостављеној" словенској духовности, схваћена је у категоријама повратка који је недвојбено позитивно вреднован и који има нарочит, епигенетски карактер. Као и друге чланице група за словенску гимнастику, Урамек директно закључује да је управо захваљујући гимнастици почела „да осећа везу са прецима, као љубав и подршку који допиру од претходних генерација" (Uramek 2022: 24). Пољска инструкторка на тај начин указује на континуум који ову праксу легитимизује, акцентујући матрилинеарну духовну спону, која се пак може реконструисати чак до рездијума словенског фолклора, а све у циљу слављења и култивисања женске телесности и реинтерпретације сопствене биографије.

Словенска гимнастика као савремена инкарнација прастарог универзума пружа такође практичан одговор на потребу за хармоничним помирењем индивидуалних позиција, усмерених на тежњу појединки ка ослобађању од репресије којој су изложене и од ограничења које им намећу друштвени

режими, али и на покушаје установљавања нових облика доживљавања заједнице (Jacyno 2007: 56–58). Стога и представља алтернативу патријархалном моделу, заснованом на односима зависности и хијерархије. У матријархалном миту, који чини наративну основу ове методе, словенски простор, настањен чаробницама, русалкама и богињама, стиче статус женског домена. Може се оживети и покренути уз помоћ техника које истичу оно што је инстинктивно, интуитивно, емпатичко. Катажина Урамек тако конструише уџбенички наратив о овом искуству, служећи се реториком сведочанства: „Сместа сам осетила невероватну моћ тих вежби. Имала сам утисак да је њихова исконска формула истог трена дотакла суштину, саму срж моје женске природе, и пружила ми осећај топлине и дубоког унутрашњег мира". На другом месту и у сличном тону додаје: „[Словенска гимнастика] дошла је и позвала ме у сасвим другачији свет, у земљу спокоја, али пуну унутарње снаге женствености" (Uramek 2022: 66).

Категорији фолклора може се спрам словенске женске гимнастике приписати двострук семантички опсег. С једне стране, она подразумева схватање које је у складу са историјско-филолошком парадигмом, и у том случају обухвата референце на традиционално народно/сеоско усмено стваралаштво и имагинаријум који представља његову основу. С друге, међутим, можемо третирати фолклор као надисторијску појаву и осврнути се на њега из антрополошке и перформативне перспективе. У дефиницији која илуструје такав пример, а коју је понудио Рох Сулима, „фолклор је једна техника бивања у свету, која је 'увек при руци'" (Sulima 2011: 177). Представља симболичну опну практичног живота. У том смислу, фолклор је пракса, знање, уметност. Оваква интерпретација приближава појам фолклора новим схватањима појма свакодневице, која се услед дистанцираног погледа и антрополошког промишљања више не сматра бистрим потоком бивства, већ се сада третира као конфигурација форми (техника, усмених жанрова, ритуала, обичајних понашања) које структуришу животне активности, али и одређују статусе и друштвене стилове.

Свет којим доминирају механизми конзумеристичког спектакла одавно је препознао правила фунцкионисања тако конструисане свакодневне машинерије и, користећи то знање, нуди живот према одређеним сценаријима, упутствима за употребу и рецептурама. Они пак – налик фолклорним жанровима у сеоској култури – осим дисциплинујућих вреености и прагматичких функција – утичу и на успостављање стилова и значења. Тешко би било оповргнути Сулимину тврдњу да свакодневна егзистенција данас делује све мање спонтано; радо је препуштамо власти „експерата знања, приручника и формулара за доживљавање садашњости", због чега „постаје све фабрикованија" (Sulima 2011: 178). Односимо се према свакодневници као према пројекту, предмету разматрања, задатку индивидуалне свести, али и као према стилу животне праксе (Sulima 2011: 176–177). Хоризонт тог пројекта чини утопија доброг живота, интерпретирана у категоријама саморазвоја и бриге о себи. Она је покретачка снага „терапеутског друштва" које, као плод процеса преласка са религијског на биомедицински поредак, остаје у снажној вези са појавом индивидуализације.

Према мишљењу израелске социолошкње Еве Илоуз, у савременој култури човек мора непрестано да се суочава са различитим видовима кризе, па све интензивније тражи ослонац у терапетуском погледу на свет и инструментаријуму који је израђен пре свега у области психоанализе (Illouz 2008). Основна поставка терапеутске културе гласи да сваки појединац располаже модерним, егалитаристичким „правом на промену" кроз моделовање сопства. Конструисању, разумевању и преображавању појединачне субјективности придоносе различите „приручне" алатке, лако доступне у свакодневном животу: литература о самопомоћи, уџбеници из области популарне психологије, курсеви, радионице. Они учвршћују оптимистичко уверење да свако може да промени свој живот, без обзира на место које заузима у друштвеној структури (Stawiszyński 2015). А тај је циљ достижан уз помоћ „одговарајућег расположења, одлучности и јаке воље" јер „спољна ситуација јединке одражава динамику унутарњих уверења и напетости" (Stawiszyński 2015). Превазићи их значи постићи вишеструк успех. Словенска гимнастика, која почива управо на тим принципима, као да репродукује терапеутско-приручничку схему мишљења. Дакле, ако је доиста реч о механизму који је препознала Илоуз, поставља се питање како метода психофизичких вежби, коју је концептуализовао Адамович и коју практикују жене у Пољској, имплементира садржаје поистовећиване са праисторијом Словена у област психосоматских пракси, које чине основу савремене „културе доброг живота". Како то домаћи, словенски поредак, васпостављен захваљујући иницијативи белоруског проучаваоца, може да помогне појединцима да овладају хаосом глобализоване стварности?

Словенска гимнастика својим холистичким дејством треба да регулише свакодневну егзистенцију жене – активност, одмор, здравље, сферу осећања, па чак и начин облачења (дуге, лабаве сукње, неношње брусхалтера). Успоставља основ за свакодневне интимне ритуале, који се доживљавају као вид комуникације са властитом унутарњошћу, али и као инструмент помоћу којег се усаглашавају индивидуална диспозиција и спољни свет, све то у оквиру сусрета са посредно успостављаном квази-заједницом – кругом жена које заједно вежбају (Łacny 2021). Словенске вежбе, које служе изражавању и афирмацији „ја", а које се уграђују у садржај филозофије свакодневног живота илити такозване „уметности доброг живота" (Drabik-Podgórna 2011: 90–93), носе са собом обећање одређеног терапеутског учинка. Стога не чуди што књигу Катажине Урамек отвара интимна исповест, која открива исходиште и предложени правац рада на себи:

> Пре неколико година сам, прегледајући интернет странице, наишла на оглас за радионице словенске гимнастике за жене. Био је то веома тежак период у мом животу, доба великих промена, поновног дефинисања моје егзистенције. Након растанка с мужем распала сам се у парампарчад. Међутим, након извесног времена, почела сам изнова да склапам у целину и свој живот и себе саму. […] Била ми је потребна женска подршка, подизање моје женске енергије. Нека врста „оженствењивања" (Uramek 2022: 7–8).

Словенска реторика или терапија маште

Не би ли своју поруку учинили убедљивијом, експерти за словенску гимнастику здружују изјаве пуне свесно архаизованих појмова који одишу словенством са терминима психоаналитичке провенијенције. И тако из уџбеника *Gimnastyka słowiańska. Podróż do esencji kobiecości* (*Словенска гимнастика. Путовање до суштине женствености*) сазнајемо да метода психофизичког развоја жене подразумева поделу стварности „на три словенска света", названа „према старим словенским предањима: Прави, Јави и Нави". Одговарају им „три женске енергије: бела, црвена и црна", као и „три стуктуре ума: надсвест, свест и подсвест", које су уско везане за физиологију (Uramek 2022: 36). Овој трострукој констелацији прилагођене су физичке вежбе. Словенска гимнастика треба симболично да уведе вежбачицу у три етапе женског живота: девојаштво, сексуалну зрелост и касну женственост „која зна" (Marcinkowska, Urbaniak-Piotrowska 2022: 111). Вежбе које се изводе стојећи покрећу „божански свет", на коленима – „земаљски", а у положају на коленима уз подупирање лактовима – „свет предака" (Marcinkowska; Urbaniak-Piotrowska 2022: 111). Захваљујући таквом споју физичке и симболичке равни, словенска женска гимнастика, како тврди Урамек, „није фитнес, већ дубоки рад, који укључује не само тело, него и ум и душу" (Uramek 2022: 48).

Језик ове инструктаже на многим местима реферира и/или подсећа на терминологију из области јоге или пак будистичких техника зен медитације, која овде врши помоћну функцију, јер ипак звучи страно и неприродно, или чак делује истрошено и банално. Стога је у описима методе увек и употребљена „словенска" (квази-религијска, духовна) терминологија, попут поздрава Јарилу (име божанства плодности које се јавља у веровањима источних и јужних Словена), Ладе (којом се означава чакра љубави) или Леље (у значењу „чакре срца") (Uramek 2020: 104, 112, 113). Они граде езотеричку ауру посвећивања у тајну, а упутствима дају експертски тон, нарочито у спрези с елементима медицинског вокабулара (нпр. „Рад са хормонским системом у словенској гимнастици" или „Мишићи пелвичног дна и словенска гимнастика"), који поткрепљују ауторитативност савета (Uramek 2022: 127–134, 137–139). На концу, међутим, о делотворности поруке одлучује подређивање ове методе друштвено прихваћеном језику и процедурама аутотерапије, пониклим на тлу западне психологије/психоанализе и уведеним у глобалну свест посредством масовне културе. Тешко је одупрети се утиску да у уџбенику Урамек речи са словенским призвуком више творе ефектан орнамент који ће подстаћи машту, него што су уистину функционалан терминолошки апарат, заснован на научним тврдњама и доказима.

Женска гимнастика ипак много тога дугује психоанализи, не само на језичкој равни него и због чињенице да предлаже „превазилажење" личне приче/историје, „питања [властитог] порекла" у односу на „историју предака" (Uramek 2022: 71, 73). Овакви поступци називају се „родовским потрагама", „радом са родом" (Uramek 2022: 145), као и „регулацијом

женске родовске енергије” (Jurkowska 2022). То покретање генетског сећања има конкретан и практичан циљ: свесно и пажљиво сагледавање веза са блискима, поновну изградњу властитог става у интеракцијама са друштвеним светом. У том смислу испуњавају један од основних задатака терапије, која појединцу/појединки треба да омогући „ненеуротично учешће у јавној сфери” (Stawiszyński 2015). Но, док је задатак традиционалног давања савета био да делују на друштвени поредак и прилагоде му појединца/појединку, индивидуалистички оријентисана култура се удаљава од формирања јавне сфере друштвеног живота и концетрише се на креирање спољне слике појединца/појединке, као и на реинтерпретацију његовог/њеног биографског искуства (Drabik-Podgórna 2010: 94). По том принципу, одбацујући схеме и норме које је сматрају нелагодним или чак репресивним, словенска гимнастика преузима парадигму индивидуализма који успоставља нове, властите идеале (централну позицију заузима међу њима зрело, самосвесно и делотворно „ја”). С друге стране, уместо дефицитних, токсичних, дисфункционалних колективних зависности, уводи непосредно оформљене, привремене микрозаједнице. У словенској гимнастици те се припадности остварују унутар женских кругова, у складу са уверењем да интеракције до којих у њима долази могу да врше оздрављујуће функције.

Сведочанства „активних Словенки”, тзв. „чинитељки” (пољ. *żenczynie*), односно следбеница или сертификованих учитељица методе, доказују да словенска гимнастика савршено одговара схеми која промовише филозофију и праксу промене, а која представља тежиште терапеутске културе. За њену фигуру позајмљује из словенске митологије лик Морене, женског божанства које поседује способност трансформације: „Морена препорођена у живој води убрзо се враћа као Девана” (Stachura 2022). Дакле, суштину терапеутске слике овде чини метаморфоза која, синхронизована с ритмом природе, води ка препороду. На тај сугестиван и естетски привлачан начин уџбеничка транспозиција прасловенског система веровања отвара могућност да се психологија промене обогати еколошком компонентом. На тај, наиме, начин савемени рецепт за добар живот све експанзивније постулира неизоставност свесног контакта с природом, пуног поштовања, захтевајући да терапија укључи еко-страхове и превазиђе ограничења антропоцентризма[3].

Словенска „ја”

Из изјава особа које практикују словенску гимнастику произилази да она за њих представља стратегију реинтеграције „ја”: одговара на потребе за смислом, подупире тежњу ка самоодређењу појединке, дефинисању циљева егзистенције, помаже при избору животног стила. У оквирима терапеутског друштва, усредсређеног на индивидуализам као структурну вредност света постмодерног човека, процес ауторефлексивног конституисања властитог

[3] Појаву словенске гимнастике за жене са екофеминистичке перспективе разматрам у другом тексту *Slavicness as Femininity. The Ecofeminist Capacities of Slavic Gymnastics for Women* који ће бити објављен у зборнику *Ecofeminism on the Edge*, уред. Горан Ђурђевић и Сузана Марјанић, Emerald – Лондон (у штампи).

идентитета[4], који се у колоквијалном дискурсу назива „буди оно што јеси”, захтева употребу посебних „техника бирања сопства”. У питању су дијететски, гимнастички, козметички и модни режими, захваљујући којима ће појединац стећи утисак о већој снази сопственог деловања и успоставити контакт са самим собом како би се уверио у идентичност и континуитет. Словенска гимнастика као холистички систем који обухвата целокупну егзистенцију пракса је која се примењује у функцији лека против нестабилности и дилема „флуидне” субјективности. Служи се (макар привидно) поступцима који се тичу традиције јер – како показује пољска проучаватељка културе индивидуализма, Малгожата Јацино – традиција треба да „умири патње усамљености, спречи старење и осећај алијенације, губитак здравља и апетита за животом, недостатак везе са природом” (Jacyno 2010: 17). Реторика женске словенске гимнастике указује нам уз то да се пред традицију такође поставља задатак да ублажи негативне психолошке последице изазване климатском кризом.

У том контексту (пра)словенска генеалогија система постаје, с једне стране, чинилац разликовања/дистинкције, део маркетиншке стратегије, врши функцију смернице која треба да скрене пажњу реципијента/реципијенткиње и подржи их при прављењу избора међу медијским информацијама и у прекомерној понуди, који захтевају прераду и консумпцију. У том смислу, епитет „словенска” функционише као етикета. С друге стране, међутим, словенска сигнатура треба и да учини поруку кохерентном, да буде знак прикривеног континуума симболичког поретка (оспособљеног да легитимизује мудрост предака/преткиња), који ће пројекту бољег „ја” придодати јасну логику и стил – сместити га у одређену значењску структуру, али и усагласити са друштвеном сликом света не би ли појединцу повратио осећај делотворности и контроле над властитом егзистенијом, као и смисла сопствених искустава и тежњи.

Превод с пољског Јелена Јовић.

Цитирана литература

Aitamurto, Kaarina, Scott, Simpson (ур.). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Acumen, Durham 2013: 10–26.

Bauman, Zygmunt. *Płynna nowoczesność*. Tomasz Kunz (прев.). Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.

Drabik-Podgórna, Violetta. „Poradnictwo dobrego życia w kulturze indywidualizmu – między etyką a estetyką”. У: Edyta Zierkiewicz; Violetta Drabik-Podgórna (ур.). *Poradnictwo w kulturze indywidualizmu*. Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010: 89–98.

Illouz, Eva. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions end the Culture of Self-Help*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press, 2008.

Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet: cours du College de France, 1981–1982*. Paris: Seuil, 2009.

[4] Према Зигмунту Бауману, „индивидуализација представља човекову судбину, а не избор. У свету слободног индивидуалног избора нико не може да избегне индивидуализацију нити да одбије да учествује у колективној игри индивидуалности” (Bauman 2006: 53).

Jacyno, Małgorzata. *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
Jacyno, Małgorzata. „Racjonalizacja miłości w kulturze indywidualizmu". У: Edyta Zierkiewicz; Violetta Drabik-Podgórna (ур.). *Poradnictwo w kulturze indywidualizmu*. Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, 2010: 13–27.
Janion, Maria. *Niesamowita Słowiańszczyzna: fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2006.
Кастратовић Ристић, Веселинка. *Ко је соко, мај је Југословен / To be a falcon is to be Yugoslav*. Београд: Музеј Историје Југославије, 2016.
Kośnik, Konrad, Andrzej Pankalla. "Slavic indigenous psychology as a science about the Slavic soul". *Psychology and Personality*, br. 2, 10, deo 1 (2016): 21–31.
Ledniowski, Krzysztof. „Powstanie i działalność wychowawcza Towarzystwa Gimnastycznego »Sokół« na przełomie XIX i XX wieku w Galicji". *Polska Myśl Pedagogiczna*, бр. 5, (2019): 291–311.
Nolte, Claire E. *The Sokol in the Czech lands to 1914: training for the nation*. New York: Palgrave, 2002.
Pick, Dominik. „Czym jest transfer kultury? Transfer kultury a metoda porównawcza. Możliwości zastosowania transferts culturels na gruncie polskim". У: Mirosława Zielińska, Marek Zybura (ур.) *Monolog, dialog, transfer. Relacje kultury polskiej i niemieckiej w XIX i XX wieku*. Wrocław: Centrum Willy'ego Brandta, 2013: 255–268.
Płoszczyniec, Antoni. „Błędy i konsekwencje popularnych filozofii samorozwoju duchowego". *Rynek – Społeczeństwo – Kultura*, бр.4, 20 (2016): 6–16.
Shusterman Richard. *Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life*. London: Routledge, 2016.
Solarz, Olga. „Wdech, wydech, Putin". *Tygodnik Powszechny*, 9 June (2019): 28–30.
Stawiszyński, Tomasz. „Już tu jesteśmy". *Dwutygodnik*, бр. 7, 164 (2015). <https://www.dwutygodnik.com/artykul/6043-juz-tu-jestesmy.html> 17. 11. 2022.
Stolarczyk, Sylwia. „Fenomen gimnastyki słowiańskiej, czyli o społeczno-kulturowym zjawisku odradzania się prasłowiańszczyzny w Polsce". *Młoda Humanistyka*, бр. 16/1 (2022). <https://docplayer.pl/213600007-Sylwia-stolarczyk-wydzial-nauk-humanistycznych-uniwersytet-kardynala-stefana-wyszynskiego.html> 18. 11. 2022.
Sulima, Roch. „Moda na codzienność. Kategoria »codzienności« w kulturze ponowoczesnej". *Kultura Współczesna*, бр. 4, 70 (2011): 171–187.
Štuhec, Marko. (2020). „Cultural Transfer: Concept and Historical Reality". *Acta Historiae*, бр. 28, 2 (2020): 1–18.

Извори

Adamowicz, Giennadij. *Gimnastyka słowiańskich czarownic*. Marcin Pracki (прев.). Katowice: Wydawnictwo KOS, 2022.
Jurkowska, Ewa Marzanna. *Jak rozpoznać czy energia Twojego kobiecego rodu jest w równowadze*. <https://www.facebook.com/groups/600891233970735/search/?q=energia%20rodowa> 25. 5. 2022.
Łacny, Dagmara. „Gimnastyka słowiańska – nauka szacunku dla ciała i słuchania jego potrzeb". *Zwierciadło*. <https://zwierciadlo.pl/psychologia/519260,1,gimnastyka-slowianska--nauka-szacunku-dla-ciala-i-sluchania-jego-potrzeb.read> 25. 5. 2022.
Uramek, Katarzyna. *Gimnastyka słowiańska. Podróż do esencji kobiecości*. Bielsko-Biała: Pascal, 2022.
Marcinkowska, Julia, Marta Urbaniak-Piotrowska. „Harmonia po słowiańsku". *Sens*, бр. 11, 170 (2022): 110–113.
Stachura Monika. „Równonoc wiosenna – co chciały nam przekazać słowiańskie boginie". *Zwierciadło*. <https://zwierciadlo.pl/lifestyle/526212,1,rownonoc-wiosenna--co-chcialy-nam-przekazac-slowianskie-boginie.read?utm_source=portal&utm_medium=526212%3Arownonoc-wiosenna--co-chcialy-nam-przekazac-slowianskie-boginie&utm_campaign=tabs-zobacztakze-polecane&page_y=813.3333129882812#> 25. 5. 2022.

Magdalena Boguslawska

THE THERAPEUTIC ROLE OF FOLKLORE IN CONTEMPORARY CULTURE. THE CASE OF SLAVIC GYMNASTICS FOR WOMEN

Summary

The goal of this text is to reflect on the determinants and ways of revitalizing pre-Slavic beliefs and ritual practices in contemporary popular culture. The subject has been considered on the example of Slavic gymnastics for women—a system of psychophysical exercises elaborated by the Belarusian ethnographer Gennady Adamovich. This method is viewed as an indigenous kind of physical activity (fitness), as well as a local equivalent of yoga. Based on Polish material (which is the result of a cultural transfer of Belarusian exercises for health and beauty), the author of the paper will try to prove that the phenomenon of Slavic gymnastics for women is a symptom of this contemporary individualistic culture current, which the sociologist Eva Illouz calls therapeutic culture. The conceptualization of the research problem directs our attention, on the one hand, to the strategies by which popular images of pre-Christian Slavism inspired by motifs of traditional folklore are constructed. On the other hand, it opens up a number of issues related to the psychology and psychotherapy influence mechanisms on the life of contemporary societies.

Keywords: Slavism, Slavic gymnastics for women, therapeutic society, therapeutic culture, good life philosophy, cultural transfer.

Вероника Абрамова*
Тульский государственный
педагогический университет им.
Л.Н. Толстого

316.334.56:398(470.312)

СИМВОЛЫ РЕГИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТУЛЬСКОМ ГОРОДСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Символами региональной идентичности для Тулы являются оружие, прецедентные имена, связанные с темой производства оружия (Левша, Демидов) и литературой (Лев Толстой), тульский Кремль, пряник. В тульском городском фольклоре эти символы вплетаются в городские нарративы (легенды, предания). Так, легенда о мастере Алексее Сурнине, который якобы является прототипом знаменитого Левши, отражает представление горожан о том, что они – потомки славных оружейников и Тула не случайно носит звание «оружейной столицы». Поддерживает этот образ целый ряд городских легенд о промышленнике Никите Демидове, который основал в Туле металлургический завод, выпускавший пушки и боеприпасы. Легенда о том, как был сохранен секретный рецепт тульских пряников, поддерживает идентичность горожан на уровне кулинарного культурного кода. В современный студенческий фольклор входят легенды о доме тульского промышленника Лугинина, через которые поддерживается региональная идентичность на уровне связи со знаковым литературным именем – Лев Толстой (в настоящий момент здание принадлежит Тульскому государственному педагогическому университету им. Л.Н. Толстого, в нем учатся филологи и историки, установлен памятник писателю, который в XIX веке посещал этот дом). Образы городских легенд воплощаются в городской скульптуре, становятся визуальными символами региона. Наименования подобных городских скульптур превращаются в микротопонимы.

Ключевые слова: символ, региональная идентичность, городской фольклор, легенда, Тула, Левша, Демидов, Толстой, Кремль, пряник.

В первые десятилетия XXI века чрезвычайно усилился интерес фольклористов и антропологов к культуре города. Об этом свидетельствуют многочисленные исследования, проведенные как в России, так и за рубежом. Школа актуальных гуманитарных исследований при Институте общественных наук РАНХиГС с 2018 г. выпускает научный журнал *Фольклор и антропология города*, в котором издаются статьи ведущих специалистов в данной области. Не обошли вниманием эту тему и балканские фольклористы,

* istinijobraz@mail.ru

чьи статьи вошли в сборник *Савремена српска фолкористика IX*. Зборник радова са Међународног научног скупа одржаног од 2. до 4. октобра 2020. у Тршићу (Баришић 2021; Савић 2021; Вукмановић 2021 и др.).

Изучение городского фольклора, в частности, городских легенд, современные антропологи считают «важным для понимания процессов самоидентификации горожан» (Архипова, Радченко 2018: 15).

В ходе своего исследования проявления региональной идентичности в городском фольклоре автор статьи обращался к текстам, которые бытуют как в устной традиции, известной ему как жителю города, так и в письменном виде (зафиксированы в новостных интернет-изданиях, на туристических порталах, в отзывах путешественников). Также автор опирался на результаты двух проведенных им полевых исследований (в 2012 и 2022 гг.).

Тулу называют «оружейной столицей». В XVI веке в Туле сложилась гильдия оружейных мастеров. В конце века по велению царя Федора Иоанновича в городе была создана Кузнецкая казенная слобода. В 1712 году по именному Указу Петра I был основан Тульский оружейный завод. Образ талантливого мастера-оружейника становится для Тулы символом региональной идентичности. Символ персонифицирован. У него есть имя – Левша.

И. Антанасиевич отмечает близкую интертекстуальную связь городского нарратива с литературным наследием (Антанасиевич 2005: 60). Придумал Левшу русский писатель XIX века Н.С. Лесков, использовав массу фольклорных деталей: его герой леворукий, косой, с родимым пятном на щеке, что, согласно народным представлениям, маркирует человека как особенного, «потустороннего» (*Славянские древности* 1999: 674; *Славянские древности* 2009: 235, 446). Род его деятельности (кузнечное дело) усиливает эту инаковость: кузнец в народном восприятии сроден колдуну, обладает магическими свойствами, его образ в фольклоре амбивалентен, может являться как отрицательным, так и положительным символом (*Славянские древности* 2004: 21–22).

Выбрав сказовую манеру для изложения истории Лесков еще более приблизил ее к фольклору.

В подзаголовке произведения Лесков отметил, что это – цеховая легенда. В предисловии рассказывал, что услышал ее «от старого оружейника, тульского выходца» (Бухштаб 1957: 499). Позже, однако, он признался, что Левша – выдуманное им лицо, равно, как и сама история, и единственный фольклорный источник, на который он опирался – это народное выражение: «англичане из стали блоху сделали, а наши туляки ее подковали да им назад отослали» (Лесков 1957: 219). В книге В.И. Даля *Пословицы русского народа* такого выражения нет, зато зафиксированы следующие присловья о туляках: «стальная душа» и «блоху на цепь приковали» (Даль 1957: 341). На последнюю обращает внимание Б. Бухштаб, отмечая, что пословицу об англичанах Лесков тоже придумал, а вот выражение, зафиксированное у Даля, мог знать. Также, по мнению литературоведа, он мог читать в газете *Северная пчела*, № 78 за 1834 год, фельетон об умельце Илье Юницыне, который делал миниатюрные замочки и ключики к ним (Бухштаб 1982).

Таким образом, лесковский Левша вырастает из фольклора, но сам по себе является «продуктом» авторским, литературным, как и история о нем, стилизованная под цеховую легенду.

В 1905 году историк Тульского оружейного завода, генерал-майор Сергей Александрович Зыбин опубликовал статью, в которой утверждал, что прототипом Левши был тульский мастер-оружейник Алексей Сурнин, который в 1785 году отправился в Англию для обучения оружейному делу (Зыбин 1905). В 1986 г. краеведы нашли могилу Сурнина, а в 2005 г. восстановили памятник (рис. 1).

Рис. 1 – Могила А. Сурнина

Несмотря на то, что утверждение С.А. Зыбина подвергается сомнению (Ашурков 1969: 39–47) или опровергается (Майоров 2019: 22), формируется стереотипное мнение о том, что Сурнин – это тульский Левша. Эпитафия на его надгробном камне гласит: «Сурнин Алексей Михайлович. 1767–1811. Легендарный Тульский Левша. Неутомимому труженику в приобретении успехов в пользу России». В тульских СМИ можно встретить следующие утверждения:

> «Сегодня никто из историков не сомневается, что Левша – это тульский персонаж. “Сказ” пропитан местной топонимикой <…> и реалиями жизни тульских мастеровых… А главное подтверждение – это реальная история жизни <…> Алексея Михайловича Сурнина». (*Тульские новости*. 16.02.2022. https://newstula.ru/fn_859850.html)
>
> «Сам Лесков не раз подчеркивал, что Левша – это собирательный образ, не имеющий реального прототипа. Но большинство историков все же уверены в том, что мастер, прославивший Тулу и ее оружейников, существовал в реальной жизни. Алексей Сурнин…» (*Вести Тула*. 03.02.2023. https://vestitula.ru/lenta/146919)

На сайте Геокэшинг изображение могилы Сурнина сопровождается следующей записью:

> «…в 1886 году историк Бортеньев опубликовал письма Воронцова, в которых упоминался Сурнин. Эта история попала на глаза Лескову, в результате и появился рассказ о тульском мастере Левше». (https://geocaching.su/?pn=101&cid=14488)

Член сообщества Tripadvisor сообщает в своем отзыве о посещении Тулы:

> «У Левши был реальный прототип: мастер Тульского оружейного завода» (https://www.tripadvisor.ru/Attraction_Review-g298486-d7987081-Reviews-or10-Monument_to _Lefthanded_Person-Tula_Tula_Oblast_Central_Russia.html).

В появившемся в 2021 г. *Арт-путеводителе по Туле* читаем:

> «У героя знаменитого сказа Н.С. Лескова „Левша“ был прототип – тульский мастер Николай Сурнин» (*Арт-путеводитель по Туле* 2021: 13).

Здесь не только представлена как факт недоказанная связь Левша – Сурнин, но и допущена ошибка в имени оружейника, которая теперь растиражирована в 4000 экземплярах издания.

Важным для брендирования города, как отмечают Н. Петров и М. Гардер, является формирование «пантеона» его героев. При этом в него могут включаться как новые персонажи, имя которых либо забыто, либо неизвестно, так и старые, образ которых подвергается реформированию, например с помощью визуальной реинтерпретации (Петров, Гардер 2019: 188). В случае с Сурниным работает первая стратегия. Вторая касается Левши и установленных ему памятников.

В 1989 г. на территории Тульского машиностроительного завода был поставлен памятник Левше (скульптор Б. Кривохин). В 2009 г. его вынесли за ограду и установили на улице, чтобы любоваться и гордиться символом рабочего мастерства могли не только сотрудники предприятия, но и другие горожане (не работающие на Машзаводе) и гости Тулы (рис. 2).

В.Ф. Лурье отмечает:

> «После открытия монумента отношение к нему людей обретает определенность. Традиция принимает имя, данное памятнику официально или происходит его новое имянаречение, закрепляющееся в городской неформальной микротопонимике, как правило, связанное с его новой трактовкой. <…> Трактовка, всегда шутливая, существует параллельно с официальной». (Лурье 2003: 421)

В тульском городском фольклоре памятник Левше быстро превратился в «памятник зарплате». Оружейник высоко поднимает вверх руку, в которой, в щепотке, зажато, по мысли автора памятника, созданное Левшой миниатюрное изделие. Поскольку этого изделия не видно, кажется, что в руке у умельца что-то очень маленькое, возможно, монетка, которую он заработал:

«Памятник ставили в эпоху лихих девяностых. Когда зарплаты не то что бы падали, но и не выплачивались вовсе. Так рабочие заводов которые стоят друг на против друга. Говорили, вот, Левша, работяга, наши зарплаты в руке своей рассматривает» (орфография и пунктуация автора сохранены – В.А.). (https://gdefirmi.ru/tula/pamyatnik-levshe-49195)

Городской микротопоним можно встретить на современных туристических сайтах:

«Памятник Левше является символом мастерства тульских рабочих. Правда, лет десять назад местные остряки окрестили этот монумент „Памятником зарплате“». (тульский туристический портал https://visittula.com/articles/pamyatnik-levshe/)
«Как метко называют его туляки – „памятник нашей зарплате“» (https://www.tripadvisor.ru/Attraction_Review-g298486-d7987081-Reviews-or20-Monument_to_Lefthanded_Person-Tula_Tula_Oblast_Central_Russia. html).

В уже упомянутом нами *Арт-путеводителе по Туле* о памятнике Левше сказано:

«Местные прозвали скульптуру „Памятник зарплате“» (*Арт-путеводитель по Туле* 2021: 13).

Рис. 2 – Памятник Левше. Скульптор Б. Кривохин

В городском арт-пространстве «Ликерка Лофт» в 2016 г. был установлен еще один памятник Левше, который называется «Укрощение блохи» (автор идеи – тульский издатель И. Золотов, скульптор – Ю. Шурупов). Горожане быстро окрестили этот арт-объект памятником блохе и кибер-блохой, поскольку масштаб насекомого и форма его репрезентации весьма поражают. Блоха увеличена до неимоверных размеров (3,5 метра) и состоит из патронов, гильз, пулеметных лент и частей оружия (рис. 3). Подковывающий ее Левша маленький и плоский и совсем, на наш взгляд, не соответствует идее авторов (он должен воплощать Добро, борющееся

со злом). И. Золотов в интервью корреспонденту *Тульских новостей* так высказывался о памятнике:

> «Что такое подковать – это укротить монстра. В сказках все монстры были огромные. Но их русские герои брали смекалкой, смелостью. Поэтому под блохой мы многое можем подразумевать». (*Тульские новости*. 01.06.2021. https://newstula.ru/fn_720051.html)

Рис. 3 – Укрощение Блохи. Скульптор Ю. Шурупов

Однако у памятника нашлось много противников. Во время голосования на одном из тульских порталов 40 % опрошенных не одобрили установку арт-объекта: это памятник блохе, а не Левше (*Российская газета*. 29.01.2015. https://www.rg.ru/2015/01/29/reg-cfo/bloha.html), «блоха огромная, а сам Левша неказистый» (*Тульские новости*. 01.06.2021. https://newstula.ru/fn_720051.html).

Говоря о Туле и об оружейном промысле, нельзя не вспомнить промышленника Никиту Демидова (рис. 4).

Рис. 4 – Никита Демидов. Портрет работы неизвестного художника

Он родился и провел первую половину жизни в Туле. Биография его представлена в целом ряде городских легенд: 1) Петр I по дороге через Тулу в Воронеж заказал две алебарды. Лучше и быстрее всех заказ исполнил Никита Демидов, восхитив императора не только своей работой, но и удалью и статью; 2) Петр I попросил в Туле исправить ему дорожный пистолет немецкого мастера. Демидов не только исправил его, но и сделал второй точно такой же; 3) стремительный взлет Демидова (из простого оружейника он превращается в богатейшего промышленника) объясняется сделкой с дьяволом; 4) Демидов был колдуном; 5) его похоронили в чугунном гробу, подвешенном на цепях, т.к. земля не принимала грешника; 6) колдовскую гробницу Демидова охраняет нечистая сила (Панин 2019); 7) Демидов в гневе убил свою дочь, которая, вопреки запрету отца, отперла один из его тайных подвалов (Юркин 1990) – возможно, тульская интерпретация бродячего сюжета о синей бороде (АТ 312).

История о починке пистолета Петра I и изготовлении его точной копии актуализируется в литературном произведении И. Панькина *Легенды о мастере Тычке* (1981). Здесь с императором взаимодействует заглавный персонаж, только чинит и копирует для него не немецкий, а английский пистолет (возможно, отсылка к Левше и английской блохе). В современных СМИ востребованы сюжеты о могиле Демидова (Руденко 2022; ТСН 24).

В 1996 г. в Туле был установлен памятник Никите Демидову (рис. 5). Промышленник представлен в виде мускулистого старика с обнаженным торсом. В руках он сжимает молот и меч. Изображение поясное. За спиной Демидова ствол пушки.

Рис. 5 – Памятник Никите Демидову

В неофициальной микротопонимике памятник называют «кентавром», что отмечено в *Арт-путеводителе по Туле* (2021: 13) и прокомментировано в туристических блогах:

> «Известный промышленник изображен по пояс, а пушка сзади напоминает круп лошади, поэтому в народе памятник сразу получил название „кентавр“. Первое

время „эстеты“ ругали памятник за нереалистичность – Демидов изображен в виде деда-культуриста». (https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g298486-d7099298-r230997381-Monument_Nikita_Demidov-Tula_Tula_Oblast_Central_Russi a.html)

Символом региональной идентичности для туляков является Тульский Кремль (рис. 6). Он был построен в XVI веке для защиты подступов к Москве. Крепость неоднократно осаждали враги, в частности, крымский хан Девлет Гирей.

«В XVI веке, когда набеги на Тулу были частыми, жители города укрывались внутри кремля. Во время одного из таких набегов одна из семей пыталась найти спасение. Все укрылись, а одна девочка, Дарьюшка, осталась за воротами и, видимо, погибла. После этого летними лунными ночами люди, охраняющие ворота кремля, рассказывали, что к воротам приходит девочка лет 10. Она плачет, стучится, просит впустить ее» (ТСН 24).

Сюжет воспроизводится экскурсоводами Тульского Кремля и востребован в СМИ.

Рис. 6 – Тульский Кремль

В XVII веке в Тульском кремле скрывался со своими людьми предводитель народного восстания Иван Болотников. Согласно городским легендам, он с помощью колдуна пытался заручиться поддержкой темных сил, чтобы остаться в живых, но попытка эта провалилась. Сюжет востребован и воспроизводится в СМИ (*Тульские новости*. 24.09.2020. https://newstula.ru/fn_610521.html).

Кремлевская стена включает 9 башен: четыре наугольные, четыре проездные, одна глухая (рис. 7). В одной из них, Никитской, находилась камера пыток.

Рис. 7 – Схема расположения башен Тульского кремля

Согласно городским легендам, души замученных в ней людей кружатся над башней и отражаются на фотографиях в виде зигзагов и протуберанцев. Сюжет востребован и воспроизводится в СМИ (ТСН 24).

В нарративах о Тульском Кремле присутствует такой признак городских легенд как пространственная конкретика (призраки появляются в точно обозначенных локациях). Еще одна подобная локация – особняк промышленника Лугинина на ул. Менделеевской, 7 (рис. 8). Здание было выстроено в XVIII веке. Городские легенды связывают его с такими известными именами, как архитектор Растрелли и фаворит Екатерины II – граф Потемкин (Андреев 1859). В XIX веке здание занимала мужская классическая гимназия. В данный момент в нем располагается 1-й корпус Тульского государственного педагогического университета им. Л.Н. Толстого. Согласно городским нарративам, в здании обитает несколько призраков: 1) покончившая с собой несчастная дочь хозяина особняка, которую отец разлучил с возлюбленным (самый воспроизводимый сюжет, бытует в студенческой среде (Абрамова 2012: 227–229), транслируется в СМИ (ТСН 24; *Тульские новости*. 02.01.2020. https://newstula.ru/fn_512316.html; https://myslo.ru/city/tula/legend/tainstvennye-mesta-tul-skoj-gubernii); включается в текст экскурсий по городу); 2) повесившийся профессор Чемоданов (воспроизводится только в студенческой среде) (Абрамова 2012: 229–230); 3) старушка-ключница и повар (единичные рассказы от библиотекаря корпуса Л.А. Зайцевой). Рассказы о барышне Лугининой и профессоре Чемоданове автор исследования впервые зафиксировал в 2012 году. Бытуют они и сейчас. Рассказы о старушке-ключнице и поваре зафиксированы автором в 2022 году:

> «Тут бабка на лестнице сидит. У нее тут комнатка была. Она хозяйский сундук с деньгами охраняла. На нем и померла. – А почему бабка сундук охраняла? Какой из нее сторож? – А у нее детей не было. И она поэтому деньги не тырила».
> «Повар возле столовой ходит. В белом. В колпаке. – Зачем ходит? – Готовить, наверно, любил».

Рис. 8 – Особняк промышленника Лугинина

Символ региональной идентичности, с которым связан дом на Менделеевской – это великий русский писатель Л.Н. Толстой. Под Тулой находится его имение Ясная Поляна. В мужской классической гимназии учились его сыновья. Сам писатель неоднократно посещал учебное заведение. В студенческом фольклоре 1960-х годов существовала байка о том, что на одной из кованых лестниц корпуса отпечатался его след.

На первом этаже корпуса установлен памятник Л.Н. Толстому (как уже говорилось, университет носит его имя) (рис. 9). Согласно студенческому фольклору, памятник обладает магическими свойствами: помогает сдавать экзамены и писать выпускные квалификационные работы.

Рис. 9 – Памятник Л.Н. Толстому в 1 учебном корпусе ТГПУ им. Л.Н. Толстого

В ходе полевого исследования, проведенного автором статьи, студенты отмечали: чтобы удачно сдать сессию, «в день экзамена не сидеть на Толстом» (на тумбе-постаменте – В.А.); «показать раскрытую зачетку бюсту Л.Н. Толстого на 1-ом этаже»; «когда пишешь дипломную работу, надо подержать Толстого за палец – тогда напишешь много, очень много».

Еще один памятник великому писателю находится на главной улице города – проспекте Ленина. Толстой изображен в полный рост (рис. 10). Он размашисто шагает вперед.

Рис. 10 – Памятник Л.Н. Толстому в Туле. Скульптор В. Буякин

Д.А. Радченко отмечает, что «вернакулярная топонимия… устанавливает связи между памятником и объектами рядом с ним, перекидывая своего рода смысловой мостик через пустое пространство площади вокруг монумента» (Радченко 2019: 246). В советские времена напротив памятника, на другой стороне улицы, находился Ликеро-водочный завод. В городском фольклоре тогда появились шутки о том, что Толстой идет за водкой. Несмотря на то, что Ликеро-водочный завод перестал функционировать, и в его корпусах размещены теперь магазины и рестораны городского пространства «Ликерка Лофт», шутка о Толстом, идущем за водкой, часто воспроизводится на туристических порталах:

> «Толстой идет за водкой – так называют его местные жители» (https://www.tripadvisor.ru/ShowUserReviews-g298486-d8515245-r429100336-Monument_to_Lev _Tolstoi -Tula_Tula_Oblast_Central_Russia.html).
> «Получилось, что великий писатель, выступавший всю жизнь за трезвый образ жизни, обращен лицом к специализированному алкогольному предприятию. Ну, так горожане и пошутили: „Лев Толстой идет за водкой“. А шутка приклеилась намертво» (http://gorvrn.ru/tolstoj-i-vodka/).

Связано имя Толстого и с местными топонимическими преданиями. Имение Ясная Поляна расположено в Щекинском районе Тульской области. Происхождение названия города Щекино, согласно фольклорным рассказам, связано с такой историей: Лев Толстой в простой одежде ехал на поезде и ел селедку. Сидевшей напротив благородной даме не понравился запах рыбы, и она выбросила ее в окно. Писатель в ответ выбросил в окно собачку барыни, за что получил пощечину. Поезд проезжал в это время станцию Ясенки. По созвучию слов *пощёчина – Щёкино* населенный пункт и получил свое нынешнее наименование (рис. 11).

Рис. 11 – Станция Щёкино, бывшая станция Ясенки

Сюжет о Толстом и даме с собачкой транслируется в СМИ (*ОТР Малые города России*. 14.07.2014. https://otr-online.ru/programmy/malie-goroda-rossii/sh-ekino-kak-ego-nazvaniem-svyazan-lev-9958.html; *Аргументы недели*. 10.11.2014. https://argumenti.ru/history/2014/11/375802). Первая его фиксация, как мы предполагаем, была осуществлена С. Жислиной, которая опубликовала эту историю в книге *Добрый свет издалека*. *Невымышленные рассказы о Л. Н. Толстом* (Жислина 1978: 76–77). Только в ее варианте – «Барыня с собачкой» – Толстому не давалась пощечина. Дама приводила жандарма, и великого писателя высаживали из поезда. Эпизод с пощечиной был добавлен в данный нарратив, видимо, позднее. Возможно, произошла контаминация сюжетов. Один из студентов автора этой статьи в начале 2000-х гг. рассказывал о происхождении названия Щёкино следующее:

> «Ехала Екатерина II. И к ней вышел какой-то старик. Ну, Лев Толстой что ли. И он лук ел. А ей не понравилось, и она дала ему пощёчину».

Сюжет о путешествии императрицы и наименовании ею различных селений весьма распространен в русском фольклоре (Виноградов, Громов 2007). Анахронизмы в них тоже встречаются довольно часто.

Кулинарным символом региональной идентичности Тулы является тульский пряник (рис. 12).

Рис. 12 – Тульский пряник

Пряничное производство развивается в городе, начиная с XVII века. В XIX веке в городе действовали пряничные мануфактуры купцов Гречихина, Белолипецкого, Серикова, Скворцова, Козлова. Тульские пряники продавали в Москве, Петербурге, на знаменитой Нижегородской ярмарке.

В 1996 г. при кондитерской фабрике «Старая Тула» открылся музей «Тульский пряник». В экспозицию входят камни-разновесы (рис. 13), которые, как рассказывают экскурсоводы, использовались вместо гирь, поскольку рецепты пряников хранились производителями в строгом секрете, передавались по наследству и правильных пропорций никто из посторонних не должен был знать.

Рис. 13 – Разновесы из экспозиции музея «Тульский пряник»

История о том, как сохранился рецепт пряника «Экстра», входит в традиционный рассказ экскурсовода и подается как легенда. Согласно этому нарративу, у купца Гречихина служил в подмастерьях 13-летний Степан Савостьянов. Однажды, когда хозяин и рабочие в праздничный день ушли в церковь, подросток сказался больным, остался в цеху, пробрался в тайник и взвесил все камни. Благодаря Степану рецепт был записан и дошел до наших дней. В настоящее время легенда о Савостьянове транслируется в интернет-пространстве, нередко на сайтах производителей пряников (https://profile.ru/archive/politika-pryanika-102719/; http://pryaniki.info/stepan-savostyanov-spasitel-tulskogo-pryanika/; https://bogorodsk-pryanik.ru/other/interest/tulskiy-pryanik-traditsii/).

На «пряничных» сайтах можно встретить еще одну «легенду»: некий князь проезжал через Тулу, попробовал пряник, захотел выпекать такие же лакомства у себя в княжестве, вызвал к себе тульских мастеров-пряничников, но ничего из этой затеи не получилось. Оказалось, что для изготовления тульского пряника нужны тульская вода, тульская мука и – самое главное! – тульский воздух (https://bogorodsk-pryanik.ru/other/interest/legenda-o-tulskom-pryanike/). В другом варианте нарратива вместо князя действует Петр I, который желает иметь производство тульских пряников у себя в Петербурге. Император тоже не может ничего сделать, поскольку воду и муку из Тулы в северную столицу доставить можно, а тульский воздух – нет (https://familio.media/history-and-we/tulskie-pryanichnye-koroli/). Являются ли эти тексты фольклорными, насколько они древние, когда были зафиксированы впервые, нам неизвестно. Возможно, они были созданы в настоящее время с целью привлечения внимания к продукции производителей пряников.

Таким образом, тульский городской фольклор сохраняет и транслирует символы региональной идентичности, включая их в разные культурные коды, вплетая в нарративы (легенда, предание), превращая в микротопонимы. Статус Тулы – оружейной столицы поддерживается благодаря фольклоризированным образам Левши-Сурнина и Демидова. Образы Левши и Демидова в настоящее время визуализированы в городском пространстве и переосмыслены в ироническом ключе, что проявляется в вернакулярных названиях поставленных им памятников. Статус Тулы – важного форпоста поддерживается благодаря символу-бренду Кремль. Фольклорные нарративы используются экскурсоводами для привлечения внимания и интереса к этому объекту. Близость к Туле Ясной Поляны – родового имения Л.Н. Толстого – обусловила превращение образа великого писателя в один из мощных символов-брендов региона. В городском фольклоре Толстой демифологизируется (получает пощечину, идет за водкой), что, однако, не снижает, а наоборот привлекает внимание как к нему, так и к городу. Гастрономическим брендом региона, безусловно, является пряник. «Легенды» о прянике активно используются производителями лакомства.

Цитируемая литература

Абрамова, В.И. «Дом как мир (на примере учебного корпуса № 1 ТГПУ им. Л.Н. Толстого)». В: А.С. Архипова, С.Ю. Неклюдов, Д.С. Николаев (сост.). *Фольклористика и культурная антропология сегодня: тезисы и материалы Международной школы-конференции – 2012*. Москва: РГГУ, 2012. С. 270–279.

Андреев, Н.Ф. «О старом доме в Туле». *Тульские губернские ведомости*, № 30 (1859).

Антанасиевич, Ирина. «Современная городская легенда в системе постфольклора». *Вопросы философии*, № 7 (июль 2005): 57–64.

Арт-путеводитель по Туле. Тула: Издательство Городской треугольник, 2021.

Архипова, А.С., Д. А. Радченко. «О неизбежности городской легенды в нашей жизни». *Фольклор и антропология города*, №1. (2018): 14–17.

Ашурков, В.Н. *Оружейного дела надзиратель: жизнь и деятельность тульского механика Алексея Сурнина (1767–1811 гг.)*. Тула: Приокское кн. изд-во, 1969.

Баришић, Милина М. Ивановић „Теренска истраживања града у српској етнологији и антропологији". *Савремена српска фолклористика IX*. Зборник радова са Међународног научног скупа одржаног од 2. до 4. октобра 2020. у Тршићу. Београд – Лозница – Тршић, 2021: 213–228.

Бухштаб, Б.Я. Комментарии <https://rvb.ru/leskov/02comm/039.htm> 09.11.2022.

Бухштаб, Б.Я. *Литературоведческие расследования*. Москва: Современник, 1982.

Вукмановић, А. В. „Свакодневни живот града у усменој лирици". *Савремена српска фолклористика IX*. Зборник радова са Међународног научног скупа одржаног од 2. до 4. октобра 2020. у Тршићу. Београд – Лозница – Тршић, 2021: 89–106.

Виноградов, В.В., Д.В. Громов. «Легенды о путешествующей императрице». *Живая старина*, № 3 (2007): 4–7.

Даль, В.И. *Пословицы русского народа*. Москва: Государственное издательство художественной литературы, 1957.

Жислина, С. *Добрый свет издалека. Невымышленные рассказы о Л.Н. Толстом*. Москва: Советский писатель, 1978.

Зыбин, С.А. «Происхождение оружейничьей легенды о тульском косом Левше и о стальной блохе». *Оружейный сборник*, № 1 (1905): 1–58.

Лесков, Н.С. «О русском левше». *Лесков Н.С. Собрание сочинений в 11 томах*. Т. 11. Москва: ГИХЛ, 1957: 219–220.

Лурье, В.Ф. «Памятник в городе: Ритуально-мифологический контекст». *Современный городской фольклор*. Москва: РГГУ, 2003: 420–429.

Майоров, М.В. Т*ульский левша: судьба без жизни (литературно-лингвистическое расследование)*. Тула: Антара, 2019.

Панин, Алексей. «Колдун Демид из „гнезда Петрова"». *Родина*. № 3 (319), 04.03.2019 <https://rg.ru/2019/03/04/rodina-demidov.html> 09.11.2022.

Петров, Н.В., М. О. Гардер. «Бренды, символы и дизайн-код Нижнего Новгорода». *Фольклор и антропология города*, № 3–4 (2019): 180–190.

Радченко, Д.А. «Бабы жарят крокодила: право на интерпретацию памятника». *Фольклор и антропология города*, № 1–2 (2019): 230–255.

Руденко, В. *Акинфий Никитич Демидов* <https://brandrussia.online/fn_1123741.html> 11.05.2023.

Савић, А. М. „Београд у сећању – приповедно уобличавање сећања на јавни и културни живот града". *Савремена српска фолклористика IX*. Зборник радова са Међународног научног скупа одржаног од 2. до 4. октобра 2020. у Тршићу. Београд – Лозница – Тршић, 2021. 107–124.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 2. Н.И. Толстой (ред.). Москва: Международные отношения, 1999.

Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3. Н.И. Толстой (ред.). Москва: Международные отношения, 2004.

Славянские древности. *Этнолингвистический словарь*. Т. 4. Н.И. Толстой (ред.). Москва: Международные отношения, 2009.
ТСН 24 «„Тульский Фауст“ и „Белая дама“: мистические городские легенды». *Тульская служба новостей*. 13.08.2021 <https://www.tsn24.ru/news/kultura/tulskiy-faust-i-belaya-dama-misticheskie-gorodskie-legendy/> 11.05.2023.
Юркин, И. «Последняя загадка Демидова». *Молодой коммунар*. 30.08.1990 <https://tbclib.ru/assets/template/resourses/elibrary/persona/demidov/58.pdf> 11.05.2023.

Veronika Abramova

REGIONAL IDENTITY SYMBOLS IN THE URBAN FOLKLORE OF TULA

Summary

An urban legend is a modern folklore actively functioning genre. It is an identifying factor for a city dweller that allows them to distinguish their native world from the strangers' one. Having analyzed the Tula urban legends, it can be concluded that, on the one hand, they have features that are universal for this genre (opposition between the center and the periphery; the old and new parts of the city; understanding the city in a "vertical" dimension: the emergence of narratives associated with attics and cellars; local associations connected with "bad" places). On the other hand, they have regional specifics and reflect regional identity. Thus, the legend about the master Alexey Surnin, who is allegedly a prototype of the famous Lefty, reflects the idea of the city people that they are descendants of glorious gunsmiths and it is not by chance that Tula bears the title of "arms capital". This image is supported by a number of urban legends about the industrialist Nikita Demidov, who founded a metallurgical plant in Tula that produced guns and ammunition. The legend about how a secret recipe for Tula cakes was preserved maintains the identity of the city people at the level of the culinary cultural code. Modern student folklore includes legends about the house of the Tula industrialist Luginin, through which regional identity is maintained at the level of connection with the iconic literary name—Leo Tolstoy (at the moment the building belongs to the Tula State Pedagogical University named after L. N. Tolstoy, philologists and historians study there, a monument was erected to the writer who visited this house in the 19th century). Images of urban legends are embodied in urban sculpture and turned into the visual symbols of the region.

Keywords: symbol, regional identity, urban folklore, legend, Tula, Lefty, Demidov, Tolstoy, Kremlin, Tula honey cake.

Марко Стојановић*
Етнографски музеј у Београду

338.48:394(497.11)
39:[001:061.1(100)]:[001.815:394(497.11)

МАНИФЕСТАЦИОНИ ТУРИЗАМ У КОНТЕКСТУ НЕМАТЕРИЈАЛНОГ КУЛТУРНОГ НАСЛЕЂА

Елементи из Унесковог домена друштвених догађаја и церемонијала, који су уписани у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа (у наставку Регистар и НКН) Србије, а утемељени или редефинисани у времену социјализма (Драгачевски сабор трубача и Вуков сабор), могу, између осталог, бити посматрани као нека врста идеологизованог наслеђа у функцији туристичких фолклорних манифестација. Гастрономске туристичке манифестације настале у времену позног социјализма и потоње транзиције до данас, тзв. „традицијаде" (нпр. Сланинијада, Купусијада, Роштиљијада, Куленијада, Кобасицијада, Пршутијада и друге), на другој страни, својим непрекидним, већ деценијама дугим трајањем постале су препознатљива идентитетска ознака локалних средина које их организују. Излагање о њима и следствена разматрања имају за циљ да у светлу упоредног посматрања верификованих елемената НКН из домена друштвених догађаја, те савремених друштвених окупљања у облику гастрономских такмичења контекстуализованих у манифестациони туризам, предоче одређени контекст живог наслеђа у светлу његовог постојања „јуче, данас и сутра". На основу тога је указано на потребу непрестаног разрешавања недоумица о критеријумима уписа у Регистар и постављена су питања чији би одговори подигли капацитете за видљивост НКН у најширој, а поготово стручној/научној заједници.

Кључне речи: нематеријално културно наслеђе, Унеско, манифестациони туризам, фолклорне манифестације, „традицијаде", локална заједница.

Окружење у коме живимо несумњиво је производ мноштва могућности, условљавања, тежњи и реалних прилика да се оне остваре у обиму и квалитету који се (у најбољем случају) проглашава често употребљаваном маркетиншком фразом *вин-вин* (енг. win-win situation), а која би требало да доведе до резултата у коме ће сваки учесник бити задовољан. Туризам, као несумњиво тржишно оријентисана привредна делатност, такође је опредељен ка задовољавању потреба свих укључених страна, поготово туризам културног наслеђа, у који се сврставају и одређене манифестације,

* marko.stojanovic@etnografskimuzej.rs

туристичке атракције проистекле из спреге туристичких активности и напора у процесима очувања елемената НКН. Туристичке атракције у својству живе и одрживе, рекао бих, својеврсне фолклорне делатности, практикују и одређене локалне заједнице у којима су носиоци препознатог НКН у Србији, онаквим каквим га је дефинисала Унескова Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа[1] (у наставку Конвенција). Између осталог, та практиковања одражавају постојање неке врсте интерактивних релација између српског туристичког тржишта и елемената НКН, тачније живог наслеђа уписаног у Регистар у периоду по ратификацији Конвенције у мају 2010. године (погледати Живковић 2015, Стојановић 2016: 74–85, Стојановић 2022). Гледе тога, међу Унесковим НКН доменима[2] који су видљиви на тржишту, показало се како су за туристичку експлоатацију посебно занимљиви друштвени обичаји, ритуали и свечани догађаји (упореди Bjeljac i dr. 2015: 53–61). У туризмолошком дискурсу они превасходно представљају разноврсне манифестације у форми локалних туристичких атракција.[3] Друштвени догађаји истовремено, како према традиционалним обрасцима, тако и практиковани у измењеним условима савременог окружења, постали су и за локалне заједнице неизоставан ресурс за укључивање у годишњи циклус туристичких манифестација. У том правцу посматрано, Илиндански дани, Фестивал народног стваралаштва „Ја погледах преко кола", Избор за харамбашу Подгорине, Народни вашар, Гравче на тавче, Сабор Свети Илија, Великоградиштанска гитаријада, Проћох Левач – проћох Шумадију, Виловачка фијакеријада, Драгачевски сабор трубача и други,[4] управо својом разноликошћу показали су, посредно или непосредно, како дословно свака организована и усмерена акција локалне заједнице, тачније, разноврсно друштвено окупљање и догађаји ван свакодневице, могу постати туристичка атракција.

Релације између туристичких атракција и НКН елемената (поготово оних који су антрополошко/етнолошки препознати у кључу „светог времена и простора" карактеристичног за народну културу, а који се једноставно препознају у функцијама традиционалних и савремених сабора) једноставно се препознају већ по досадашњим уписима у Регистар, као што су, рецимо, Драгачевски сабор трубача[5] и Вуков сабор[6]. Ти уписани елементи, уз друге који их „побочно" аргументују, једноставно показују како НКН и туристичке атракције из домена манифестационог туризма могу

---

1 https://nkns.rs/sites/default/files/documents/konvencija.pdf

2 Исто, Чл. 2, Дефиниције.

3 Антрополошки разматрано из НКН перспективе, занимљив је истраживачки став по коме су манифестације које јесу или могу бити укључене у Регистар сврстане из туризмолошког угла у „Етнографске манифестације у Србији" (Бјељац 2010: 27–43), „Књижевне манифестације", где је образлагана улога Вуковог сабора (у ширем контексту „Уметничке манифестације у Србији", Исто: 67–68), те у шири контекст „Привредних манифестација" – у одељцима „Вашари" (Исто: 93–94) и „Привредно-фолклорне манифестације" 94–106).

4 У тексту су као пример изложене неке од туристичких манифестација које се одржавају широм Србије током целог августа. Називи манифестација су наведени према календару манифестација Туристичке организације Србије. (https://www.serbia.travel/kalendar)

5 https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/dragachevski-sabor-trubacha-u-guchi

6 https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/vukov-sabor

бити у интерактивном статусу и према њему функционишу на локалном, регионалном, републичком или чак глобалном нивоу (Стојановић 2022: 261–264). Добра организација по одређеним стандардима и туристичке атракције које локалној заједници доносе (у најмањем) материјалну добит,[7] допринеле су томе да манифестациони туризам и у Србији буде једна од добро разгранатих туристичких делатности (Бјељац 2010: 27–140). Међу „хиљаду цветова" манифестационог туризма припадници одређених локалних заједница препознали су различите интересе да сопствене друштвене догађаје – представљене и изражене у кључу свечаних образаца понашања – конструишу као след дешавања који садржајима привлачи туристе као аутономна туристичка атракција, поред других дешавања која иначе постоје на месту или у околини одржавања манифестације.

Манифестациони туризам се туризмолошки препознаје као један од видова културног туризма[8] (називан и: *ивент* туризам; event tourism, eng.), те, изузев основне манифестације као окоснице, у себи може садржати рекреативну, такмичарску, али и уже и/или шире схваћену ознаку културних догађања.[9] Треба напоменути да привредни ефекти манифестационог туризма могу бити унапред калкулисани и самим тим предвиђена добит од њих, што у сваком случају представља реалну мотивацију и није од безначајног утицаја за његово одвијање. У дословном колоплету туристичких атракција које, како то туризмолози и медијски посленици промовишу, имају карактер гастрономске (Kilibarda i dr. 2018) спортске, музичке, народне или тзв. етноманифестације, појавио се, како је већ назначено, простор за туристичку експлоатацију одређених елемената НКН (за туризмолошке мотиве погледати Bjeljac i dr. 2015, Стојановић 2016). О томе најпре говори чињеница како су у Регистар[10] уведени Вуков сабор, Драгачевски сабор трубача, Молитва, ђурђевдански обред, Чувари Христовог гроба, Бела вила, Женидба Краљевића Марка, Паљење петровданских лила, Лазарице у Сиринићкој Жупи, као и друга практиковања НКН која су интегрисана у друштвене догађаје. У том

[7] Друга страна медаље укључивања локалних заједница у Србији може се учитати на основу наше вишедеценијске друштвено-економске транзиције: „In recent years, tourism has been increasingly recognised for its economic potential to contribute to the reduction of poverty in developing countries. Its geographical expansion and labour intensive nature support a spread of employment and can be particularly relevant in remote and rural areas, where live three quarters of the two billion people under extreme poverty conditions." У последњих неколико година, туризам се све више препознаје као економски потенцијал који доприноси смањењу сиромаштва у земљама у развоју. Његова географска експанзија и интензивно ангажовање у подржавању политике запошљавања може бити од посебног значаја у удаљеним и руралним подручјима, где у екстремним условима сиромаштва живе три четвртине од укупно две милијарде људи (превод срп.) (Report of the World Tourism Organization).

[8] Манифестациони туризам представља један од видова културног туризма који по једној од дефиниција „...означава кретање људи проузроковано културним атракцијама ван њиховог уобичајеног места становања, са намером саупљања нових информација и искустава како би задовољили своје културне потребе"(Richards 1999).

[9] У сусрет комбинованом сету мотива за туристичко кретање треба рећи како се манифестациони туризам у последње време, зависно од места одржавања манифестације, преплиће са, рецимо, конгресним, сеоским, алпинистичким, зимским и другим видовима туризма. Трајање самих манифестација најчешће одређује и дужину боравка, а програм манифестације утиче на укупан садржај туристичког боравка.

[10] https://nkns.rs/cyr/elementi-nkns

светлу посматрано, други елементи из Регистра, као што су нпр. Злакуска керамика, Ражањско црепуљарство, Пазарске мантије, Трубаштво, Тамбурашка пракса, Опанчарски занат, Ојкача, Свирање на гајдама, Певање уз гусле, представљају, како Образац за упис елемената у Национални регистар омогућава, „други(е) нематеријални(е) елементи(е), уколико постоје, који су повезани са преношењем или извођењем елемента".[11] У оквиру туристичких манифестација, конкретно, злакуска лончарија се употребљава за кување свадбарског купуса током Драгачевског сабора трубача, пазарске мантије нуде на теферичима/вашарима у Рашкој области и на Сјеничко-пештерској висоравни, печење и специјалитети испод сача (црепуље) на бројним туристичким манифестацијама,[12] итд. Напослетку, да заокружимо, бројни и разноврсни елементи који у Регистру представљају Унесков домен друштвених обичаја, ритуала и свечаних догађаја постали су ресурс манифестационог туризма, те на тај начин још једном потврдили ставове о томе на које све начине култура (културно наслеђе поготово, МС) може постати вишеструко квалитетно управљано друштвено добро на добробит заједнице (Coombe 2005: 36, према Gavrilović, Đorđević 2016: 992). Према томе, у најмањем, поново назначена чињеница како је Вуков сабор најстарија национална, а Драгачевски сабор трубача већ вишедеценијска глобална туристичка манифестација (Стојановић 2022: 259–261), те постојање других манифестација које су успешне на локалном и регионалном нивоу (погледати Живковић 2015), сведочи у прилог томе да је простор за сарадњу између туристичке делатности и поља НКН већ отворен и да је до сада показао добре резултате по обе стране.

Истраживачко поље у коме ће бити разматрана питања о односу манифестационог туризма, фолклора и НКН, омеђено је просторно данашњом Србијом (некадашњом Републиком Србијом у оквирима СФР Југославије), као државом потписницом Конвенције, док су временски параметри установљени постојањем одређених друштвено-културних процеса – насталих и утемељаваних током (условно схватаног) периода започетог шездесетих година 20. века, па све до данас. У том правцу, значајне реперне тачке у временском следу који ово истраживање назначава представљају настанак и институционализација некадашњих тзв. *изворних фолклорних манифестација*, које и данас представљају значајне туристичке атракције и међу којима су елементи НКН уписани у Регистар (Стојановић 2022: 264–265). Истовремено, треба напоменути настанак и утемељавање Унесковог непрекидног прегнућа, почевши од седамдесетих година 20. века (Ćuković 2019: 15–21) да што шири обухват културног наслеђа уђе у глобалне програме његове заштите и очувања,[13] чиме је постављена основа на којој су

[11] У Обрасцу за упис елемената у Национални регистар они су укључени у ставки 2.5 (https://nkns.rs/cyr/o-nematerijalnom-kulturnom-nasledju, Документи, Образац).

[12] Током одвијања једне од седница Комисија за упис у Регистар нематеријалног културног наслеђа, те у оквиру конструктивних разговора о НКН и самом елементу белмуж, Биљана Сикимић ми је, у статусу члана поменуте Комисије, назначила како је присуствовала изради белмужа током туристичке манифестације Молитва под Мицором (Белмуж и Молитва, ђурђевдански обичај уписани су у Регистар под редним бројевима 2 и 3).

[13] Унескове сукцесивно усвајане Конвенције и други документи у вези са очувањем културног наслеђа речито говоре о непрестаном квантитативном и квалитативном напретку у поимању и кон-

деценијама потом брушени критеријуми за проглашавање и имплементацију Конвенције, као основе за рад на подизању капацитета за одрживи развој живог наслеђа. Посебну улогу и значај у оквирима проблематике овог рада, те унеколико окосницу целокупног ширег истраживања (израженог у другим чланцима сличне тематике) о спрези НКН и туристичких активности, међутим, представља туристички феномен карактеристичан за српско туристичко тржиште. У разноврсним покушајима да се установе и утемеље правци будућег развоја културног туризма на тлу Србије – почев од периода током осамдесетих година 20. века, посебно место и статус заузели су новооснована друштвена догађања, те обновљене и редефинисане локалне манифестације.[14] На том правцу локално дефинисаног туристичког развоја, у периоду распада Југославије (током деведесетих година 20. века) процват су доживеле и тада нове, иницијално у претходном периоду као модел установљене локалне туристичке атракције, тзв. *традицијаде*. Суштински, оне су концептуализоване у формату гастрономских манифестација са основном организационом, као и линијом репрезентације, која се огледа у такмичењу у изради (превасходно месних) производа или јела. На другој страни, према самоодређењу организатора, традицијаде су од самог почетка представљале одређени топос њиховог личног, као и идентитета заједнице. Иван Ковачевић, који се у времену пре имплементације Конвенције бавио феноменом и друштвено-културним контекстом традицијада, дефинише те манифестације:

> Gastronomska tradicijada je izmišljena tradicija jer je namerno stvorena, konstruisana od strane grupe koja je na sebe preuzela ulogu predstavnika zajednice, a tradicionalna je jer je to postala svojom redovnošću i permanentnom periodičnošću. Izmišljena je i stalno se transformiše tj. dodatno izmišlja, a u tom izmišljanju se koriste elementi tradicionalno shvaćene „tradicije". I na kraju, ima kao cilj da ostane „tradicionalna" nepromenljiva, dovršena bez obzira na nedostižnost takvog cilja." (Kovačević 2010: 59)

Релације између у Регистар уписаних друштвених догађаја и, на другој страни, савремених туристичких манифестација, обједињавају у истраживачком пољу овог истраживања сукцесивне друштвене периоде и културно контекстуализоване процесе/феномене. На првом месту НКН елементе и самонастале туристичке манифестације приближава став да једну од компоненти њиховог, у антрополошком дискурсу посматраног комуникационог „лепка" (који им омогућава заокружену суштину и значење), представља чињеница како су сви као појединачне појаве настали и утемељени у статусу локалних израза глобалних усмерења оличених у Унесковим

цептуализацији наслеђа, који је 2003. године довео до усвајања Конвенције о НКН као живом наслеђу (UNESCO 1989, UNESCO 2001, UNESCO 2003).

[14] Током осамдесетих година 20. века настали су разноврсни покушаји да се позни социјализам и започето свеобухватно друштвено-културно реструктурирање „употребе" као замајац који ће локалне туристичке могућности подићи на ниво добробити локалних заједница (погледати Стојановић 2009, Стојановић 2010: 173–186). Треба рећи и то како су ти покушаји представљали самонастале концептуализације којима је начињен пандан до тада декларативно-идеолошки промовисаном масовном југословенском туризму.

конвенцијама о културном наслеђу. У вишекомпонентном саставу тог „лепка" препознају се појавни и садржински елементи који могу бити тумачени у својству различитих амалгама манифестационог туризма, фолклора и НКН (упореди Cerquetti et all 2022, Graezer Bideau 2013). Као треће, треба поменути релације између уписаних елемената НКН из домена друштвених догађаја и манифестационог туризма, који постоје у валеру од вађ поменутог глобалног туристичког статуса Драгачевског сабора, са једне стране, до Лазарица у Сиринићкој жупи и Женидбе Краљевића Марка ван туристичке понуде, са друге.[15] Ипак, изванредно значајно за резултате истраживања који следе, јесте то да ни у једном тренутку нису разматране могућности да традицијаде буду уважене као живо наслеђе локалних заједница у којима се практикују.

На самом почетку треба назначити како укључивање значајног процента елемената Регистра (најпре оних који су везани за културу исхране и занатску, као и кућну делатност, која умногоме омогућава прераду сировина и припрему јела) у одвијање целокупних програма манифестационог туризма указује на то колико је живо културно наслеђе у непрестаној еволуцији и самим тим пријемчиво за туризам. Вишеслојно дефинисана сарадња, пак, између локалних заједница које организују манифестације у оквиру којих се практикују одређени елементи живог наслеђа указала је на потребу за постављањем питања и (макар) начелним преиспитивањем критеријума по којима неке манифестације задовољавају услове Унесковог концепта, а неке (до сада, МС) не. На једној страни су несумњиво тржишне оријентације туристичких посленика ван локалних заједница, као начелних организатора манифестација (уједно и туризмолога који се баве концептуализацијама туристичких атракција), а на другој референтно-управљачки статус и услови под којима су дефинисани право и обавеза система очувања и одрживог развоја НКН. У таквом контексту посматрано, већ назначене наспрамне полове у оквирима манифестационог туризма у Србији, као два таса на НКН ваги, представљају *традицијаде*, те хронолошки раније настали, као и по условима настанка наспрамно постављени елементи у Регистру, који репрезентују друштвене догађаје (нпр. Вуков сабор и Драгачевски сабор трубача, а потом Молитва, ђурђевдански обичај, који је контекстуализован у манифестацију Молитва под Миџором). Манифестације са оба таса НКН свеједно су доказ и одраз постојања потребе и сврхе туристичких атракција у локалним заједницама, посматрано како из дискурса практиканата, потом антрополошког, а чак и стриктно туристичко/туризмолошког. Традицијаде су притом неспорно млађе, настале у периоду позног социјализма и потоње транзиције у ратним[16] и послератним годинама, а по иницијативи за настанак или обнављање (Стојановић 2022: 264–267) статусно самоникле

[15] Треба напоменути како је (привремено) изопштавање из поља могуће туристичке експлоатације умногоме условила чињеница да је реч о изричито живом, историјски српском, а конфесионално православном наслеђу у домену вишевековне непрекидне народне културе на простору Косова и Метохије.

[16] Ратним годинама сматрам период током деведесетих година 20. века, када се у грађанским ратовима дефинитивно распала некадашња држава СФР Југославија, а на тлу данашње Србије започели свеобухватни процеси државно-друштвено-културне транзиције.

манифестације сеоских и варошких средина Србије у којима су првобитно организована неформална такмичења у справљању локалних гастрономских специјалитета.[17] Међутим, како су у питању прагматичне конструкције „традиције"[18] одређених група у оквиру припадника локалних заједница (или заједница у целини), на основу којих су они потом осмишљавали туристичке атракције, може се поставити теза о томе да су оне у одређеном дискурсу својеврсно огледало манифестацијама „атестираног квалитета" (Унесковим концептом) које су уписом у Регистар постале елементи НКН Србије.

Изналажење услова за постизање равнотеже НКН садржаја између две стране којима се вага туристички потенцијал манифестација: елемената Регистра наспрамно до сада негираном или бар полемичном статусу традицијада, пред нас износи одређену упоредну фактографију. На првом тасу ваге тако се налазе уписани елементи из времена социјализма, а на другом традицијаде из времена позног социјализма и следствене транзиције. У том правцу посматрано, Драгачевски сабор трубача је туристичка манифестација од самих својих почетака (Стојановић 2022: 264–267) и као такав је непрекидно организован већ неколико деценија пре усвајања Конвенције, док се о Вуковом сабору може говорити и у времену прве трећине 20. века, када дословно нису постојали установљени појмови туризам и туристи. Обе манифестације, међутим, редефинисане су и идеологизоване током периода социјалистичког друштвеног уређења. Чињеница да су и Вуков и Драгачевски сабор током социјализма опстајали, између осталог, због тога што су представљали погодан канал за одређену „фолклоризацију" претходно девастиране живе народне културе традиционалних заједница (Стојановић 2022: 263, Ивановић Баришић 2021: 224), умногоме даје на значају Ковачевићевом ставу о настанку традицијада: супротно томе, оне „nisu projektovane od strane državnih i paradržavnih organa i naknadno se uklapaju u tzv. manifestacioni turizam" (Kovačević 2010: 59).[19] Управо стога, а

[17] Према тзв. идеалтипским наративима, такмичења и следствене манифестације проистекле су спонтано из „кафанских надметања" око тога ко прави, рецимо, најбољу кобасицу, сланину, пасуљ, свадбарски купус и много тога још. Према једном од антрополошких тумачења, разматран је њихов суштински карактер, па се наводи како: „Gastronomska tradicijada i sve pojedinačne realizacije (kobasicijade, slaninijade, bostanijade, pasuljijade, štrudlijade itd.) su manifestacije spontane geneze, što znači da nisu projektovane od strane državnih i paradržavnih organa i naknadno se uklapaju u tzv. manifestacioni turizam, kojim se, potom, bave državne i paradržavne institucije kao što su ministarstvo za turizam, državna 'turistička organizacija', kao i turističke agencije koje organizuju turističke aranžmane u okviru kojih je sadržana poseta nekoj gastronomskoj tradicijadi". (Kovačević 2010: 59–60)

[18] Упоредно учитавање дугог, непрекинутог трајања елемената народне културе у осмишљавање туристичких атракција може се препознати у феномену тзв. Етнокућа, као свеобухватних концептуализација „старих, добрих, традиционалних времена", о чему, у основи, говоре и мотиви настанка традицијада (Gavrilović 2008: 135–138). На другој страни, свеобухватни процеси ретрадиционализације током последњих двеју деценија 20. века и донекле прве у 21. веку, неспорно су, из домена политичког „буђења народа" и „духа времена" који је потом из тога настао (Naumović 2009: 44–46, Moren 1979: према Naumović 2009) стигли до различитих конструкција и друштвено-културних контекстуализација које су такође у одређеном проценту уграђене у мотиве настанка многих „...ијада". На основу претходног, могу се тумачити и ставови из првог пасуса до сада најзначајнијег разматрања о традицијадама (Kovačević 2010).

[19] Претходно наведени антрополошки став Ивана Ковачевића о традицијадама изражен је у публикацији која је објављена у години у којој је Србија ратификовала Конвенцију (мај 2010) и на тај начин,

парадоксално, на другом тасу НКН вагеу времену имплементације Конвенције, управо то што су традицијаде дословно самоникле омогућава њихову контекстуализацију у Унесков концепт, који тврди како:

> „Нематеријално културно наслеђе" означава праксе, приказе, изразе, знања, вештине, као и инструменте, предмете, артефакте и културне просторе који су с њима повезани – које заједнице, групе и, у појединим случајевима, појединци, препознају као део свог културног наслеђа...[20]

Другу врсту равнотеже, опет, треба тражити у времену настанка, условима опстанка и непрекидном трајању, по чему се већ на први поглед препознају услови учитани у податке како су прве традицијаде организоване још током периода 1985–1988. године (Kovačević 2010:64–65). Према слову Конвенције, по којем „нематеријално културно наслеђе, које се преноси с генерације на генерацију, заједнице и групе изнова стварају, у зависности од њиховог окружења...", стоји и чињеница да, кад је реч о туристичким манифестацијама у чијем организовању од самих почетака учествују многи припадници локалних заједница у којима су настале и непрекидно одржаване традицијаде, ти појединци преносе, рекао бих, њихов дух, већ најмање две или три генерације.

Следећи степеник на коме се може застати на уочавању пута којим одређене традицијаде могу бити разматране у светлу њиховог могућег будућег идентификовања као живог наслеђа назначен је у стриктно антрополошком дискурсу дефиниције – да је по среди „измишљена традиција јер је намерно створена, конструисана од стране групе која је на себе преузела улогу представника заједнице" (Kovačević 2010: 59). Било која друштвено-културна делатност, па и она која потом контекстуално постаје прихваћена као „традиција" или је осведочено заиста традиционална, у неком тренутку настаје, потом бива обликована у почетном периоду, те надаље утемељена, што подржава Хобсбаумов и Рејнџеров угаони камен разматрања о измишљању традиције(а) (Rejndžer, Hobsbaum 2011, Handler, Linnekin 1984: 273–276). Прикључивање НКН било би у случају традицијада аргументовано ставом како је било који културни елемент, посматран данас као живо наслеђе, било на који начин да је настао и условљен, управо непрекидним одржајем и утицајем различитих ауторитета постао неупитан (упореди Стојановић 2022), како за спољашњу заједницу, тако и припаднике оне заједнице у чију је праксу и систем вредности та новоустановљена традиција интегрисана.[21] У том правцу посматрано, упознавањем са почетним истраживачким ставовима о релацијама између манифестационог туризма и елемената из Регистра који су укључени у туристичку понуду с једне стране, те с друге, традицијада у својству туристичких атракција

као држава потписница, омогућила институционализацију процеса очувања и одрживог развоја НКН на својој територији и у стручно/научној заједници.

[20] https://nkns.rs/sites/default/files/documents/konvencija.pdf, Члан 2. Дефиниције.

[21] И поред непрестаних Унескових преиспитивања где су границе НКН и на који начин треба посматрати заједнице које елементе живог наслеђа практикују, чињеница је да у одлучивању на нивоу држава потписница још увек постоје одређена, рекао бих, приклањања и одступања у складу са тим шта, како на лаичком, тако и стручном нивоу, може бити уважено као традиционално, изворно, фолклорно, итд. у прилог поимања наслеђа, а поготово живог наслеђа (Wells 2006: 5).

које као феномен постоје већ скоро четири деценије на домаћем тржишту, створен је простор за питање границе које не треба прелазити при идентификовању и верификовању одређених феномена у својству НКН. Две деценије администриран концепт НКН, уграђен у целокупан Унесков процес подизања свести о значају и могућностима сваковрсног наслеђа да буде дубоко интегрисано у систем вредности и начин живота заједница којима, на овај или онај начин, припада, од самог почетка је врло подложан различитим критикама.[22] У таквом контексту, у форми метакритике, треба посматрати полемику у вези са тим да ли НКН, као уосталом и друге врсте препознатог наслеђа, уистину (de facto, MC) представља искључиво преовлађујуће, договорене ставове о томе на који начин, и које заједнице, могу рецентно или у културно-историјској перспективи исказати културни идентитет путем својих „одобрених" елемената (Gavrilović 2009, Lixinski 2011, Lenzerini 2011, Ćuković 2019: 22–24). Такав приступ омогућава разматрање ставова о ауторитетима на основу којих одређени феномени, обрасци или читаве структуре могу бити посматрани у својству НКН.[23] Став о постојању објективне аутентичности наслеђа оправдава „спољашњу" улогу стручњака, рекло би се, институционализованих ауторитета, који (не)опредељују постојање вредности и, у овом случају, живог наслеђа (Cohen & Cohen 2012: 1306), но искуство и процеси кроз које и сам Унеско преиспитује своје деловање говоре у прилог томе како су заједнице носилаца, у најмању руку, активни учесници у очувању и одрживом развоју НКН (Ceribašić 2017: 160–167, према Лајић Михајловић, Ђорђевић Белић 2019: 228). Индивидуална мотивација, етика и учешће сваког истраживача такође подразумева његов вишеструк значај током учешћа у истраживању. За оне који су непрестано активни у систему очувања и одрживог развоја НКН од саме имплентације Конвенције у Србији,[24] истраживачки метод тзв. посматрања са учествовањем, рекло би се, парадоксално већ постаје „објективно-субјективно" учешће у свеобухватној контекстуализацији живог наслеђа (упореди Лајић Михајловић 2020).

---

[22] „...треба рећи како су се током последњих двеју деценија (у којима је дошло до препознавања могућности и потоње туристичке експлоатације НКН) одигравали паралелни процеси имплементације: како у Унесков општи концепт очувања наслеђа (Kirshenblatt-Gimblett 2004:, 52–57), тако и у обликовање атракција и дестинација културног наслеђа на основу којих су додатно приближене наспрамне потребе туристичке индустрије и баштинства (Orel Frank, Medarić 2018: 102–105). Уз све то, треба назначити како је – административно Конвенцијом и емпиријски током укупних процеса глобалне дисеменације Унескових принципа заштите наслеђа (Лукић Крстановић 2022: 13–17) – практиковање НКН наспрам његове научно/стручне контекстуализације отворило велики број питања о 'статус(у) фундаменталног феномена/појаве/конструкта у обликовању културног и економског капитала са политичким мизансценом' (Исто, 18) и бројним опасностима какве проистичу из комодификације и конзумеризма (Миленковић 2016: 21–22), којима извесно припадају туристичке делатности." (ставови пренети из ауторовог чланка „Нематеријално културно наслеђе и туризам – цртице о идентитету", који је у процесу припреме за штампу)

[23] О томе ко је овлашћен да одлучује шта је аутентично (у) наслеђ(у)е, а шта не, поставили су питање Брунер и Киршенблат (Bruner & Kirshenblatt-Gimblett, 1994: 459).

[24] У такве НКН прегаоце треба убројити све регионалне координаторе (https://nkns.rs/cyr/mrezha-regionalnih-koordinatora), потом чланове Комисије (https://nkns.rs/cyr/komisija-za-upis-u-registar-nematerijalnog-kulturnog-nasledja), као и садашњи и све претходне сазиве Националног комитета за нематеријално културно наслеђе комитета (https://nkns.rs/cyr/nacionalni-komitet-za-nematerijalno-kulturno-nasledje).

Питање основа по коме су одређене туристичке манифестације – настале или реконструисане у периоду социјализма, илустровано примером Драгачевског сабора трубача и Вуковог сабора – уведене у Регистар, те је на тај начин разрешена дистинкција између НКН и његове „туристификације" (један од трајних услова Унеска како би живо наслеђе одржало свој статус НКН јесте да нема комерцијализације у коју је у сваком случају укључена непримерено организована и вођена туристичка делатност), већ је било разматрано (Стојановић 2022: 259–276). Закључак у разматрањима о „Гучи" назначава како је иницијално, споља индуковано укључивање ове манифестације у друштвено-културне процесе локалних заједница, током времена управо омогућило да она, упркос несумњивом тржишно-туристичком опредељењу, већ од другог Сабора, током времена буде чврсто интегрисана у идентитетски потенцијал оних који је практикују, те временом постане њихова несумњива ознака идентитета (Стојановић 2022: 259–276). Вуков сабор је унеколико редефинисан 1964. године у част стоте годишњице смрти Вука Караџића,[25] те одлика НКН да „се преноси с генерације на генерацију, заједнице и групе (га, МС) изнова стварају, у зависности од њиховог окружења, њихове интеракције са природом и њихове историје, пружајући им осећај идентитета и континуитета",[26] у случају наведене манифестације траје седам деценија.[27] Супротно таквом, почетно креираном концепту и спољашњим чиниоцима генерисаној културној контекстуализацији, туристичке атракције у обличју традицијада настале су током периода позног социјализма и потоње општедруштвене транзиције током деведесетих година 20. века. У њиховом настанку и развоју у неком значајнијем облику није учествовало друштвено окружење из тадашњег матичног тока „ратног социјализма", каквим би се могао назвати систем у коме је функционисала Србија. Досадашње одржавање традицијада, које се већ сматра „традиционалн(им)а је јер је(су) то постал(е)а својом редовношћу и перманентном периодичношћу" (Kovačević 2010: 59) остало је ван видокруга система НКН из неколико могућих разлога. Први од њих могла би бити одређена инерција, према којој је у први план постављана идентификација оних елемената који су у досадашњем истраживачком пољу етнологије/антропологије већ препознати и разматрани по различитим појмовно-садржајним основама: елементи духовне и социјалне/

[25] Како се наводи у званичној презентацији Центра за културу „Вук Караџић", који је организатор Вуковог сабора: „Те године (1964, МС) су студенти Београдског Универзитета изградили четири километра трасе пута кроз Тршић и пешачку стазу названу 'Вуков пут до науке', од Вукове куће до манастира Троноше. Поред пута и стазе, студенти су саградили велику отворену позорницу, коју је пројектовала архитекта Јованка Јефтановић из Београда. Од тада завршна свечаност Сабора се одржава на сабориштy, уместо у дворишту Вукове спомен куће..." (http://www.ckvkaradzic.org.rs/lat/manifestacij%D0%B0_vukov_sabor.html), чиме је назначена контекстуална идеологизација манифестације у складу са системом вредности тадашњег друштвеног окружења.

[26] https://nkns.rs/sites/default/files/documents/konvencija.pdf, Члан 2. – Дефиниције

[27] У таквом светлу посматрано, посебан значај има изјава бивше директорке Центра за културу „Вук Караџић" у Лозници Дајане Ђедовић, која је више пута на стручним скуповима излагала свој став како су сваке године личности говорника, одређених да отварају Вуков сабор, а потом и садржаји њихових излагања, представљали неформалне „изјаве о намерама" какав ће бити не само курс културних процеса већ и укупан политички концепт у наступајућем периоду.

друштвене културе, обичајна пракса, народна знања и веровања, фолклор, традиционални занати, а у новијем кључу и култура привређивања, култура становања и друго. Из другог угла посматрано, то би било релативно кратко време, иако непрекидно, установљавања и одржавања образаца и форми традицијада, а потом друштвени контекст ширег окружења у време позног социјализма и преиспитивања целокупног дотадашњег система вредности. Што се тиче првог од могућих разлога, треба напоменути да су локална заједница и систем НКН препознали значај урбаног, савременог наслеђа, у процесу идентификације Зајечарске гитаријаде, као могућег елемента који ће бити уписан у Регистар.[28] Преиспитивање прикривеног, али свеједно подразумеваног одијума према традицијадама, начелно почива на (најмање) четири тачке ослонца. Прва и друга тачка могу бити повезане у разматрањима и дотичу се трајања практиковања, услова и утицаја настанка и утемељавања, и капацитета заједница у којима се практикују да уопште буду укључене у систем очувања и одрживости НКН. Што се тиче трајања манифестација, њихов упоредни капацитет може се сагледати у два периода социјализма, у којима су, на једној страни, током седме деценије 20. века настајале тзв. изворне фолклорне (туристичке) манифестације, међу којима су и елементи уписани у Регистар (Стојановић 2022: 260, 264–267), док су традицијаде иницијално настајале још током девете деценије 20. века (Kovačević 2010: 64–65). Уколико се неколико деценија сматра кратким периодом за, како Конвенција захтева, међугенерацијско преношење елемената НКН[29], треба навести чињеницу да је уписани елемент Чување Христовог гроба[30] пракса у основи утемељена током последњих неколико деценија, почев од избегличког егзодуса[31] из Врличке крајине у другој половини деведесетих година 20. века.[32] Иако на први поглед изгледа маргинално за питање настанка и одрживости традицијада, сама чињеница да је НКН одређено и администрирано путем Конвенције, омогућава да се направе паралеле о статусу практиковања одређених друштвених обичаја, ритуала и свечаних догађаја у светлу једног од Унескових домена живог наслеђа.[33] Услови под којима било који одређени феномен живог наслеђа опстаје у заједници, те је тиме, како Конвенција налаже, омогућено међугенерацијско преношење

[28] Према искуству учесника у систему НКН, питање уписа гитаријаде застало је на условљавању друштвено-политичких фактора, који су нека врста стејкхолдера у организацији манифестације.

[29] https://nkns.rs/sites/default/files/documents/konvencija.pdf, Члан2. Дефиниције.

[30] https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/chuvanje-hristovog-groba

[31] Становништво Батајнице, међу којим су носиоци елемента, населило је тај простор после акције „Олуја" током ратова у данашњој Републици Хрватској.

[32] Обичај се изводи у православном храму Рођења Пресвете Богородице у Батајници (околина Београда) и веома је значајан за становништво Врличке крајине које је мигрирало у ово место и које га одржава, преносећи га са оца на сина, као обичај карактеристичан за место њиховог порекла.

[33] У прилог томе да период одржавања друштвених пракси, који се сматра примереним за НКН које „се преноси с генерације на генерацију, (и које, МС) заједнице и групе изнова стварају..." може бити полемично посматран у административном кључу, наводим питање климатских промена, током којих постоји реална опасност да одређена насељена острва у Пацифику и другим океанима буду потопљена, а становништво принудно исељено, те да се на тај начин установи прекид практиковања и наставак под другим условима и на другој (чак државној) дестинацији, чиме се дословно крши слово Конвенције.

НКН,[34] говоре у прилог могућег прикључивања одређен(их)е традицијад(а) е корпусу НКН. То се може сагледати на основу чињенице како је до данас непрекидно практиковање (традиционално), рецимо, израде сланине, кобасица или производа од тикве, локално *лудаје* (Kovačević 2010: 64), било утемељено у локалним заједницама и пре организовања првих такмичења, потоњих туристичких манифестација. Спољашњи услови друштвених процеса у позном социјализму и следственој транзицији (Стојановић 2010: 174–177) условили су могућност и потребу да се манифестациони туризам у локалним срединама сагледа као један од могућих начина превазилажења надолазећег колапса система вредности и материјалног осиромашења. Паралелом са већ разматраном „Гучом", као данашњим амалгамом Сабора и трубаштва у оквирима НКН (Стојановић 2022: 271–273), успоставља се матрица по којој друштвена средина препознаје потребу и могућност да се унеколико креира, ревитализује или реконструише нека од могућих идентитетских ознака. Приступом „одозго" за Сабор или „одоздо" у случају традицијада, током периода непрестаног обнављања управо се путем одржавања туристичке манифестације идентитет препознаје и учвршћује у локалној заједници, али и на спољашњем плану – непосредно од стране туриста, а посредно у најширој заједници, која је обавештена путем медија, искустава посетилаца, делатности туризмолога, туристичких посленика итд.

Трећи ослонац за питање о формалном и суштинском капацитету одређених традицијада да буду разматране као НКН треба тражити у ауторитету на основу ког је практиковање манифестација постало део хабитуса припадника локалних заједница. У прилог томе (поново) се могу успоставити паралеле са „Гучом" (Стојановић 2022) и Вуковим сабором, који су, од иницијално споља индукованог конструкта, као и, у случају потоњег, својеврсног државно-националног пројекта који је унеколико идеолошки редефинисан у времену социјалистичког друштвеног уређења, током времена постали индентитетска ознака локалне заједнице у којој се одржавају. Чињеница да су традицијаде успостављене и утемељене искључиво од стране њихових практиканата и локалних организатора – у облику такмичења у припремању једног од јела (или прехрамбених сировина и производа) које они сматрају живим елементом своје културе исхране – потцртава чињеницу како су, између осталог такође одржајем, оне данас већ интегрисане у идентитет тих локалних заједница.[35] Четврта тачка ослонца се огледа у томе што су током периода дужег од деценије (у ком је стабилизован и надаље утемељаван концепт очувања и одрживости живог наслеђа) и одређене туристичке манифестације – у већој или мањој мери повезане са НКН – као

[34] Конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа, Члан 2. – Дефиниције (https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/5396/13.%20Konvencija%20o%20o%C4%8Duvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasle%C4%91a%20(Pariz,%202003).pdf)

[35] У прилог њиховом могућем разматрању у својству живог наслеђа говори и то како су традицијаде настале током позног социјализма и потоњег „ратног социјализма", који ће бити сматран инерцијом преходног периода, у широком дискурсу су означене својеврсном потрагом за локалним идентитетом путем организовања разноврсних локалних туристичких манифестација, не нужно суштински фолклорног одређења (Стојановић 2010).

што су Молитва, ђурђевдански обичај[36] или „Гуча", током које се припрема чувени свадбарски купус, у контекстуалним релацијама према Белмужијади у Сврљигу, те Купусијади у Мрчајевцима, где су окоснице традицијада такмичења у припреми белмужа и свадбарског купуса. Релације традицијада према НКН могу се сагледати и кроз чињеницу да су практиканти израде белмужа из локалне средине Сврљига и сврљишког краја одлучили да се придруже елементу Белмуж[37] из Регистра. На другој страни постоје реалне могућности да се идентификује елеменат НКН под радним називом Знања и вештине узгоја и употребе „лесковачке црвене паприке" и потом припреми образац за упис у Регистар.[38] Одлука Сврљижана о прикључењу елементу Белмуж[39] значајна је утолико што њену окосницу у образложењу Обрасца сачињава одржавање туристичке манифестације: „Да би белмуж отргли од заборава Центар за туризам, културу у и спорт у Сврљигу је 2006. године покренуо манифестацију 'Белмужијаду', која се бави очувањем, као и промоцијом белмужа и аутентичног начина припреме истог".

Коначан закључак о могућностима разматрања, идентификације и уобличавања потоњих образаца за упис у Регистар није могуће одредити у садашњем тренутку. Питања критеријума Унеска и њихових тумачења у оквиру имплементације Конвенције у државама потписницама у сваком случају подлеже специфичним условима сваког појединачног система очувања и одрживог развоја НКН, те томе подложним одлукама на који начин ће бити третирани могући елементи[40] или искључивање из видокруга одређених живих културних пракси.[41] У контексту друштвеног окружења у

[36] https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/molitva-djurdjevdanski-obichaj

[37] https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/belmuzh

[38] Разматрања о могућностима уписа и аргументовање за идентификацију „лесковачке црвене паприке" као НКН изложена су у чланку „Знања и вештине узгоја и употребе 'лесковачке црвене паприке' – идентификација елемента нематеријалног културног наслеђа" из прве свеске часописа *Нематеријално културно наслеђе источне Србије*, која је у штампи, а издавач је Народни музеј Зајечар.

[39] Одлуку о томе да је могуће прикључити практиковање израде белмужа у Сврљишком крају већ проглашеном елементу из Регистра донета је на седници Комисије за упис у регистар НКН Србије (https://nkns.rs/cyr/komisija-za-upis-u-registar-nematerijalnog-kulturnog-nasledja) одржаној 26. јануара 2023. године по основу приложеног Обрасца за праћење и ажурирање елемента нематеријалног културног наслеђа уписаног у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа Србије (у Обрасцу је под напоменом наведено како „Подаци из Обрасца се прикупљају и обрађују у сврху очувања нематеријалног културног наслеђа као дела културног наслеђа од општег интереса и уносе у Национални регистар нематеријалног културног наслеђа, као јавни регистар. Центар за нематеријално културно наслеђе може их публиковати и користити за потребе очувања елемента").

[40] У прилог томе на који начин се све ауторитет копнцепта НКН може огледати у ауторитетима и политици уписа елемената навео бих упоредно, рецимо, случај Кине, за који се сматра како изражава фрагментарну ауторитарност (Mertha 2009), потом два нама блиска – случај Хрватске, за коју се несметано може рећи како је у директним релацијама према могућностима туристичке експлоатације, те Северне Македоније, где постоје засебни регистри етничких заједница.

[41] О томе да и поред Унесковог прегнућа преиспитивања Конвенције у духу напретка не постоји, рекло би се, објективни консензус о томе шта и на основу којих критеријума ће бити проглашено за НКН, посредно говори случај мултилатералног предлога Ђурђевдана/Хидрелеза за Унескову Репрезентативну листу НКН човечанства. У првобитни предлог је била укључена Србија, да би потом елемент био уписан искључиво под именом Хидрелез за Турску и Северну Македонију. Као посебан куриозитет, иако је празник истоветан Ђурђевдану, у предлогу Македоније није била заступљена српска заједница, која несумњиво, по основу званичне религиозности, православља, а потом народне религиозности, оличене у ђурђевданском циклусу обичаја везаних за сточарство,

коме се практикује и претходно су практиковани елементи живог наслеђа, постоје бројна условљавања на основу којих би непрестано требало преиспитивати критеријуме по којима туристичке манифестације, засноване на НКН, могу бити равноправно третиране при разматрањима и идентификацији.[42] С обзиром на то како су друштвено-државно-културни процеси током периода друге половине 20. века, као и транзициони период, на размеђи векова и у новом миленијуму, допринели редефиницијама целокупног система вредности, сматрам како треба уважити разноврсне утицаје који су се одразили на припаднике локалних заједница. Током времена мењале су се дефиниције, садржај и обим појава које су првобитно идентификоване као фолклор, а потом фолклорно стваралаштво, како би у савременом окружењу биле очитаване у својству фолклорних манифестација интегрисаних у туристичке атракције (Bruner 2001), што је неминовно допринело новом поимању идентитетских одредница локалних средина у којима су постале/ју елеменат наслеђа (Bendix 1989).[43]

Цитирана литература

Бјељац, Жељко. *Туристичке манифестације у Србији*. Београд: Географски институт „Јован Цвијић" САНУ, 2010.

Живковић, Душица. „Туристичке манифестације културног и нематеријалног наслеђа у контексту регионалног идентитета Књажевца и околине". *Култура исхране*. Чачак: Народни музеј Чачак, 2015: 45–60.

Ивановић Баришић, Милина. „Социјалистички наратив и традиционална култура". У: Бојана Богдановић, Кристијан Обшуст (ур.). *Пропаганда и јавни наративи у социјалистичкој Југославији* Нови Сад: Архив Војводине. Београд: Етнографски институт САНУ, 2021: 219–248.

Лајић Михајловић, Данка. „Српска епска традиција и наука: објекат, субјекат, наслеђе или баласт?". *Савремена српска фолклористика VII*. Београд – Крушевац: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Народна библиотека у Крушевцу: 2020: 87–111.

Лајић Михајловић, Данка. Смиљана Ђорђевић Белић. „Дефинисање 'традиционалног' у (традиционалном) певању уз гусле као нематеријалном културном наслеђу: компетенција носилаца наслеђа и/или стручњака?". *Савремена српска фолклористика VI*. Београд – Тршић: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Центар за културу „Вук Караџић", 2019: 225–244.

Миленковић, Милош. *Повратак наслеђу. Оглед из примењене хуманистике*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета Универзитета у Београду – Досије, 2016.

Лукић Крстановић, Мирослава. „Програмирање нематеријалног културног наслеђа: праксе, знања и формати". *Савремена српска фолклористика 11*. Београд – Лозница – Тршић: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Центар за културу „Вук Караџић" – Научно-образовно културни центар „Вук Караџић", 2022: 13–31.

одржава празновање као елемент живог наслеђа. И посебно, најновији пример плеса Которске морнарице, посебно за Црну Гору, а посебно за Хрватску, са аргументом стогодишње исељеничке праксе на Репрезентативној листи.

[42] О идентитету и аутентичности туристичких манифестација уопште, па према томе и оних заснованих на НКН елементима, постоје различита тумачења, заснована на различитим ставовима и критеријумима (погледати Belhassen et all 2008: 669–670, Evans-Pritchard 1987)

[43] https://forschdb2.unibas.ch/inf2/rm_projects/object_view.php?r=65359&type=5

Стојановић, Марко. „Гуча: дуг пут до заштите нематеријалног културног наслеђа". *Савремена српска фолклористика 11*. Београд – Лозница – Тршић: Удружење фолклориста Србије – Универзитетска библиотека „Светозар Марковић" – Центар за културу „Вук Караџић" – Научно-образовно културни центар „Вук Караџић", 2022: 259–276.
Стојановић, Марко. „Контекстуализација нематеријалног културног наслеђа у етнотуристичку делатност у Србији". *Гласник Етнографског музеја*, 80 (2016): 69–88.
Стојановић, Марко. *Лов на Беси – феномен из оквира антропологије туризма*. Магистарски рад одбрањен на Филозофском факултету Универзитета у Београду. Београд, 2009.
Стојановић, Марко. „Манифестациони туризам у Белој Цркви – нови одговори на стара питања". *Гласник Етнографског института САНУ*, 58 2 (2010): 174–189.

Belhassen, Y. Caton, K. Stewart, W. P. "The search for authenticity in the pilgrim experience". *Annals of tourism research*, 35, 3 (2008): 668–689.
Bendix, Regina. "Tourism and Cultural Displays: Inventing Traditions for Whom?". *The Journal of American Folklore*, Vol. 102, No. 404 (1989): 131–146.
Bjeljac, Željko. Aleksandra Terzić, Suzana Lović. „Nematerijalno kulturno nasleđe u Srbiji kao turistički brend". *Turističko poslovanje br. 15*. Beograd: Geografski institut „Jovan Cvijić" SANU, 2015: 53–61.
Bruner, E. M., B. Kirshenblatt Gimblett. "Maasai on the lawn: Tourist realism in East Africa". *Cultural Anthropology*, 9, 4 (1994): 435–470.
Bruner, Edward M. "The Maasai and the Lion King: Authenticity, Nationalism, and Globalization in African Tourism". *American Ethnologist*, Vol. 28, No. 4 (2001): 881–908.
Ceribašić, Naila. „O participacijskom mehanizmu, ulozi zajednica i stručnjaka u programu nematerijalne kulturne baštine: Prilog analizi stranputica humanistike". U: Petar Bagarić, Ozren Biti i Tea Škokić (ur.). *Stranputice humanistike*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2017: 153–185.
Cerquetti, Mara, Concetta Ferrara, Annamaria Romagnoli, Gianluca Vagnarelli. "Enhancing Intangible Cultural Heritage for Sustainable Tourism Development in Rural Areas: The Case of the 'Marche Food and Wine Memories' Project (Italy)". *Sustainability*, 14, 24 (2022): 16893. <https://www.researchgate.net/publication/366362650_Enhancing_Intangible_Cultural_Heritage_for_Sustainable_Tourism_Development_in_Rural_Areas_The_Case_of_the_Marche_Food_and_Wine_Memories_Project_Italy> 25. 2. 2023.
Cohen, E., S. A. Cohen. "Authentication: Hot and cool". *Annals of tourism research*, 39, 3 (2012): 1295–1314.
Coombe, Rosemary J. "Legal Claims to Culture in and Against the Market: Neoliberalism and the Global Proliferation of Meaningful Difference". *Law, Culture and the Humanities*, 1 (2015): 35–52.
Ćuković, Jelena. *Nematerijalno kulturno nasleđe iz antropološke perspektive: reprezentativnost, selektivnost i instrumentalizacija*. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, Centar za antropologiju nauke i obrazovanja – Dosije studio, 2019.
Evans-Pritchard, Deirdre. "The Portal Case: Authenticity, Tourism, Traditions, and the Law". *Journal of American Folklore*, 100 (1987): 287–296.
Gavrilović, Ljiljana. „Etno-kuće: u potrazi za identitetom". *Музеји*, 1, 1 (2008): 135–146.
Gavrilović, Ljiljana. „Kulturno nasleđe u inostranstvu: granice polja". *Etnoantropološki problemi*, n. s. 4, 3 (2009): 31–45.
Gavrilović, Ljiljana i Ivan Đorđević. „Sjenički sir kao nematerijalno kulturno nasleđe. Antropološki pristup problemu". *Етноантрополошки проблеми*, 2/4 (2016): 989–1004.
Graezer Bideau, Florence. "Identifying 'Living Traditions' in Switzerland: Reenacting Federalism through the UNESCO Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage". In: Regina F. Bendix, Aditya Eggert and Arnika Peselmann (dir.). *Heritage Regimes and the State*. Göttingen University Press, 2013: 303–320.
Handler, Richard, Jocelyn Linnekin. "Tradition, Genuine or Spurious". *Journal of American Folklore*, 97 (1984): 273–290.

Kilibarda, Nataša, Danijel Pavlović, Dušan Borovčanin, Ivana Brdar. „Gastronomske manifestacije kao deo turističke ponude nematerijalnog kulturnog nasleđa Srbije". *SITCON 2018 – IV Singidunum International Tourism Conference at Belgrade, Serbia*. <https://www.researchgate.net/publication/329764515_Gastronomske_manifestacije_kao_deo_turisticke_ponude_nematerijalnog_kulturnog_nasleda_Srbije> 25. 2. 2023.
Kirshenblatt-Gimblett, Barbara. "Intangible Heritage as Metacultural Production". *Museum International*, 56, 1–2 (2004): 52–65.
Kovačević. Ivan. *Nativna etnografija i nova tradicija. Dva antropološka eseja*. Beograd: Filozofski fakultet, Odeljenje za etnologiju i antropologiju, 2010.
Lenzerini, Federico. "Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of Peoples". *European Journal of International Law*, 22, no. 1 (2011): 101–120.
Lixinski, Lucas. "Selecting Heritage: The Interplay of Art, Politics and Identity". *European Journal of International Law*, 22, no. 1 (2011): 81–100 .
Mertha, Andrew. "Fragmented Authoritarianism 2.0.". *China Quarterly*, 200 (2009): 995–1012.
Moren, Edgar. *Duh vremena*. 1–2. Beograd: BIGZ.
Naumović, Slobodan. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju, 2009.
Orel Frank, Tina. Zorana Medaric. "Cultural Tourism from an Academic Perspective". *Academica Touristica*, vol 11, No 2 (2018): 102–110.
"Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity". UNESCO, 2001. <http://www.unesco.org/bpi/intangible_heritage/backgrounde.htm> 25. 2.2023.
"Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore". UNESCO, 1989. <http:// portal.unesco.org/en/ev.phpURL_ID=13141&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html> 25. 2. 2023.
Rejndžer, Terens, Erik Hobsbaum. *Izmišljanje tradicije*. Beograd: XX vek, 2011.
"Report of the World Tourism Organization to the United Nations Secretary-General in preparation for the High Level Meeting on the Mid-Term Comprehensive Global Review of the Programme of Action for the Least Developed Countries for the Decade 2001–2010". Madrid: World Tourism Organization. 2005.
Richards, Greg. "European Cultural Tourism: Patterns and Prospect". In: Diane Dodd, Annemoon Van Hemel (ed.). *Planning Cultural Tourism in Europe*. Amsterdam: Boekman Foundation – Ministry of Education, Culture and Science 1999: 16–32.
"The Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage". UNESCO, 2003. <https://ich.unesco.org/doc/src/01852-EN.pdf> 25. 2. 2023.
Wells, P. "Public Folklore in the Twenty-first Century: New Challenges for the Discipline". *Journal of American Folklore*, 119 (2006): 5–18.

Извори

<https://nkns.rs/sites/default/files/documents/konvencija.pdf> 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/dragachevski-sabor-trubacha-u-guchi> 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/vukov-sabor > 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/elementi-nkns> 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/o-nematerijalnom-kulturnom-nasledju> 25. 2. 2023.
<https://www.serbia.travel/kalendar> 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/mrezha-regionalnih-koordinatora> 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/komisija-za-upis-u-registar-nematerijalnog-kulturnog-nasledja> 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/nacionalni-komitet-za-nematerijalno-kulturno-nasledje> 25. 2. 2023.
<http://www.ckvkaradzic.org.rs/lat/manifestacij%D0%B0_vukov_sabor.html> 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/chuvanje-hristovog-groba> 25. 2. 2023.
<https://www.kultura.gov.rs/extfile/sr/5396/13.%20Konvencija%20o%20o%C4%8Duvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasle%C4%91a%20(Pariz,%202003).pdf> 25. 2. 2023.
<https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/molitva-djurdjevdanski-obichaj> 25. 2. 2023.

<https://nkns.rs/cyr/popis-nkns/belmuzh> 25. 2. 2023.
<https://forschdb2.unibas.ch/inf2/rm_projects/object_view.php?r=65359&type=5> 25. 2. 2023.

Marko Stojanović

EVENT TOURISM IN THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE CONTEXT

Summary

The elements of the UNESCO social events, rituals, and festive events domain, which have been listed in the National Registry of Intangible Cultural Heritage (hereinafter referred to as the Registry and the ICH) of the Republic of Serbia and established and redefined in the time of Socialism (e.g., Dragačevo Assembly of Trumpet Players and Vuk's Convention), may be regarded, among other things, as some kind of ideologized heritage functioning as tourist folklore events. On the other hand, culinary tourism events founded in the times of late Socialism, later transition period to this very day, the so-called *tradicijade* [traditional events] (e.g. *Slaninijada* [Bacon festival], *Kupusijada* [Cabbage festival], *Roštiljijada* [Grill food festival], *Kulenijada* [Hot minced pork sausage festival], *Kobasicijada* [Sausage festival], *Pršutijada* [Prosciutto festival] and the like) have become a recognizable identity mark of the local communities that organize them by the their continuous, decades-long existence. The research of and the accompanying contemplation about them have the goal of depicting a specific context of living heritage in the light of their existence "yesterday, today, and tomorrow" through the comparative examination of the verified ICH social events domain elements and the contemporary social gatherings in the form of culinary competitions contextualized as event tourism. That is the basis for the indication that it is necessary to constantly seek solutions for the uncertainties regarding the criteria of inscription into the Registry. The paper poses a number of questions whose answers should raise awareness of the widest, especially pundit/scientific community to the visibility of the ICH.

Keywords: intangible cultural heritage, UNESCO, event tourism, folklore events, *tradicijade* [traditional events], local community.

САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА XII
Тематски зборник радова

Издавачи
Удружење фолклориста Србије, Београд
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд
Комисија за фолклористику Међународног комитета слависта
Центар за културу „Вук Караџић”, Лозница
Научно-образовно културни центар „Вук Караџић”, Тршић

За издаваче
Данијела Поповић Николић
Александар Јерков
Снежана Нешковић Симић
Александра Пурић

Лектура и коректура
Данијела Петковић

Превод резимеа на енглески језик
Данијела Лекић

Припрема за штампу
Матеа Милошевић

Штампа
„Графтек” д. о. о., Београд

Тираж
300 примерака

Београд – Лозница – Тршић 2023

На корицама

Амблем Удружења фолклориста Србије

„Увод у словенску литургију” из циклуса *Словенска епопеја*,

Алфонс Муха

Споменик Ћирилу и Методију, Томе Серафимовски

Темнићки натпис, XI век, Народни музеј Србије

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398(082)
82.09(082)

САВРЕМЕНА српска фолклористика XII : тематски зборник радова / уредници Данијела Петковић, Дејан Ајдачић. - Београд : Удружење фолклориста Србије : Универзитетска библиотека "Светозар Марковић" : Комисија за фолклористику Међународног комитета слависта ; Лозница : Центар за културу "Вук Караџић" ; Тршић : Научно-образовно културни центар "Вук Караџић", 2023 (Београд : Графтек). - 473 стр. : илустр. ; 24 cm

"Међународни научни скуп Савремена српска фолклористика XII одржан је од 30. септембра до 2. октобра 2022. године у Тршићу." --> Уводна реч. - Радови на више језика. - Тираж 300. - Стр. 9-10: Уводна реч / Уредници. - Напомене и библиографске референце уз радове. - Библиографија уз сваки рад. - Резимеи на енгл., рус. или срп. језику.

ISBN 978-86-7301-193-6 (УБСМ)

1. Петковић, Данијела, 1975- [уредник] [аутор додатног текста] 2. Ајдачић, Дејан, 1959- [уредник] [аутор додатног текста]
a) Фолклористика - Зборници b) Књижевност - Зборници

COBISS.SR-ID 124522505