

Рецензенти

Проф. др Ненад Љубинковић
др Миодраг Матицки

Текстове рецензирали:

др Мирјана Дрндарски
др Јадранка Ђорђевић Црнобрња
др Милина Ивановић Баришић
др Растко Јаковљевић
Проф. др Марија Клеут
академик Александар Лома
Проф. др Драгана Мршевић Радовић
Проф. др Љиљана Пешикан Љуштановић
Проф. др Валентина Питулић
др Биљана Сикимић

Књига је шампана захваљујући финансијској подршци
Министарства просвете, науке и технолошког развоја
Републике Србије у оквиру рада на пројекту
Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду (бр. 178011)



САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА II

Уредништво:

Смиљана Ђорђевић Белић
Данка Лајић Михајловић
Немања Радуловић
Бошко Сувајцић
Ђорђина Трубарац Матић

Институт за књижевност и уметност
Удружење фолклориста Србије
Универзитетска библиотека
„Светозар Марковић”

Београд
2015



၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅



РЕЧ УРЕДНИШТВА

Зборник *Савремена српска фолклористика II* настао је као резултат међународног научног скупа који је, у организацији Удружења фолклориста Србије, Института за књижевност и уметност, Универзитетске библиотеке „Светозар Марковић” и Вукове задужбине из Београда, као и Центра за културу „Вук Караџић” из Лознице, одржан од 5. до 7. септембра у Београду и Тршићу. Реч је о другом зборнику у оквиру новооформљене едиције, чији је циљ промовисање интердисциплинарности и сарадње стручњака из сродних научних области, фокусираних на истраживања из области фолклора у најширем смислу (претходни зборник радова *Савремена српска фолклористика I*, који су уредиле проф. др Зоја Карановић и доц. др Јасмина Јокић, потврдио је високе домете научног скупа који је одржан у Новом Саду 2013. године).

Зборник окупља двадесет осам студија, разнородних на тематском и методолошком плану: од дијахронијски усмерених испитивања и проблематизација досадашњих резултата, преко методолошки различито конципираних анализа фолклорног текста (мотива, сижеа, жанрова), компаративних приступа, синхроних теренских истраживања, до разматрања апликативних могућности и потенцијала фолклористичких дисциплина.

У првом поглављу акценат је стављен на општи, синтетички план проучавања и тумачења фолклора, из дијахронијске и синхронијске перспективе, у историјама књижевности, хрестоматијама, кроз сагледавање појединачних резултата и општих постигнућа. Истовремено, дају се и предлози и предвиђања будућег развоја фолклористичких научних дисциплина, али се наглашавају и изазови и тешкоће са којима се суочавају хуманистичке науке. Студије окренуте проблемима историјата, рада и различитих видова деловања струковних удружења отварају битна питања из домена примењене фолклористике.





Други тематски блок окупља текстове који се на различите начине баве феноменима вербалног фолклора, у средишту пажње су проучавања поетичких, жанровских и теоријских аспеката усмене књижевности. Мању тематску целину образују студије посвећене фразеологији. У години великих јубилеја – 150 година од Вукове смрти (1864) и 200 година од појављивања прве Вукове збирке народних песама и прве граматике српског језика (1814), низ радова бави се односом савремене српске фолклористике и дела Вука Стефановића Караџића.

У последњем тематском поглављу окупљени су радови примарно засновани на резултатима савремених теренских истраживања.

Надамо се да ће зборник *Савремена српска фолклористика II*, осим својеврсног пресека актуелних истраживања у српској научној средини, представљати и значајан корак ка успостављању међународне и неопходне (а до извесне мере запостављене) интердисциплинарне сарадње, будући да окупља радове стручњака из области филолошке фолклористике, етнологије, етномузикологије, етнолингвистике, музеологије, отварајући вишеструке перспективе у сагледавању фолклора као сложеног културног феномена.

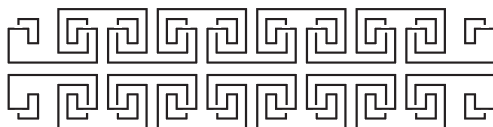
Уредништво



део



НАРОДНА КЊИЖЕВНОСТ У ХРЕСТОМАТИЈАМА 20. ВЕКА¹



Од краја шездесетих година прошлог века хрестоматије посвећене усменом стваралаштву штампане су у Београду, Загребу и Сарајеву, а почетком новог миленијума сличан тип издања објављен је у Новом Саду и Подгорици. Изборе су чинили: огледи, прикази, есеји, преводи чланака из стране литературе и периодике, одломци монографија, студија, предговора антологијама. Према концепцији приређивача и намени едиције могуће је издвојити три основна типа хрестоматија: опште (обухватају одређену научну област); тематске (дају пресек кроз литературу о појединим круговима епике или усменој врсти, махом су сегменти антологија/школских лектира) и персоналне (студије одабране из појединачног научног опуса). Овај књижевноисторијски осврт односи се само на хрестоматије посвећене истраживањима целокупне народне/усмене књижевности.

Кључне речи: народна/усмена књижевност, хрестоматије, историја изучавања, класификација, рецепција

¹ Рад је део плана научно-истраживачког пројекта *Проучаваоци књижевности у српској култури друге половине 20. века* (178026; Катедра за српску књижевност Филолошког факултета Универзитета у Београду), који финансира Министарство за просвету и науку Републике Србије.

Ако су хрестоматије за научне области исто што и антологије за родове и врсте „лепе књижевности”, чини се да су приређивања таквих издања међусобно слична. Ипак, када критичар саставља песничке, прозне или драмске изборе, готово се очекује укрштај субјективних процена са вредновањима литературе из разних епоха и савременим укусом публике. Научник, на први поглед, није суочен са таквим изазовима. Подразумева се његово објективно представљање историјата, резултата и токова изучавања научне дисциплине или, уже, одређеног књижевноисторијског и теоријског проблема.² Таква начела, мање-више слично формулисана, истичу В. Недић, М. Бошковић-Стули, Ђ. Бутуровић и њени коаутори.

„Слику једне значајне научне области” Недић склапа помоћу радова који су посвећени „питањима од битнијег значаја и чија се вредност сачувала до данас” (Недић 1966: 7). М. Бошковић-Стули напомиње како је тематика чланка важнија од имена писца (Bošković-Stulli 1971: 8). Ђ. Бутуровић и В. Палавестра представљају „dostignuti stepen naučnoistraživačkog rada” и закључке које је прихватила већина истраживача (Buturović, Palavestra 1974: 5).

Одабрани текстови се по много чему разликују, али је изразита тежња приређивача да помире дијахронијску перспективу са теоријским нивоом истраживања. Историјат проучавања народне/усмене књижевности је само магловито скициран, уз евентуално навођење разлога због којих су неки аутори морали бити изостављени (обим радова, застарелост, широко постављена/сужена проблематика). Тако у Недићевим издањима нема, на пример, С. Новаковића, В. Јагића, В. Богишића, И. Руварца, Н. Нодила, Т. Маретића, Т. Ђорђевића, А. Гавриловића, Т. Остојића, Д. Костића, В. Ђоровића и других научника чији су радови утемељили једну младу науку³. М. Бошковић-Стули укључује одломке из Јагићевих и Маретићевих студија, али у том прегледу нема Павла Поповића. Хрестоматије такође предочавају значај усменог наслеђа за националну књижевност. Самим тим, очигледно је у чијем су се избору нашли есеји Лазе Костића, Исидоре Секулић и Васка Попе, односно Мирослава Крлеже или Хамзе Хума.

2 Најпознатију тематску хрестоматију приредио је А. Исаковић, повезујући векове штампања, превођења и проучавања народне баладе о Хасанагиници (Isaković 1975).

3 Прегледнију слику научних интересовања пружају *Прилози проучавању народне поезије*, мада је ова периодична публикација, на жалост, била кратког века (1934–1939).



Уочљиви су до данас актуелни дублети: народна и усмена књижевност. Поред ове алтернатије, засноване на поетици и књижевноисторијским разлозима „именовања” најстаријих чинилаца културе, упечатљиве су варијације присвојних придева. Шири контекст националне „припадности” се подразумева већ при погледу на место штампања, едицију и садржај књига. Поднаслови или прве реченице предговора могу се разумети на два начина.

Избори М. Бошковић-Стули и Ђ. Бутуровић одмах оцртавају језички простор: Хрвата, Срба, Црногораца и Муслимана. У заблудама пређашње утопије то се могло тумачити као доказ чувене пароле о братству и јединству. Неоспорно, „локализације” су имале и научну заснованост, због особености културних зона, битних за трајање усменог стваралаштва. Ипак, ове сигнале данас је тешко одвојити од догађаја на Балкану последње деценије 20. века. Уосталом, са изузетном лакоћом је млађа хрестоматија Ђ. Бутуровић, уз новог коаутора, добила нов наслов и постала део *Бошњачке књижевности у књижевној критици*. Потенцира се национално одређење традиције и науке, премда је већина студија настајала у сасвим другачијем контексту. Идеолошке тенденције уочљиве су или прикривене и на страницама осталих хрестоматија. Са невелике временске дистанце постаје очигледно колико су хуманистичке науке зависне од дневно-политичких токова.

Такво „окружење” научне области је и неминовно, јер језик и књижевност нису ни апстрактне, ни аморфне категорије, већ их прати и национална идентификација. Али, ти објективни разлози нису се на исти начин испољили у свим научним центрима. Осим набрајања народа, припадност усмене баштине се обележава различитим појмовима, попут *хрватско-српска*, *српскохрватска*, *јужнословенска* итд. За народне умотворине одредницу југословенска⁴ везују проучаваоци из Србије

4 Међу представницима старије генерације филолога, нпр. међу Јагићевим радовима, за народне умотворине везује се и одредница *јужнословенске* (Јагић 1877; 1880). Историчари књижевности пишу прегледе југословенске књижевности, а појам не везују за одређену стилску формацију: Ђ. Лјубић, *Ogledalo književne povijesti jugoslavjanske na poučavanje mladima*, Ријека, 1864; П. Поповић, *Југословенска књижевност*, Cambridge, 1918; Ђ. Анђелић, *Историја југословенске књижевности*, Београд, 1933; F. Poljanec, *Historija stare i srednje jugoslovenske književnosti s pregledom narodne književnosti za više razrede srednjih škola*, Zagreb, 1932, 1937²; М. Вељковић, *Историја југословенске књижевности*, Београд, 1935; F. Poljanec, *Repetitorij istorije jugoslovenske književnosti (narodne i umetničke)*, Zagreb, 1936; С. Назечић, *Мала историја југословенске*



(Недић, Латковић, Пантић, Љубинковић)⁵. А када се у хрестоматију из Сарајева укључи феномени „југословенске народне књижевности”, те текстове потписују професори Београдског универзитета. Изузетна је и учесталост згодне заменице *наша*, која је, макар привремено, неутралисала потенцијалне научне конфликте.

Сви приређивачи задржали су се на видној диспропорцији интересовања за народну поезију, нарочито епику. Проза се махом изједначава са приповеткама, док су предања узгред споменута или скромно представљена. Захваљујући интересовањима коаутора, у сарајевској хрестоматији из 1974. штампана су два текста о предањима. Аутори хрестоматија приповеткама или песништву махом придружују кратке говорне облике, а представљају их студијама истих проучавалаца – М. Кнежевића и М. Лалевића, што говори и о научним интересовањима. На особености усмене драме указују хрестоматије В. Недића и М. Бошковић-Стули, различитим прилозима. Ђ. Бутуровић и В. Палавестра обазриво саопштавају разлоге због којих изостављају рудиментарне облике сценских радњи као недовољно истражене феномене традицијске културе (Buturović, Palavestra 1974: 5).

Вечито отворена питања класификације и терминологије испољавају се кроз хрестоматије у свим сферама усменог стваралаштва – од најширег одређења фолклора и фолклористике до појединих појмова (нпр. *циклус*, *јуначка епика*, *историјска епика*, *еп*, *легенда*, *мит* и сл.). Ипак, преовладала је груба подела на поезију и прозу,⁶ што се уочава у Недићевом избору, првом сарајевском издању и уводној студији књиге Н. Љубинковића. Принцип деобе потврђује дугосежне утицаје *Прегледа*

књижевности, Београд, 1937/1938; Н. Петровић, *Југословенска књижевност*, Београд, 1939; М. Савковић, *Југословенска књижевност I-II*, Београд, 1954; А. Barac, *Jugoslovenska književnost*, Zagreb, 1954; Lj. Premužić, *Repetitorij jugoslavenske književnosti I*, Zagreb, 1957, 1960² итд. Напореда са оваквим приступима објављују се и књижевноисторијски прегледи националне литературе.

5 В. Недић, *Југословенска народна лирика*, Београд, 1962; В. Латковић, *Класификација југословенске усмене књижевности*, Бележење југословенских народних приповедака, *Класификација југословенских народних приповедака* (Латковић 1967, 1975²); уп. Љубинковић 1978. Ове публикације су намењене најширој читалачкој публици (антологије), односно имају функцију универзитетског уџбеника и средњошколске лектире.

6 У едицији *Bosanskohercegovačka književna hrestomatija*, као друга књига објављена је 1972. антологија *Narodna književnost*. Избор из грађе саставили су Х. Крњевић, Ђ. Бутуровић и Љ. Зукловић, док је подела умотворина прецизнија (*lirske pjesme, romanse i balade; epske pjesme; pripovijetke; poslovice, zagonetke, pitalice*) (Krnjević, Buturović, Zuković 1972).



Павла Поповића.⁷ У сенци његовог ауторитета бројни аутори су током 20. века састављали уџбенике, читанке, школске лектире и приручнике из књижевности. Стари приступ је дуго понављан, чак и након штампања уџбеника-монографија (Латковић 1967; 1975²; Bošković-Stulli 1978), чији се утицаји нису осећали изван најужих академских кругова.

Издања В. Недића обухватају периоде од Вукових предговора до тада најновијих студија о усменом песништву. Доминирају анализе појединих песама⁸ и сагледавање индивидуалног доприноса Вукових певача. Поред уочавања архаичних исходишта лирике и основних обавештења о старијим записима, распоред прилога прати Вукову периодизацију на „старија”, „средња” и „новија” епска времена. Указују се, такође, обе компаративне перспективе изучавања фолклорног наслеђа. Односи усмене и писане књижевности представљени су од старијих периода (ренесанса и барок, романтизам) до инспирације савремених песника. Студије страних научника успостављају обресе рецепције у европским оквирима – од епохе немачког романтизма до теоријских синтеза Г. Геземана, А. Шмауса, М. Брауна и А. Лорда. Постепено увођење Пери-Лордове теорије формуле остаје у склопу хрестоматија без историјата изучавања ове одлике усменог стваралаштва.

Веома скромно су представљене приповетке, уз видну оријентацију на Вукову збирку. Истраживања жанрова и поетике појединих родова и врста су суштински у зачетку, мада избори садрже и радове о посебним облицима, као што су бећарац, анегдота и севдалинка. „Класичним” усменим формама и записима из пређашњих векова придружују се творевине новијег датума, тематски повезане са „народноослободилачком борбом и послератном изградњом”.

Уз изразитије истицање локалних одлика традиције слична је концепција прве сарајевске хрестоматије, чији је рецензент био В. Недић. Ако нису подједнако заступљени сви усмени родови и врсте, приређивачи су настојали да поштују неписана правила академске колегијалности. Поред тога, посредно се успоставља и пресек кроз издања посвећена усменом стваралаштву, антологије, зборнике и научну периодику од

⁷ Од 1909. *Преглед српске књижевности*, са библиографским подацима и без њих, једна је од најчешће прештампаваних књига. В. Поповић 1999; 2000.

⁸ Хрестоматија М. Клеут је „из практичних и дидактичних разлога” посвећена искључиво анализама појединачних епских песама (Клеут 2006: 285).



краја 19. до почетка 21. века. Хрестоматије су оријентисане само на уметност речи, док нема прилога из осталих фолклористичких дисциплина. Можда је живља научна размена мишљења била остварена редовним одржавањем конгреса фолклориста Југославије и зборницима радова са тих скупова.

Од страних аутора, на разне начине посвећених изучавању усменог песништва са балканских простора, поред тематски строго конципираног избора С. Кољевића, у осталим хрестоматијама су нашли место представници свих епоха: Гете и Грим, Мицкјевич, Геземан, Шмаус, Кравцов, Мурко и Лорд. Изузетно је драгоцен превод чувене студије Јакобсона и Богатирјова. На почасном месту у хрестоматији М. Бошковић-Стули, текст најављује и оријентацију приређивача ка теоријским питањима из области фолклористике.⁹ Избегнуто је графичко „решење” класификације, а истичу се локалне и регионалне одлике традиције. Тежиште избора чине истраживања тематско-мотивских кругова (песамa и приповедака) и различитих нивоа стилизације у усменом песништву и епском систему. Грађа из овдашњих збирки била је, на пример, до тада део компаративних изучавања епике М. Халанског (Халанский 1893–1896) или историјске поетике А. Веселовског (Веселовский 1940; Веселовски 2005). Но, изгледа да је одабрани фрагмент студије И. Н. Голенишчева-Кутузова (из 1963) био погодан за набрајање „предрасуда” о српској усменој књижевности. Упућене примедбе нису се односиле само на једног аутора.¹⁰ Занимљиво

9 На значај овог превода у оквирима јужнословенске науке о усменом песништву укратко се осврнуо Ј. Кекез. У тексту и избору библиографије набројане су најважније збирке српске и хрватске грађе, антологије, историје усмене књижевности, као и Костићев есеј о народном „глумовању”. Осврт на научне резултате обухвата само студије хрватских и иностраних научника (Kekez 1986: 133–192).

10 Иља Николајевич Голенишчев-Кутузов (1904–1969), филолог, песник и преводилац, посебно се бавио и компаративним изучавањима. У одабраном тексту он даје историјат бележења и изучавања епике од Вука до половине 20. века. Приређивач хрестоматије наводи низ замерки (иронијски однос према верном бележењу грађе, одређивање записа после Вука као фалсификата, приписивање слабих естетских вредности бугарштицама, апсолутна идеализација десетерачког певања динарске зоне). На првом месту је, ипак, обележавање националне припадности испитаног – „govori se poimence o srpskoj epici” иако је „podjednako zahvaćena i srpska i hrvatska građa”. Тиме се „produbljuje jedna stara i, čini se, tako teško iskorijenjiva zabluda” (Boškov-ić-Stulli 1971: 13). Да примедбе нису остале непримећене потврдила је постхумно објављена књига једног другог аутора. Мада је Н. И. Кравцов писао о српској (1933, 1948, 1952, 1960) и јужнословенској епици (1968), његово дело је 1985. приређено и штампано под насловом *Српскохрватски еп* (Кравцов 1985).



је да су фрагменти истог овог текста, са промењеним насловом, послужили Ђ. Бутуровић и М. Маглајлићу да употпуне историјат изучавања бошњачке усмене књижевности.

Избори Н. Љубинковића и С. Кољевића различити су и међусобно и у односу на остале хрестоматије. Захтеве едиција истичу оба наслова. Љубинковићев избор је теже жанровски одредити. Елементи хрестоматије прате антологију умотворина, док тумачења појединих појмова подсећају на одреднице из речника. Школски програм такође одражава друштвену стварност друге половине 20. века – у Србији, а потпунија је систематизација усмених облика.

Кољевић је оријентисан ка дијахронијском пресеку кроз рецепцију усменог песништва са српско-хрватског језичког простора. Хронолошки низ обухвата прве записе и помене, оцене Вукових збирки и њихово место у европским књижевним круговима. Други сегмент представља приступе страних проучавалаца, чије су студије до данас остале незаобилазне при истраживању усмене епике.

Хрестоматије су имале више функција. Ове књижевноисторијске и теоријске синтезе биле су замена за целовиту историју и теорију научне дисциплине или су указивале на компаративне могућности проучавања и „статус” културне баштине са Балкана у европској и светској науци. Издања овог типа су, такође, била пратеће штиво подређено наставним програмима (свих нивоа образовања), а очекивало се и да ће обавити мисију популаризације традиције и народних умотворина.

Посматране у друштвено-историјским околностима, хрестоматије откривају и један особен парадокс. Продубљивања специјалистичких истраживања и увећавања научних резултата постајала су на размеђи миленијума обрнуто пропорционална интересовањима за традицију и фолклор. Таква појава изразита је и у најширим круговима публике (посебно међу млађим нараштајима), али се испољава и на макро плану – европске и светске науке. Иако су житељи са ових простора преко ноћи постали полиглоте, животна стварност и различити видови санкција били су пресудни за хуманистичке дисциплине, којима припада и фолклористика.¹¹

11 Због таласа економских криза истраживачки пројекти хуманистичких и националних наука постајали су – и остали баласт државног буџета. Нешто живља





Мада пресек кроз научну област последњих деценија 20. века открива и различите и временом потпуно трансформисане оријентације научника¹², аутори хрестоматија су понекад и усаглашени. Нарочито је истакнута потреба за сумирањем резултата изучавања. Међу циљевима због којих се састављају хрестоматије је и указивање на модерније приступе, теоријску литературу и страна истраживања овдашњег усменог наслеђа. Ако је 19. век био „златно доба” афирмације и бележења умотворина, након периода акумулације грађе уследило је „златно доба” науке о усменом стваралаштву. Заинтересованост иностраних слависта и филолога за традицију балканских народа достигла је врхунце током прве половине 20. века. Ипак, упркос значају тих студија, ниједан од научника није споменут у књижевноисторијској синтези Ђ. Кокјаре (Kokjara 1985). Ни аутори другачије оријентације нису се посебно освртали на изучавања усменог стваралаштва и науку о фолклору са ових простора. Када је, на пример, Џ. М. Фоли објавио неку врсту информативног приручника–лексикона о усменој традицији у светским оквирима, белешку о традицији Јужних Словена саставила је Александер Ронел. О усменом стваралаштву саопштени су површни, уопштени и делимично нетачни подаци. Уз набрајање неколико усмених врста, „слика” о епици се склапа помоћу штурих назнака о Лазару и Марку, Вуку и истраживањима Перија и Лорда, на чију се колекцију указује (Foley 1998: 273–279). О старијим слојевима традиције не постоје никакви подаци, као ни о изучавањима током 20. века. Мада је тачна опаска о малобројним текстовима на

сарадња последњих година остварује се само са славистичким центрима у Бугарској, Русији, Украјини и Пољској.

12 У хрестоматији Ђ. Бутуровић и В. Палавестре, на пример, истичу се и регионалне особености баштине, али и сагледавање „usmenog dijela južnoslovenske literature kao jedne izuzetno zanimljive cjeline” (Buturović, Palavestra, 1974: 4–5). Од тако широко постављеног приступа након две деценије су Ђ. Бутуровић и М. Маглајлић дошли тек до опаске да „јединственог, па и адекватног назива за народну књижевност језичког простора Срба, Хрвата, Бошњака и Црногорца, у ствари, нема” (Buturović, Maglajić 1998: 17). И, мада се спомиње југословенска наука о народној књижевности, нова хрестоматија склопљена је према етничком критеријуму. Сами приређивачи напомињу како су у сопственим „раније publiciranim radovima (...) mijenjali naziv Musliman u Bošnjak” (исто, 6). Но, по том принципу формулисали су и неке од наслова других аутора. Противречности су још изразитије када се прислоне уз ставове из предговора антологији, јер су 1972. доминирале сложене околности трајања усменог стваралаштва: „Можда је баš на овом терену настала изрека која нам казује да pjesma нема sahibije, а односи се, наравно, на pjesme настале и преношене usmenim putem” (Krnjević, Buturović, Zuković 1972: 3).





енглеском језику, осам година пре ове цртице Џ. Милетић је објавио антологију преведених бугарштица (Miletich 1990).

Није искључено да су у околностима технолошких достигнућа хрестоматије, па и књиге уопште, превазиђена форма, која припада историји књижевности и науке о књижевности. С друге стране, савремено стање научне области могуће је сагледати захваљујући тематским зборницима и зборницима радова који се све чешће посвећују најзначајнијим проучаваоцима српске традиције и усмене књижевности. Као пресек кроз историју једне науке, сада већ старе, хрестоматије сведоче о научним приступима, примарним темама и методологији истраживања усменог стваралаштва. Напореда с тим увидом указују се друштвено-историјске околности развоја српске, јужнословенске и европске фолклористике, уз очито гашење интересовања страних научника за српску традицију и културу. Чини се да и у националним и у интернационалним токовима највише долази до изражаја идеолошко-политичка „клима” и под њеним утицајима створена слика о сопственој културној баштини и другим народима.

ЛИТЕРАТУРА

Bošković-Stulli, Maja. *Usmena književnost. Izbor studija i ogleda*. Zagreb: Školska knjiga, 1971.

Bošković-Stulli, Maja. Zečević, Divna. *Usmena i pučka književnost. Povijest hrvatske književnosti I*. Zagreb: Liber – Mladost, 1978.

Buturović. Đenana. Palavestra, Vlado. *Narodna književnost Srba, Hrvata, Muslimana i Crnogoraca (izbor studija i članaka o narodnoj književnosti)*. Sarajevo: „Svjetlost” – Zavod za udžbenike, 1974.

Buturović, Đenana. Maglajlić, Munib. *Bošnjačka književnost u književnoj kritici II. Usmena književnost*. Sarajevo: Alef, 1998.

Веселовский, Александр. *Историческая поэтика*. Ленинград: Государственное издательство „Художественная литература”, 1940.

Веселовски, Александар. *Историјска поетика*. Београд: Zepter Book World, 2005.

Isaković, Alija (prir.). *Hasanaginica 1774 – 1974*. Sarajevo: Svjetlost, 1975.



Jagić, Vatroslav. „Južnoslovenske narodne priče o grabancijašu dijaku i njihovo objašnjenje”. *Archiv für slavische Philologie* II (1877): 439–481.

Jagić, Vatroslav. „Južnoslovenska narodna epika u prošlosti”. *Archiv für slavische Philologie* IV (1880): 192–142.

Jagić, Vatroslav. *Izabrani kraći spisi*. Zagreb: Matica hrvatska, 1948.

Kekez, Josip. „Usmena književnost”. *Uvod u književnost. Teorija, metodologija*. Ur. Z. Škreb, A. Stamać. Zagreb: Globus, 1986.

Клеут, Марија. *Реликвије из старине. Огледи о српским епским народним песмама*. Нови Сад: ДОО „Дневник” – новине и часописи, 2006.

Kokjara, Đuzepe. *Istorija folklora u Evropi I-II*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1985.

Koljević, Svetozar. *Ka poetici narodnog pesništva. Književni pogledi*. Beograd: Prosveta, 1982.

Кравцов, Николай И. *Сербскохорватский эпос*. Москва: Академија наук СССР, 1985.

Krnjević, Hatidža. Buturović, Đenana. Zuković, Ljubomir. *Bosansko-hercegovačka književna hrestomatija II. Narodna književnost*. Sarajevo: Zavod za izdavanje udžbenika, 1972.

Латковић, Видо. *Народна књижевност I*. Београд: Научна књига, 1967, 1975².

Љубинковић, Ненад. *Усмена књижевност југословенских народа*. Лектира за I годину заједничких основа средњег усмереног образовања. Београд: Просвета – Нолит – Завод за уџбенике, 1978.

Miletich, John S. *The Bugarštica: a bilingual anthology of the earliest extant South Slavic folk narrative song*. Urbana: University of Illinois Press, 1990.

Недић, Владан. *Народна књижевност*. Српска књижевност у књижевној критици, књ. 2. Београд: Нолит, 1966.

Недић, Владан. *Народна књижевност*. Српска књижевност у књижевној критици, књ. 2. Београд: Нолит, 1972.

Поповић, Павле. *Преглед српске књижевности*. Сабрана дела П. Поповића I. Прир. М. Пантић. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 1999.

Foley, John Miles. *Teaching Oral Traditions*. New York: The Modern Language Association, 1998.

Халанскій, Михаил Г. *Южно-славянские сказания о кралевице Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса*. Варшава: Тип. Варшав. учеб. окр., 1893–1896.



ПРИЛОГ

Владан Недић, *Народна књижевност. Српска књижевност у књижевној критици*, књ. 2, Београд: Нолит, 1966.

НАРОДНО ПЕСНИШТВО

	Аутор	Наслов студије/одломка/превода	Прво издање
1	Васко Попа	Од злата јабука	1958.
2	Војислав М. Јовановић	Српско народно песништво у прошлости	1927.
3	В. С. Караџић	Из предговора <i>Народним српским пјесмама</i>	1824/ 1833.
4	Јаков Грим	<i>Народне српске пјесме</i> , скупио и на свијет издао В. С. Караџић	1823.
5	Јохан Волфганг Гете	Српске песме	1825.
6	Вељко Петровић	О лепотама наших женских народних песама	1958.
7	Герхард Геземан	Лирско народно певање Јужних Словена	1934.
8	Владан Недић	Југословенска народна лирика	1962.
9	Миливоје В. Кнежевић	Загонетке [бајаличке „басме“, пословице]	1957.
10	Младен Лесковац	Бећарац	1958.
11	Исидора Секулић	О превођењу, о збиркама партизанских песама, о преводу Анице Савић Ребац тих песама на енглески	1949.
12	Николај Кравцов	Словенска народна балада	1964.



13	Крешимир Георгијевић	Муркова <i>Хасанагиница</i>	1938.
14	Хенрик Барић	Трагика у песми о Хасанагиници	1938.
15	Герхард Геземан	Српскохрватска јуначка песма	1934.
16.	Светозар Матић	Откад почиње наше епско народно певање	1962.
17	Павле Поповић	Песме дугог стиха	1919.
18	Адам Мицкјевич	Српска епска поезија, предавање из 1841.	1955.
19	Бранко Лазаревић	Народна песма	1930.
20	Војислав Ђурић	Хумор и трагика	1955.
21	Павле Поповић	Косовска легенда	1919.
22	Светомир Ристић	<i>Смрт мајке Југовића</i>	1920.
23	Богдан Поповић	О „последњим стиховима” песме <i>Бановић Страхиња</i>	1936.
24	Хенрик Барић	Нетко бјеше Страхињићу бане	1936.
25	Радосав Меденица	<i>Бановић Страхиња</i> у кругу варијаната	1958/ 1960.
26	Светозар Матић	Маркова легенда	1964.
27	Иван Р. Димитријевић	Осећање смешног у народном песништву	1921/ 1930.
28	Салко Назечић	Хајдучке борбе око Дубровника и наша народна пјесма	1959.
29	Павле Поповић	Циклус ослобођења Црне Горе	1919.
30	Алојз Шмаус	Студије о крајинској епици	1953.
31	Видо Латковић	О певачима српскохрватских народних епских песама до краја 18. века	1954.
32	Милорад Панић-Сурепа	Рођење песника	1956.



33	Владан Недић	Филип Вишњић	1961.
34	Петар Бакотић	Старац Милија	1962.
35	Владан Недић	Тешан Подруговић	1960.
36	Станислав Винавер	Мој друг Перун Перуновић	1954.
37	Алберт Б. Лорд	Епски певач	1960/ 1962.
38	Видо Латковић	Уопштавање у јуначкој епици	1953.
39	Максимилијан Браун	Појам „стилизиције” у народној епици	1956/ 1958.
40	Никола Банашевић	Ранија и новија наука и Вукови погледи на народну епику	1964.
41	Мирослав Пантић	Југословенска књижевност и усмена народна књижевност од 15. до 18. века	1963.
42	Павле Поповић	Српске народне песме у туђим књижевностима	1919.

НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ

1	Маја Бошковић-Стули	Трагови народног причања у нашој стариј књижевности	1963.
2	Веселин Чајкановић	Српске народне приповетке	1929.
3	Војислав М. Јовановић	Српске народне приповетке	1925.
4	Војислав Ђурић	„Углед народног језика у прози”	1960.
5	Миодраг Поповић	Вукова народна приповетка	1963.
6	Перо Слијепчевић	Анегдота као уметничко дело	1929.



НАРОДНА ДРАМА

1	Лаза Костић	Народно глумовање	1893/1962.
---	-------------	-------------------	------------

Maja Bošković-Stulli, Usmena književnost. Izbor studija i ogleda. Zagreb: Školska knjiga, 1971.

	Аутор	Наслов студије/одломка/превода	Прво издање
1	Roman Jakobson i Pjotr Bogatirjov	Folklor kao naročit oblik stvaralaštva	1929.
2	Maja Bošković-Stulli	Usmena književnost u sklopu povjesti hrvatske književnosti	1967.
3	Alois Schmaus	Vrste i stil u narodnom pjesništvu	1957/1959.
4	Jure Kaštelan	Gavran i konj	1952.
5	Olinko Delorko	Ranjeni junak u gori (O hrvatskoj narodnoj romanci)	1959.
6	Maja Bošković-Stulli	Balada o pastiru i tri vještice	1968.
7	Maja Bošković-Stulli	Pjesma o prerusenoj djevojci	1965.
8	Milovan Gavazzi	Dva motiva iz narodne poezije Gradišćanskih Hrvata	1951.
9	Tomo Maretić	Epska tehnika i način prikazivanja	1909.
10	Alois Schmaus	Formula i metričko-sintakski model	1960.
11	Ivan Slamnig	Naš stari stih prema romanskome	1965.
12	Karl-Heinz Pollok	Interpretacije dviju ljubavnih narodnih pjesama	1964.
13	Vojislav Đurić	Epsko ponavljanje	1955.
14	Ilija Nikolajević Goleniščev- Kutuzov	Istraživači epike i narodni pjevači	1963.



15	Vido Latković	Utjecaj dijaka na stvaranje narodne poezije	1954.
16.	Alois Schmaus	<i>Iz Studija o krajinskoj epici</i>	1953.
17	Maja Bošković-Stulli	O narodnim pripovijetkama	1963.
18	Vatroslav Jagić	Južnoslavenske narodne pripovijetke o grabancijašu dijaku i njihovo objašnjenje	1877/1948.
19	Josip Pasarić	„Jaje harambaša” i drugi međunarodni motivi	1923.
20	Milivoje V. Knežević	O narodnim govornim tvorevinama	1957.
21	Nikola Bonifačić Rožin	O narodnoj drami	1963.
22	Miroslav Krleža	Narodna politička lirika jeseni devetstotinaisedamnaeste	1956.
23	Maja Bošković	Narodna poezija naše oslobodilačke borbe kao problem savremenog folklornog stvaralaštva	1960.

Владан Недић, *Народна књижевност. Српска књижевност у књижевној критици, књ. 2.* Београд: Нолит, 1972.

НАРОДНО ПЕСНИШТВО

	Аутор	Наслов студије/одломка/превода	Прво издање
1	Васко Попа	Од злата јабука	1958.
2	Твртко Чубелић	Вијести о народним пјесмама	1970.
3	В. С. Караџић	Из предговора <i>Народним српским пјесмама</i>	1824/1833.
4	Јаков Грим	Народне српске пјесме, скупио и на свијет издао В. С. Караџић	1823.



5	Јохан Волфганг Гете	Српске песме	1825.
6	Вељко Петровић	О лепотама наших женских народних песама	1958.
7	Герхард Геземан	Лирско народно певање Јужних Словена	1934.
8	Владан Недић	Југословенска народна лирика	1962.
9	Миливоје В. Кнежевић	Загонетке [бајаличке „басме”, пословице]	1957.
10	Младен Лесковац	Бећарац	1958.
11	Исидора Секулић	О превођењу, о збиркама партизанских песама, о преводу Анице Савић Ребац тих песама на енглески	1949.
12	Николај Кравцов	Словенска народна балада	1964.
13	Крешимир Георгијевић	Муркова <i>Хасанагиница</i>	1938.
14	Хенрик Барић	Трагика у песми о Хасанагиници	1938.
15	Герхард Геземан	Српскохрватска јуначка песма	1934.
16.	Светозар Матић	Откад почиње наше епско народно певање	1962.
17	Павле Поповић	Песме дугог стиха	1919.
18	Адам Мицкјевич	Српска епска поезија, предавање из 1841.	1955.
19	Бранко Лазаревић	Народна песма	1930.
20	Војислав Ђурић	Хумор и трагика	1955.
21	Павле Поповић	Косовска легенда	1919.
22	Светомир Ристић	Смрт мајке Југовића	1920.
23	Богдан Поповић	О „последњим стиховима” песме <i>Бановић Страхиња</i>	1936.



24	Хенрик Барић	Нетко бјеше Страхинићу бане	1936.
25	Радосав Меденица	Бановић Страхинџа у кругу варијаната	1958/1960.
26	Радован Самарџић	Орање Марка Краљевића	1966.
27	Иван Р. Димитријевић	Осећање смешног у народном песништву	1921/1930.
28	Салко Назечић	Хајдучке борбе око Дубровника и наша народна пјесма	1959.
29	Радмила Пешић	Старији слој песама о ускоцима	1967.
30	Павле Поповић	Циклус ослобођења Црне Горе	1919.
31	Алојз Шмаус	Студије о крајинској епици	1953.
32	Видо Латковић	О певачима српскохрватских народних епских песама до краја 18. века	1954.
33	Милорад Панић-Суреп	Рођење песника	1956.
34	Владан Недић	Филип Вишњић	1961.
35	Петар Бакотић	Старац Милија	1962.
36	Владан Недић	Тешан Подруговић	1960.
37	Олинко Делорко	Матија Шешеља, казивачица народне поезије на Дугом Отоку	1954.
38	Алберт Б. Лорд	Епски певач	1960/1962.
39	Видо Латковић	Уопштавање у јуначкој епици	1953.
40	Максимилијан Браун	Појам „стилизиције” у народној епици	1956/1958.
41	Никола Банашевић	Ранија и новија наука и Вукови погледи на народну епику	1964.
42	Мирослав Пантић	Југословенска књижевност и усмена народна књижевност од 15. до 18. века	1963.
43	Војислав Ђурић	Однос усмене и писане књижевности српскохрватске	1967.
44	Павле Поповић	Српске народне песме у туђим књижевностима	1919.



НАРОДНЕ ПРИПОВЕТКЕ

1	Маја Бошковић-Стули	Трагови народног причања у нашој старој књижевности	1963.
2	Веселин Чајкановић	Српске народне приповетке	1929.
3	Војислав М. Јовановић	Српске народне приповетке	1925.
4	Војислав Ђурић	„Углед народног језика у прози”	1960.
5	Миодраг Поповић	Вукова народна приповетка	1963.
6	Перо Слијепчевић	Анегдота као уметничко дело	1929.

НАРОДНА ДРАМА

1	Лазар Костић	Народно глумовање	1893/1962.
---	--------------	-------------------	------------

Dr Đenana Buturović – dr Vlatko Palavestra, *Narodna književnost Srba, Hrvata, Muslimana i Crnogoraca (izbor studija i članaka o narodnoj književnosti)*. Sarajevo: IP „Svjetlost” – Zavod za udžbenike, 1974.

NARODNA POEZIJA

	Аутор	Наслов студије/одломка/превода	Прво издање
1	Vladan Nedić	Jugoslovenska narodna lirika	1962.
2	Маја Bošković-Stulli	Balada o Marku Kraljeviću i bratu mu Andrijašu	1970.
3	Salko Nazečić	Epski Kraljević Marko	1970.
4	Vatroslav Jagić	Kosovski junaci i događaji u narodnoj epici, napisao T. Maretić	1890.



5	Miroslav Pantić	Narodne pesme u zapisima XV do XVIII veka	1964.
6	Alois Schmaus	Prilozi istraživanja južnoslovenske epike	1951.
7	Albert B. Lord	Uticaj turskih osvajanja na balkansku epsku tradiciju	1972.
8	Đenana Buturović	Najstarija svjedočanstva o narodnim pjesmama bosanskohercegovačkih Muslimana	1972/1973.
9	Vido Latković	Narodna epska pjesma u Crnoj Gori	1964.
10	Salko Nazečić	Hajdučke borbe oko Dubrovnika i naša narodna pjesma	1959.
11	Alois Schmaus	Studije o krajinskoj epici	1953.
12	Hatidža Krnjević	<i>Hasanaginica</i>	1973.
13	Vladan Nedić	O prvoj i drugoj Vukovoj <i>Pjesnarici</i>	1965.
14	Vladan Nedić	Starac Milija	1966.
15	Svetozar Matić	Višnjić u Sremu	1964.
16	Vladan Nedić	<i>Pjevanija</i> Sime Milutinovića Sarajlije	1959.
17	Matija Murko	Epska narodna poezija u Jugoslaviji početkom XX vijeka	1929.
18	Vojislav Đurić	Srpskohrvatska narodna epika	1955.
19	Jovan Vuković	Stilistička analiza jedne srpskohrvatske narodne lirske pesme	1971.
20	Hamza Humo	Sevdalinka na rubu dvaju društvenih sistema	без податка
21	Muhsin Rizvić	O lirsko-psihološkoj strukturi sevdalinke	1969.
22	Tvrtko Čubelić	Stilsko-izražajne karakteristike narodnih pjesama iz razdoblja narodne Revolucije	1959/1960.
23	Vido Latković	Klasifikacija jugoslovenske usmene književnosti	1967.
24	Radosav Medenica	Prilog pitanju klasifikacije i terminologije narodnih pesama	1965/1968.



NARODNA PROZA

1	Maja Bošković-Stulli	Narodne pripovijetke	1963.
2	Tvrtko Čubelić	Klasifikacija narodnih pripovijedaka	1970.
3	Nada Milošević-Đorđević	Bogati Gavan	1971.
4	Milenko S. Filipović	Lokalna predanja – zanemarena vrsta usmene književnosti	1955/1958.
5	Vlajko Palavestra	Narodna predanja o starom stanovništvu u dinarskim krajevima	1966.
6	Milivoje V. Knežević	O narodnim govornim tvorevinama	1957.
7	Miodrag S. Lalević	Zagonetka	1965/1972.

**Ненад Љубинковић, *Усмена књижевност југословенских народа*.
Лектира за I годину заједничких основа средњег усмереног образовања.
Београд: Просвета – Нолит – Завод за уџбенике, 1978.**

Аутор	Наслов студије/одломка (претходна година објављивања није назначена)
Владан Недић	О првим записима лирских усмених песама. Одлике усмених лирских песама
Вељко Петровић	О лепотама наших женских народних песама
Васко Попа	Од злата јабука



Ненад Љубинковић Владан Недић	Митолошке песме, коледарске песме + (о песми од коледа), божићне песме, додолске песме + (о додолама и прпорушама – Вук, <i>Рјечник</i>); лазаричке песме + (тумачење), краљичке песме + (тумачење); посленичке песме, сватовске песме + (В. Недић, <i>О сватовским лирским усменим песмама</i>); почашнице, успаванке, тужбалице + (В. Недић, <i>О тужбалицама</i>); љубавне песме + (В. Недић, <i>О љубавним усменим песмама</i>); шаљиве усмене песме и подругачице.
	(Баладе)
Хатица Крњевић	<i>Хасанагиница</i> (Прилог проучавању усмених балада)
Новак Килибарда	<i>О Хасанагиници</i>
Хатица Крњевић	О баладама. Разлика између баладе и епске песме
Ненад Љубинковић	Поетска вредност рефрена у песми <i>Смрт мајке Секулове</i> и <i>Милош бан и сестра Секулова</i> Покушај дефинисања структуре дугог стиха и одлике „бугарштитчког” ритма
	(Епске песме: Неисторијски циклус, Немањићи и Мрњавчевићи, Косовски циклус)
Владан Недић	Бошко Југовић у виђењу певача Тешана Подруговића
Светомир Рис	О песми <i>Смрт мајке Југовића</i>
	(Циклус Марка Краљевића)
Ненад Љубинковић	Образовање епске легенде о Марку Краљевићу
	(Покосовски циклус; Хајдучки циклус)
Душан Ј. Поповић	Хајдуковање
	(Ускочки циклус)
Радмила Пешић	О ускоцима



	(Песме о ослобођењу Црне Горе; Циклус песама о ослобођењу Србије)
Божидар Томић	<i>Бој на Мишару</i> (Историјске чињенице)
Новак Килибарда	О песни Филипа Вишњића <i>Бој на Мишару</i>
	(Песме из народноослободилачке борбе)
Ненад Љубинковић	Образовање епске легенде о Титу
Ненад Љубинковић	Јунаци усмених епских песама. Историјске личности
	(Прозне усмене творевине. Приповетке)
Владан Недић,	Бајка <i>Међедовић</i> казивача и певача Тешана Подруговића
Мирјана Дрндарски	Одлике бајке. Разлика између бајке и фантастичне приче
	(Шаљиве приче)
Ненад Љубинковић	Шаљива народна прича. Шаљиве народне приче о људским манама и врлинама и односима који из њих произилазе. Шаљиве народне приче са социјалном односно национално-верском тематиком. Шаљиве народне приче о националном (и верском) угњетавању. Шаљиве народне приче у којима доминира жеља: смех ради смеха.
	(Тзв. „ситне” прозне усмене умотворине)
Миливоје Кнежевић	Пословице; питалице; загонетке
Миодраг С. Лалевић	Загонетка – играрија духа (име – постанак – облик – карактеристика)



Svetozar Koljević, *Ka poetici narodnog pesništva*. Književni pogledi. Beograd: Prosveta, 1982.

I DEO – RANA OTKRIĆA (1497–1850)

	Аутор	Наслов студије/одломка/превода	Прво издање
1	Miroslav Pantić	Pesma o „slavnom” despotu Đurđu Brankoviću – Đoja del Kole (1497)	/
2	Stojan D. Vujčić	Jedan srpski guslar u Mađarskoj XVI veka	/
3	Veselin Kostić	„Neverni” i „opaki” despot Đurađ Branković u Engleskoj (1603)	/
4	Alberto Fortis	<i>Iz Putovanja po Dalmaciji</i> (1774)	1774.
5	Jakob Grim	<i>Mala prostonarodnja slaveno-serbska pjesnarica</i> (1814)	1814.
6	Jernej Kopitar (u saradnji sa J. Grimom)	<i>Narodna srpska pjesnarica</i> (1815)	1815.
7	Jakob Grim	<i>Srpski rječnik</i> (1818)	1818.
8	Jakob Grim	<i>Narodne srpske pjesme</i> (III, 1823)	/
9	Jakob Grim	<i>Narodne srpske pjesme</i> (I, 1824; II, 1823)	/
10	Jakob Grim	Srpske narodne pesme u nemačkom prevodu	/
11	Johan Volfgang Gete	Srpska književnost (1824)	/
12	Johan Volfgang Gete	Srpske pesme (1825)	/
13	Johan Volfgang Gete	[Oglasi] (1826)	/
14	Johan Volfgang Gete	Srpske narodne pesme (1835)	/
15	Johan Volfgang Gete	Najnovije iz srpske književnosti (1827)	/
16	Johan Volfgang Gete	Narodno pesništvo (1828)	/
17	Leopold Ranke	Nacionalni način mišljenja i nacionalna poezija (1829)	/



18	Tereza Albertina Lujza fon Jakob (Talvj, Talfi)	Vuk Stefanović Karadžić, <i>Narodne srpske pjesme</i> , IV (1836)	/
19	Visarion Gregorjevič Bjelinski	Narodi u povelju imaju večno mlada, besmrtna dela (1836)	/
20	Adam Mickjevič	O srpskoj narodnoj poeziji (1841)	/
21	Nikola Tomazeo	Prostrana svjetlost vedroga neba i strasti divljo-gradske (1844)	/

II DEO – TRAGOM BAŠTINE (1850–1975)

22	Aleksandar Afanasjevič Potebnja	Životni uslovi u kojima je cvetalo narodno stvaralaštvo	1905.
23	Gerhard Gezeman	Kompoziciona shema i herojsko-epska stilizacija	1926.
24	Andre Vajan	Sultanov sluga kao nacionalni junak	1932.
25	Nikolaj Ivanovič Kravcov	Srpski ep	1933/1960.
26	Matija Murko	Geografija i historija u narodnim epskim pjesmama	1951.
27	Roman Jakobson	Slovenski epski stih	1966.
28	Alojz Šmaus	Životni uslovi muslimanske epike	1953.
29	Pjotr Grigorijevič Bogatirjov	Stalni epiteti i antiteza u epskim pesmama slovenskih naroda	1958.
30	Maksimilijan Braun	Narodna pesma kao filološki problem	1958.
31	Maksimilijan Braun	Ideološko hiperbolisanje u srpskohrvatskim narodnim pesmama	1966.
32	Jovan Brkić	Vera i nevera	1961.
33	Boris Nikolajevič Putilov	Kosovski ciklus i starije ruske istorijske pesme	1971.



34	Ilja Nikolajevič Goljenščev – Kutuzov	Istorija i epsko pamćenje	1963.
35	Albert B. Lord	Homer, Peri i Huso	1948.
36	Albert B. Lord	Formula	1960/1974.
37	Albert B. Lord	Pregled novijih istraživanja usmene književnosti	1974.
38	Hari Levin	Od gusala do magnetofona	1969.

Đenana Buturović – Munib Maglajlić, *Bošnjačka književnost u književnoj kritici II. Usmena književnost*. Sarajevo: Alef, 1998.

I DEO – U SVJETLU KNJIŽEVNE HISTORIOGRAFIJE

	Аутор	Наслов студије/одломка/превода	Прво издање
1	Đenana Buturović	Bošnjačka epika u svjetlu dosadašnjih proučavanja	1992.

II DEO – OTKRIĆA, VREDNOVANJA, POETIKA

2	Ludvik Kuba	Za pjesmom	1937.
3	Ludvik Kuba	Ljubav u bosanskohercegovačkim pjesmama	1953.
4	Đenana Buturović	Hörmannov zbornik – antologija bošnjačke epike	1995.
5	Đenana Buturović	Albert Bates Lord (1912–1991) i bošnjačko usmeno tradijsko naslijeđe	1996.
6	Luka Marjanović	Same pjesme	1898.
7	Matija Murko	Epska narodna poezija u Jugoslaviji početkom XX vijeka	1974.



8	Albert B. Lord	Prstenasta kompozicija i udvostručavanja u pjesmi <i>Smailagić Meho</i>	1989.
9	Salko Nazečić	O nekim pitanjima muslimanskih epskih pjesama	1951.
10	Alois Schmaus	Studije o krajinskoj epici	1953.
11	Đenana Buturović	Neke osobenosti hercegovačko-crnogorskog oblika epske pjesme	1979.
12	Novak Kilibarda	Kasni, ali pravi, epos	1987.
13	Mira Sertić	Način izvođenja i stilska sredstva u usmenoj pjesmi	1965.
14	Rašid Đurić	Zaboravljena Hadžiomerspahićeva pjesmarica	1982.
15	Enes Kujundžić	<i>Ženidba Smailagić Mehe</i> Avde Mededovića u epskom sazvežđu	1987.
16	Alija Nametak	Predgovor zbirci <i>Od bešike do motike</i>	1970.
17	Husein Bašić	Riječ o lirskim narodnim pjesmama iz Sandžaka	1991.
18	Husein Bašić	Zapisi uz neke pjesme i stihove	1991.
19	Munib Maglajlić	Sredina i vrijeme nastanka i trajanja sevdalinke	1977.
20	Aiša Softić	Sevdalinke Hamdije Šahinpašića	1982.
21	Munib Maglajlić	Pjesme o smrću rastavljenim dragim - Omer i Mejrema	1991.
22	Hatidža Krnjević	Urok, kletva i snoviđenja u baladi	1973.
23	Munib Maglajlić	Bošnjačke balade o smrznutoj nevjesti	1997.
24	Hatidža Krnjević	Balade o šehidima	1973.



25	Hatidža Krnjević	<i>Hasanaginica</i>	1973.
26	Munib Maglajlić	Usmena romansa u historijskom i teorijskom kontekstu	1983.
27	Petar Grgec	Muslimanski udio u stvaranju narodnoga pjesništva	1944.
28	Stephen Erdely	Melodijski stih – muzička pratnja u narativnom procesu bošnjačke epopeje	1995.
29	Đurđica Mučibabić	Redaktorski postupak L. Marjanovića na primjeru pjesme <i>Dvostruka ženidba Sokolović Ibri</i>	1981.
30	Novak Kilibarda	Poetska funkcija turcizama u našoj epici	1976.
31	Ludvik Kuba	Pjesma Južnih Slavena i muslimanstvo	1953.

III DEO – PJEVAČ, KAZIVAČ, PRENOSILAC

32	Milman Parry	Pevač priča	1948.
33	Albert B. Lord	Pevači: izvođenje i obuka	1990.
34	Alois Schmaus	Ćor-Huso Husović	1938.
35	Luka Marjanović	Naši pjevači	1898.
36	John Miles Foley	Tradicionalna struktura Bašićevog Alagić Alije i Velagić Selima	1978.

IV DEO – LIKOVI – PJESMA I ZBILJA

37	Đenana Buturović	Epski Đerzelez – od ličnosti do lika	1992.
38	Hatidža Krnjević	Tale Ličanin – epski junak i vedri antijunak	1980.
39	Rašid Đurić	Epski junak Budalina Tale	1983.



40	Munib Maglajlić	Jedan davnašnji zapis o Budalini Tali	1986.
41	Đenana Buturović	Prilog povijesnom Hrnjici	1990.
42	Munib Maglajlić	Mujo Hrnjica – epski i historijski	1990.
43	Munib Maglajlić	Pjesma o pogibiji Hifzi-bega Đumišića	1995.
44	Munib Maglajlić	Lokalna obilježja u <i>Hasanaginici</i>	1995.
45	Muhsin Rizvić	Socijalni aspekti <i>Hasanaginice</i>	1994.
46	Đenana Buturović	Uvodna riječ za knjigu o Morićima	1983.
47	Munib Maglajlić	Balada o Morićima	1995.
48	Munib Maglajlić	Prvi poznati pjesnik sevdalinke	1983.
49	Alija Bejtić	Historijska pozadina <i>Mošćanice</i>	1953/1955.
50	Munib Maglajlić	Odnos pjesme i zbilje u sevdalinci	1997.
51	Muhamed Hadžijahić	Ibrahim barjaktar Pinjo	1923.
52	Munib Maglajlić	Morići u „Đerzelezu”	1983.
53	Đenana Buturović	Morići u pisanoj književnosti	1983.

V DEO – PRILOZI KOMPARATIVNIM PROUČAVANJIMA

54	Albert B. Lord	Uticaj turskih osvajanja na balkansku epsku tradiciju	1974.
55	John S. Miletich	Muslimanska usmena epika i srednjovjekovna epika	1985.



56	Ilija Nikolajević Goleniščev- Kutuzov	Od epike Kirkiza do epike Bošnjaka* (*izmenjen naslov odlomka)	1979.
57	Miroslav Kravar	Naša narodna epika kao argument u homerskom pitanju	1979.
58	Dragutin Mićović	O arbanaškim krajišničkim pesmama i njihovom odnosu prema bosanskohercegovačkoj muslimanskoj epskoj poeziji	1973.
59	Rade Božović	Djevojka junakinja* (*izmenjen naslov odlomka)	1977.
60	Rade Božović	Gusle kao posljedica susreta južnoslavenskog i arapskog svijeta* (*izmenjen naslov odlomka)	1977.
61	Lada Buturović	Prolegomena uz raspravu o mitu o mladom junaku u priči o <i>Graalu</i> ili Romanu o Percevalu i u bošnjačkoj epopeji <i>Ženidba Smailagić Mehe</i>	1997/ 1998.
62	Đenana Buturović	Bošnjačka historijska balada – dio južnoslavenskog baladnog kruga	1984.

VI DEO – OD POSLOVICE DO PRIČE

63	Alija Nametak	Prva zbirka bošnjačkih narodnih pripovijesti – produkt individualnog sakupljačkog rada	1975.
64	Esma Smailbegović	Teorijska određenja predanja	1986.





65	Vlajko Palavestra	Narodne pripovijetke i predanja iz Drežnice	1982.
66	Vlajko Palavestra	Narodne pripovijetke i predanja u Žepi	1964.
67	Vlajko Palavestra	Narodna predanja o starom stanovništvu u dinarskim krajevima	1966.
68	Esma Smailbegović	Predanja o postanku džamija, njihovih naziva i obilježja u Sarajevu	1986.
69	Esma Smailbegović	Predanja o evlijama u Sarajevu	1986.
70	Fehim Barjaktarević	Nasredin-hodžin problem	1934.
71	Edib Muftić	Nasrudin hodža i Bošnjaci	1994.
72	Mehmed-beg Kapetanović Ljubušak	Poslovica je među riječima kao mjesec među zvijezdama	1987.
73	Munib Maglajlić	Tematsko-motivska ishodišta viceva o Muji i Sulji	1990.





Snežana Samardžija

FOLK LITERATURE IN TWENTIETH-CENTURY CHRESTOMATHIES

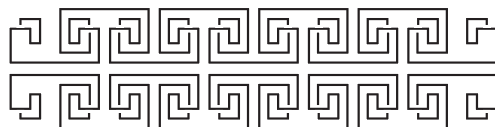
Summary

From mid-twentieth century onwards, chrestomathies dedicated to oral literature were published in Belgrade, Zagreb and Sarajevo, and in the early 2000s in Novi Sad and Podgorica as well. The editions were composed of: excerpts from monographs and studies, essays, reviews, translations of articles from foreign literature and periodicals. According to the editors' concept and the publishing series' intention, three basic types of chrestomathy can be discerned: general (encompassing the entire scientific area); thematic (offering a cross-section of existing literature on certain topics, usually segments in anthologies and compulsory school reading) and personal (selections from individual scientific opuses). On this occasion, we discuss chrestomathies that refer to oral literature in its entirety. These scientific syntheses represented a substitution for a rounded history and theory of a scientific discipline, or pointed towards comparative possibilities of research and the history of reception. The chrestomathies display all significant problems of research – from heterogeneous classification and terminology to an overwhelming concentration on epic poetry. Despite scientific objectivity, we discern the ideological-political atmosphere of the editors' times. This historical cross-section of scientific texts on oral literature represents a testimony on the currents in Serbian, Southern Slavic and European folkloristics, as well as the waning interest of foreign researchers in Serbian tradition and culture.



၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅

USMENA KNJIŽEVNOST ILI DIGITALNI FOLKLOR?



Internet kao najvažniji medij svakidašnje komunikacije našeg vremena bez sumnje zaslužuje pažnju folklorista. U istoriji medija internet predstavlja poslednji stepen razvoja, koji je počeo pronalaženjem tipografije i vodio je preko štampanih medija, radija, telefona i televizije, sve do elektronskih medija. U toku tog razvoja difuzija informacija najrazličitijih vrsta, među njima i tekstova narodnog stvaralaštva, postajala je sve brža i šira. Na to je već 1994. ukazala Linda Deg (Dégh 1994: 1): „[T]echnical reproductivity dictated a different place for folklore communication through new media...”. Želim da u glavnim potezima naznačim različite etape tog razvoja i njihovog istraživanja.

Ključne reči: usmena komunikacija, folklor, internet, vic, aforizam

Usmena tradicija

Usmeno tradiranje, odnosno direktno prenošenje narodnog stvaralaštva od čoveka do čoveka, pored varijantnosti, smatra se bitnim kriterijumom folklora. Značajan faktor usmenog stvaralaštva je i vezanost za određenu grupu, za određenu zajednicu. Svaki usmeni stvaralac je to imao na umu kada je u prirodnoj situaciji improvizovao i – uz izvantekstovne elemente, kao što su glas, mimika, gest, melodija – izvodio svoj neponovljiv performans u interakciji sa publikom. Kreativni usmeni stvaralac se trudio da pođe od konkretnih, regionalno relevantnih događaja i oblikuje ih na individualan način, ali i da u improvizaciji obuhvati pitanja opšteg značenja. Bogatirjov i Jakobson su usmeno prenošenje objašnjavali ovako:

Poput langue i folklorno delo postoji izvan pojedinih osoba, tek potencijalno, kao kompleks određenih normi i impulsa, kao podloga aktuelnoj tradiciji, koju kazivač oživljava i ukrašava individualnim stvaranjem... (Jakobson, Bogatyrev 1929: 904–905).

Na osnovu onoga što znamo o Vukovim pevačima možemo da zaključimo na koji način su oblikovali pesme i dali im lični, umetnički pečat. Kao što Suvajdzić naglašava (Сувайдић 2010: 239–259), pesme Vukovih pevača su bile isto toliko individualne koliko i kolektivne, jer su se izdvojile iz kolektivne svesti i prešle u posed darovitih pojedinaca kao što su Tešan Podrugović ili Filip Višnjić. Poznate su specifičnosti i preferencije pojedinih pevača. Hajduk Tešan Podrugović je bio Vukov omiljeni pevač, koji je voleo epske pesme o ženidbi i imao poseban humor, slepi guslar Filip Višnjić voleo je da opeva intimnu vezanost majke i sina više nego iko drugi, a Starac Milija, prema Vukovom svedočanstvu, nije hteo da peva bez rakije i voleo je da proširuje iz tradicije preuzete sižee. I žene pevači su pesmama davale poseban kolorit. Nedić u tom kontekstu ističe naročitu osećajnost i patrijarhalni duh, kao i versko osećanje u njihovom kazivanju (Недић 1981, ур. Клеут и др. 2014). U pesmama slepe Živane junaci su tužni i liju suze, a slepa Jeca posebno naglašava hrišćanske vrline. Za slepog guslara Filipa Višnjića Vuk pretpostavlja da je pesme o savremenim događajima sam spevao. Dramatičnost u njegovim opisima i maštovitost u izlaganju, kao i isticanje plemenitosti i čojstva junaka, plod su lične pesničke darovitosti.

U sakupljanju pesama Vuk je polazio od naučno-filološkog kriterijuma koji nalaže da pesma bude zapisana „onako kako narod govori i pjeva”, ali



da bude i književno-estetski prihvatljiva. U predgovoru Prve knjige *Srpskih narodnih pjesama* opisuje metodologiju sakupljanja:

Једни пјесама различно пјевање по народу показује очевидно да све пјесме нијесу одма (у првом почетку своме) постале онакве какве су, него један почне и састави што, како он зна, па послје, идући од уста до уста, расте и кити се, а кашто се умањује и квари; јер какогођ један човјек љепше и јасније говори од другог, тако и пјесме пјева и казује (Карацић 1824: XV).

Vuk je na terenu tražio najdarovitije pevače. Bez njih epski junaci ne bi bili onakvi kakve ih danas znamo. Današnji lik epskog Marka Kraljevića najviše odgovara kazivanju Tešana Podrugovića. Vuk Karadžić je u najvećem broju slučajeva beležio materijal izvan izvornog socijalnog i kulturnog konteksta, van usmene komunikacije, van dinamičnog, improvizatorskog procesa usmenog stvaranja. On je, istina, dobro poznao taj kontekst iz detinjstva i bio je svedok autentičnog usmenog stvaranja. Poznato je da je jedan od kazivača bio i njegov otac Stefan, kao i Stefanov brat Toma i otac Joksim. Međutim, moramo da priznamo da štampane Vukove zbirke ne obuhvataju sve aspekte usmenosti, bez obzira na to što je beležio i objavljivao i varijante. U nekim slučajevima je čak i sam vršio intervencije na građi, kako i navodi u predgovoru *Narodnim srpskim pripovetkama* (1821):

Пјесме, загонетке, и приповјести, то је готово народно књижество, коме ништа више не треба, него га вјерно, чисто и непокварено скупити; али у писању приповјетки већ треба мислити и ријечи намјештати (али опет не по своме укусу, него по својству Српскога језика), да не би ни с једне стране било прећерано, него да би могао и учен читати, и прост слушати; а ја сам казао у предговору к Српском рјечнику, како је то за мене тешко! Па још видим да и поред све муке и труда, опет остају погрешке! У том нека ме правда Доситије, који је у оваквој струци писања, готово послје тридесет година, поправио једну своју погрјешку, па још није погодио, како би требало (Карацић 1853).

Folklor u pisanom obliku

U izučavanju folklor a usmena tradicija je dugo imala primarni značaj, a usmeni materijal, sakupljan i štampan, smatran je primarnim, autentičnim izvorom. Tek kasnije, od sedamdesetih godina 20. veka, folkloristi su počeli





da se posvećuju pitanju odnosa između pisanog folklora i usmene tradicije. Mišljenja o tome mogu li se objavljeni tekstovi smatrati folklorom, tj. usmenom književnošću, nisu bila jednoglasna, jer su se prenošenjem u pisanu i štampanu formu folklorni tekstovi udaljavali od izvornog konteksta. Izgubili su status trajanja i funkcionisanja usmenim putem, varijantnost, izgubili su i izvorne slušaocce kojima se svako usmeno delo prilagođava i koji, sa svoje strane, utiču i na izvođača. Pisana književnost je usmenu komunikaciju, na neki način, potisnula. Interaktivnost usmene komunikacije svedena je na jednosmerno davanje i primanje informacije. Stoga Simonides (1982: 163–170) opravdano postavlja pitanje: Može li se pisana tradicija smatrati folklorom? Odgovor, ipak, mora biti pozitivan. Povezanost između usmeno izvedenog dela i onog fiksanog tekstom traje. Iako više nismo učesnici u procesu stvaranja, čitajući pesme, bajke i ostale oblike usmene književnosti, prema izboru reči, gradnji metafora, tehnici pripovedanja, sižejnim kombinacijama i upotrebi opštih mesta, možemo opipati skriveni potencijal i lepotu improvizacije. Iako to nisu više originalni tekstovi, preuzeli su elemente autentične usmene književnosti i mogu da se smatraju „pisanim folklorom”. Maja Bošković-Stulli u tom kontekstu piše:

Po tipu komunikacije (...) tekst je sada izjednačen sa pisanom književnošću. No po svojim sačuvanim karakteristikama i po nužnosti da se čitalac, ako želi prihvatiti djelo, bar djelomice uživi u specifičnu estetiku usmene književnosti i prihvati njezinu poetiku – tekst ni nakon zapisa ne prestaje pripadati usmenoj književnosti. Važna je razlika ipak u tome da se nakon zapisa estetska funkcija može na jasan način izdvojiti kao dominantna... (Bošković-Stulli 1982: 55).

Ta estetska funkcija se oseća u većoj meri kada se tekstovi, na primer Vukove pesme, izvide pred publikom. Štampano usmeno delo je višeslojna jezička i semantička tvorevina koju treba istraživati na osnovu tekstovne i izvantekstovne, odnosno društvene i semantičke strukture. Tekstovi koji su nekada bili deo reprezentativne usmene književnosti danas se objavljuju na različite načine: kao ilustrovana izdanja za decu, kao naučna lektira ili reprezentanti nacionalne kulture. U prvoj polovini 20. veka književna produkcija i tehnologija štamparstva napreduju, a posle Drugog svetskog rata dolazi do „revolucije knjige”. Tehnološki napredak i veliki tiraži, koji su uticali na opremu knjiga, učinili su da knjige izgube nekadašnji atribut dragocenog predmeta. Iako bi najradikalniji zagovornici elektronskih medija rado videli potpunu zamenu štampanih



elektronskim produktima, očigledno je da je knjiga i danas važan deo naše kulture i čuvar folklorne tradicije.

Usmena tradicija u 20. veku

Pored pisanog folklora, usmena tradicija je u 20. veku još bila široko rasprostranjena u Srbiji i u drugim državama na Balkanu (u različitim oblicima patriotskih pesama iz balkanskih ratova, Prvog svetskog rata, partizanskih pesama, urbanih pesama i legendi). Neka dela usmene književnosti, na primer urbane legendarne priče ili vicevi, i dalje funkcionišu u usmenoj komunikaciji i na taj način čuvaju izvorni status usmenosti, s izvesnom transformacijom u zavisnosti od društvenih, kulturnih i tehničkih uslova. Pojavljuju se, međutim, i oblici koji sami nisu usmeni, ali su po funkciji često njima analogni, na primer neke popularne ili navijačke pesme koje ne dospevaju u štampu. Slično je i sa graničnim oblicima folklora – likovnim, natpisima na grnčariji, kuvaricama, nadgrobnim spomenicima, spomenarskim zapisima, grafitima i aforizmima, koji su posebno obeležili gradski folklor.

Aforizmi i grafiti

Aforizmi i grafiti su kratke ironične ili satirične, zajedljive izreke sa određenom porukom (up. npr. von Wilpert 1989: 55). Oni su se u velikoj meri proširili za vreme raspada bivše SFRJ, kada je donekle iščezavao humor u vicevima. U njima su se manifestovale emocije nesigurnosti, agresije, gorkog sarkazma, ironije i mržnje. Nedeljnik NIN je, na primer, 25. marta 1994. objavio sledeći aforizam: *Čitav svet je protiv nas. Na kraju ćemo imati neprijatelja svih boja kože*. Za vreme studentskih protesta i demonstracija 1996. i 1997. na Beogradskim zidovima pored natpisa *Otpor* moglo se, između ostalog, čitati: *Đinđić! Hvala za viziju!* Pojavili su se i „razgovori u grafitima”, u kojima novi autori postojeći tekst dopisuju ili ga komentarišu.

Novi mediji u drugoj polovini 20. veka

U drugoj polovini 20. veka počeo je proces za koji se mislilo da će dovesti do nestanka tradicionalne knjige. Pojavili su se njeni ozbiljni konkurenti: film,



radio, televizija i elektronska knjiga, i preuzeli ulogu svakidašnje komunikacije i prenošenja folklornog stvaralaštva. Čistov u ovom kontekstu govori o „kvazi-smenim” oblicima prenošenja (Čistov 1977: 79). Ovi mediji ne prenose tekstove direktnom interakcijom već od medija do primalaca, i to neograničenog broja. Međutim, moguće je i na ovaj način motivisati usmeno stvaralaštvo. U kojoj meri novine i televizija utiču na svakidašnje pripovedanje pokazuje Maja Bošković-Stulli (1978: 11–36). Konkretni izveštaj o opasnom doživljaju jednog automobiliste koji se pojavio u Zagrebačkim novinama 1978. proširio se u gradu i aktivirao usmeno pripovedanje. Autorka je zabeležila sledeću varijantu priče:

Jedan zagrebački lekar vozio svojim kolima iz Zagreba u Rijeku. Na usamljenom mestu ga zaustavlja jedna mlada žena i zamoli ga da je primi. Za vreme vožnje vozač primećuje kroz staklo iznad volana da ta žena ima muške ruke, obrasle dlakama. Uhvatio ga je strah i odlučio se da vozi punom brzinom do Rijeke. Lažna žena je nekoliko puta tražila da je iskrca, ali se on pravio kao da je ne čuje. Doveo ju je do prvog milicionera u Rijeci i predao je. Žena je bio muškarac koji je hteo da upljačka lekara (Bošković-Stulli 1978: 13).

Na sličan način su hrvatska serija *Gruntočnici* i njen junak Dudek sedamdesetih godina prošlog veka postali izvor raznih folklornih oblika, npr. viceva (Bošković-Stulli 1978: 27).

Pripovedanje posle političkih promena

Pad socijalističkih sistema u Jugoistočnoj Evropi, raspad Jugoslavije, građanski i verski ratovi, NATO bombardovanje i velika demografska pomeranja, u tom kontekstu i pad vrednosnog sistema i socijalističkih normi, izrazito su se odražavali ne samo na javni, već i na privatni, svakodnevni život, a time i na pripovedačko ponašanje ljudi (Ivanova 1999; Roth 2009: 101–117). Usmena tradicija, kao sredstvo folklorne komunikacije u celini, bez sumnje sve više pripada prošlosti. Bajke i epske pesme danas samo izuzetno predstavljaju živo folklorno stvaralaštvo. Njihovo mesto su zauzele moderne legende, vicevi i ostale forme svakidašnjeg pripovedanja: izveštaji o putovanju u inostranstvo, o političarima i korupciji, o prominentnim ljudima ili natprirodnim pojavama i doživljajima. Ovi oblici mogu da koriste kao uzor-model iz prošlih vremena, ali



su ugrađeni u moderne kontekste i često potiču iz medija. Delimično su preuzeli i međunarodni repertoar pripovedanja. Rot ih smatra refleksom spiritualne krize društva i vrstom pomoći za život (Roth 2008: 551). U njima se, između ostalog, tematizuje negativni doživljaj socijalizma, ili obrnuto (jugonostalglični komentari iz Srbije objavljuju se, na primer, na sajtu *www.kurir-info.rs*).

Sajber revolucija

U poslednjoj deceniji 20.veka dogodile su se ogromne promene na polju tehnologije interneta i stvaranja novog „sajber prostora”. Današnji informacioni sistemi omogućuju korisnicima da sačuvaju ogromne količine podataka, da ih šalju drugima elektronskom poštom, uz slike i muziku, i da – gotovo besplatno – razgovaraju preko skajpa (Domokos 2007: 50–59). Dok je broj korisnika 1995. godine iznosio 32 miliona, od kojih je najveći deo pripadao univerzitetskom krugu (Schneider 1996: 12), 2008. godine se taj broj već povećao na 1.3 miliona (Roth 2009: 101). U Srbiji 2013. godine 59,9% domaćinstava poseduje kompjuter.¹ Pored broja korisnika povećan je i broj jezika. Devedesetih godina 20. veka jezik interneta mahom je bio engleski, a danas su tu gotovo svi jezici. Na taj način internet je globalan koliko i nacionalan ili regionalan. Današnja mlada generacija je „generacija interneta” koja više nego ikad ranije živi u virtuelnom svetu.

Napredak digitalne tehnologije je intenzivirao i ubrzao komunikaciju među ljudima nezavisno od njihovog mesta stanovanja i otvorio neslućene mogućnosti dostupnosti informacija, kako u okvirima široke populacije tako i među stručnjacima. Digitalno doba umnogome je uticalo na svest ljudi, što je dovelo do smene sistema kulturnih vrednosti i znanja o njima. Otvarala su se nova pitanja o pravilima „digitalne etike” i ponašanja u javnom, društvenom i privatnom životu. Posledice opterećenosti informacijama su često i površnost i ignorancija.

Trebalo bi pomenuti i ulogu interneta u humanističkim i društvenim disciplinama. Naučnik danas lako i brzo putem interneta pristupa tekstovima i informacijama za koje je ranije morao da ide u biblioteku. Stoga sve više radi u svom kabinetu. Koliko je internet koristan za naučni rad, toliko je povezan i sa

¹ Prema podacima na <http://mtt.gov.rs/slider/raste-broj-korisnika-interneta-u-srbiji/>, preuzeto 28. avgusta 2014.



problemima (između ostalog, u vezi sa pravom autorstva, sa izvorima i njihovim kvalitetom). Dodatni problem predstavlja nestabilnost izvora, tekstovi mogu brzo biti uklonjeni. Postoji i kvantitativni problem. S obzirom na količinu podataka, jedan tekst nikada ne mora i ne može biti reprezentativan za određeno pitanje.

Internet i folklorno stvaralaštvo

Internet je u 21. veku postao i važan medij folklornog stvaralaštva. Prevlast interneta je dovela do mišljenja da se više gotovo i ne može računati sa daljim postojanjem tradicije. Takvo shvatanje proizlazi iz pretpostavke da folklor, prelazeći u tehničke medije, gubi autentičnost. Smeće se s uma da je danas svaka komunikacija, pa bila ona najprivatnija i najdirektnija, prožeta sadržajima, oblicima i modelima koji potiču iz masovne komunikacije. I internet doprinosi širenju ljudskog stvaranja koje se, s pravom ili ne, smatra rezultatom specifičnog procesa tradicije. Ako bismo svemu što se ikada pojavilo u medijima uskratili status folklora, morali bismo prognati jedno od danas njegovih najživljih područja, a to su vicevi. Kao što književni međuperiodi unutar procesa tradicije nisu mogli da unište folklor, tako i drugačiji tehnički i digitalni oblici komunikacije ne moraju značiti njegov kraj. Prenebregavali bismo regeneracijsku snagu koja se krije u procesu žive usmene svakidašnje komunikacije. Zato folkloristi treba da usmere svoja istraživanja i na savremene manifestacije ovakvog stvaralaštva.

Nove tehnologije omogućavaju pojedincima da podele priče preko interneta, preko *YouTube*-a, *Vime*-a i ostalih elektronskih distribucionih sistema. Neki ovo stvaralaštvo posmatraju kao međuformu usmene i pismene komunikacije koju karakteriše „sekundarna usmenost” (npr. Fialkova, Yelenevskaya 2001: 75–79).

Stvaralac folklornog dela na internetu je uvek individualna ličnost koja više nego ranije ima na umu primaoce poruke. Tipičan narator je individua koja sedi sama ispred kompjutera, kuca i čeka na reakciju nekoga, odnosno nekih u svetu (Roth 2009: 107). Internet korisnicima na raspolaganju su i mreže, preko kojih se često pričaju intimne, lične priče, pa se stvara „intimna javnost” (Schönhagen 2004 : 11), iako se partneri u komunikaciji lično ne poznaju.



Ovakvoj situaciji indirektna komunikacija (prema tradicionalnom shvatanju) nedostaju bitni preduslovi folklornog stvaranja: usmenost, komunikacija *face-to-face* kao i pripovedačka zajednica. I princip kolektivnog stvaranja je u velikoj meri ograničen, jer jedva da smo u stanju da pratimo proces difuzije dela na internetu. Jedna od najvažnijih specifičnosti komunikacije preko interneta je disjunkcija u vremenskom, mesnom i grupnom pogledu: autor i čitalac, odnosno transmieter i primalac su nezavisni i odvojeni, i komunikacija među njima je asinhrona, to jest ne dešava se u isto vreme.

Za istraživanje folklornog stvaralaštva na internetu moramo da uzmemo u obzir sledeće specifičnosti:

a) što se tiče autora i autorstva, tekstovi su, iako potiču od individualnog autora, anonimni u smislu da ih svako može koristiti. Autorstvo nema ulogu, važni su verodostojnost i autoritativnost stvaralaštva;

b) naracija na internetu ima otvorenu formu, sa tendencijom kompilacije različitih izvora (postupkom koji se realizuje pomoću *copy and paste*);

c) komunikacija je otvorena i promenljiva, samo komentari čitatelja mogu do izvesne mere da preuzmu ulogu kontrolora;

d) tekstovi poseduju visoku varijabilnost u pogledu izmene, skraćivanja, dodataka i adaptacija;

e) tekstovi nikada nisu unikati, već su elementi serija sa vremenski ograničenom trajnošću;

f) tematizuju se doživljaji i problemi svakidašnjeg života, prisutni na internetu kroz gotovo sve narativne žanrove, bajke, predanja, realistične priče, poslovice, nekad čak i u vidu kuvara;

g) za razliku od jezika visoke literature, jezik ovih oblika je svakidašnji, često izvan gramatičkih normi;

h) tekstovi su nekada na engleskom jeziku, koji funkcioniše kao *lingua franca*, ali jezik stranice viceva ili svakidašnjih priča je nacionalni, ili čak i regionalni, odnosno dijalekatski.

Internet i folklorni dijalog

Internet pruža i mogućnost folklornog dijaloga. Forumi i društvene mreže, kao što su *Facebook* ili *Twitter*, otvoreni su za dijalog, kao i blogovi.





Ovde se pričaju priče o svakidašnjim doživljajima i problemima. Svako ima mogućnost da komentariše i diskutuje, a komentari su svima vidljivi i utiču na dalju difuziju priče. Na primer, sajt *B92.blog* pod naslovom *Zabava. Vicevi, šale i poučne priče* poziva čitatelje: „Molimo Vas da se ulogujete ili registrujete da biste mogli da šaljete komentare.” Korisnici mogu da dopunjavaju viceve i mogu napisati svoje mišljenje. U tom procesu nastaju varijante, a interakcija, iako nije identična, bliska je interakciji u usmenom prenošenju. Popularni srpski blogovi nalaze se na raznim adresama, npr. <http://www.blogoslavija.com> i <http://planetoid.srpski.org>. Forumi postoje i u inostranstvu, na primer *Balkan Forum*² (<http://www.balkanforum.info>, na nemačkom jeziku), na kom korisnici ostavljaju i viceve, a koji poziva zainteresovane ovako:

Willkommen im Balkan Forum. Neu hier? Dann werde kostenlos Mitglied in unserer Community und beteilige dich an spannenden Diskussionen rund um das Thema Balkan-Staaten und erhalte schnelle und hilfreiche Antworten auf deine Fragen (Dobro došli na Balkan Forum. Nov si ovde? Onda postani besplatno član naše zajednice i učestvuj u zanimljivim diskusijama vezanim za teme država na Balkanu i dobićeš brze i korisne odgovore na sva pitanja).

Vicevi i internet

Vicevi kao najvažnija vrsta modernog folklora ne mogu se danas zamisliti bez interneta. Forumi posvećeni vicevima su najbrojniji i najpromenljiviji. U svim zemljama Jugoistočne Evrope, pa i u Srbiji, postoje forumi namenjeni skupljanju i širenju viceva (na primer <http://www.vicevi.rs>, <http://www.vicevi.net>, <http://www.vicmaher.com>, <http://www.bancuri.net>, <http://mioritice.libertatea.ro>). Vicevi su podeljeni u kategorije prema temama. Na sajtu <http://www.vicevi.rs> prisutne su i tradicionalne teme (npr. u kategorijama *Mujo i Haso*, *Perica*, *Piroćanci*, *Zemunci*, *Crnogorci* i *Cigani*), ali i teme koje su univerzalne (kategorije *Policaјci* i *Plavuše*). Vicevi o plavušama na različitim jezicima često imaju istu narativnu strukturu, zasnovanu na pitanju i odgovoru, npr.:

Question: How do you keep a BLONDE busy all day?

Answer: Put her in a round room and tell her to sit in the corner.

² <http://www.balkanforum.info/f15/jugo-witze-18103/>, preuzeto 28. avgusta 2014.





Pitanje: Zašto plavusa nosi mrežaste čarape?

Odgovor: Zato sto misli da je riba!³

Da tematika viceva prelazi lokalne i nacionalne granice pokazuju i omiljeni vicevi o Čaku Norisu. Jedan od njih (pod naslovom *Predaja*) pripoveda: *Čak Noris je rođen 6. maja 1945. Nemci su se predali 7. maja 1945. Slučajnost?*⁴ Pored teksta se nalazi primedba: *komentara: 3, glasova: 597, ocena: 4 od 5*. Među kategorijama nalaze se čak i *kompjuterski vicevi*. Jedan od njih nosi naslov *Ljubav kao wi-fi: Ljubav je kao wi-fi. Ne vidiš je ali osetiš kad se izgubi konekcija*.⁵

Multimedijski i interaktivni koncepti pripovedanja

U digitalnom okruženju razvijaju se i nove forme pripovedanja, na primer „multimedijsko pripovedanje”, to jest kombinacija pripovedanja i fotografija, animacija, teksta, audio zapisa, glasa, video materijala, ili interaktivno pripovedanje, koje omogućava autoru da kreira linkove između pojedinih delova sadržaja priče koji uključuju tekst, slike, audio i video materijal i na taj način formira grafičku strukturu ili priču kroz koju se korisnik može sam kretati.⁶

Zaključak

Zbog značaja interneta kao sredstva komunikacije (koji se permanentno povećava) neophodno je da se i taj medij uključi u folkloristička istraživanja. Na to je već 1996. godine ukazao austrijski etnolog i folklorista Ingo Šnajder (Schneider 1996). Komunikacija putem interneta stavlja pred folkloriste nove probleme i traži novu metodologiju. Pred njima su brojni zadaci, između ostalog – traženje odgovora na pitanje kakvu ulogu ima komunikacija posredstvom interneta između usmenosti i pismenosti; šta se pripoveda i prenosi, i na koji način; kakav je odnos folklor na internetu prema klasičnim oblicima;

3 http://www.najboljivicevi.com/vicevi/8092/zasto_plavusa_nosi_mrezaste_carape~zato_sto_misl.php, preuzeto 28. avgusta 2014.

4 <http://www.vicevi.rs/vicevi/cak-noris/>, preuzeto 28. avgusta 2014.

5 <http://www.vicevi.rs/vicevi/kompjuterski/>, preuzeto 28. avgusta 2014.

6 up. <http://www.link-university.com/lekcija/Interaktivna-naracija-i-korisnik%C4%8Dki-interfejs/1868>, preuzeto 28. avgusta 2014.



da li je to kolektivna, nacionalna, internacionalna ili čak globalna narodna književnost; i kako se materijal sakuplja i arhivira.

LITERATURA

Bogatyrev, Petr. Jakobson, Roman. „Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens”. *Donum Natalicium Schrijnen*. Nijmegen – Utrecht: N. V. Dekker and Van der Vegt, 1929, 900–913.

Bošković-Stulli, Maja. „Zagrebačka usmena pričanja u prepletanju s novinama i televizijom”. *Narodna umjetnost* 15 (1978): 11–36.

Bošković-Stulli, Maja. „O usmenoj književnosti izvan izvornoga konteksta”. *Narodna umjetnost* 19 (1982): 41–56.

Čistov, Kyrill V. „Aktuelle Probleme der sowjetischen Folkloristik”. *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 20 (1977): 67–93.

Dégh, Linda. *American Folklore and Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.

Domokos, Mariann. „Folklore and Mobile Communication. SMS and Folklor Text Research”. *Fabula* 48 (2007): 50–59.

Fialkova, Larisa. Yelenevskaya, Maria N. „Ghosts in the Cyber World”. *Fabula* 42 (2001): 64–89.

Ivanova, Radost. *Folklore of the Change. Folk Culture in Post-Socialist Bulgaria*. FFC 270. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1999.

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. 1. Београд, 1824.

Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке*. Беч, 1853.

Клеут, Марија. Пешикан-Љуштановић, Љиљана. Половина, Наташа. Томин, Светлана. *Без очију кано и с очима*. Нови Сад: Академска књига, 2014.

Недић, Владан. *Вукови певачи*. Нови Сад: Матица српска, 1981.

Roth, Klaus. „Erzählen im Internet”. *Erzählkultur. Beiträge zur kulturwissenschaftlichen Erzählforschung. Hans-Jörg Uther zum 65 Geburtstag* (hg. R. W. Brednich). Berlin – New York: de Gruyter, 2009, 101–117.

Roth, Klaus. „Erzählen in Bulgarien heute”. *Grenzüberschreitungen: Traditionen und Identitäten in Südosteuropa. Festschrift für Gabriella Schubert* (hg. W. Dahmen, P. Himstedt-Vaid, G. Ressel). Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 2008, 550–562.

Schneider, Ingo. „Erzählen im Internet. Aspekte kommunikativer Kultur im

Zeitalter des Computers". *Fabula* 37 (1996): 8–27.

Schönhagen, Philomen. *Soziale Kommunikation im Internet. Zur Theorie und Systematik computervermittelter Kommunikation vor dem Hintergrund der Kommunikationsgeschichte*. Bern: Peter Lang International Academic Publishers, 2004.

Simonides, Dorota. „Može li se pisana tradicija smatrati folklorom?". *Narodna umjetnost* 19 (1982): 163–170.

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

von Wilpert, Gero. *Sachwörterbuch der Literatur*. Stuttgart: A. Kröner, 1989, 41–42.

Gabrielle Schubert

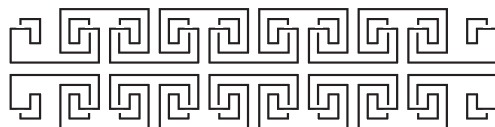
ORAL LITERATURE OR DIGITAL FOLKLORE?

Summary

As the most important medium for everyday communication, the Internet certainly deserves the folklorists' attention. In the history of the media, the Internet presents the last stage of development that started out with the invention of typography and continued via the printed media, radio, telephone and television to the electronic media. During this development, the diffusion of diverse information, including folklore texts, became faster and broader in scope. This paper outlines the various stages of this development and of their research.

၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅

СЛОВЕНСКА ФОЛКЛОРИСТИКА ДАНАС – НАСЛЕЂЕ И ИНОВАЦИЈЕ¹



У раду се даје поглед на неке аспекте савремене фолклористике у словенским земљама. Указује се на значај појединих школа и праваца у изучавању фолклора, као и на потребу регионалних истраживања традиционалне културе. Даје се и осврт на објављене индексе приповедних сижеа и мотива и енциклопедијских речника фолклора. Истиче се и потреба критичког формирања основног корпуса фолклора за сваку словенску земљу понаособ, ослобођеног разних мистификација и несолидних записа. У изучавању постфолклора даје се предност фолклорним текстовима који прате политички и религиозни живот људи.

Кључне речи: фолклор, постфолклор, фолклористика, индекси мотива, мистификације, Словени

¹ Рад је део резултата пројекта *Народна култура Срба између Истока и Запада* (бр. 177022), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

У фолклористици 20. у односу на 19. век запажа се усмеравање пажње са спољашњег на унутрашњи аспект фолклора, као и на контекст у коме се он реализује, док се методе његовог тумачења траже и ван оквира поетике. Од доминантног задатка записивања и објављивања фолклорних текстова и истраживања њиховог порекла (пре свега у односу на грчко-византијско и латинско писано наслеђе), прешло се на питање разраде метода за њихово адекватно изучавање. Интересовање за конкретни фолклорни текст и његову историју замењено је интересовањем за инваријантну форму текста и за методе његовог описа. Пошто се до инваријаната долази поређењем низа варијаната, актуелизован је компаративни метод, који је иначе био примењиван и у 19. веку. Ипак, тада су поређења спровођена по некој сличности, а не по подударности структурних елемената текстова и врло често се није водило рачуна о њиховој временској или територијалној удаљености. У 20. веку, по угледу на лингвистичку географију, сви примери фолклора се смештају у конкретни простор и конкретну културу и добијају подједнаки значај у поступку међусобног упоређивања, без обзира на уметничку вредност. Да би се лакше сагледало распрострањење, разрађена је и методологија картографирања (уп. Толстой 1995: 429–446).

Ако се узме да се фолклором (ван његове музичке компоненте) баве бар три науке – филологија, теорија књижевности и етнологија, главни допринос изучавању у 20. веку дала је филологија. На неки начин, фолклористика је пратила развој филологије. Добар део књижевних истраживања фолклора остао је у оквиру дескрипције естетичког утиска, као и констатовања поетичких и стилских особености итд. Опет, највећи део етнографских истраживања бавио се спољним манифестацијама фолклора, као пратећег дела обредног понашања.

За развој систематског приступа у фолклористици 20. века су посебно важни радови П. Г. Богатирјова, Р. О. Јакобсона и В. Ј. Пропа, настали крајем двадесетих година. Када је реч о првој двојици аутора, посебно се може издвојити рад који има програмски карактер, под насловом *Фолклор као посебан облик стваралаштва* (1929), написан под утицајем идеја које је у својим предавањима из лингвистике изнео швајцарски професор Фердинанд де Сосир (Богатырев, Јакобсон 1971: 369–383). Ту је, свакако, и незаобилазна *Морфологија бајке* (1928) В. Ј. Пропа, која



постаје актуелна шездесетих година, после превода на низ европских језика, отворивши питање правила формирања „наративне граматике” фолклорног текста.

Структурална лингвистика и поетика, те развитак теорије комуникација, а на Западу и структуралне антропологије (Клод Леви-Строс), довели су до великог напретка у изучавању културе уопште, па и у фолклористици. Нова схватања изражена у овим наукама довела су до процвата семиотике и до стварања у свету познате руске Московско-тартуске школе семиотичких истраживања културе. У овим истраживањима фолклор добија велики значај. Он се на нов начин повезује с другим знаковним системима, пре свега с ритуалним поступцима и обредним предметима. У центар пажње семиотичких истраживања поставља се *текст*, без обзира којим је знаковним средствима изражен. Када се осамдесетих година 20. века осетио замор од семиотике, коришћењем неких њених метода и кроз детаљнију дескрипцију изучаваних текстова (као и уважавањем њиховог ареалног распрострањења), развила су се етнолингвистичка истраживања фолклора. У Русији је то *Толстојева школа* (Толстой 1995), док у Пољској таква истраживања развија професор Лублинског универзитета Ј. Бартмињски са својим сарадницима (Бартмињски 2011).² Овај приступ крајем деведесетих година 20. века продубљен је и резултатима когнитивне лингвистике. Сазнање да се човек у категоризацији света око себе служи несазнајно усвојеним менталним обрасцима културе којој припада дало је нов импулс тумачењу слике света, одражене у фолклору.

Последњих година пажња истраживача више је усмерена на мање, али још увек живе форме фолклора, као што су легенде (посебно тзв. „народна библија”), демонолошка предања, басме, дечји фолклор, анегдоте, као и неке нове форме градског фолклора. Изучава се и празнична обредност и други облици ритуалног понашања. Епске песме и приповетке (бајке), које чине главно језгро фолклора, све ређе су предмет истраживања. Такав заокрет се може пратити прегледом руског часописа *Живая старина*, који редовно излази 4 пута годишње (од обнове 1994. године).

2 Осврт на новију етнолингвистичку литературу даје А. Јудин у белгијском часопису *Slavica gaudensia* (Јудин 2002: 275–285).





Чињеница је, међутим, да последњих четврт века нема нових, великих теорија, како у изучавању фолклора, тако и у лингвистици и друштвеним наукама уопште. Одвајање фолклора од филологије и поетике, те некритичко приступање самој фолклорној грађи, створило је привид да се свако може бавити издавањем и тумачењем овог дела културног наслеђа. То је довело до експанзије аматерских издања разних препричаних или дописаних приповедака, песама и „мудрих” мисли. Управо у одсуству великих теорија и у поплави фалсификованих фолклорних дела и ауторског фолклора Алан Дандес види разлог за велики пад фолклористике у САД. Према његовом истраживању, пре десетак година у САД ни на једном универзитету нису постојале посебне докторске студије из области фолклора. Он се осврнуо и на преовлађујуће записивање и тумачење фолклора, које упоређује са „колекционирањем лептира”. Поједини облици фолклорног стваралаштва се издавају из контекста извођења, и према њима се односи као према статичним творевинама, односно као према лептирима у витринама, причвршћеним иглама. Све то је довело до снижавања угледа фолклористике, која се почела поимати као слаба академска дисциплина (Дандес 2008: 120–123). А. Дандес се осврнуо и на неке теоријске појмове, пре свега на јунговски појам *архетип*, некритички прихваћен од стране неких фолклориста. То су, према таквом схватању, универзалне, несазнајне слике које су део колективног памћења, заједничког свим људима света, које се испољавају у сновима и наративима. „По мени”, каже Дандес, „ниједна дилетантска идеја није нанела више штете озбиљној науци о фолклору, од појмова архетипова. Ја стално слушам подсећања на архетипе од стране полуписмених студената и исто тако незналачке публике, када на мојим јавним предавањима дође време за питања и одговоре” (Дандес 2008: 131).

Индекси приповедних сижеа и мотива

Важан допринос фолклористици 20. века дала је израда индекса приповедних сижеа и мотива. Као што је познато, први систематски индекс (регистар) приповедних сижеа (типова) припремио је и објавио



фински фолклориста Анти Аарне 1910, а затим су следиле прераде и допуне америчког истраживача Стита Томпсона (1928; 1973). Тај индекс је широко познат по скраћеници AaTh. Без обзира на неке његове недостатке, данас у свету скоро да нема озбиљно припремљене збирке народних приповедака, а да она не садржи и попис мотива према овој класификацији. За израду ових индекса, поред осталог, од велике важности су била проучавања чешког фолклористе Ј. Поливке (1858–1933), који се успешно бавио истраживањем распрострањености појединих приповедних мотива код словенских и других европских народа. До сада су објављени, по мом сазнању, индекси приповедних мотива код Пољака (Krzyżanowski 1962–1963), Руса, Украјинаца, Белоруса (Бараг 1978; Бараг, Березовский и др. 1979; овај последњи је познат као СУС), Бугара (Даскалова-Перковска и др. 1994), делом код Словака (Gašparikova 1992), док је код Срба објављен индекс мотива у епским песмама (Krstić 1984). Треба напоменути да је Љубица С. Јанковић од 1913. до 1915. радила на опису и систематизацији српских народних приповедака по темама и мотивима и да је тај рад наставила и у периоду од 1946. до 1947. године. Њен рукопис садржи азбучни преглед тема, мотива и циклуса народних приповедака, објављених у часописима и календарима (Јанковић 1969: 161–167).

Године 2004. појавио се нови, прерађени и допуњени Арне-Томпсонов индекс, чији је аутор немачки истраживач Ханс-Јерг Утер (Uther 2004). Он је задржао исту нумеричку класификацију, као и поделу приповедака на седам циклуса. Из индекса је искључио приповедне сижее који су констатовани само у једној приповедачкој традицији, а укључио нове, посведочене у бар три. У овом индексу много шире су заступљене збирке приповедака словенских народа, највише преко систематских индекса Кжижановског и СУС-а.

Велику пажњу заслужује и међународни аналитички каталог фолклорних сижеа, који је припремио и ставио на располагање научној јавности петербуршки истраживач Јуриј Берјозкин – *Тематска класификација и распрострањење фолклорно-митолошких мотива по ареалима. Аналитички каталог* (доступан на <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>). Сваке године у овај каталог аутор додаје резимиране садржаје по неколико хиљада текстова (сада их има око 50.000). Број приповедних мотива



који су распрострањени по целом свету почетком 2014. износио је више од 1.850 (Березкин 2014: 169–181). Картографирањем распрострањења неких специфичних комплекса мотива он је установио да су заједнички за регионе Сибира и Северне Америке, што значи да имају исто порекло. То потврђује претпоставку да је насељавање Северне Америке, још у раном холоцену, ишло преко Сибира (Березкин 2006: 229).

Постоје регистри мотива и за друге фолклорне жанрове: баладе, демонолошка предања, епске песме, басме (уп. Неклюдов 2002: 2–3; Китанина 2002: 4–6; Смирнов 2010; Агапкина, Топорков 2014). Утврђивањем општих принципа класификације епских сижеа бавила се Хеда Јасон из Јерусалима (Јасон 2002: 6–8). Има и покушаја да се каталожним системом прикажу поједини тематски повезани сижеи, као што је индекс сижеа источнословенских демонолошких предања о митолошком љубавнику, који је разрадила Н. К. Козлова (2002: 8–10).

Индекси мотива су важно помоћно средство које даје сазнања о распрострањењу појединих облика фолклора, тј. њихових варијаната. Тиме се сужава могућност да се индивидуалне творевине прикажу као фолклорне, као и могућност „затварања” фолклорних дела у националне границе.

Речници

У ред базичних систематских истраживања улази и рад на посебно заснованим речницима. Издавају се две врсте: 1) они који се баве семантиком и функцијом речи у одређеном фолклорном жанру и 2) етнодијалектни речници. За прву врсту као добар пример може се навести дело М. А. Бобунове и А. Т. Хроленка, истраживача из Курска, *Речник језика руског фолклора. Лексика биљина* (Бобунова, Хроленко 2006). Основу овог речника чине текстови Оњежских биљина А. Ф. Гиљфердинга. Лексика биљина је подељена на 26 фрагмената и описана у оквиру 2.235 одредница, на основу којих се може сагледати њихова фолклорно-језичка слика света.

За други тип речника може се као пример навести двотомно колективно дело московских етнографа *Традиционална култура Уљановског Присурја. Етнодијалектни речник* (Морозов, Чередникова (ур.) 2012),



где је руска регионална традиционална култура приказана у виду систематског каталога по азбучном реду.

Свакако да је за све Словене од изузетног значаја завршетак московског енциклопедијског речника у пет томова – *Словенске старине*, под руководством Никите и Светлане Толстој (Толстой (ур.) 1995–2012). То је својеврсна енциклопедија духовне културе Словена, рађена на великом броју извора и по посебној методологији.

Велики пројекат представља и *Речник народних стереотипа* и симбола, који од 1996. припрема и научни колектив Универзитета у Лублину, под руководством професора Јежиа Бартмињског (Bartmiński (ur.) 1996–2012). До сада су изашле четири обимне свеске првог тома, под општом темом *Космос* (небо, небеска светила, ватра, камен, земља, вода, подземље, метеорологија, светлост, метали).

Регионалне збирке

Последњих тридесетак година, код појединих словенских народа, обављено је низ значајних регионалних истраживања народне културе и публиковано на десетине томова уређене и више или мање протумачене скупљене грађе. То је продужетак праксе краја 19. и почетка 20. века, када су појединци (учитељи, свештеници службеници), живећи у одређеној средини, описивали културу датог краја.

За разлику од раније праксе, последњих година објављују се колективна регионална истраживања народне културе. Тако је Етнографски институт из Софије, у оквиру пројекта *Етнографска проучавања Бугарске*, објавио више обимних и веома значајних дела о појединим крајевима Бугарске (Софијски крај, Родопи, Странца, Сакар, Ловешки крај итд.). У Русији је детаљно изучена традиционална култура многих области, као што су Полесје, Руски север, Приуралје, околина Великог и Нижњег Новгорода и о томе је објављено низ обимних публикација.

Белоруска народна култура је до наших дана у многоме сачувала своју целовитост, која се може пратити кроз дужи временски период, а на основу фундаменталних дела Е. Романова, П. Шејна, М. Федоровског, В. Добровољског, А. Сержпутовског, Н. Никифоровског и других



етнографа и фолклориста из 19. и с почетка 20. века. Без огромне грађе, коју су ови истраживачи прикупили и публиковали, знање о древној култури Белоруса, али и осталих Словена, било би веома оскудно. Треба поменути да је у совјетско доба, седамдесетих година 20. века, у Институту уметности, етнографије и фолклора Белоруске академије наука, реализован велики пројекат припреме и издавања свих жанрова белоруског фолклора, у едицији *Беларуская народная творчасць*. У остварењу овог пројекта учествовали су К. Кабашников, А. Фјадосик, Г. Барташевич, Л. Бараг и други.

Почетком трећег миленијума у Белорусији почиње истраживање народне културе региона, чиме је отпочета шестотомна серија, под називом *Традиционална уметничка култура Белоруса (Традыцыйная мастацкая культура беларусаў)*, под научним руководством етномузиколога Тамаре Варфоломејеве. Пошло се од поделе Белорусије на шест региона, који имају језичка и културолошка разликовна обележја. Серија има 10 књига (четири последња тома по две).

Као пример стручно припремљених регионалних зборника могу се узети издања Института за етнологију и фолклор из Загреба, које је уредила Маја Бошковић-Stulli (уп. Bošković-Stulli 1968; Bošković-Stulli 1975, и др.).

У словеначкој серији књига *Гласови*, коју издаје *Кмечки глас* из Љубљане (до првих година овог миленијума изашло је тридесетак књига), многи фолклорни текстови су записани по методама дијалектологије.

Преглед резултата савремене словенске фолклористике, по народима, налази се у зборнику *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума* (Раденковић (ур.) 2008).

Нажалост, код Срба је посао записивања фолклора углавном препуштен аматерима. У Србији нема научне установе која би на стручан начин водила бригу о записивању, класификовању, чувању и изучавању фолклорних текстова. Као позитивне примере из новијег времена можемо навести регионалне збирке народних приповедака које су, поштујући језик казивача, сачинили Драгутин Ђорђевић из околине Лесковца (приредила Нада Милошевић-Ђорђевић, Ђорђевић 1988) и Драгољуб Златковић из околине Пирота (Златковић 2005; Златковић 2007/1–2 и друге збирке овог аутора).³

3 О савременој српској фолклористици в. Милошевић-Ђорђевић 2008: 89–110.



Основни корпус

Значајан посао који је отпочео у 20, а предстоји му наставак у овом веку, представља припрема и издавање појединих жанрова фолклора, за сваку словенску културу понаособ. Неки пројекти таквог типа су већ остварени: *Белоруско народно стваралаштво* (Беларуская народная творчасць) у више томова, Минск; *Бугарске јуначке песме* (Български юнашки епос), *Бугарске народне баладе* (Български народни балади I–II), Софија итд. Објављена су и критичка издања сабраних записа значајних националних сакупљача фолклора (код Срба – Вука Караџића, Македонаца – Стефана Верковића, Марка Цепенкова, Пољака – Колберга итд.). У Санкт-Петербургу, после дуге дискусије и припрема, почело је објављивање серије књига *Руски јуначки еп* у 25 томова.

Од великог значаја је и дигитализација фолклорне архивске грађе, старих часописа и ретких збирки фолклора.

Мистификације фолклора

Из 19. и 20. века постоји низ записа који се чувају у архивама, а предстоји задатак њиховог објављивања. Пре тога треба решити нека важна питања, од којих бих издвојио два. Прво, међу записивачима је било и оних који нису били довољно одговорни, па су у записе уносили и оно што нису чули, или из записа избацивали оно што им се није свидело. Што пре треба обелоданити таква кривотворења, јер она код неупућених изазивају велику забуну. Неки послови из тог домена већ су урађени. Универзитетска библиотека у Београду објавила је радове истакнутог српског фолклористе Војислава Јовановића, који је јасно и документовано указао на низ мистификација у српском фолклору (Јовановић 2001). Из заоставштине Војислава Јовановића, објављена је грађа за *Зборник лажне народне поезије*, коју је приредио Мирослав Пантић (Јовановић 2008: 383–500). На првом месту међу фалсификатима су народне песме Милоша С. Милојевића и *Веда Словена*, Стефана Верковића, а убедљиви су докази и против Новице Шаулића, Луке Илића Ориовчанина, Николе Т. Кашиковића, Владимира Красића. Или, шта



рећи о специфичном методу којим се служио Богољуб Петрановић, који је причао о догађајима гуслару Дивјановићу, а овај их њему враћао у облику епских песама (Петрановић 1989). Оно што Јовановић није могао претпоставити јесте поновно оживљавање Милојевићевих кривотворених песама у наше дане и чак увођење у универзитетску наставу.

Мистификације фолклора не срећу се само код Срба, већ и код других европских народа. Још у 18. веку шкотски песник Џејмс Макферсон је објавио песме за које је написао да представљају превод са старогалског, а које је он сакупио у планинама Шкотске. И енглески песник Четертон публиковао је фалсификоване средњовековне приповетке. Најпознатије мистификације код Чеха су тзв. Краледворски и Зеленогорски рукописи народних песама (Вацлав Ханка и Јозеф Линда), код Белоруса несолидне записе оставио је Деревљански (чије је право име Павел Михајлович Шпилевски), код Руса Књигољубов (право име Григориј Данилович), Шишацкиј-Илич, итд. Подстакнути потребом да се одвоји семе од кукоља, четворо руских филолога сачинили су и објавили одлично припремљену књигу под називом *Рукописи којих није било. Фалсификати у области словенског фолклора* (Топорков, Иванова и др. 2002).

Друго, значајан проблем у записивању и објављивању фолклорних текстова јесте језичка тачност, тј. верност записа. Код Срба, почев од Милана Ђ. Милићевића па до савремених записивача, не води се довољно бриге да се фолклорни текст запише у дијалекту (говору) на коме је казан, да се не врше скраћивања, допуњавања или домишљања фолклорног текста. Занимљиво је да „поправљање” фолклора чине највише они који имају књижевних амбиција. Тако се у једној регионалној збирци предања, за које се каже да су из Јасенице у Шумадији, не зна шта је народно казивање а шта ауторова књижевна машта. Тамо суђеница казује детету: *Дете да буде лепо ко ђурђевдански дан, здраво ко дрен и дуговеко ко раст*. Из многобројних варијаната предања с овим мотивом познато је да последња суђеница само одређује дужину живота. Овај записивач је искривио и многе друге мотиве, као што су покушај вампира да одведе девојку, или о псоглавцу и девојци у воденици, док је предања о тодорцима, која се срећу у Војводини и источној Србији, пренео у Шумадију (Паунић 2002: 15, 45, 48–50). Могао би се сачинити дуг списак збирки усменог народног стваралаштва које су припремане



на овакав начин. Чак и неки познати записивачи фолклора из лирских песама изостављају припеве и не наводе када се песма пева и коме је намењена.

Неприхватљиве су све књижевне унификације, често мотивисане и политичким разлозима да би се потврдило да одређени етнос дуго живи на некој територији.

Постфолклор

Крајем 19. века поједини истраживачи су упозоравали да ће фолклор брзо нестати и да је неопходно да се што пре запише. Показало се да је фолклор много отпорнији на промене и да је успешно записиван кроз читав 20. век. Међутим, нека сазнања указују да су на уласку у 21. век многи облици фолклора заиста на издисају. С нестанком казивача који су рођени пре Другог светског рата губе се учесници и сведоци „живог” обредног фолклора. Он наставља живот у новом миленијуму, али у доста измењеном облику.

Од нових облика фолклора може се издвојити политички фолклор и неки типски облици испољавања народне религиозности. Политика и религија и данас „живе” како у храмовима тако и на улици, и покретачи су важних збивања у 21. веку.

Треба имати у виду да је прави или, како га неки већ називају „класични” фолклор, своју функцију забаве и разоноде остваривао као секундарну. Примарна његова функција јесте утврђивање одређених вредносних категорија у друштву, као што су слобода, родољубље, јунаштво, поштовање родитеља, верност, солидарност са немоћнима, истина, правда итд. С друге стране, посредством фолклора човек је успостављао односе са невидљивим светом око себе, пре свега са покојницима. Бајке су биле важно средство у подржавању правилног одрастања деце (свако може достићи циљ, независно од тога да ли је паметан или глуп, спретан или неспретан, сиромашан или богат, итд.). Зато је фолклор био у центру и према њему су се људи односили са великом пажњом и уважавањем (нпр. приликом извођења епских песама на славама владала је тишина, само су повремено старији људи



гласно изражавали подршку или осуду неких поступака јунака; свака етапа у свадби праћена је обредном песмом). Генерације младих људи васпитаване су примерима подвига националних јунака. Велики део постфолклора везује се за мале или маргиналне групе људи и нема никакву естетичку компоненту нити друштвени утицај. Једна од главних одлика фолклорног стваралаштва јесте целовитост и варијантност текста, док је у постфолклору та особеност нарушена.

Мада се већина жанрова „класичног” фолклора данас не обнавља, нема разлога да се он не изучава. Јер и нови облици не могу се на одговарајући начин тумачити без познавања структуре и семантике „класичног” фолклора.

ЛИТЕРАТУРА

Агапкина, Татьяна А. Топорков Андрей Л. *Восточнославянские заговоры: материалы к функциональному указателю сюжетов и мотивов. Аннотированная библиография*. Москва: Индрик, 2014.

Бараг, Леў Р. *Сюжэты і матывы беларускіх народных казак. Сістэматычны паказальнік*. Мінск: Навука і тэхніка, 1978.

Бараг, Леў Р. Березовский, Иван П. Кабашников, Константин П. Новиков, Николай В. *Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка*. Ленинград: Наука, 1979.

Бартмињски, Жежи. *Језик – слика – свет*. Београд: Slovo Slavia, 2012.

Березкин, Юрий Е. „Евразийская прародина аборигенов Америки (анализа реального распределения фольклорно-мифологических мотивов)”. *Этнокультурное взаимодействие в Евразии 1*. Под ред. А. П. Деревянко, В. И. Молодина, В. А. Тишкова. Москва: Наука, 2006, 228–240.

Березкин, Юрий Е. „Как устроена и для чего нужна база данных мирового фольклора”. *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2013 г*. Санкт-Петербург: Кунсткамера, 2004, 169–181.

Бобунова, Мария А. Хроленко, Александр Т. *Словарь языка русского фольклора. Лексика былины*. Курск: Курский гос. Университет, 2006.

Богатырев, Петр Г. Якобсон, Роман О. „Фольклор как особая форма творчества”. (у) П. Г. Богатырев. *Вопросы теории народного искусства*. Москва: Искусство, 1971.



Дандес, Алан. „Фолклористика в XXI век”. *Традиционна култура* 2 (2008): 120–139.

Даскалова-Перковска, Лиљана. Добрева, Доротеја. Коцева, Ђорданка. Мицева, Евгенија. *Бугарски фолклорни приказки*. Каталог. Софија: УИ Св. Климент Охридски, 1994.

Ђорђевић, Драгутин М. „Српске народне приповетке и предања из Лесковачке области”. *Српски етнографски зборник* XCIV (1988): 1–667.

Златковић, Драгољуб. *Приповедања из пиротског краја*. Београд: Институт за књижевност и уметност –Пирот: Рi-Press, 2005.

Златковић, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја* 1–2, Пирот: Рi-Press, 2007.

Јанковић, Љубица С. „Оглед класификације и систематизације српских народних приповедака”. *Гласник Етнографског института САНУ* XI–XV (1969): 161–167.

Јовановић, Војислав М. *Зборник радова о народној књижевности*. Прир. И. Николић, Д. Ајдачић. Београд: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 2001.

Јовановић, Војислав М. „Зборник лажне народне поезије”. *Словенски фолклор и фолклористика*. Ур. Љ. Раденковић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 383–500.

Китанина, Т. А. „Обзор указателей фольклорных сюжетов и мотивов”. *Живая старина* 2/34 (2002): 4–6.

Козлова, Н. К. „Указатель сюжетов восточнославянских быличек о мифологическом любовнике”. *Живая старина* 2/34 (2002): 8–10.

Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Српски фолклор на размеђи два миленијума. Осврт на историју истраживања”. *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума*. Ур. Љ. Раденковић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 89–110.

Морозов, Игорь А. Чередникова, Маина П. (ур.). *Традиционна култура Уљановског Присурја. Етнодиалектний словарь*. Т. 1–2. Москва: Индрик, 2012.

Некљудов, Сергей Ю. „О системе указателей фольклорных сюжетов и мотивов”. *Живая старина* 2/34 (2002): 2–3.

Паунић, Драгутин. *Ржан. Јасеница у легенди*. Смедеревска Паланка: Народна библиотека, 2002.

Петрановић, Богољуб. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине* 1–3. Прир. Н. Килибарда. Сарајево: Свјетлост, 1989.



- Раденковић, Љубинко (ур.). *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума. Зборник радова*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008.
- Раденковић, Љубинко (ур.). *Заједничко у словенском фолклору. Зборник радова*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012.
- Смирнов, Юрий. *Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях*. Москва: ИМЛИ РАН, 2010.
- Толстой Никита И. (ур.). *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под редакцией Н. И. Толстого. Т. 1–5. Москва: Международные отношения, 1995–2012.
- Толстой, Никита И. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва: Индрик, 1995.
- Топорков, Андрей Л. Иванова, Татьяна Г. Лаптева, Людмила П. Левкиевская, Елена Е. *Рукописи, которых не было. Подделки в области славянского фольклора*. Москва: Ладомир, 2002.
- Юдин, Алексей. „Славянская этнолингвистика: новые книги (2000–2002)”. *Slavica gandensia* 29, 2002, 275–285.
- Ясон, Хеда. „Модели и категории эпического нарратива”. *Живая старина* 2/34 (2002): 6–8.
- Bartmiński, Jerzy (ur.). *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Т. 1/1–4. Lublin: Wydawn. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1996–2012.
- Bošković-Stulli, Maja. „Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine”. *Narodna umjetnost* V-VI (1968): 303–327.
- Bošković-Stulli, Maja. „Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača”. *Narodna umjetnost* XI-XII (1975): 5–157.
- Gašparíková, Vera. *Katalog slovenskej ľudovej prozy. Archív prof. Franka Wollmana I–II*, Bratislava, 1992.
- Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Београд: SANU, 1984.
- Krzyżanowski, Julian. *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym 1–2*. Wrocław Warszawa – Kraków: Nakł. Tow. Naukowego Warszawskiego, 1962–1963.
- Uther, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales*. FF Communications 284. Helsinki: Finnish Academy of Science and Letters, 2004.



Любинко Раденкович

СЛАВЯНСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА СЕГОДНЯ – НАСЛЕДИЕ И ИНОВАЦИИ

Резюме

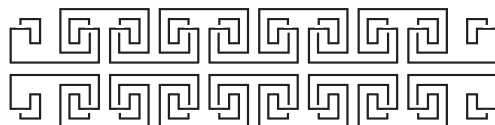
В статье речь идет о некоторых аспектах фольклористики XX–XXI вв. в славянских странах. Прежде всего рассматривается вклад семиотики и этнолингвистики в расширение методов исследования фольклора. Указывается на значение уже опубликованных указателей сюжетов и мотивов как вспомогательных средств в изучении устного народного творчества, а также на потребность составления и издания словорей фольклора. Одной из главных задач фольклористики остается критическое формирование основных (базовых) корпусов фольклора, освобожденного разных мистификаций и поделок, для каждой славянской культуры отдельно.

Необходимо исследовать и новые формы фольклора, прежде всего политический фольклор и современное религиозное поведение людей.





ПРОВИНЦИАЛЬНЫЕ СОБРАНИЯ ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ФАКТОВ КАК ИСТОЧНИК СОВРЕМЕННОГО ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ



За последние 20 лет интенсивность полевой собирательской деятельности со стороны академических и вузовских учреждений существенно снизилась. Объективных причин для этого процесса множество. Главная, о которой говорили на протяжении почти 100 лет это та, что традиционный крестьянский фольклор уходит из живого бытования современного села. Сейчас это факт, который почти не обсуждается, достаточно сравнить количество и репертуар записей, сделанных в 80-е гг. прошлого столетия и 2000 гг. Поэтому поставленные в настоящей работе проблемы изучения письменных манифестаций традиционного фольклора внутри культуры открывают для исследователей новые возможности не только ее взаимодействия с другими культурными системами, но и позволяют понять некоторые механизмы ее внутренней перестройки под воздействием различных факторов.

Ключевые слова: полевые исследования, фольклорные тексты, письменных манифестаций традиционного фольклора



За последние 20 лет интенсивность полевой собирательской деятельности со стороны академических и вузовских учреждений существенно снизилась. Объективных причин для этого процесса множество. Главная, о которой говорили на протяжении почти 100 лет это та, что традиционный крестьянский фольклор уходит из живого бытования современного села. Сейчас это факт, который почти не обсуждается, достаточно сравнить количество и репертуар записей, сделанных в 80-е гг. прошлого столетия и 2000 гг. Речь идет в первую очередь о глобальной перестройке в системе жанров, о функциональной направленности текстов, о характере самих текстов и т.д. Одним словом, мы оказываемся свидетелями новой исторической фазы в жизни фольклорной культуры. Поэтому чрезвычайно важно и актуально в настоящее время зафиксировать не просто следы и новые формы уходящего наследия устной традиционной культуры (как правило, в ее клубно-самодеятельном варианте), но и обратить пристальное внимание на архивные записи фольклорных фактов, во множестве хранящихся в местных краеведческих, школьных музеях, библиотеках, клубах, просто в домах краеведов и любителей старины. Надо признать, что этот аспект собирательской практики был в поле зрения у исследователей, но оставался на периферии основных задач собирателя фольклора.

Тетрадки с записями текстов (репертуарные сборники) исполнителей и их родственников, этнографические очерки краеведов, мемуары местных жителей, словари местного говора, статьи в местных газетах приобрели характер массового явления. И, очевидно, наступило время дать ему оценку, а собиранию этих записей придать систематический характер.

Само это явление заслуживает внимательного отношения со стороны исследователей-фольклористов и его следует характеризовать как процесс саморефлексии традиции. Включение этих записей в процесс научного осмысления фольклорного материала той или иной местной традиции требует серьезной историко-филологической «критики источников»: обнаружения текстовых взаимосвязей и контекстуальных параллелей с конкретной традицией в целом.

В современной научной литературе понятие саморефлексии сопрягается с такими понятиями как «этническая самоидентификация», «национальное самосознание», «национальная память», «национальной



традиция», «историческая память», «личность и национальная культура» и т.п. Впервые эта проблема была поставлена Густавом Шпетом в его известном труде «Введение в этническую психологию» (1927). Разработка его идей нашла отражение в американском психологическом направлении культурной антропологии, в российской этнологии – в исследованиях психологических характеристик народов (работы 1970 – 1980-х гг.), а в последние десятилетия XX в. в сложившемся направлении «психологической антропологии» (Белик 1993; 2001; Лурье 2003). К этому направлению близка школа Л. С. Выготского по социально-историческим исследованиям в психологии. Разработки в области этнической и кросс-культурной психологии нашли отражение в российских исследованиях (Бароноева 1994; Платонов 1995; Платонов 2008; Крысько 2002; Лебедев 1998, 1999; Саракуев-Крысько 1996; Стефаненко 2002); в том числе и в литературоведении. На основании только перечисленных работ, очевидно, что создается междисциплинарная исследовательская область, в которой представители разных специальностей обращаются к одному объекту, применяя различные когнитивные схемы. Важно отметить в них то, что формы культуры рассматриваются сквозь призму сознания ее носителей, и что каждая культура задает степень жесткости при воспроизведении культурных доминант и степень допустимого отхода от них. Этот принцип можно определить как свободу личности «переписывать сценарий» жизни предков; или, «принцип вариативного копирования образца» (этот принцип лежит в основе теории Жака-Делёз) (Делёз 1998).

Среди других исследовательских направлений следует выделить т.н. «эго-психологию», которая разрабатывает проблематику, связанную с вопросами социализации и идентичности (основные положения этого направления разработаны в фундаментальных трудах Г. Гартмана, Р. Спитца, Э. Глоувера и др.) (Hartman 1958; Spitz 1963; Glover E 1968). В том же ряду следует назвать и лингвистический психоанализ, объектом которого являются структуры языка как отражение личностной структуры (основные принципы направления заложены в трудах Ж. Лакана) (Лакан 1995). Среди этих направлений концепция «интенционального культурного мира» занимает особое место, т.к. основной ее идеей является взаимообратимость личности и традиции, когда они постоянно конструируют друг друга, при таком процессе (Richard 1991: 2). Именно





в рамках этой концепции важно выделить понятие саморефлексивного диалога личности и культуры как когнитивное действие, получившее разработку в методологии синергетики (Князева 2001: 10).

Наиболее репрезентативным материалом для решения поставленных нами задач являются письменные манифестации местной фольклорной традиции.

Краткий обзор фольклорно-этнографических источников в местных музеях и хранилищах позволяет сделать вывод, что они прочно заняли место артефакта культуры.

Однако немногие из этих материалов были введены в научный оборот, чаще они привлекаются при исследовании несколько иной предметной области – «наивной литературы» или «наивных текстов», не имеющей к фольклористике прямого отношения.

Возвращаясь к собственно фольклорным записям, отметим, что, с точки зрения профессиональных фольклористов, эти собранные любителями материалы получают негативную оценку как недостоверные и не аутентичные. И в этой оценке есть доля истины. Тем не менее, их широко публикуют в научно-популярных исторических изданиях и серийных сборниках, региональных изданиях. К неудачным такого рода опытам за последние годы относятся, как правило, издания словарей местного говора: И. И. Мосеев «Поморская говоря» (Архангельск 2005) «Вилегодская говоря» (составитель Е. Г. Байбородина); публикации краеведов в местной печати: «Записки краеведа (из наследия С. Г. Третьякова)» (с. Верхняя Тойма 2008), Тунгусов А. А. «Кабы не Арза не река... Заметки о фольклоре и его сборе» (Архангельск 2004/ 2005) и т.д..

Самым очевидным и объективным таким источником является «само-запись» исполнителя (информанта), но и он требует к себе осторожного подхода. Во-первых, необходимо выяснить каковы мотивы, побудившие исполнителя к записи? Во-вторых, что подвергается записи из личного фольклорного фонда (репертуара) исполнителя? В-третьих, до какой степени в сравнении с другими записями аутентичен зафиксированный письменно самим исполнителем текст?

Полагаю, одна из причин кроется в ненадежности личной памяти певца. Об этом свидетельствуют масса тетрадок с записями текстов песенного репертуара, сделанных клубными работниками и участниками местных



клубных фольклорных коллективов. Примером, такого сборника в Ленском районе Архангельской области может служить репертуарный сборник Широких Галины Васильевны, бывшего руководителя фольклорного коллектива Яренского Дома культуры. Сборник содержит традиционные свадебные, хороводно-игровые и лирические песни, по уверению составительницы сборника, она их усвоила еще в детстве от своей бабушки. Усвоенные через поколение (от бабушки) народные песни оказались в контексте современной массовой клубной культуры и приобрели непривычные для традиции формы. Поэтому составленный для памяти репертуарный сборник играл роль письменного свидетельства «живой» старины. При сопоставлении вариантов песен от других исполнителей того же района, можно заключить, что текстовые варианты репертуарного сборника претерпели изменения в сторону упрощения, ясности сюжета, в языке - потеря местных диалектных черт, стремление к композиционной универсальности. Все эти изменения связаны с исполнением фольклора на клубной сцене. Таким образом, Г. В. Широких входит в категорию таких поздних исполнителей, которые помимо своей воли пережили деформацию принципов функционирования, трансляции традиционных фольклорных текстов. Она явилась непосредственной участницей тенденций направленных на разрушение традиции. Поэтому песни из ее репертуара представлены уже как вид экзотического культурного пласта в современной культуре. Она в этом процессе разрушения сыграла роль неосознанного культуртрегера. Фигуры таких исполнителей завершают традицию, являясь, с одной стороны, ее последними представителями, с другой стороны, новаторами, которые приспособливают фольклорные произведения к жизни в несвойственных им функции и ситуации, унифицируют эту традицию до тиражирования одного варианта текста, как в письменной культуре.

Однако среди этих письменных записей встречаются и такие, составление которых мотивируется другими причинами. Так, одна из исполнительниц объясняет: почему она зафиксировала свое «знание» фольклорных текстов письменно для своей сестры – в надежде, чтобы та им овладела, или хотя бы сохранила «для памяти». Другой вариант исполнительской «самозаписи» можно наблюдать в случаях, когда по просьбе кого-либо (собирателя) исполнитель фиксирует на письме тот





или иной фольклорный текст. Так, северный сказитель Тит Егорович Точилов по просьбе известной собирательницы А. М. Астаховой прислал в письме текст былинного сюжета, который не мог вспомнить при встрече. Еще один случай такой «самозаписи» – это фиксация репертуара одной исполнительницы с ее слов кем-то из родственников. Примером является рукописный сборник из фондов Яренского краеведческого музея, составленный О. М. Селивановой, со слов своей матери А. М. Качевой, уроженки с. Выемково Ленского района Архангельской области, 1878 г.р.

Факт, что сборник не был составлен профессиональным фольклористом-собирателем, позволяет нам утверждать, что пред нами письменно зафиксированное явление фольклорной самоидентификации («самозаписи»). Сборник представляет собой как бы фотографический снимок традиции в определенном времени и месте, а также дает не строго классифицированное с позиций науки, а субъективное видение и восприятие устной традиции одним из ее представителей. Специфика подачи материала (выбор и расположение песен в сборнике, комментарии составителя, самоопределение жанра и т.д.) позволяет судить о динамике устной традиции и механизмах ее существования на определенном отрезке времени и в одном конкретном месте, следовательно, датировать тексты относительно времени их живого бытования, функциональной принадлежности, т.е. о состоянии традиции в период жизни одного поколения. Одним словом, перед нами вполне осознанные попытки носителей традиции оставить «свое знание» как «память для потомков».

Или, совершенно другой случай, когда исполнитель записывает со слов другого исполнителя текст (или краткое его содержание) «на память» для себя. Как яркий пример такого подхода Марфа Крюкова, которая делала себе на память письменные заметки, понравившихся ей сюжетов от других исполнителей. Явление, получившее особое обозначение, как сказительское «либретто».

Впрочем, подобные явления в традиции можно наблюдать и в более ранние периоды – при записи сюжетов былин (Астахова, Митрофанова 1960).

Такие формы фиксации фольклорных произведений, как «самозапись», можно весьма условно отнести к признакам саморефлексии традиции. Возможно, это лишь один из этапов на пути к ней – стрем-



ление к самосохранению и пополнению фольклорного фонда традиции, но следует подчеркнуть, что зачастую «самозапись» инициируется со стороны, например, профессиональных собирателей, т.е. со стороны представителей письменной культуры, и вряд ли является внутренней потребностью самих носителей традиционного знания. С.Ю. Неклюдов осторожно высказал предположение, что подобное явление может возникать в кризисные фазы традиции (Неклюдов 1999: 293).

Практическое же использование таких текстов (материалов) при совершении над ними известных научно-критических процедур следует рассматривать, как один множества актов манифестации устной традиции в завершающей фазе традиции (Неклюдов 1999: 295–295).

Другое дело, когда мы сталкиваемся с осознанной записью фольклора на местах. Речь идет не о корреспондентах, осуществлявших собирательскую деятельность по инициативе Русского географического общества или других научных и официальных сообществ конца XIX – XX вв., а главным образом по личной инициативе местных жителей.

Именно деятельность представителей местного населения представляет, на наш взгляд, определенный интерес, связанный непосредственно с осмыслением и интерпретацией традиции. На настоящем этапе разработки этой проблемы достаточно указать только на некоторые важнейшие ее аспекты: в каких жанрово-видовых разновидностях доходят до нас сочинения, в которых содержится механизм саморефлексии традиции и какова роль в ней субъективного начала.

Из всего известного нам корпуса текстов можно достаточно определенно выделить несколько жанровых разновидностей сочинений, в которых проявились признаки рефлексии сознания. Необходимо отметить, что статус авторов этих трудов в местном сообществе был тоже своеобразным: это были люди либо покинувшие свою родину в молодости, либо исключенные из него по каким-либо причинам, т.е. дистанцированные от традиционного сообщества и его культуры.

Применяемый ими «краеведческий» метод, отличие которого от академических исследований в фольклористике, по заявлению одного из севернорусских краеведов М. И. Романова, заключался в том, «что ученый специалист берет свой материал отовсюду; краевед же в пространственном отношении ограничен. Его задача – дать облик





определенной и необширной местности, представляющей целостную единицу...» (Романов: 5). Или совсем откровенное признание другого знатока местной традиции каргопольского краеведа И. И. Рудометова (1891–?). Его коллекция фольклорных записей, сделанных в 20-30-е гг. XX в., составляет 18 тетрадок сказочной прозы и 11 сюжетов былин. Тексты былин и сказок претерпели осознанную переработку составителя. Он упрекает собирателей за то, что они записывают псевдоисторические тексты.

Еще пример – это рукописи 4 книг из серии «народных мемуаров» В. А. Сухих (1908–1973) «Из недалёкого прошлого вилегодского народа: Книга I. Детские годы (воспоминания)»; «Книга II. Игры, преимущественно детские»; «Книга III. Крестьянские постройки по берегам реки Виледи (постройки прошлого)»; «Книга IV. Заметки о прошлом Вилегодского Вилегодского народа (материалы по этнографии района). О быте Вилегодского крестьянского населения в недалеком прошлом», опубликованные в местном издании в 2010 г. (Сухих 2010).

Сквозной в таких сочинениях является автобиографическая тема. Основным мотивом, побудившим его, к созданию текста является то, что в психоанализе обозначено как «отрицание» – «честное неправильное» воспоминание. Оно выражено в ностальгической фразе в конце книги: «Хотелось бы показать хотя бы немного из много из жизни и быта «Виледи» в прошлом... «Мы ленивы и нелюбопытны», – сказал Пушкин. Эти слова определяют многое. Прежде всего, нашу национальную сущность. Мы проявляем больше равнодушия к нашей прошлой жизни: быту, нравам, обычаям. А сколько можно было бы написать интересного из жизни Вилегодского народа, если бы все те, кто мало-мальски может писать и читать, не говоря уже о грамотных (учителях, ученых, инженерах) выходцах с Виледи, все те, кто носил уледи и лапти, написал бы по десятку страниц воспоминаний о прошлом. Их бы обработать, да сложить воедино – вот это была бы история о прошлом» (Сухих 2010: 390).

Ажгибков Тимофей Васильевич (1914–1994), педагог, оставивший по себе благодарную память «добрых людей Верховажья и хороших учеников» (Завьялова 2002: 125). «Творческое наследие» Т. В. Ажгибкова было передано им самим в конце жизни в Верховажский районный исторический музей (Завьялова 2004: 239).



Следует отметить, что «записки» Т. В. Ажгибкова на протяжении всей его достаточно долгой жизни велись не систематически. Так, его краеведческие работы. Например, «Рассказы бабушки Вари» – записи воспоминаний из жизни старой деревни (Власов, Ахметова 2009: 11). Интересно отметить, что эти повествования выполнены в характерной стилевой манере – в форме воспоминаний свидетелей событий. В отличие от литературного приема, имитирующего объективность авторского повествования, в нашем случае Ажгибков, действительно, производит запись рассказов своих информантов. Насколько эти записи аутентичны? – Вопрос остается открытым. То, что они литературно обработаны и в большей или меньшей степени композиционно подчинены воле составителя, Ажгибков даже не скрывает. У этих повествований Ажгибкова, несомненно, есть общее свойство, которое позволяет относиться к ним как к попытке местного бытописания, отличающегося от подобных опытов профессиональных литераторов гораздо большей степенью инклюзивности и точностью деталей в описании нравов, быта, культурного и природного ландшафта местного края.

Павел Григорьевич Сухогузов краевед из города Ухта Республики Коми оставил записи по истории и фольклору своей «малой родины» – с. Прокопьевка Прилузского района Республики Коми. Основу «Записей о Прокопьевке» составляют воспоминания старожилов, пересказанные автором. Информанты практически всегда связывают историю поселения со своим собственным родом или, наоборот, историю семьи или свою биографию передают через призму исторических событий. Не вызывает сомнения объективность в передаче записанных «на карандаш» и переведенных на русский язык рассказов; об этом можно судить как по стилю повествований, так и по тем замечкам-пояснениям, которые при необходимости П. Г. Сухогузов помещает в скобки, сопровождая авторской отсылкой, или выделяет в особый абзац как «Замечания автора записок» (Канева 2008: 260 – 266).

Во второй части воспоминаний под названием «Село Прокопьевка. Обычаи, верования, суеверия, игры, праздники, лечения» П. Г. Сухогузовым приводятся преимущественно сведения фольклорно-этнографического характера, содержание которых соответствует названию этой части. По рассказам более чем двадцати информантов представлены





воспоминания о местных праздниках, свадебном обряде, знахарстве, развлечениях молодежи, рассказы о мифологических существах и т.п. И хотя данные материалы не дают исчерпывающей картины местного народного календаря, свадьбы или похорон, они содержат немало интересных деталей.

Материалы фольклорного сборника с. Прокопьевки представляют собой своеобразные воспоминания о устно-поэтических произведениях, скорее уходящую память о их живом бытовании.

Для того, чтобы представить известное нам явление не только по севернорусским материалам, приведем пример издания книги Н. П. Грозиной «История села Беляковского» (Екатеринбург, 1997). В послесловии книги «Об авторе и жанре книга История села Беляковского» поставлена, на наш взгляд, очень серьезная проблема о причинах возникновения жанра народных мемуаров – как результате столкновения традиционной крестьянской культуры с культурой письменной. Народный мемуарист, владеющий письмом, а также формами и приемами письменной культуры, пытается с ее позиций взглянуть на деревенскую (устную по преимуществу) культуру с целью сохранить основные ценностные установки и оценить извне их преимущества и/или недостатки в новых системных взаимосвязях. Он, как правило, позиционирует себя представителем традиционных ценностей, будучи одновременно и человеком нового склада, потерявшего живую связь с традицией и глубоко переживающего этот разрыв. Поэтому может показаться, что он создает произведение ориентированное на ценностные установки традиционной крестьянской культуры, хотя по форме напоминающее текст письменной культуры (Востриков 1997: 141). Однако напомним, что подобных форм в системе традиционных жанров все же не встречается.

Составление словарей и словников является ярчайшим признаком перекодировки устной культуры в письменные формы. Различного рода словари, словники, лексиконы представлены в разных жанровых формах, но, несомненно, их объединяет одно – стремление показать свое отличие об общего.

Одну из таких жанровых разновидностей представляет книга Платона Алексеевича Худякова «Говор и быт Мало-Пинежья» (1978 г.) (Худяков 1978), которая совместила собственно словарь местных слов и мемуары



составителя. В словарных статьях Худяков склонен к историческому комментированию. По большей части собранная им лексика представляет собой эмоционально-экспрессивный слой местного словарного фонда (названия бытовых предметов, топонимы и т.п.). Часто в словарной статье приводится в качестве примера суеверные рассказы, былички в форме народного мемората. Во введении к книге и словарных статьях составитель склонен к наивным этимологическим выводам.

Одной из основных целевых установок своего труда составитель видит в том, что «это память для грядущих поколений о жизни небольшой обособленной группы древнего русского народа – для сравнения и поучения».

В механизме саморефлексии традиции важно выявить ценностные ориентиры, на которые опирается ее носитель, когда формулирует свое отношение к ней. Здесь главную роль играет четкое представление о границе между «своим» и «чужим».

Все перечисленные формы «саморефлексивного диалога личности и культуры» способствуют потере аутентичности текстов традиционной культуры и направлены на перекодировку языка фольклора. Поэтому поставленные в настоящей работе проблемы изучения письменных манифестаций традиционного фольклора внутри культуры открывают для исследователей новые возможности не только ее взаимодействия с другими культурными системами, но и позволяют понять некоторые механизмы ее внутренней перестройки под воздействием различных факторов.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бароньева А. О., Павленко В. Н. *Этническая психология*. СПб., 1994.
- Былины в записях и пересказах XVII – XVIII веков.* / Изд. подгот. Астахова А. М., Митрофанова В. В., Скрипиль М. О. М.-Л., 1960.
- Белик А. А. *Психологическая антропология: история и теория*. М., 1993.
- Белик А. А. *Культура и личность*. М., 2001.
- Власов А. Н., Ахметова М. И. «Слушанья» на святки в Каргопольи // *Живая старина*. 1(69). М., 2009.
- Востриков О. В. Об авторе и жанре книги // Грозиной Н. П. *История села Беляковского*, Екатеринбург, 1997.
- Делёз Ж. *Различие и повторение*, ТОО ТК «Петрополис», 1998.



- Князева Е. Н. Саморефлексивная синергетика // *Вопросы философии*, 2001, №10.
- Завьялова А. В. *Творчество наивных художников как отражение национальной самобытности русской души (по материалам Верховажского районного исторического музея Вологодской области)* // *Важский край: источниковедение, история, культура. Исследования и материалы*. Вып. 1. – Вельск, 2002.
- Завьялова А. В. Т. В. Ажгибков и его рукопись «Родословная крестьянской семьи Головачевых – Дружининских, II половина XIX – I половина XX в.» // *Важский край: источниковедение, история, культура. Исследования и материалы*. Вып. 2. – Вельск, 2004.
- Канева Т. С. Краеведческие материалы П. Г. Сухогузова в контексте изучения фольклорной традиции с. Прокопьевка Прилузского р-на Республики Коми // *Славянская традиционная культура и современный мир*. Вып. 11. *Личность в фольклоре: исполнитель, мастер, собиратель, исследователь. Сборник научных статей*. М., 2008.
- Крысько В. Г. *Этнопсихология и межнациональные отношения*. М., 2002.
- Лакан Ж. *Функция и поле речи и языка в психоанализе*. М., 1995.
- Лебедев Н. М. *Введение в этническую и кросс-культурную психологию*. М., 1998, 1999.
- Лурье С. В. *Психологическая антропология*. Екатеринбург, 2003.
- Неклюдов С. Ю. Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология // *Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой*. М., 1999.
- Платонов Ю.П. (ред.). *Введение в этническую психологию*. СПб., 1995.
- Платонов Ю. П. *Этническая психология*. СПб., 2008.
- Романов М. И. *Фольклор Устьи. Рукописный отдел Института русской литературы*. К. 66, (Романов), п. 4. Фольклор Устьи.
- Саракуев Э. А., Крысько В. Г. *Введение в этническую психологию*. М., 1996.
- Стефаненко Т. Т. *Этнопсихология*. М., 2002.
- Сухих В. А. *Воспоминания. Из недалекого прошлого вилегодского народа*. Котлас, 2010.
- Худяков П. А. *Говор и быт Малопинежья. Архангельский областной краеведческий музей*. Ф. III. Оп. 3. №173.
- Hartman H. *Ego psychology and the problem of adaptation*. N.Y., 1958.
- Glover E. *The birth of the ego*. N.Y., 1968.
- Richard A. Shweder. *Thinking Through Cultures*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1991.
- Spitz R. *No and yes*. N.Y., 1963.



Andrey Vlasov

PROVINCIAL COLLECTIONS OF FOLKLORE AND ETHNOGRAPHIC FACTS AS A SOURCES OF MODERN FOLKLORE KNOWLEDGE

Summary

Russian folklorists are the witnesses of a new historical phase in the life of the folk culture. Nowadays it is relevant not only to fix the outgoing heritage of oral traditional culture, but also to pay close attention to the archival entries of folklore facts that are stored in the local history and school museums, libraries, clubs, personal archives of local historians and lovers of antiquity. This aspect of the collecting practice is still on the periphery of the main tasks of modern folklore studies.





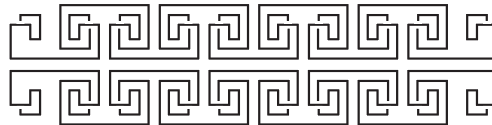
Ана А. Плотникова
annaplotn@mail.ru
Институт за славистику РАН
Москва

UDK 811.161.1'374.26:39

UDK 81:39(=16)

UDK 81:39(=163.41)

СРПСКА ГРАЂА У МОСКОВСКОМ РЕЧНИКУ СЛОВЕНСКЕ СТАРИНЕ



У Москви је 2012. године завршен рад на обимном етнолингвистичком речнику *Словенске старине* у пет томова. Речник прати фолклорне и лексикографске традиције које потичу још од Вука Караџића и његових савременика у словенским земљама. Све словенске народне културне групе узете су у обзир. Јужнословенски језици и културе пружају велики део архаичног блага које служи реконструкцији општесловенских значења и облика. Српска грађа заузима посебно место у овом речнику. Академик Никита Толстој, који је био оснивач речника (рођен у Вршцу 1923), изврсно је познавао српску фолклорну традицију и користио је у својим етнолингвистичким радовима. Неке одреднице у речнику су настале првенствено на српској грађи (на пример, „Говяда”, „Гумно”, „(Х)ала”, „Додола” и др.), док је друге користе у великој мери („Встреча”, „Доение ритуальное”, „Крутить(ся)” и др.). Речник садржи чланке у којима управо српски подаци служе као кључна компонента за реконструкцију старе словенске културе („Крошки”, „Встреча” и др.), а има и чланака у којима тумачење појма – захваљујући српској фолклорној и лексичкој грађи – показује сасвим нове особености конкретного концепта, иначе већ јасног у архаичном смислу из других словенских извора („Завивать”, „Затмение” и др.). Серија теренских истраживања у српским крајевима (Драгачево,

Заглавак, Лесковачко Поморавље, Пчиња, Голија и др.) која је обавио аутор овог прилога (1997–1998, 2002, 2005, 2007) такође је обезбедила уклапање у структуру речника за цео низ нових драгоцених података из српске културне баштине.

Кључне речи: словенска етнолингвистика, речници, лексикографски правци, српска фолклорна традиција, реконструкција старе словенске културе, теренска истраживања, веровања и обреди, лексика, фолклорни текстови

Тим истраживача Института за славистику у Москви 2012. године завршио је рад на обимном етнолингвистичком речнику *Словенске старине*, у пет томова (*Славянские древности*: 1995–2012). Речник прати фолклорне и лексикографске традиције које потичу још од Вука Караџића и његових савременика у другим словенским земљама.

Важно је поменути да је оснивач речника био академик Никита Толстој, рођен у Вршцу 1923. године. Будући да је изврсно познавао српску фолклорну традицију, обилато ју је користио у својим етнолингвистичким делима. Животни пут и дело Никите Толстоја увек су били чврсто везани за Србију и њен народ: живео је и учио у Југославији, био је учесник партизанског покрета. Касније је прешао у Москву, тамо завршио Московски Универзитет и почео озбиљно да се бави науком. Имао је много ученика и сарадника који су прихватили његове идеје о словенским језицима и словенској народној култури, о њиховом заједничком нераздвојивом проучавању.

Много је пажње поклонио лексикографској традицији словенских језика. Његова књига *История и структура славянских литературных языков* (1988) о типичним особинама словенских књижевних језика показује да се могу издвојити две супротне струје у току стварања књижевних језика у 19. и 20. столећу (Толстой 1988: 10–25). Са једне стране, то су језици на дијалекатској основи, веома блиски самом том дијалекатском језгру и фолклорно-поетском коине, са друге стране – књижевни језици, који су се развијали на основу старе књижевне традиције уз неприметно коришћење народно-поетских елемената (узгред речено, ту би спадали пољски, чешки, руски језик). У првом случају, речници од општенационалног значаја не само што су били створени на бази једног



дијалекта који је у основи дотичног књижевног језика него укључују и одговарајућу фолклорну традицију у погледу на лексички састав речи. Они садрже примере коришћења таквих лексичких јединица, као и велики број пословица, узречица, клетви, једном речју – вербалних клишеа различитих врста. Најизразитији пример таквог речника, као што се зна, представља Вуков *Српски рјечник* из 1818. године. „Лексикографска слика” скоро сваке речи резултат је обраде фолклорне грађе у широком смислу: у речнику има и елемената епских жанрова, као и ексцерпиране обредне лексике – свега онога што конкретну реч представља као део српске фолклорне традиције.

Ако скренемо пажњу на основну концепцију етнолингвистичког приступа истраживању народне традиције видећемо да се ту врши анализа речи као одраза народног менталитета у свеукупној повезаности са свим врстама народног усменог стваралаштва. Истражује се и архаични словенски модел света поређењем словенских традиција. Речник се гради у складу са етнолингвистичким идејама у ужем и ширем смислу. У Московској школи се разликује етнолингвистика у ужем смислу (језик као непосредни одраз народне културе) и етнолингвистика у широком смислу (народна култура као семиотички систем, те се проучава напореда са језиком на исти начин) (види на пример: Толстой, Толстая 2013: 67–68).

Аутори речника *Словенске старине* су узели у обзир све словенске народне културне групације мада је на самом почетку речник био замишљен као одраз традиције архаичног источнословенског региона Полесје. Јужнословенски језици и културе пружају велики део архаичног блага које служи за реконструкцију општесловенских значења и облика. Током рада на речнику коришћени су језички, етнографски и фолклорни извори.

Започела бих своју анализу чињеницом да сама Вукова дела служе као непосредни извор за речник *Словенске старине*, а то је, пре свега његов *Рјечник* из 1818. године.¹ На пример, у Вуковом *Рјечнику* налазимо чланак *Бабине*. После превода речи на немачки и латински следи детаљан опис овог обичаја код Срба. Вук пише:

¹Наравно да се у кругу извора за Московски етнолингвистички речник 1995–2012. налази и друго, теренски проширено, издање Вуковог речника из 1852. али неки драгоцени подаци могу се наћи само у првом издању, које је слика језичке и културне традиције Вуковог завичаја.



Код Срба трају бабине обично седам дана. За тије седам дана долазе дању жене на бабине и доносе част (н.п. пите, уштипке, ракију, вино и т.д.) и ђетету дарове, те се часте и веселе; а ноћу дођу комшије и комшинице, познаници и познанице, те чувају бабине, т.ј. сједе сву ноћ код породиље, и разговарају се и пјевају, а особито трећу и седму ноћ („Није седму ноћ дочуван” – имају обичај рећи онеме, који је мало сулудаст)... (Караџић 1818: 14–15).

Вукова примедба о пореклу вербалног клишеа је сасвим етнолингвистичка у савременом смислу речи. А иначе, цео наведени одељак о чувању породиље и њеног детета из Вуковог *Рјечника* укључен је у чланак „Бдение” (што би у преводу на српски језик значило „суздржавање од спавања”, или „бдење”), као део низа сличних обичаја код Лужичана, Словенаца и Бугара. Сви тамо наведени примери одражавају превентивну функцију обредне радње – *бдења* (в. Виноградова, Гура 1995: 143). Значајно је обележавање треће и седме ноћи, а то – за чланак о теми „Суђенице” (Плотникова, Седакова 2012: 199–203).

Даље, на крају овог већег Вуковог описа налазимо веома важне фолклорне примедбе. Вук пише:

На бабинама пјевају свакојаке пјесме, а неке имају које се само тада пјевају, н.п.
Ој, на долу голему боб се зелени,
А ко га је посејао те се зелени?
Мирко га је посејао те се зелени,
Ружа га се назобала, срце је боли (Караџић 1818: 15).

Ово је важан податак о симболичном значењу биљке *боб* код Словена. У чланку „Бобы” [Боб, Пасуљ] Вукова забелешка има значај објашњења целог низа обичаја и словенских израза у народу који се односе на боб као симбол зачећа детета. Израз *најести се боба или граха* значи ’затруднети’ у руском и пољском језику, а исто тако и код карпатских источнословенских народа. Није случајно да се боб и пасуљ користе током божићних обичаја код свих Словена² у сврху плодности поља и берићета у кући (Плотникова 1995а: 201).

2 На пример, пасуљ се обавезно једе на Бадњак код Јужних Словена; боб се разбацује на исти дан по ћошковима у кући „за душе умрлих” код Западних Словена итд.



И то би био само један пример, а у Вуковом *Рјечнику*, као непосредном извору за грађу *Словенских старина* има их, наравно, више (*Милати се* је коришћено у чланку „Диалог-ритуал”, *Варица* – у чланку „Панспермија”, *Вукодлак* – у чланку „Вампир” итд.).

Српска грађа из различитих фолклорних, језичких и етнографских извора има особито место у речнику *Словенске старине*. Неке одреднице су засноване првенствено на српској грађи (на пример, „Говяда” [Говеда], „Гумно” [Гумно], „Бобы” [Пасуљ] и тако даље), док је други користе у великој мери („Встреча” [Сусрет], „Доеение ритуальное” [Прва мужа], „Крутить(ся)” [Вртети се] и др.). У првом тому речника који је изашао 1995. године Никита Толстој је лично у великој мери учествовао не само као руководилац него и као аутор текстова. У чланку „Говяда” Никита Иљич Толстој показује симболику облака као рогате стоке. Он пише да су те представе од свих Словена најбоље сачуване код Срба, али се њихови остаци могу пронаћи широм словенског света. У Драгачеву (западна Србија) заштита од градоносних облака обављана је уз помоћ бајања: „О, Саво и Невено! Вратите та бијела говеда! Овамо им нема паше...” (Толстой 1995: 504). Имена која су се призивала припадају недавним обе-шењацима или утопљеницима пошто се сматрало да су они предводили градоносне облаке, опасне за летину. Даље Толстој пише да се небеским „бијелим стадима” супротстављају земаљска црна стада, на пример: „Устук, биче! Не дај твојим бијелим говедима! Наша су црна, вашу ће надјачити, побиће ваша говеда!” (Толстой 1995: 504). Подаци су такође из Драгачева, уз навођење већег Толстојевог чланка о томе, објављеног у серији *Словенски и балкански фолклор* (Толстой 1994). Значи, овде се бик сматра за предводника облака – он је први градоносни облак који се види. Наравно, даје се поређење са дијалекатском грађом, овде је она из руског извора: *бик* у вологодским говорима значи ‘градоносни облак’: „Види, изнад шуме неки бик излази!” (Толстой 1995: 504).

Потребно је истаћи да се цео низ одредница односи само на балканске реалије („Бадњак”, „(Х)ала”, „Додола”, „Лазарки”). Искључиво српских одредница нема у овом речнику, што је сасвим разумљиво, пошто је у питању речник *Словенске старине*, што значи да се узимају у обзир најмање две или три локалне традиције. Међутим, речник садржи чланке у којима управо српски подаци служе као кључна компонента за



реконструкцију старе словенске културе („Крошки” [Мрвице], „Встреча” [Сусрет]), а има и чланака у којима тумачење појма, захваљујући српској фолклорној и лексичкој грађи, показује сасвим нове особености конкретног концепта, иначе већ јасног у архаичном смислу из других словенских извора. Наравно да је етнолингвистички речник *Словенске старине* у пет томова врло обиман, зато ћу пре свега на основу својих личних студија показати улогу српске грађе у овом речнику.

(1) У првом случају, што се тиче кључне компоненте за реконструкцију, навела бих пре свега упадљиве, према тој тези, одреднице „Встреча” [Сусрет] и „Крошки” [Мрвице].

Објашњење концепта *сусрет*, који се у словенским веровањима сматра за знак или исказивање судбине, почиње српском грађом: „Везује се за означавање среће, удела, што се одразило у савременим јужнословенским језицима (срп. *срећа*, словен. *sreča* 'срећа, благостање, успех')” (Плотникова 1995б: 452). Према народним веровањима, срећу можеш задобити само ако је сретнеш. Зато Срби кажу: „Срећу ако не сретнеш, нећеш је стићи”. А путнику желе: „Срећан пут, где ходио, срећу находио”. То су делом подаци из веома значајног српског издања *Српски митолошки речник* Кулишића, Петровића и Пантелића, одредница *Срећа*, (Кулишић, Петровић и др. 1971: 418). Даље се у тексту одреднице из *Словенских старина* наводи и руска одговарајућа пословица: „Быть бы худу да подкрасила встреча” [Зло би било да коб не поправи], а све се то потврђује подацима из староруских споменика XII–XV столећа у којима се веровање у сусрет као знак судбине оцењује као паганско: „Или у стречю веруеши (пост) 6 дней” [Или ако у сусрет верујеш треба да се постиш 6 дана] (Гальковский 1916: 293).

Следећа одредница која илуструје кључни значај српских примера јесте „Крошки” [Мрвице] (Плотникова 1999а: 685–687). Српска грађа која је била прибележена у XX столећу у Српској Крајини показује да се раније газда обраћао кравају – *чесница* – уз речи у којима се прати цео пут хлеба од зрна у пољу до мрвица на столу: „Благословио те Бог и данашњи год, у пољу нарасла, српом се нажињала, на вршају навршила, у амбару се насипала, а у млину се намливала, у наћвама се накувала, у ватри напјецала, а на столу се размрвила” (Кулишић 1971: 58). Цела та прича на самом почетку одреднице „Мрвице” најизразитије у словенској



традицији приказује однос према хлебу и његовим ситним делићима, који не само што чувају особине целог, већ и поседују свој посебни статус остатака најважније људске хране; мрвице овде чине паралелу и самом зрневљу по принципу: почетак – крај – следећи почетак (као што видимо из завршетка ове магијске добродошлице: „а на столу се размрвила”). Ово се у наставку чланка потврђује у словачком дијалекатском називу за божићни крух: *mrvaň*, док се у обредним радњама за Бадње вече у Боки Которској (Црна Гора) издваја подстицај за плодност и берићет, а мрвице исказују симбол мноштва: газдарица која предаје газди колач каже: „Колика мрва у колачу, толико напретка у стоци”, газда загризе колач на три места, по јој одговара: „Колико мрва, толико среће и напретка” (Влаховић 1931: 347).

(2) Многобројни су примери за други случај – када се нове особитости митологеме пројашњавају преко српске грађе. Као пример навешћу одреднице „Завивањ” [Повијати], „Затмение” [Помрачење сунца] и „Гумно” [Гумно].

Одредница „Завивањ” [Повијати] је заснована на општесловенској грађи која показује да је то превентивна и репродукујућа магијска радња која се односи углавном на рођење нечег новог, раст и напредак, а исто тако и супротно – на штетно дејство злих демона (Плотникова 1999б: 232). И сасвим посебно, као допуна овим основним словенским значењима наводи се српско *повој* ’дечија пелена’ и обичај повијања укључујући и дарове за новорођенче који имају функцију заштите детета од нечистих сила.³ У обради одреднице „Завивањ” [Повијати] ова чињеница се потврђује и шумадијским веровањем да млади људи који дуго не могу ступити у брачне односе нису на време добили тај поклон – колач који се зове *повојница*. Зато је у Шумадији познат обичај повијања одраслих момака или девојака када мајка повије, на пример, одраслог сина у дебело платно те му даје повојницу да би момак могао да се ожени (Плотникова 1999б: 233).

Одредница „Затмение” [Помрачење сунца] је посвећена митолошким основама ове природне појаве, али и њеном наводном штетном дејству на

3 Чула сам такво тумачење поклона за новорођеног још кад сам била студенткиња у Београду, а позвали су ме у шумадијско село код Трстеника да учествујем у посети детету код другаричине рођаке.



људе. Посебан одељак у чланку је посвећен лековитим својствима воде у којој се огледа помрачење сунца, што је познато управо код Срба у Хомољу, код Крушевца и у другим српским крајевима (Плотникова 1999в: 279).

За одредницу *Гумно* од посебног значаја су подаци који се односе на топониме *Вилино Гумно*, *Бакарно Гумно* чему је иначе посвећен рад М. Филиповића „Бакарно или мједно гумно” (Филиповић 1959: 19–33). Код Источних Словена гумно је место за окупљање посебних демона везаних за ово место (*гуменник*, *гумениха* и сл.), то биће може да помаже људима у вршидби ако га одобровоље (Плотникова 1995в: 571); међутим, код Јужних Словена тај се локус првенствено веже за зле демоне: код Срба, рецимо, то су вештице које се окупљају на *пометном* (напуштеном, а такође празном, „подметеном”) или *меденом* (медном) гумну.⁴ Пошто долете на гумно (голе, јашући на вратилима), вештице играју и договарају се коме ће учинити зло. Пред лет, намажу се чудотворном машићу, изговарајући: „Ни о трн, ни о грм, већ о пометно гувно” (Кулишић, Петровић и др. 1970: 100). То бајање је постало поента већег броја српских прича у којима обичан човек погрешно изговара ове речи те се нађе у неком оштром жбуњу или камењу. Иначе, касније, током последњих година чула сам такве краће приче и код Бошњака у централној Босни, и код градишћанских Хрвата у Аустрији.

На сам рад на Речнику одразила се серија теренских истраживања у српским крајевима која је обавио аутор овог прилога (а то су године: 1997–1998, 2002, 2005, 2007). Та теренска истраживања су обезбедила уклапање у структуру речника целог низа нових, драгоцених података из српске културне баштине. Тај теренски рад је био обављен 1997. године у Драгачеву и Заглавку, и то је био први покушај теренског истраживања према упитнику. Даље је следио теренски рад у Пчињи, Власотинцу, пиротском крају, Рудну на Голији, у бољевачком крају, код Јагодине. Године 2009. Марија Илић је превела упитник на српски језик. Упитник је пратио своју намену (и као део програма *Малог балканског дијалектолошког атласа*, и у ширем значењу – као начин за прикупљање нове емпиријске грађе), међутим, прикупљена теренска грађа је свакако попуњавала и рад на московском речнику *Словенске старине*.

4 Српско гумно представља отворени простор, за разлику од источнословенских грађевина у облику кућа за вршидбу жита уз помоћ специјалних алатки (рус. *цепы*).



Тако су драгоценни подаци из баштине српског фолклора, веровања и обреда укључени као делови чланака „Переправа через воду” [Прелаз преко воде], „Доеение ритуальное” [Прва мужа], „Приплод” [Приплод] и у другим. Теренска истраживања у бољевачком крају 2005. године (заједно са екипом Биљане Сикимић⁵) посебно су пружила пуно нове и прилично ретке грађе за одреднице у Речнику: у чланку „Приплод” се помиње низ забрана да се током божјних дана не седи на трonoжној столици (да се не би рађала стока са три ноге), затим да се крију секире и [не] секу дрва да се јагњад не би рађала са пресеченим ногама, што све има аналогије са сличним забранама у Полесју током различитих „опасних” пролећних и летњих дана (*Благовест* – Благовешћење; *Духови* – Троица) (Плотникова 2009а: 282). Исто тако, у четвртом тому Речника одредница „Процессия погребальная” [Погребна процесија] допуњена је важним подацима из села Рујиште у вези са значајем текуће воде као препреке за прелаз нечистих духова према људима: ако цела процесија са мртвацем пролази по оној страни села која се не одваја потоком онда се сва вода (за пиће, купање, прање и тако даље) у кућама баца јер се зове *замрла вода*, што значи да је опасна за живе (Плотникова 2009б: 311). Исто тако, са ове стране села избегава се да се човек спрема негде да иде јер би се онда мислило да га баш тај мртвац води са собом. Ова тема прелаза преко воде се развија у чланку са истим називом [Прелаз преко воде], у коме теренска грађа из бољевачког краја допуњава и податке о забранама преношења мртваца преко воде: тада би у селу настала суша. У склопу са руским и пољским веровањима о томе да душа умрлог (или он сам) не може да пређе преко реке, овај податак показује постојање сличних представа код свих Словена (Плотникова 2009в: 11).

На крају бих хтела да укажем да се цело проучавање српске, балканске и општесловенске народне културе уз помоћ лексикографских метода проширује, те је 2001. године објављен и енциклопедијски речник *Словенска митологија* на српском језику, који сам по себи чини велики подухват на подручју описа архаичног словенског модела света, уз велику пажњу према јужнословенској народној култури. Београдски речник *Словенска митологија* резултат је дугогодишње сарадње српских и руских научника у домену етнолингвистике.

5 Детаљнији преглед овог теренског истраживања види у Сикимић 2014: 46.





Пети том московског речника изашао је сасвим недавно – 2012. године. За цело то време, укупно 17 година, у многоне су се променила лична интересовања аутора Речника, а многи од њих су објавили и своје посебне књиге о словенској народној култури. Та су дела у многоне била заснована и подстакнута радом на речнику *Словенске старине*. У питању су, на пример, монографије Александра Гуре о животињама (Гура 1997) и о словенској свадби (Гура 2013), монографија Татјане Агапкине о митолошким основама зимско-пролећних и летњих обреда (Агапкина 2002), монографија Олге Белове о необичном склопу веровања који се зове „народно православље” (Белова 2004). И ја сам покушала да објединим своја знања о српској и јужнословенској народној традицији и да их представим на етнолингвистичким мапама (Плотникова 2004).

Московски петотомни речник *Словенске старине* део је низа великих словенских лексикографских извора за истраживаче из различитих области хуманистичких дисциплина. И српска грађа има своје значајно место у овом првом обимном етнолингвистичком речнику.

ЛИТЕРАТУРА

Агапкина, Татјана А. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва: Индрик, 2002.

Белова, Ольга В. *«Народная Библия»: Восточнославянские этимологические легенды*. Москва: Индрик, 2004.

Гура, Александр В. *Символика животных в славянской народной традиции*. Москва: Индрик, 1997.

Гура, Александр В. *Брак и свадьба в славянской народной культуре: семантика и символика*. Москва: Индрик, 2013.

Плотникова, Анна А. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва: Индрик, 2004.

Сикимич, Биљана. „Запланированные цели и реальные результаты: полевая работа группы сотрудников Института балканистики САНУ”. *Карпато-балканский диалектный ландшафт: язык и культура*. Вып. 3. Москва: Институт славяноведения, 2014, 31–69.



- Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1–5. Москва: Международные отношения, 1995–2012.
- Словенска митологија. Енциклопедијски речник.* Ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Beograd: Zepter Book World, 2001.
- Толстой, Никита И. *История и структура славянских литературных языков.* Москва: Наука, 1988.
- Толстой, Никита И. Толстая Светлана М. *Славянская этнолингвистика. Вопросы теории.* Москва: Институт славяноведения, 2013.

ИЗВОРИ

- Виноградова, Людмила Н. Гура, Александр В. „Бдение”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения: 1995, 143–145.
- Влаховић, Митар. „Неки божићни обичаји у Кртолама”. *Записи* 9/6 (1931): 346–350.
- Гальковский, Николай М. *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.* Харьков: Епархиальная Типография, 1916. Т. 1.
- Караџић, Вук Ст. *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечма.* Беч, 1818.
- Кулишић, Шпиро. Петровић Петар Ж. и др. *Српски митолошки речник.* Београд: Нолит, 1970.
- Кулишић, Шпиро. *Из старе српске религије (новогодишњи обичаји).* Београд: Нолит, 1970.
- Плотникова, Анна А. „Бобы, фасоль”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 1995а, 201–202.
- Плотникова, Анна А. „Встреча”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 1995б, 452–455.
- Плотникова, Анна А. „Гумно”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 1995в, 569–571.
- Плотникова, Анна А. „Крошки”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь.* Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 1999а, 685–687.





Плотникова, Анна А. „Завивать”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 1999б, 232–233.

Плотникова, Анна А. „Затмение”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 2. Москва: Международные отношения, 1999в, 276–279.

Плотникова, Анна А. „Приплод”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 2009а, 280–283.

Плотникова, Анна А. „Процессия погребальная”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 2009б, 308–312.

Плотникова, Анна А. „Переправа через воду”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Международные отношения, 2009в, 11–13.

Плотникова, Анна А. Седакова Ирина А. „Судженицы”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 5. Москва: Международные отношения, 2012, 199–203.

Толстой, Никита И. „Еще раз о теме ’Тучи – говяда, дождь – молоко’”. *Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал*. Москва: Наука, 1994, 3–16.

Толстой, Никита И. „Говяда”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*. Под общей ред. Н. И. Толстого. Т. 1. Москва: Международные отношения, 1995, 503–504.

Филиповић, Миленко. „Бакарно или мједно гумно”. *Етнологишки преглед* 1 (1959): 19–33.



Анна А. Плотникова

СЕРБСКИЙ МАТЕРИАЛ В МОСКОВСКОМ СЛОВАРЕ «СЛАВЯНСКИЕ ДРЕВНОСТИ»

Резюме

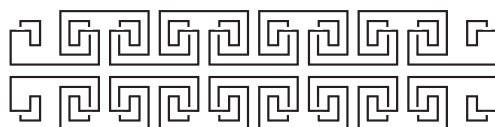
В 2012 году в Москве была закончена работа над большим пятитомным этнолингвистическим словарем «Славянские древности». Словарь следует фольклорной и лексикографической традициям, которые прослеживаются еще от Вука Караджича и его современников в славянских странах. Учитываются сведения из народной культуры всех славянских народов. Южнославянские языки и фольклорные традиции являются важным источником реконструкции архаических компонентов, общих для народной культуры всех славян. Сербский материал занимает в словаре особое место. Основатель словаря академик Никита И. Толстой, рожденный в 1923 году в Вршаце, великолепно знал сербский фольклор и всегда ориентировался на архаические контексты сербской народной традиции в своих этнолингвистических трудах. Ряд словарных статей в «Славянских древностях» основан преимущественно на сербском материале (например, «Говяда», «Гумно», «(Х)ала», «Додола» и др.), тогда как другие в значительной мере его включают («Встреча», «Доеение ритуальное», «Крутить(ся)» и др.). В словаре содержатся статьи, в которых именно сербские данные служат ключом к реконструкции древней славянской культуры («Крошки», «Встреча» и др.), а также статьи, в которых толкование исследуемого концепта открывает совершенно новые его стороны благодаря сербскому фольклорному и лексическому материалу, несмотря на то, что архаичность самого символа или представления уже очевидна из других славянских источников («Завивать», «Затмение» и др.). Серия собственных полевых исследований автора в сербских регионах (Драгачево, Заглавак, Лесковацкое Поморавье, Пчиня, Голия и др.), проведенных в 1997–1998, 2002, 2005, 2007 годах, также способствовала использованию в словаре ряда новых драгоценных сведений из сербской народной культурной традиции.







ПРЕГЛЕД ПРОУЧАВАЊА ЕТИОЛОШКИХ ПРЕДАЊА У СРПСКОЈ ФОЛКЛОРИСТИЦИ 20. ВЕКА¹



Проучавање предања уопште, самим тим и етиолошких, може се пратити од првих помена, покушаја класификације, до данашњих сложених и мултидисциплинарних истраживања. Од тих почетака до данас српска фолклористика прешла је дуг и садржајан пут. Двадесети век обележиле су недоследне поделе, али и најзначајније прекретнице у проучавању етиолошких предања. Задржали смо се на експлицитно теоријским поменима ове књижевне врсте, настојећи да издвојимо главна питања – питање терминологије, класификације, поетике и дефиниције етиолошких предања.

Кључне речи: етиолошка предања, преглед, класификација, 20. век

Етиолошка предања, и предања уопште, у српској фолклористици касно су добила статус какав заслужују. Основни разлог оваквом пропусту је Вуков однос према овој прозној врсти. Вук није издвајао

¹ Ова студија је настала као резултат рада на пројекту *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (бр. 178011) Института за књижевност и уметност у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

предања као засебну категорију усмене прозе, иако је знао за њихово постојање (Karapović 1987: 222). Нада Милошевић-Ђорђевић истиче како је Вук предања користио пре свега у функцији разјашњавања – у *Рјечницима* уз поједине речи, у историографским делима, у *Географско-статистическом описанију Србије* као грађу. Као целину их је сагледао и у категорију усмене прозе издвојио тек у *Животу и обичајима народа српског* (Милошевић-Ђорђевић 2002: 131–132). Вук је познавао и користио народна предања, иако их термилошки није одређивао као засебну категорију (час их је убрајао у обичаје, час у приповести, приповетке, или им је давао описне наслове) (Милошевић-Ђорђевић 1972: 125). Следећи помно Вуков утицај, фолклористи су дуго заобилазили предања у својим истраживањима. Пажња им се посвећује тек педесетих година прошлог века (Karapović 1987: 222). Ипак, својом поделом (*Вјеровање у ствари којих нема, Јунаци и коњи њихови, Постање гдјекојијех ствари*) Вук је поставио темеље свим даљим посматрањима и класификацијама народних предања. Деветнаести век је подразумевао објављивање предања у склопу дела и прилога у часописима о обичајима народа из појединих крајева (Самарција 1991: 535). Треба такође истаћи важност предања за истраживање религије и митологије, посебно код Веселина Чајкановића.

Етиолошка предања су у првој половини двадесетог века само помињана, и то већином у књижевноисторијским прегледима. Многи проучаваоци бавили су се питањем поделе усмене прозе, при чему је до изражаја долазила термилошка неусклађеност када је о предањима реч. Андрија Гавриловић народне приповетке и песме обједињава термином *поезија*. Међу приповеткама издваја и легенде, скаске, каже, које су „везане за личности и за места” (Гавриловић 1912: 208).

Богдановић (1915) се осврће на Гримову и Вукову поделу. Насупрот бајкама, односно гаткама, поставља *приче*. Њих даље дели на: мјесне, јуначке, приче о боговима (мит), легенде, животињске приче и басне. Павле Поповић такође употребљава термине *легенде, скаске, каже* (Поповић 1921: 115). Посебно издваја легенде о местима, како наводи – кратке и честе – које се везују за облик стене, особине становништва, постанак места или знаменитости (Поповић 1921: 119).

Поповића следи Тихомир Остојић, те користи исте термине – *легенде*



(*скаске, каже*). Остојић термином каже означава „приче о старим јунацима, владарима, и знаменитим људима” (Остојић 1923: 188). Поредећи кажу с гатком, уочава да, док гатка није везана за време ни за место, кажа говори о одређеним историјским лицима, временски је и месно означена. Посебно наглашава да међу каже иду и приче о појединим местима, градовима, пећинама, језерима, изворима, планинама, итд.

Јотић не следи Вукову и Гримову поделу, те приповетке дели на женске (гатке, бајке), мушке (новеле, приче), а као посебне категорије издваја легенде (*скаске, каже*) и басне. За легенде (*скаске, каже*) истиче да их има доста и да су кратке. Везују се за личности или за места. Издваја неколико група: старозаветне, новозаветне, историјске и легендарне, из српске историје и легенде о местима (Јотић 1921: 36). Термин *кажа* може представљати калк према немачком *sagen* – казати. Тиме се истиче усмено порекло самог предања, али и наглашава контекст приповедања, који подразумева познатост слушаоцима и њихово несумњиво поверење у казано.

Чајкановић такође користи термин *скаске* и дели их на етиолошке и јуначке. Разликује *скаске* од легенди, иако бајке, *скаске* и легенде сматра сродним врстама. У антологији, која треба да представља „преглед свих типова српских приповедака и да да потпуну слику српске народне приповетке”, *скаске* су посебно издвојене. Има их 41, од чега су 26 етиолошке (Чајкановић 1929: V–VI).

Димитрије Ђуровић говори о посебној групи народне прозе – легендама, „у којима се разрађују мотиви везани за неку историјску или библијску личност, или пак за неко место” (Ђуровић 1931: 31), односно, данашњим терминима – спаја легенду и предање у исту групу.

Видо Латковић констатује да се Вукова подела не може задржати (Латковић 1967: 74), али признаје важност одређених елемената у разврставању – фантастичност, односно реалистичност детаља, озбиљан, односно хумористичан или сатиричан став причалаца о појавама, прича и дужина, односно краткоћа приче, дакле – структура и композиција. Латковић уочава проблем преплитања жанровских карактеристика. Он *скаску* раздваја од легенде, иако истиче њихову сродност. Главна разлика је у тенденциозности легенде, која у бајци изостаје. Етиолошка предања Латковић подводи под термин *скаска*. Издваја посебно групе *скаски* које



говоре о постанку небеских тела, природних појава, животиња, затим оне које се односе на човека („о човеку уопште”) (Латковић 1967: 103). Ова предања су (за разлику од легенди) уопштена, без ознака времена и имена.

Евидентно је да многи проучаваоци дају посебно место само предањима о постанку одређених географских реалија. Предања која објашњавају постанак животиња, делова тела и слично – потпуно су изостављена из ових подела. Терминолошка неуједначеност резултат је неусаглашености подела и дефиниција предања, међу њима и етиолошких. Један од фактора који отежавају истраживање је расутоост саме грађе. Етиолошка предања се, осим у збиркама и антологијама, махом могу наћи по часописима и етнографским студијама, што додатно компликује покушаје њиховог детаљнијег проучавања. Начин њиховог распоређивања у антологијама показује имплицитно и одређене теоријске ставове, што због ограниченог обима студије неће овом приликом бити детаљније анализирано. Задржаћемо се на експлицитно теоријским поменима етиолошких предања.

Критеријуми према којима су проучаваоци вршили поделу такође се разликују – озбиљност/шаљивост, удео фантастичних елемената и дужина. Велики проблеми класификације народне књижевности тичу се: 1) предмета класификације; 2) критеријума за разликовање облика и 3) терминологије (Клеут 2006: 101). Својеврсни камен спотицања чини променљивост саме грађе у склопу традиције и променљивост њених облика (Самарџија 1991: 534). Садржај појма *етиолошко предање* варира услед разлика у мерилима (функционална и тематска подела). Подела у српској науци претежно је тематска (Милошевић-Ђорђевић 2000: 178). Поделу предања Снежана Самарџија сматра флексибилном, истичући не само међусобно преплитање подврста предања, већ и њихову сличност са врстама приповедака (Самарџија 2010: 5).

Етиолошко предање се одређује као „предање о пореклу (grč. *aition* = узрок) појава у природи и друштву, човекових особина о настанку света, небеских тела, биљака, животиња” (Pešić, Milošević-Đorđević 1987). Посебна подврста етиолошких предања су есхатолошка, која говоре о „последњем времену”. Предање је једноепизодично, сажето, уопштено тумачење порекла. Та економичност израза приближава прекршај и његове последице (Самарџија 2011: 299).



Читав век након Вукове систематизације савремени фоклористи су у основи пресликали ову класификацију, обележавајући поједине врсте новим терминима, ослањајући се на будимпештанску поделу (Самарција 2007: 86). Етиолошка предања Вук је означио као *постање гдјекојијех ствари*. Она говоре о настанку небеских тела, света, човека, вода, стена и градова. Од других се предања, сматра Нада Милошевић-Ђорђевић, етиолошка разликују јер је њима разјашњавање настанка неке појаве циљ и средство (Милошевић-Ђорђевић 2000: 117). Ова предања имају ретроспективну структуру – полазе од садашњости, постојећег предмета, појаве и иду уназад ка његовом настанку. Она су одломци мита – једноепизодична казивања с тенденцијом прерастања у ширу причу.

Шездесетих година прошлог века у нашу фолклористику, пратећи светску науку, промене уноси Нада Милошевић-Ђорђевић. Ослањајући се на савремене токове у проучавању предања, али и на француски структурализам, она предањима посвећује пажњу какву у том тренутку имају и у европској фолклористици. У том периоду бива прихваћена будимпештанска подела, која је са одређеном модификацијом примењена и у науци у Србији. Н. Милошевић-Ђорђевић издваја најједноставнију – троделну – структуру етиолошких предања² (Милошевић-Ђорђевић 2000: 104). Етиолошка предања Н. Милошевић-Ђорђевић одређује као настајање нечега што пре тога није постојало (користећи дефиницију архаичног мита о стварању Мелетинског) и што захтева објашњење, и процес измене неког ранијег почетног привременог стања у неко друго – коначно стање, неким поводом – као почетним импулсом. Ова предања, сматра ауторка, „представљају на мотивском и језичко-стилском нивоу ризницу обавештења о народном животу, обичајима” (Милошевић-Ђорђевић 2000: 106). Отворено је питање припадају ли предања уметности речи, митологији, или етнографији (Милошевић-Ђорђевић 2000: 117).

Снежана Самарција уводи руску семиотику у српску фолклористику. Она уочава важан моменат укључивања етиолошких предања у сложе-

2 „Прва представља покретање радње, тј. постојање могућности за отварање процеса, за остварење неког циља, успостављање или поремећај равнотеже; друга фаза представља актуализацију, тј. сам процес остваривања могућности, остваривањем циља, ток успостављања или поремећаја равнотеже. Трећа представља резултат, тј. или остварену могућност, или неостварену могућност, постигнут или непостигнут циљ” (Милошевић-Ђорђевић 2000: 104).



није структуре. Посебно истиче флексибилност облика у спајању са ширим комплексом традиције и оформљеним системима, попут епских биографија (Самарџија 2011: 302). Својом докторском дисертацијом (Самарџија 1991), која представља преглед штампаних збирки усмене прозе на српскохрватском језику у деветнаестом веку, Самарџија даје на једном месту најсадржајнији и најтемељнији преглед мотива етиолошких предања, као и проблема који се везују за њихово сакупљање, класификацију и проучавање. Етиолошка предања претендују на истинитост и неретко се прожимају с локалним културноисторијским предањима. Снежана Самарџија, на пример, открива везу предања о скамењеној баби и јарићима са соларним митом и у њему препознаје остатке културних радњи (Самарџија 1987: 244). Тумачење локалитета, тврди Самарџија, другостепена је улога ових предања. Она указује на жанровску трансформацију која прати ову функционалну промену.

У националним фолклористикама унутар СФРЈ велики утицај имала су истраживања Маје Бошковић-Stulli, изузетно упућене у савремене токове у европским проучавањима. Она говори о подели која је донесена 1963. године – подели на етиолошка и есхатолошка предања, историјска и културноисторијска, митска, легенде/митове о боговима и херојима (Bošković-Stulli 1975: 121–136). Наводи преглед важнијих проучавања предања и теорија о њиховом уметничком статусу. Етиолошка предања од осталих се издвајају, примећује Маја Бошковић-Stulli, некада по тематском, некада по функционалном мерилу. Она разматра проблеме таквих критеријума, указујући да они неретко доводе до мешања ове врсте предања с историјским или митолошким. Посебну тешкоћу представља њихово прерастање у приповетке, које је констатовала и Нада Милошевић-Ђорђевић. Размишљајући да ли етиолошка предања треба припојити митолошким и историјским и обухватити их термином *sage*, или сваку групу засебно посматрати, Маја Бошковић-Stulli доноси закључак да је главни критеријум у тој одлуци тематски (исто).

Радови који се баве етиолошким предањима настали у 21. веку показују тенденцију да питањима ове прозне врсте приступе путем појединачних проблема. Такође, почињу нова етнолингвистичка теренска истраживања, која значајно доприносе теми. Смиљана Ђорђевић Белић посматра функционисање етиолошког предања у усменом дискурсу информатора



(Ђорђевић Белић 2007). Када је реч о теренском раду на прикупљању етиолошких предања, издвајају се посебно *Предања из Левча* Снежане Марковић која обухватају обимну грађу (Марковић 2004).

Снежана Самарџија издваја народну прозу у *Вили*, те уочава да су етиолошка предања најбројнија прозна врста у овом часопису. Пошто се творачка моћ у њима приписује Богу и свецима, ова предања су преплетена с легендарним причама (Самарџија 2009: 22). Етиолошка предања у *Вили* објашњавају постанак животиња, птица, инсеката и вегетације, поредак између природе и човека, изградњу млина, па чак и друштвене односе. Осим Бога, на постанак и промену света утицај има и човек, који кршењем моралних норми врши промене.

Татјана Вујновић говори о етиолошким предањима која се везују за настанак различитих биљака или особина различитих врста биља од излучевина и делова тела натприродних бића и људи (божур, босиљак, дуван, купина, винова лоза, и др.) (Vuĳnović 2012: 69–78). Маја Анђелковић посматра однос етиолошких предања и апокрифа на нивоу међусобних утицаја, проблема генезе, односно откривања примарних извора појединих мотива о постанку света и настанку винове лозе (Анђелковић 2004: 73–82). Снежана Самарџија кроз прозне варијанте о присвајању туђег имања уочава тенденцију ка тумачењу постанка живих врста и локалитета, последица кршења етичких норми (Самарџија 2012: 79–86).

Од првих покушаја да се предања издвоје и дефинишу до данашњих појединачних проучавања етиолошких предања, српска фолклористика прешла је дуг и садржајан пут. Двадесети век обележиле су недоследне поделе, али и најзначајније прекретнице у проучавању етиолошких предања и предања уопште. Тај велики скок, значајна промена у приступу, настала као резултат утицаја европских научних токова, донела је српској фолклористици драгоцене научне радове, полазиште за сва даља изучавања.



ЛИТЕРАТУРА

- Анђелковић, Маја. „Етиолошко у апокрифима и предањима о змији и виновој лози”. *Наслеђе* I/1(2004): 73–81.
- Bogdanović, David. *Pregled književnosti hrvatske i srpske*. Zagreb: Tisak i naklada knjižare L. Hartmana, 1915.
- Bošković-Stulli, Maја. „Narodna predaja Volksage – kamen spoticanja u podjeli vrsta usmene proze.” *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost, 1975, 121–136.
- Bošković-Stulli, Maја. „O terminologiji hrvatskosrpske narodne pripovijetke”. *Рад 3. Конгреса СУФЈ*. Цетиње: Савез удружења фолклориста Југославије, 1958, 127–147.
- Vujnović, Tatjana. „Serbian etiological belief folk tales about plants originating from excretions and body parts of supernatural being and humans”. *Narrative Genres. Жанрови предања. Жанры преданий*. Eds. З. Карановић, W. de Blecourt. Нови Сад: ISFNR – Филозофски факултет, 2012, 69–78.
- Гавриловић, Андра. *Историја српске и хрватске књижевности усменог постања*. Београд: Г. Кон, 1912.
- Ђорђевић, Драгутин. *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Београд: САНУ, 1988.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Етиолошка предања о настанку голубачке мушице из околине Неготина: творбени потенцијал архитекста”. *Књижевност и језик* 54/3–4 (2007): 261–279.
- Ђуровић, Димитрије. *Народне умотворине*. Београд: Г. Кон, 1931.
- Јотић, Аранђел Ст. *Историја књижевности Срба, Хрвата и Словенаца*. Први део. Београд: Књижарница Рајковића и Ђуковића, 1921.
- Karanović, Zoja. „Univerzalne dimenzije predanja kao kategorije usmene proze.” *Ролја* 340 (1987): 222–223.
- Клеут, Марија. *Народна књижевност. Фрагменти скрипти*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2006.
- Латковић, Видо. *Народна књижевност*. Београд: Требник, 1967.
- Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Крагујевац: Центар за научна испитивања САНУ – Београд: Чигоја штампа, 2004.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Вуково схватање народних предања”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 2 (1972): 121–129.
- 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. *Казивати редом*. Београд: Рад – КПЗ Србије, 2002.
- Поповић, Павле. *Преглед српске књижевности*. Београд: Г. Кон, 1921.
- Остојић, Тихомир. *Историја српске књижевности*. Београд: Г. Кон, 1923.
- Чајкановић, Веселин. *Српске народне приповетке*. Београд: Књижарница Рајковића и Ђуковића, 1929.
- Pešić, Radmila. Nada Milošević-Đorđević. *Narodna književnost*. Beograd: „Vuk Karadžić”, 1984, 81–82.
- Samardžija, Snežana. „Usmeno predanje između verovanja i umetnosti reči (’blagovijest pripovijest’)”. *Polja* 340 (1987): 243–248.
- Самарџија, Снежана. *Штампане збирке народних приповедака на српскохрватском језику у XIX веку*. Докторска дисертација, рукопис. Универзитет у Београду, Филолошки факултет, 1991.
- Самарџија, Снежана. *Поетика усмених прозних облика*. Београд: Народна књига, 1997.
- Самарџија, Снежана. *Увод у усмену књижевност*. Београд: Народна књига, 2007.
- Самарџија, Снежана. *Народна проза у Вили*. Нови Сад: Матица српска – Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- Самарџија, Снежана. „Питања класификације и терминологије усмене књижевности.” *Књижевност и језик* LVII/1–2 (2010):1–22.
- Самарџија, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Samardžija, Snežana. „Stolen land (a motif in the system of genre rules)”. *Narrative Genres. Жанрови предања. Жанры преданий*. Eds. З. Карановић, W. de Blecourt. Нови Сад: ISFNR – Филозофски факултет, 2012, 79–86.



REVIEW OF THE STUDIES OF ETIOLOGICAL LEGENDS IN SERBIAN FOLKLORISTICS OF 20TH CENTURY

Summary

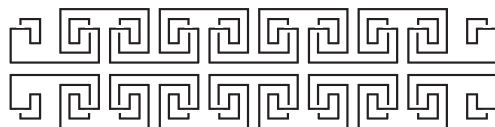
The study of legends in general, and therefore etiological legends too, can be traced back to the first attempts to classify, until today's complex and multidisciplinary research. From these beginnings to the present Serbian folkloristics has come a long and eventful journey. The twentieth century was marked by inconsistent classifications, but the most important milestones in the study of etiological legends, too. We stayed on an explicit theoretical mentionings of these genres, trying to isolate the main issues – the question of terminology, classification, poetics and definitions of etiological legends.

Данка Лајић Михајловић
danka.lajic.mihajlovic@gmail.com

Марија Думнић
marijadumnic@yahoo.com
Музиколошки институт САНУ
Београд

UDK 781.7:[39:061.22(497.1)]¹⁹
UDK 781.7:[39:061.22(497.11)]²⁰
UDK 39:061.22(497.1+497.11)^{19/20}

УДРУЖЕЊА ФОЛКЛОРИСТА КАО ПОДСТИЦАЈ ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОСТИ: ИСКУСТВА ЕТНОМУЗИКОЛОГИЈЕ У ОКВИРУ САВЕЗА УДРУЖЕЊА ФОЛКЛОРИСТА ЈУГОСЛАВИЈЕ¹



У недостатку институције директно надлежне за истраживања у области фолклористике у Србији, удружења фолклориста различитих профила добијају посебан значај као мултидисциплинарне платформе које омогућавају интердисциплинарску сарадњу. Овакву улогу новоосновано Удружење фолклориста Србије (УФС) наследило је од истоименог удружења које је деловало у оквиру Савеза удружења фолклориста Југославије (СУФЈ). У том смислу, искуства из дугог и плодног деловања СУФЈ могу бити корисна смерница за уобличавање стратегија и планова новог УФС, упркос значајним променама општег контекста деловања. Више је разлога који иду у прилог сагледавању ових искустава из етномузиколошке перспективе: пре свега, иницијатива за оснивање СУФЈ потекла је из редова музичких фолклориста, етномузиколози су били посебно активни у организацији рада СУФЈ, а поред тога, ова дисциплина се у Србији значајније развијала управо у време деловања СУФЈ, те је у већој мери била подложна утицајима мултидисциплинарног контекста Савеза. На основу публикованих материјала и званичне документације СУФЈ која се чува у архиву Музиколошког института

¹ Рад је резултат истраживања на пројекту *Идентитети српске музике од локалних до глобалних оквира: традиције, промене, изазови* (бр. 177004), финансираног од стране Министарства за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.



САНУ, у овом раду ће бити разматран однос активности СУФЈ и обликовања политика и пракси проучавања музичког фолклора током друге половине двадесетог века, чије се последице рефлектују и на савремену етномузикологију у Србији. Циљ рада је да се на основу искуства етномузикологије, чланство и ауторитети новог УФС подстакну на креирање атмосфере за интердисциплинарна и трансдисциплинарна истраживања, имајући у виду сложеност појава које савремена фолклористика узима у разматрање и захтев за верификацијом резултата истраживања кроз њихову примену у културној пракси.

Кључне речи: (музички) фолклор, (музичка) фолклористика, етномузикологија, методологија, мултидисциплинарност, интердисциплинарност, трансдисциплинарност, Савез удружења фолклориста Југославије (СУФЈ)

Сложеност савременог друштва, као последица процеса глобализације, полазна је тачка критика сваког „сазнајног сепаратизма”, па и оног оствареног путем дисциплинарних специјализација, односно аргумент у промовисању дедиференцијације знања кроз интердисциплинарна и трансдисциплинарна истраживања. Политика редуковања стварности и проучавање издвојених феномена из перспектива појединачних дисциплина има за последицу проблем примене таквих научних сазнања у пракси (Цветковић 2012: 119). Наиме, о думетима научних сазнања не може се судити само на основу њихове теоријско-епистемолошке конзистентности, већ је у процену неопходно укључити и њихову друштвену функционалност, односно верификацију кроз примену у различитим доменима животне реалности. Оваква промишљања су у каузалној вези са растућим значајем примењених научних дисциплина. Поредјећи у основи дисциплинарност, са једне стране, и интердисциплинарност, мултидисциплинарност и трансдисциплинарност, са друге стране, Џули Томсон Клејн наводи једноставност, једноличност, изолованост, линеарност, јединственост, сагласност, расцепканост и универзалност као одлике дисциплинарних истраживања, а сложеност, разноврсност, испреплетеност, нелинеарност, обједињеност приступа, споразум, повезаност и дијалог на релацији локално – регионално – глобално, као квалитете колаборативних истраживања (према Цветковић 2012: 120). Ипак, у светлу огромног броја научних дисциплина (почетком 21. века помињао се број од око



девет хиљада, Цветковић 2012: 121), није реално говорити о њиховом јасном дефинисању и разграничавању, па је у том смислу погрешно дисциплинарност и интердисциплинарност поставити као супротности. Пут до научних сазнања у савременим условима веома често, па готово и незаобилазно, подразумева комбиновање перспектива и метода различитих дисциплина, у мањој или већој мери. Начин и степен сарадње дисциплина у одређеном истраживању именује се као мултидисциплинарност или интердисциплинарност, при чему међу различитим значењима ових термина преовладава коришћење префикса *мулти-* када је реч о сарадњи тимова или појединаца обучених у различитим академским традицијама који се фокусирају на заједнички проблем без стремљења ка интегрисању различитих теоријских и методолошких концепата у вези са проблематиком, док интердисциплинарност конотира управо интеграцију перспектива и метода двеју или више дисциплина (Skinner 2008: 448–450).² Међутим, у пракси се и интердисциплинарност реализује као укључивање других дисциплина само у виду потпоре или „услугне делатности”, уз очување „епистемолошког суверенитета” базичне дисциплине (Healy, према Miller et al. 2008). Управо због мањкавости мултидисциплинарних и интердисциплинарних истраживања у погледу утврђивања заједничког теоријско-епистемолошког становишта појавио се захтев за трансдисциплинарношћу, за превазилажењем дисциплинарних граница у циљу унапређења досадашњих начина истраживања (Strathern, према Цветковић 2012: 123). Услов за овакво функционисање је, између осталог, иновирање политика и праксе функционисања научних институција, које би требало да посредују између друштвених и сазнајних чинилаца и чији циљ би био да подстакну интегративне стратегије у науци и култури у целини (исто).

У светлу описаног стања и тенденција у развоју истраживачких стратегија уочава се да је историјат проучавања културе народа који живе у Србији у значајној мери обележен недостатком специјализоване научне институције. Наиме, у годинама после Другог светског рата, када се проучавање фолклора у тадашњој Југославији артикулисало

² Према појединим тумачењима, интердисциплинарним се сматрају истраживања која повезују аспекте више дисциплина исте научне области, док су мултидисциплинарна истраживања из аспеката више дисциплина различитих научних области (према Цветковић 2012: 122).



оснивањем специјализованих републичких центара,³ Србија је остала без оваквог института.⁴ У том погледу, ситуација се ни до данас није променила, а фолклористичка проучавања одвијају се у оквирима више институција и научних пројеката (моно)дисциплинарних профила, па се искораци у интердисциплинарност своде на индивидуалне истраживачке иницијативе. Из те перспективе посебан значај добија оснивање Удружења фолклориста Србије (УФС), заједнице истраживача из различитих центара – института и универзитета у Србији, који су овим путем изразили потребу за комплекснијом и интензивнијом професионалном сарадњом. Необична је случајност да се управо у време активности на оснивању УФС у Музиколошком институту САНУ у оквиру пројекта каталогизације и дигитализације архивских фондова одвијала обрада званичне документације Савеза удружења фолклориста Југославије (СУФЈ),⁵ научно-стручне асоцијације која је обележила српску и југословенску фолклористику 20. века. Коресподентност суштинских идеја некадашњег и садашњег удружења – да се институционализује сарадња стручњака који се баве проучавањем различитих сфера народне културе у циљу унапређења истраживања,⁶ подстакла нас је да критички размотримо

3 Фолклорни институт (Folklorini inštitut) у Љубљани основан је још 1934. године (данас Glasbenonarodopisni inštitut ZRC SAZU; ZRC SAZU 2015), а након Другог светског рата основани су: Институт за проучавање фолклора у Сарајеву (1946. године као посебно одељење Земаљског музеја, а од 1947. функционисао је као засебна институција; према Rihtman Šotrić 1991: 265); Институт за народну умјетност у Загребу (1948. године, данас – Институт за етнологију и фолклористику; IEF 2014), Фолклорни институт Македоније у Скопљу (1950. године, Фолклорен институт на НР Македонија, од 1979 – Јавна научна установа Институт за фолклор „Марко Цепенков”; IEES 2015).

4 Неуспех покушаја да се институт за проучавање фолклора Србије оснује при САНУ Живорад Младеновић је приписао утицајним личностима из академских кругова, које су сматрале да је научне пажње вредно само оно што су оставили Вук Караџић и његови сарадници, на основу чега се закључило да нема ни потребе за институцијом под чијим би се окриљем организовала истраживања савременог фолклора (Mladenović, Škaljić 1958: 154).

5 Музиколошки институт САН био је међу институцијама-организаторима оснивачког састанка, а неки од његових сарадника су имали управне функције у Савезу, па део документације потиче из периода деловања СУФЈ, а део је прикључен фондовима Института у новије време, са заоставштинама др Радмиле Петровић и Милице Илијин. Грађа је обрађена и заштићена у оквиру пројекта *Каталогизација и дигитализација архивске грађе Музиколошког института САНУ*, финансираног средствима Секретаријата за културу Скупштине Града Београда (Музиколошки институт САНУ 2014а).

6 Уп. аналогне одредбе Статута СУФЈ и УФС (Музиколошки институт САНУ 2014б; УФС 2014).



релације политика пређашњег удружења, истраживачких стратегија тог времена и њихових резултата, као искуства која се могу уградити у смернице новооснованог удружења. У складу са тим, овом приликом посебна пажња биће усмерена на почетни период рада СУФЈ. Могућност да о истраживачким стратегијама компетентније дискутујемо у оквирима сопствене струке разлог је реферирања првенствено на етномузиколошку раван. Задржаћемо се на предметима истраживања и доминантним методама и техникама, посебно из перспективе односа са другим дисциплинама – мултидисциплинарности и интердисциплинарности, као и на ефектима који се препознају у оквирима званичних политика и пракси савремених истраживања у Србији – при државним институцијама. Утицаји СУФЈ на позицију етномузикологије у културној и образовној политици, посебно на активности у домену заштите музичкофолклорног наслеђа, представљају специфичну тематику, те захтевају засебно разматрање.

Савез удружења фолклориста Југославије као мултидисциплинарна истраживачка платформа

Већини савремених истраживача је Савез удружења фолклориста Југославије институција позната пре свега преко изузетно садржајних зборника радова са годишњих конгреса које је организовала и референтног часописа *Народно стваралаштво – Folklor*.⁷ Делимичан увид у историјат и начин функционисања СУФЈ-а може се стећи из записника и извештаја спорадично публикованих у конгресним зборницима, а ексклузиван извор је поменута архивска документација ове организације.

У вези са оснивањем СУФЈ, чак и у стручним круговима, скрајнут је важан, а у контексту овог рада веома индикативан податак, да је иницијатива потекла од Националног комитета Југославије при Међународном савету за фолклорну музику (International Folk Music Council).⁸ Наиме,

7 Закључно са 1990. одржано је тридесет седам конгреса фолклориста Југославије, док је у периоду 1962–1988. објављено двадесет седам годишта часописа.

8 Комитет је основан 1952. на иницијативу Југословенске националне комисије за УНЕСКО ([Žganec] 1958: 167). Сарадња етномузиколога (и етнокореолога) из Србије са Међународним саветом за традиционалну музику (International Council for Traditional Music), како је преименован ранији Савет, веома је жива и данас, а од 2012.



на конференцији Савета организованој 1951. у Опатији (Хрватска), потреба да се истраживање музичког фолклора на југословенском нивоу подстакне и институционализује изражена је кроз иницијативу за оснивање Удружења музичких фолклориста (Плијн 1986: 13). Већ наредне, 1952. године, у Пули су се окупили музичари из свих република тадашње Југославије, који су на различите начине били у контакту са музичким фолклором. Током скупштинске дебате, а потом и кроз изложене реферате, издвојени су проблеми од значаја за музичке фолклористе. Међутим, организација и методологија теренских истраживања, затим правни статус и вредновање рада записивача – мелографа, као и политике заштите традиционалне народне музике, у дискусијама су повезане са ширим контекстом фолклористике, што је водило ка артикулисању идеје о мултидисциплинарном удружењу. Актуелност ових проблемских поља подстиче да се на реферате о овим темама осврнемо из савремене перспективе.

Реферат *Један нацрт о форми рада на терену* Драгослава Девећа, тада младог истраживача, посвећен низу проблема везаних за теренска истраживања, покренуо је веома комплексну дискусију ([Žganec] 1958b: 170–171).⁹ Између осталог, испоставило се да су искуства и ставови истраживача различити и у методолошком и у организационом (техничком и финансијском) погледу. Развила се полемика о ефикасности екипних и појединачних истраживања, систематског и циљаног – тематског истраживања, о вредновању тако прикупљених материјала. Поменут је, такође, проблем професионализације сеоских музичара у смислу њиховог очекивања хонорара, чак и у оквиру сарадње у истраживањима.¹⁰ Из дискусије се надаље открива да је ситуација у вези са финансирањем теренских истраживања била битно условљена профилом институције у чијој је надлежности истраживање фолклора. Деловање музичких

одвија се посредством Националног комитета, чије је седиште у Музиколошком институту САНУ.

9 Интересантно је да је Девећево излагање стављено на програм тако што је изостао реферат старијег и искуснијег хрватског колеге Златка Шпољара *О облицима рада на терену* ([Žganec] 1958: 170).

10 Етномузиколог из Македоније Живко Фирфов појаснио је да су овакви захтеви музичара засновани на искуствима из сарадње са телевизијским екипама („које масно плаћају”, [Žganec] 1958: 170), што у крајњој линији сведочи о различитим третманима фондова за научна истраживања и за медијско-културну индустрију.



фолклориста у Србији било је обележено радом у Музиколошком институту, специфичном контексту у односу на онај какав су имале колеге у другим републикама, радећи у оквирима института за проучавање фолклора. Наиме, иако у првом програму рада Музиколошког института истраживање фолклорне музике стоји као једна од три главне области рада (уз рад на проучавању уметничке и црквене музике), па и експлицитно „збирање материјала и организовање рада на терену” (Музиколошки институт САНУ 2014а), сама потреба за теренским истраживањима била је специфична у односу на „кабинетски” оријентисана музиколошка истраживања. Искуства која су сарадници Института стекли у оквиру мултидисциплинарне експедиције коју је 1951–1953. Српска академија наука организовала у циљу истраживања Боке Которске нису имала већег утицаја на потоња истраживања музичког фолклора, која су остала претежно индивидуална (више у Лајић Михајловић, Јовановић 2014: 5–11). Осим тога, сарадници Института су, као махом академски музичари, пажњу усмеравали на музичку природу предмета проучавања – на музички текст, што је резултирало специјалистичким написима, као засебним студијама или прилозима уз збирке нотних записа. У републикама у којима су основани институти за проучавање фолклора, попут, на пример Босне и Херцеговине, истраживања музичког фолклора била су део систематичних фолклористичких истраживања појединих подручја, дакле контекстуализована и усмеравана мултидисциплинарним радом (уп. Васиљевић 1953; Rihtman 1953; 1959).

Други проблемски оквир који је на Конференцији музичких фолклориста Југославије у Пули својим излагањем назначио Винко Жганец, тадашњи директор Института за народну умјетност у Загребу, доктор права и етномузиколог, био је управо правни статус и вредновање мелографског рада – *Ауторско-правна заштита мелографског рада* (Žganec 1958b). Расправа на ову тему била је последица маргинализованости и обезвређености посла мелографа. Настojeћи да нотне записе промовишу као форме очувања традиционалне народне музике и да се, у складу са тим, изборе за уважавање мелографисања, сасвим потцењеног у односу на аранжирање и компоновање, музички фолклористи су потенцирали питање ауторских права у вези са записима фолклорне музике. Чланови Удружења су предочили начине заштите мелографског рада у другим



земљама и ажурно скретали пажњу на неповољан положај истраживача музичког фолклора у Југославији. Са те позиције Удружење је виђено и као професионална комора, облик институционализовања борбе за достојанство и друштвену позицију истраживача.

Треће излагање са конференције Удружења музичких фолклориста у Пули које је у овом контексту вредно осврта јесте излагање Ђорђа Караклајића, уредника Радио Београда, *Радио емисије народне музике* ([Žganec] 1958b: 170). Оно, нажалост, није штампано, али из извештаја са конференције сазнајемо да је побудило ширу дискусију. Заговарана је потреба да се у радио-програмима нађе и „оригинални фолклор”, али уз назаку да ваља бити опрезан када је у питању нетемперована музика, у смислу негативне радиофониčnosti ове врсте музике. У вези са обрадама, коментарисан је начин и ниво стилизација – аранжерских захвата, али и извођачки аспект: истакнуто је да „концертни певачи” често својом афектацијом умањују вредност народне музике (исто). Занимање учесника конференције за ову тему сигнализира присуство свести о надлежности истраживача музичког фолклора не само за beleжење и чување архаичних форми, већ и за стилизоване форме и нове музичке композиције.

Потреба за умрежавањем истраживача музичког фолклора са фолклористима других профила и проучавањем музике у контексту потврђује потенцирање да се Удружење музичких фолклориста већ на конститутивном окупљању претвори у Удружење фолклориста Југославије. Званично је мултидисциплинарно Удружење регистровано на наредном окупљању, на конгресу одржаном 1955. на Бјелашници код Сарајева (Босна и Херцеговина). Ширина тематике разматране на том конгресу, а посебно отворене дискусије (в. Žganec 1958a: 76–79, 96–97), потврђују сврсисходност оваквог окупљања. Нови, мултидисциплинарни контекст потврдио се као веома подстицајан, па се временом почетни однос међу дисциплинама, обележен мање-више независним приступима, поступно мењао у правцу присније сарадње. Кључну улогу имала је стратегија тематизације програма конгреса. Циклична смена републичких удружења у улози домаћина пружала је могућност да се постављањем народног стваралаштва краја у коме се конгрес одржава као теме, систематски подстичу фундаментална истраживања свих области Југославије, да се



фолклор једне области разматра као ареална (суп)култура, али и да се укаже на неподударање административних и културних граница, као и да се укаже на видове и степене прожимања регионалних, односно националних супкултура. На овај начин је промовисан, али и критички разматран рад „локалних” истраживача, омогућено је непосредно поређење методологија и размена искустава из сличних, геокултурно оријентисаних истраживања. Осим „тема краја”, као опште теме конгреса постављани су поједини жанрови, обреди или обичаји, пажња је усмеравана на однос фолклора и друштвеног контекста, односно на савремени живот фолклора итд. Свест о посебној важности дискусија уочљива је кроз виšekратно разматрање програмске организације конгреса на скупштинама Удружења, а све у правцу омогућавања да се одабране теме апсолвирају пленарно, кроз мањи број излагања и општу дискусију, а да се по секцијама обрађују само специфичне теме (Кираљ, Девић 1961: 486).¹¹ У другој прилици, кроз критику рада по секцијама управо из перспективе искључивања могућности дисциплинарних контаката, још је експлицитније заговарана потреба превазилажења дисциплинарних подела (Вуковић 1963: 609–611). Несумњиво је да су чланови СУФЈ препознали интердисциплинарност као услов за потпунију спознају комплексне материје којом су се бавили.

Савез удружења фолклориста Југославије и развој истраживања музичког фолклора у правцу интердисциплинарне етномузикологије

У светлу сразмерно дугог трајања СУФЈ као институције (1955–1990), може се говорити о процесима (ре)дефинисања истраживања музичког фолклора и (пре)обликовања етномузикологије у Србији под његовим утицајем. Радови истраживача музичког фолклора и потоњих етномузиколога из тог периода одражавају ширење спектра интересовања и иновирање методологија на општем нивоу, али је тешко објективно говорити о

¹¹ У вези са проблемом осмишљавања програма конгреса важно је имати у виду да је („уза строг и здрав критеријум”) већ на Осмом конгресу СУФЈ имао близу 400 чланова (Кираљ, Девић 1961: 482).



утицајности било ког појединачног фактора, па и деловања СУФЈ. Осим тога, тадашњи конгреси фолклориста били су не само мултидисциплинарна платформа југословенске фолклористике, већ и место сусрета са колегама из иностранства, и то и са Истока и са Запада. У том смислу, развој етномузиколошке мисли у правцу интердисциплинарности може се довести у везу са утицајима других грана домаће фолклористике, али и са интернационалним контактима. Ипак, индикативно је да се кључни „антрополошки преврат” у етномузикологији, обележен публикавањем *Антропологије музике* Алана Меријама, догодио (у односу на оснивање СУФЈ) „тек” 1964 (Merriam 1964), а да је конспект Чарлса Сигера, који се сматра манифестом интердисциплинарног проучавања музике, побројавајући чак двадесет перспектива које треба да буду укључене у музиколошки аналитички поступак, објављен 1977. године (Seeger 1977).¹² Третирање музике као секундарног, културно условљеног симболичког система и до данас живе дискусије о (не)аутономности музичког дискурса снажан су подстицај интердисциплинарном обликовању науке о музици. Деловања музиколога и етномузиколога у Србији су у том смислу држала корак са збивањима у свету (уп. Гостушки 1973). Сходно томе, основе етнологије, етнокореологије, науке о народној књижевности/филолошке фолклористике, дијалектологије и акцентологије, па надаље психологије, социологије и историје уметности, сматрају се неопходним у интердисциплинарном образовању етномузиколога, којим се обезбеђује ширина погледа и приступа предмету студија. У истраживачкој пракси се тежња ка интердисциплинарности реализује на начин „генералистичке интердисциплинарности” (Moran, према Popović Mladjenović, Bogunović, Perković 2014: 11) – као дијалог или интеракција етномузикологије и неке друге дисциплине или више њих, али се у неким случајевима може говорити и о „интеграционалистичкој интердисциплинарности” (исто), у којој етномузикологија настоји да одговори на изазов комплексности теме органским повезивањем искустава, метода и сазнања различитих

12 Сигеров конспект представља мапу могућих и потребних приступа у истраживању музике, преглед потенцијала музиколошког процеса, дат као дијаграм који указује на мноштво утицаја на музику, од физичких аспеката самих звукова до историјских уплива традиције, вредности и концепата које они изражавају и истовремено преобликују. Сходно томе, истраживачев поглед треба да обухвати двадесетак поља, од математике и логики до мита, мистицизма и екстатике (Seeger 1977).



дисциплина и наука. Однос са другим научним областима, па и ризичност залажења у поља компетенције „класично” постављених дисциплина, део је сталног преиспитивања унутар етномузикологије, и на општем, светском и на националном нивоу (поменимо само скорашње у тим категоријама: Rice 2010, Јаковљевић 2014), али је потреба за комплексном оптиком и флексибилним мишљењем за већину етномузиколога данас недискутабилна.

Методолошко иновирање у етномузикологији било је неопходно већ због ширења интересовања у стратиграфском смислу, од сеоске ка градској музици, а онда и укључивања у фокус продуката пројеката ревитализације и обрада традиционалне музике – као „етно” или „музике света”/world music, па и „класичних” жанрова популарне музике. Посебан изазов представљало је померање интересовања од проучавања музичког текста и контекста ка музичком мишљењу у најширем смислу, комплексним односима процеса стварања, извођења и рецепције музике. Овако захтевним задацима могуће је у потпуности одговорити само интердисциплинарним истраживањима која се реализују у сарадњи стручњака различитих профила, не само из области хуманистичких и друштвених наука, већ и истраживача из области природних наука – попут биологије (биомузикологија), неуронауке (неуромузикологија), статистике и математике (компутациона музикологија), као део холистичког приступа истраживању мишљења генерално.

У оквирима, дакле, општег интердисциплинарног усмерења етномузикологије, траг деловања СУФЈ може се пратити пре свега на нивоу методолошких усмерења студија најзначајнијих жанрова, попут епике, или у проучавањима градског фолклора. Наиме, као један од најзначајнијих жанрова српског фолклора, епика је била једна од пленарних тема још на 15. конгресу СУФЈ, одржаном у Јајцу, којом приликом је Твртко Чубелић, надграђујући радове претходника, заговарао обједињавање проучавања песме и извођења, односно усложњавање истраживачке перспективе укључивањем филолошке, етномузиколошке, етнолошко-антрополошке, психолошке, социолошке, културолошке и других визура које би допринеле холистичкој спознаји (Čubelić 1971). Управо у том правцу реализује се и део савремених етномузиколошких студија епике, које претендују да специјалистичким сазнањима о





музичкој димензији епског перформанса и виђењем синкретичног израза, извођења и његове рецепције из карактеристичне перспективе музичког стручњака допринесу спознаји овог комплексног културног феномена.

Поред тога, народна музика урбаног порекла, односно као део популарне културе, била је такође једна од увек актуелних конгресних тема. Осим што су новокомпоновану народну музику проблематизовали и неретко критиковали етномузиколози (нпр. Девих 1963, 1964), била је и предмет пажње стручњака из других наука (нпр. психијатрије: Polovina i dr. 1977; књижевности: Лукић 1978), а посвећен јој је и читав последњи конгрес СУФЈ, одржан на Плитвичким језерима (Хрватска), 1990. године. Део тих истраживања послужио је као основа за новија реконструисања историјата регионалне популарне народне музике (Думнић 2013; Dumnić 2013), а део налази примену у текућим истраживањима градске народне музике.

Условљеност проучавања музичких феномена техничком опремом и одређеним специјалистичким знањима утицала је на касније утемељење музичке фолклористике у односу на друге гране фолклористике, па је могуће да је развој ове дисциплине био у интензивнијем саодношењу са активностима СУФЈ у односу на, рецимо, већ утемељену филолошку фолклористику. Из непосредних интеракција дисциплина – на конгресима, па и оних посредних – преко часописа и других видова размене искустава, етномузикологија је профитирала пре свега учвршћивањем свести о важности контекста, а потом и усвајањем специјалистичких искустава других релевантних дисциплина и наука. С друге стране, као наука која је управо у другој половини 20. века доживела велику експанзију, етномузикологија је свакако била и подстицајна и комплементарна за проучавања из других научних перспектива. Осим што су експертским знањима доприносили употпуњавању слика о комплексним феноменима, етномузиколози су кроз СУФЈ охрабривали и поучавали све заинтересоване, па и оне формално образоване у другим областима, да истражују „музичке изазове” у најширем смислу. Стручност у области музике није услов доживљаја, па ни истраживању звучне експресивности, а његово вербализовање сложен је задатак и за саме етномузикологе. У том смислу чини се да комплексно образовање фолклориста мора укљу-



чити и основна знања о истраживању народне музике као подстицај за контакте са литературом и истраживачима у овој области.

Интердисциплинарност у теорији и пракси савремених научно-истраживачких политика у Србији

Актуелна политика организације научно-истраживачког рада у Србији формално заговара интердисциплинарност, али је ипак сразмерно мало пројеката ове врсте, посебно у области хуманистичких наука. То је делимично последица начина финансирања научног рада, односно вредновања пројеката, а делом – профила институционалних тимова (па је због ангажовања предавача различитих профила, једноставније остварива интердисциплинарност на факултетима, односно универзитетима, уп. Lajić Mihajlović 2012 и Popović Mladjenović, Bogunović, Perković 2014, или Nešić, Nešić, Čičević 2012), односно – у конкретном случају – непостојања (мултидисциплинарног) института за фолклористику. Непосредна сарадња стручњака различитих профила тако се одвија само на додирним тачкама различитих пројеката (на пример Јовановић, Радић 2009), или као вид ентузијазма, односно неформалне помоћи (попут доприноса др Јованке Радић, филолога, етномузиколошком раду, више у Лајић Михајловић 2014: 10).

С друге стране, бројни су примери подударности тема које интригирају фолклористе различитих профила (попут исте године објављених радова о односу индивидуалности и традиције из специфичних перспектива науке о народној/усменој књижевности и етномузикологије, уп. Сувајџић 2007 и Лајић Михајловић 2007, или дисертација које укључују проучавање савременог момента гусларске традиције на основу личног теренског увида, уп. Ђорђевић 2010 и Лајић Михајловић 2010). Изостанак суштинске сарадње аутора указује да се у савременој истраживачкој пракси интердисциплинарност још увек остварује само на нивоу генералистичке интердисциплинарности. Поврх тога, и даље присутна, па чак и недовољно препозната, термилошка проблематика доприноси међудисциплинарним дистанцама и неспоразумима и укупно нас удаљава од спознаје фолклорне културе као целине.

Први конкретни кораци у обнављању међудисциплинарне сарадње





били су скупови *Савремена српска фолклористика* (Нови Сад 2013, Београд–Тршић 2014). Иако је у реализацији први скуп био доминантно филолошког профила, мултидисциплинарност је промовисана и у концепту организатора и, што је још важније, у излагањима учесника-филолога који су експлицитно афирмисали овакав профил фолклористике (Јокић 2014). Оснивањем УФС обновљена је институционална подршка националним фолклористичким истраживањима и унапређењу ове научне сфере кроз сарадњу са колегама из других земаља, па и са националним мрежама сличног профила, посебно онима у земљама велике фолклористичке традиције (уп. савремене зборнике конгреса фолклориста Русије Каргин 2005–2006; Добровольская, Каргин 2010), и међународним удружењима фолклориста (International Society for Ethnology and Folklore, The Folklore Society и сл.). У односу на поменућу нестимулативност државне научне политике у правцу интердисциплинарности, оваква организација предуслов је за истраживања која воде ка трансдисциплинарности – новим стратегијама истраживања комплексних феномена. Повезивање не значи губљење идентитета матичних дисциплина. Осим тога, истраживања резултата новог система образовања указују, између осталог, на потребу додатног мотивисања младих за професионално бављење науком (Богдановић-Чурић 2010: 433), а сарадња са колегама из других струка може бити интригантна и у том смислу инспиративна, што потврђују слични пројекти у области природних и техничких наука. Повезивање у раним фазама каријера може бити и вид компензације недостатка комплексног фолклористичког образовања као засебног профила, па би овај начин пројектовања фолклористичких истраживања у Србији требао да буде додатна мисија новог Удружења.

Савремена фолклористичка истраживања укључују и питања функционисања политика различитих актера у култури – носилаца пракси, публике, различитих медијатора и организатора, али и креатора културних, научних и образовних политика, па и самих истраживача. У том смислу, заинтересовани смо и за домен примене резултата наших истраживања, посебно с обзиром на то да су се активности СУФЈ непосредно и укупно веома позитивно одражавале не само на научни, већ и на културни живот у Србији. Данас идеја о сарадњи научника на пројектима у култури наилази на различите реакције. Осим поменуте



актуелности сфера примене научних спознаја, чини се да аргумент за ову врсту ангажовања представља и генерално преусмеравање дискусија етичких принципа истраживања у хуманистици и друштвеним наукама са разматрања истраживачке позиције ка правним аспектима теренских истраживања као основне методе у фолклористици (шире у Ивановић-Баришић 2012, посебно в. Сикимић 2012). Дакле, прихватањем реалности да су већ јавно исказана интересовања истраживача за одређене феномене, а посебно теренска истраживања у форми саучествовања у истраживаној пракси, неизбежно и врста утицаја, испоставља се да је једва уочљива разлика између ангажовања у тзв. културним програмима као истраживача тог дела савремене културне праксе и ангажовања као креатора и реализатора културне политике (Zakić, Lajić Mihajlović 2012; Думнић 2012; такође в. Закић у овом зборнику). Ако уз то имамо у виду и да су питања правне регулативе у вези са фолклорном грађом, која су истицана још при оснивању СУФЈ, још увек нерешена, што сведочи о инертности надлежних инстанци у односу на научно-истраживачке и културне потребе, закључује се да је спектар проблема који директно позивају на реаговање веома широк. Другим речима, несумњиво је да организација попут УФС, са искуствима сличног деловања СУФЈ и потенцијалом савремених истраживача, има и потребе и могућности за разноврсна деловања, па и за укупно велике доприносе науци и култури.

ЛИТЕРАТУРА

- Богдановић-Чурић, Јасна. „Заинтересованост студената који студирају према болоњским принципима за научно-истраживачки рад”. *Интердисциплинарност и јединство савремене науке: филозофске и природно-математичке науке, зборник радова са научног скупа (Пале 22 – 24. мај 2009)*. Ур. М. Ковачевић. Пале: Филозофски факултет Универзитета у Источном Сарајеву, 2010, 423–434.
- Васиљевић, Миодраг А. *Народне мелодије из Санџака*. Београд: Српска академија наука, 1953.
- [Вуковић, Јован, ур.]. „Diskusija”. *Рад IX-ог конгреса Савеза фолклориста*



Југославије у Мостару и Требињу 1962. Ур. Ј. Вуковић. Сарајево: [Савез фолклориста Југославије], 1963, 593–613.

Гостушки, Драгутин. „Музичке науке као модел интердисциплинарног метода истраживања”. *Српска музика кроз векове*. Ур. С. Ђурић-Клајн. Београд: Галерија САНУ, 1973, 9–61.

Добровольская, Варвара Е., Каргин, А. С. (ред.). *От конгресса к конгрессу. Навстречу Второму Всероссийскому конгрессу фольклористов. Сборник материалов*. Москва: Федеральное агентство по культуре и кинематографии России, Государственный республиканский центр русского фольклора, 2010.

Девић, Драгослав. „Нове 'народне' песме”. *Рад IX конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије одржан у Мостару и Требињу 16–23. 9. 1962.* Ур. Ј. Вуковић. Сарајево: Савез удружења фолклориста Југославије, 1963, 545–551.

Девић, Драгослав. „Наша народна музика на грамофонским плочама”. *Рад X конгреса СУФЈ одржан на Цетињу 25–29. 9. 1963.* Цетиње: Савез удружења фолклориста Југославије, 1964, 275–279.

Думнић, Марија. „Примењена етномузикологија у Србији: политике деловања Српског етномузиколошког друштва”. *Музикологија* 12 (2012): 79–102.

Думнић, Марија. „Музичирање и музичари у кафанама у Београду од почетка емитовања програма Радио Београда до Другог светског рата”. *Зборник Матице српске за сценске уметности и музику* 49 (2013): 77–90.

Dumnić, Marija. „The creation of folk music program on Radio Belgrade before world war two: Editorial policies and performing ensembles”. *Музикологија* 14 (2013): 9–29.

Ђорђевић, Смиљана. *Савремено епско певање – текст и контекст*. Докторска дисертација, рукопис. Универзитет у Београду, Филолошки факултет, Београд 2010.

Žganec, Vinko (ur.). *Rad kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1952*. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1958a.

Žganec, Vinko. „Autorskoppravna zaštita melografskog rada”. *Rad kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1952*. Ур. V. Žganec. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1958b, 187–195.

[Žganec, Vinko]. „Konferencija muzičkih folklorista u Puli 1952”. *Rad kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1952*. Ур. V. Žganec. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1958a, 167–168.



[Žganec, Vinko]. „Konferencija u Puli”. *Rad kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1952*. Ur. V. Žganec. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1958b, 169–171.

Zakić, Mirjana. Lajić Mihajlović, Danka. „(Re)creating the (folk music) tradition: The national competition of brass orchestras at the Dragačevo Trumpet Festival”. *New Sound: International Magazine for Music* 39/1 (2012): 58–79.

<http://www.newsound.org.rs/en/pdfs/ns39/New_Sound_39.58-79.pdf> 05. 03. 2015.

ZRC SAZU 2015 <<http://gni.zrc-sazu.si/#v>> 05. 03. 2015.

Ивановић-Баришић, Милина (ур.). *Теренска истраживања – поетика сусрета*. Београд: Етнографски институт САНУ, 2012.

IEES 2015 <http://www.oei.fu-berlin.de/en/projekte/nation-building/project_team/project_partners/cepenkov_institute/index.html> 05. 03. 2015.

IEF 2014 <<http://www.ief.hr/OInstitutu/Povijest/tabid/70/language/hr-HR/Default.aspx>> 05. 03. 2015.

Ilijin, Milica. „Cvjetko Rihtman – jedan od osnivača Saveza udruženja folklorista Jugoslavije i jedan od njegovih uvek čelnih saradnika”. *Zbornik radova u čast akademika Cvjetka Rihtmana*. Ur. B. Čović. Sarajevo: Akademija nauka i umjetnosti Bosne i Hercegovine, 1986, 13–20.

Јаковљевић, Растко. „Догма српске етномузикологије – о уверењима и дисциплинама у својим локалним оквирима”. *Промишљања традиције. Фолклорна и литерарна истраживања*. Ур. Б. Сувајџић, Б. Златковић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2014, 475–487.

Јовановић, Јелена. Радић, Првослав. „’Тамо горе маглита планина’: етномузиколошко-филолошки прилог о једној песми из копаоничког краја”. *Музикологија* 9 (2009): 153–163.

Јокић, Јасмина. „Савремена проучавања епског (гусларског) стваралаштва”. *Савремена српска фолклористика* I. Ур. З. Карановић, Ј. Јокић. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, Одсек за српску књижевност, Центар за истраживање српског фолклора, 2013, 251–260.

Каргин, А. С. (ред.). *Первый Всероссийский конгресс фольклористов*. Сборник докладов, I–III. Москва: Федеральное агентство по культуре и кинематографии России, Государственный республиканский центр русского фольклора, 2005–2006.

Кираљ, Марија. Девић, Драгослав. „Годишња скупштина Савеза удружења фолклориста Југославије”. *Рад VIII конгреса Савеза фолклориста Југославије у Титовом Ужицу од 6. до 10. септембра 1961. године*. Ур. Д. Недељковић. Титово Ужице: Савез удружења фолклориста Југославије, 1961, 479–489.





Лајић Михајловић, Данка. „Гуслар: индивидуални идентитет и традиција”. *Музикологија* 7 (2007): 135–156.

Лајић Михајловић, Данка. *Епска пракса као комуникациони процес: српске епске песме у фолклорној култури*. Докторска дисертација, рукопис. Универзитет уметности у Београду, Факултет музичке уметности, Београд, 2010.

Lajić Mihajlović, Danka. „Ethnomusicological research of the guslars’ memory: a pilot study”. *Musical Practices in the Balkans: Ethnomusicological Perspectives*. Eds. Dejan Despić et al. Belgrade: SASA, Institute of Musicology of SASA, 2012, 67–86.

Лајић Михајловић, Данка. *Српско традиционално певање уз гусле: гусларска пракса као комуникациони процес*. Београд: Музиколошки институт САНУ, 2014.

Лајић Михајловић, Данка. Јовановић, Јелена. „Историјат сакупљања теренских звучних записа традиционалне музике у Музиколошком институту САНУ”. *Фоноархив Музиколошког института САНУ: историјски звучни записи у дигиталној ери*. Ур. Р. Јаковљевић. Београд: Музиколошки институт САНУ, 2014, 2–12.

Лукић, Света. „Анализа текста нове народне песме”. *Раđ 20. конгреса СУФЈ у Новом Саду 1973*. Ур. Д. Недељковић. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1978, 525–532.

Merriam, Alan P[arkhurst]. *The Anthropology of Music*. Evanston: Northwestern University Press, 1964.

Miller, T. R. et al. „Epistemological pluralism: reorganizing interdisciplinary research”. *Ecology and Society* 13/2 (2008), без пагинације, Web. 12. 03. 2015.

Mladenović, Živomir. Škaljić, Abdulah. „Zapisnik godišnje skupštine Udruženja muzičkih folklorista Jugoslavije, održane 28. i 29. jula 1955. na Mrtvanjskim stanarima na Bjelašnici kod Sarajeva”. *Rad kongresa folklorista Jugoslavije na Bjelašnici 1955 i u Puli 1952*. Ур. V. Žganec. Zagreb: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1958, 149–157.

Музиколошки институт САНУ 2014а <www.music.sanu.ac.rs/Srpski/AdditionalProject.htm> 05. 03. 2015.

Музиколошки институт САНУ 2014б <www.music.sanu.ac.rs/Dokumenta/RadmilaPetrovic.pdf> 05. 03. 2015.

Музиколошки институт САНУ 2014в <<http://www.music.sanu.ac.rs/Srpski/History.htm>> 05. 03. 2015.

Nešić, Vladimir. Nešić, Milkica, Čičević, Svetlana. „Interdisciplinarnost u psihološkim i muzikološkim istraživanjima”. *Образовање и савремени универзитет* 1. Ур. Б. Димитријевић. Ниш: Филозофски факултет универзитета у Нишу, 2012, 360–373.





Polovina, Himzo. Ludvig Pečar, Nada. Cerić, Ivan. Milaković, Ivan. „Folklorno poetsko stvaralaštvo BiH u svjetlu socijalne psihijatrijske interpretacije alkoholisanosti i alkoholizma”. *Zbornik 24. Kongresa jugoslovanskih folkloristov*. Ur. D. Antonijević i dr. Piran: Savez udruženja folklorista Jugoslavije – Slovensko etnološko društvo [*Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 5], 1977, 160–166.

Popović Mladenović, Tijana. Bogunović, Blanka. Perković, Ivana. *Interdisciplinary approach to music: listening, performin, composing*. Belgrade: Faculty of Music University of Arts in Belgrade, 2014.

Rice, Timothy. „Ethnomusicological theory”. *Yearbook for Traditional Music* 42 (2010): 100–134.

Rihtman, Cvjetko. „Narodna muzika jajačkog sreza”. *Bilten Instituta za proučavanje folkloru* 2 (1953): 5–102.

Rihtman, Cvjetko. „Muzička tradicija”. *Etnološko-folkloristička ispitivanja u Neumu i okolini*. *Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu*, posebni otisak (1959): 14–305.

Seeger, Charles. *Studies in Musicology 1935–1975*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1977.

Сикимић, Биљана. „Тимски теренски рад Балканолошког института САНУ. Развој истраживачких циљева и метода”. *Теренска истраживања – поетика сусрета*. Ур. М. Ивановић-Баришић. Београд: Етнографски институт САНУ, 2012, 167–198.

Skinner, Debra. „Interdisciplinary research”. *The SAGE Encyclopedia of qualitative research methods – Volumes 1 & 2*. Ed. M. L. Given. USA: A SAGE Reference Publication, 2008, 447–450.

Сувајџић, Бошко. „Певач и традиција”. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима. Посвећено успомени на проф. др Јована Деретића III* (2007): 239–260.

Удружење фолклориста Србије. *Статут Удружења фолклориста Србије*. Београд, 2014.

Цветковић, Марија. „Неопходност интердисциплинарног проучавања социјално-педагошких проблема”. *Образовање и савремени универзитет. Зборник радова. Наука и савремени универзитет 1*. Ур. Б. Димитријевић. Ниш: Универзитет у Нишу, Филозофски факултет, 2012, 119–133.

Čubelić, Tvrtko. „Uvodna napomena”. *Rad XV-og kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Jajcu 12–16. Septembra 1968*. Ur. C. Rihtman. Sarajevo: Savez udruženja folklorista Jugoslavije, 1971, 161–196.



Danka Lajić Mihajlović
Marija Dumnić

THE SOCIETIES OF FOLKLORISTS AS INCENTIVES FOR INTERDISCIPLINARITY: THE EXPERIENCES OF ETHNOMUSICOLOGY WITHIN THE ASSOCIATION OF THE SOCIETIES OF YUGOSLAV FOLKLORISTS

Summary

With the lack of an institution directly responsible for research in the field of folkloristics, the societies of folklorists of various educational and scientific backgrounds gain a special significance as a multidisciplinary platform that enables interdisciplinary collaboration. The newly founded Society of Serbian Folklorists (*Udruženje folklorista Srbije* – UFS) inherited this role from the eponymous society that operated as a part of the Association of the Societies of Yugoslav Folklorists (*Savez udruženja folklorist Jugoslavije* – SUFJ, 1955–1990). The key role of musical folklorists in the foundation of the SUFJ and important roles they played in its further organisation and, on the other hand, a rapid development of ethnomusicology in the period when SUFJ was active, provide the reasons why the focus of this paper is on the influence of the SUFJ on the establishment of interdisciplinarity in folklore studies, seen from the ethnomusicological perspective.

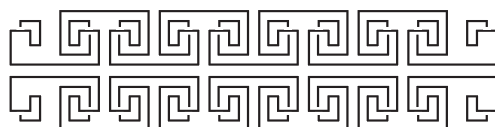
Although the development of ethnomusicological thought in Serbia towards interdisciplinarity can be related to similar developments worldwide, one must not underestimate the importance of a multidisciplinary environment and methods employed at the SUFJ Congresses. In the actual ethnomusicological practice a tendency towards interdisciplinarity was often realized as "generalizing interdisciplinarity" – i.e. as a dialogue or interaction between ethnomusicology and another discipline(s). On the other side, the instances of "integrative interdisciplinarity" – i.e. an organic integration of experiences, methods and results achieved in various disciplines and sciences – were much rarer. Nevertheless, a majority of ethnomusicologists working nowadays will not dispute the necessity to employ multiple perspectives and flexible thinking. In that sense, the experiences of ethnomusicology as they were developed within the SUFJ can provide useful directives regarding devising strategies and plans for the new UFS towards embracing interdisciplinary and transdisciplinary research. They are not only important but indispensable for the study of complex issues of contemporary folkloristics.



Мирјана Закић
mira.zakic@gmail.com
Факултет музичке уметности
Београд

UDK 781.7:061.22(497.11)“20”

ДЕЛАТНОСТ СРПСКОГ ЕТНОМУЗИКОЛОШКОГ ДРУШТВА НА ПЛАНУ ОЧУВАЊА И ЗАШТИТЕ МУЗИЧКОГ ФОЛКЛОРА¹



У раду се сагледава досадашње поље деловања Српског етномузиколошког друштва, активне струковне организације која подразумева примену етномузиколошког знања и у ванакадемским околностима, а чији је главни циљ заштита, очување и презентација традиционалне музике. Остварени програми обухватају организацију концерата и фестивала националног и међународног карактера, научних трибина и едукативних радионица, као и теренска истраживања која су резултирала аудио, видео записима и документарним филмом *Крст под Шаром*. У фокусу су елементи номиновани од стране Друштва (фрулашка пракса, певање уз гусле, свирање на гајдама, извођење грокталица) у контексту заштите нематеријалног културног наслеђа, са указивањем на неопходност бољег координирања надлежних институција културе, локалних центара и предлагача.

Кључне речи: Српско етномузиколошко друштво, примењена етномузикологија, нематеријално културно наслеђе, епистемичка заједница

¹ Рад је резултат истраживања на пројекту *Музичка и играчка традиција мултиетничке и мултикултуралне Србије* (бр. 177024) Факултета музичке уметности у Београду, који је подржан од стране Министарства за просвету, науку и технолошки развој Републике Србије.

В ишедеценијска активна делатност етномузиколога у Србији допринела је развијању постојећих истраживачких и научних концепата и успостављању нових методолошко-теоријских приступа, који прате постигнућа савремених дисциплина у глобалним оквирима. Напоре са развојем научно-теоријске мисли, ширио се и домен практичног деловања етномузиколога, који је поред непрекидног контакта са испитиваним субјектима (теренским информаторима) подразумевао и њихову присутност на фестивалима, као саветодавних чланова у организовању музичких догађаја и/или чланова стручног жирија на смотрама ревијалног и такмичарског карактера. С једне стране, индивидуални ангажмани етномузиколога у овим националним пројектима нису имали одговарајући ефекат на статус и примену дисциплине, па ни шире (стручне) заједнице. С друге стране, пројектовани музички догађаји (великим делом и реализовани), ма колико да иду у прилог већој видљивости локалних заједница, тек делимично се могу окарактерисати као део националне стратегије очувања музичке баштине (с обзиром на одсуство јасног стратешког плана у културној политици који би подразумевао континуирано праћење ових манифестација са укључивањем и уважавањем стручног мишљења о могућностима њиховог даљег развоја). Из ових разлога се и препознала потреба за заједничким деловањем етномузиколога у Србији, кључно у домену примењених оквира ове дисциплине која се током последњих деценија у свету интензивно развија као поље апликативне етномузикологије (Titon 1992; Sheehy 1992; Seeger 1992; Davis 1992; Ramnarine 2008; Seeger 2008; *Muzikološki zbornik – Musicological Annual* 2008; Јовановић 2008; Harrison, Pettan 2010; Думнић 2010: 46–50). Ова поддисциплина етномузикологије (именована као „етномузикологија у акцији”, „примењена етномузикологија”, „ангажована етномузикологија”, „јавна етномузикологија” и сл.; в. нпр. Titon 1992; Keil 1998; Seeger 2008), која је званично успостављена 1992. године (*Ethnomusicology* 1992), по дефиницији Међународног савета за традиционалну музику из 2007. године, означава „приступ вођен принципима друштвене одговорности, који шири уобичајени академски циљ продубљивања знања и разумевања ка решавању конкретних проблема унутар, али и изван типичних академских контекста” (Harrison, Pettan 2010). Институционализација оваквог заједничког деловања



етномузиколога спроведена је оснивањем Српског етномузиколошког друштва, 22. 10. 2002. године у Београду, које и данас представља једну од најактивнијих етномузиколошких струковних организација у Србији.

*

Српско етномузиколошко друштво (СЕД) конституисано је из потребе за колективним стручним деловањем на плану очувања, заштите и промоције музичко-фолклорног наслеђа. Међу циљевима Друштва предвиђеним Статутом налазе се: очување и презентација традиционалне музичке културе путем истраживања музичких феномена у контексту теренског дијалога етномузиколога и његових сарадника (информатора); организовања јавних наступа, концерата и фестивала; разни видови едукације (од специјализованих програма за најмлађе и курсева српског традиционалног певања и свирања, до стручних предавања); организовања научних скупова и трибина; продукција: документарна презентација истраживаног материјала у виду етно-филма; аудио и видео записи са концерата и фестивала традиционалне музике.

Друштво егзистира као непрофитна и невладина организација (у статусу удружења грађана), мада су њени пројекти превасходно финансирани од Министарства културе и информисања Републике Србије и Секретаријата за културу града Београда.

Већи део реализованих пројеката представљен је у форми концерта, као што су: *Ђурђево лето пролето* (концерт посвећен циклусу пролећних песама; Народни музеј, 2002); *Вила гнездо 'тица ластавица* (презентовање музичке традиције Срба који живе у Војводини а потичу из Хрватске и Босне и Херцеговине; Етнографски музеј, 2002); *Славеј 'тица запојала* (музички догађај на коме су у складу са теренским итинерером 'Миодрага Васиљевића узели учешће извођачи са Косова и Метохије, из Рашке области, Лесковачког краја, Црне Горе и Македоније; Свечана сала Скупштине града, 2003); *Архаични музички код на вратима Београда* (концерт посвећен неговању српске фолклорне музике у Београду; Барутана на Калемегдану, 2006). Сви програми су праћени стручним коментарима, којим су предочаване интерпретативно-стилске особености солиста и група, као и семантичка, а у општим цртама и структурална димензија извођеног репертоара. Кључна усмереност на сеоски начин извођења,





репертоар, као и промоција националне фолклорне музике прати доминантни дискурс српске етномузикологије, што је у извесном смислу и логично, с обзиром на чињеницу да су најактивнији чланови СЕД-а (и аутори ових програма) запослени у етномузиколошкој струци (у науци, педагогији и медијима) (Думнић 2012а: 88–91). У овом додатном раду академске и стручне заједнице етномузиколози добијају и поливалентна својства, кроз умрежавајућу функцију менаџмента, заступника, као и интерпретатора српске фолклорне музике (Думнић 2012: 91).

Искорак из поменуте идеолошке концепције представља осмишљавање и реализација пројекта *Традиционална музика мултикултуралног Београда*, који је иначе један од ређих етномузиколошких програма посвећен музици традиционалних мањина у Србији. Колаж разноликих музичких стилова у суживоту заједница различитих националних и верских припадности и порекла у престоном граду, приказан је концертним наступима репрезентативних извођача – представника Срба из разних крајева, Словака, Јевреја, носилаца традиционалне исламске духовне музике, класичне индијске и популарне кубанске музике (Мала сцена Југословенског драмског позоришта у Београду, 2009). Идеја организатора је била да напореда са представљањем музике мањина отвори могућност интеркултуралне сарадње ових музичара, а уз допунска стручна објашњења упозна аудиторијум са различитим музичким културама и њиховим интерпретаторима. У оквиру пројекта обављено је и прво истраживање односа музичара и етномузиколога, као и њихових ставова према фолклорним смотрама, културној политици и многим другим питањима (у форми анкете коју је осмислила и спроводила Марија Думнић), чиме се, између осталог, указало на шире могућности ангажованог рада етномузиколога и перспективе примењене етномузикологије у Србији (Думнић 2010: 99–116, 155–170).

Програми посвећени ревитализацији гајдашке музике, подстакнути алармантним нестајањем ове праксе у Србији, осмишљени су као дугорочни пројекат СЕД-а. У периоду од 2007. до 2012. године одржано је неколико манифестација: *Сусрет гајдаша из Србије, Македоније и Бугарске (Токе звече, гајде јече; Дом војске у Београду, 2007); Међународни фестивал гајдаша*, са гостовањем оркестра *Banda de gaitas do Concello de Verín* из Галиције (Београд, Нови Сад, Зрењанин, 2009); *Светови гајди*





(представљање извођача из Србије, Македоније, Мађарске и Бугарске; Београд, Сремски Карловци, 2012). Ова музичка дешавања обухватала су променадне и концертне наступе гајдаша – солиста и ансамбала, едукативне радионице за свираче, ученике и студенте (координисане од стране етномузиколога), са посебним акцентом на музичке стилове и извођачке технике. Програми су осмишљавани према моделу интернационалног гајдашког фестивала у Стракоњицама (Чешка), захваљујући чијем оснивању и бијеналном спровођењу је гајдашка пракса у Чешкој не само ревитализована, већ и постала део образовног система (више о томе у Лајић-Михајловић 2011: 132–134). Иако су овакви позитивни ефекти више пута предочавани надлежним државним институцијама као примери које треба следити, таква дугорочна стратегија није наишла на озбиљно разумевање и одговарајућу подршку, због чега су планови СЕД-а о континуираном одржавању међународних гајдашких фестивала у Србији, који би стимулисали обнављање традиционалне гајдашке праксе, (тренутно) заустављени.

Многи од реализованих пројеката СЕД-а представљају комбинацију „културне и научне анимације” (Думнић 2012а: 98). Популаризација науке, спровођена кроз презентације и дискусије музичких стручњака разних профила, подстакнута је и обележавањем значајних јубилеја. Поводом стогодишњице рођења Миодрага Васиљевића организован је скуп на коме су говорили етномузиколози, етнолог и музички педагози (ФМУ у Београду, 2003). У част стопедесетогодишњице рођења Стевана Стојановића Мокрањца одржан је округли сто на коме су учествовали музиколози, етномузиколози и композитори, као и вокални састави који су интерпретирали Мокрањчеве записе српских духовних и народних мелодија (Београд, Вукова задужбина, 2006). Стручним консултацијама и научним учешћем Друштво је у више наврата подржало и помогло организацију скупова усмерених на очување традиционалног звука (међу њима је и тематски скуп *Стара српска песма и српски музички код*, одржан у Жагубици 2005. године, у склопу манифестације *Сабор врела Хомоља*).

Први пројекат СЕД-а, званично најављен као заштита музичке баштине и спровођен континуирано у дужем периоду, био је *Заштита српског музичко-културног наслеђа Косова и Метохије*. Пројекат је покренут



2004. године и обухватао је минуциозно и вишекратно истраживање музичкофолклорног материјала Сиринићке жупе, као и снимање филма на терену са одговарајућом стручном екипом. Филм *Крст под Шаром* (документарни мјузикл у пет слика; редитељ Слободан Симојловић, производња СЕД, 2005–2008) презентован је на националним фестивалима у Београду и у Лепосавићу.

У контексту заштите нематеријалног културног наслеђа и номинације музичкофолклорних елемената са простора Србије, формални ангажман Друштва одвија се од децембра 2011. године.² Идентификација музичких феномена, у односу на степен њихове очуваности, односно угрожености у култури Србије, резултирала је уписивањем у српски национални регистар фрулашке праксе (предлагачи др Мирјана Закић и мр Ива Ненић са Факултета музичке уметности у Београду), певања уз гусле (др Данка Лајић Михајловић из Музиколошког института САНУ), у домену репрезентативних елемената, као и свирања на гајдама (др Растко Јаковљевић из Музиколошког института САНУ) и извођења *грокталици* (*потресалици*, *розгалици*; др Сања Ранковић из Музичке школе „Мокрањац” и Факултета музичке уметности у Београду), у оквиру елемената чије је постојање угрожено.³ Описивање и дефинисање ових елемената омогућила су вишедеценијска теренска истраживања етномузиколога, као и примењено деловање у СЕД-у кроз организовање концерата, фестивала, програма едукативног карактера. Предложене мере заштите подржали су представници локалних заједница и носиоци пракси, са којима чланови Друштва деле искуство дугогодишње успешне сарадње.

Први пројекат, општије конципиран, *Подстицај очувању елемената нематеријалног културног наслеђа у домену традиционалне музике номинованих од стране Српског етномузиколошког друштва* (спроведен уз финансијску потпору Министарства културе и информисања, 2013.

2 Очување нематеријалног наслеђа представља један од најважнијих задатака које је поставио УНЕСКО усвајајући Конвенцију о заштити нематеријалне културне баштине 2003. године. Потписивањем Конвенције 2010. године, Србија се укључила у тај процес (шире о томе у *Нематеријално културно наслеђе Србије*, 2011).

3 У новијим студијама које разматрају позицију типичних инструмената у актуелној народној пракси Србије (као што су свирала, гусле, гајде), указује се нарочито на потребу за ургентним деловањем на плану заштите гајди (Zakić, Lajić-Mihajlović, Jakovljević 2012; Jakovljević 2009).



године) обухватио је умрежавање са локалним заједницама (израду мапе извођаштва у Србији, расправе о стратешким плановима развијања музичких пракси унутар заједница, препознавање и решавање проблема) и теренско снимање са употребом савремених истраживачких техника у складу са конвенцијама о бележењу нематеријалне културне баштине. Други пројекат, конкретнијег усмерења, *Едукативне радионице заштите идентификованих музичких елемената НКН Србије (фрулашка пракса, певање уз гусле, свирање на гајдама, грокталице* (финансијски подржан такође од Министарства културе и информисања, 2014. године, подразумевао је организовање и реализацију радионица уз координирани рад етномузиколога и локалних центара у којима су ови едукативни програми спровођени. Водитељи радионица су били еминентни представници назначене свирачке/певачке праксе са педагошким искуством, који су преносили практична и теоријска знања полазницима, уз стручну консултацију са етномузиколозима. Радионице посвећене заштити ових пракси одржане су на различитим локацијама: у Крагујевцу (водитељ – фрулаш Милинко Ивановић), Краљеву (гуслар Бошко Вујачић), Зајечару (гајдаш Бокан Станковић), Бачкој Паланци (извођач грокталица – Милица Јовин), уз учешће више од 70 полазника углавном млађег узраста. Радионице су медијски пропраћене, а целокупан процес демонстрације и усвајања знања документован је аудио и видео записима. Постигнути су циљеви на плану продубљивања знања о културним праксама локалних заједница и заштите знања и искустава носилаца пракси; преношења знања и вештина полазницима од стране представника пракси; упознавања шире јавности о значају, вредностима и друштвеној функцији елемената музичке традиције; пружања подстицаја локалним заједницама, институцијама и појединцима да се у сарадњи са носиоцима праксе додатно ангажују поводом очувања локалних музичких традиција; континуитета НКН елемената кроз афирмисање живе праксе.

Евалуација непосредних ефеката радионица и дугорочно планирање имају за циљ препознавање и решавање проблема у реализацији стратешког плана развијања музичких пракси унутар заједница. Таква врста ангажованости, базирана на умрежавању експерата (етномузиколога), локалних заједница и носилаца праксе, одговара појму „епистемичке





заједнице” (Питер Хас), „који реферира на колектив који ради заједно на решавању и анализирању одређених проблема или елемената-области чији су термини епистемолошки дефинисани” (према Harrison 2012: 506). У том контексту разуме се и став Стива Фулера да га мање интересује то у „шта људи ’заиста верују’” од тога „како знање оперише као принцип социјалне организације – на пример, мотивишући људе да делују на изванредан начин у односу један на другог и њихове околности” (према Harrison 2012: 506). Епистемичке заједнице на пољу примењене етномузикологије дају резултат и знањем и акцијом (Harrison 2012: 522).

Боља одрживост наведених пројеката, ефекти њихове веће видљивости и креирање дугорочних пројектних задатака захтевају дугорочно финансирање надлежних културних установа и израду озбиљног стратешког плана у културној политици Србије. На такву потребу Српско етномузиколошко друштво константно указује на јавним скуповима посвећеним актуелним проблемима у вези са заштитом и мерама заштите националне музичке баштине (између осталог, и на округлим столовима одржаним у САНУ 2012. и 2014. године). На иницијативу Друштва, прошлогодишње јавно окупљање поводом уписивања гајди као елемента за ургентну заштиту на УНЕСКО листу нематеријалног културног наслеђа указало је на недовољну координисаност Министарства за културу и информисање, Центра за културу НКН, локалних заједница и предлагача, што доводи у питање озбиљност и дугорочност стратешког плана заштите НКН елемената Србије. Несумњиво је да само заједничко функционисање ових структура, нарочито ефикасније и одговорније деловање надлежних државно-културних институција и њихових представника у локалним центрима, може довести до успешне реализације предложених пројеката заштите културног наслеђа и мера њихове дугорочне одрживости, што је свакако централни задатак на плану очувања и презентовања културе Србије у националним и међународним оквирима.



ЛИТЕРАТУРА

- Davis, Martha. „Careers, 'alternative careers', and the unity between theory and practice in ethnomusicology”. *Ethnomusicology* 36/3 (1992): 361–387.
- Думнић, Марија. *Примењена етномузикологија: историјат, концепти, перспективе у Србији*. Дипломски рад. Факултет музичке уметности, Београд, 2010.
- Думнић, Марија. „Примењена етномузикологија у Србији: политике деловања Српског етномузиколошког друштва”. *Музикологија* 12 (2012a): 79–102.
- Думнић, Марија. „Примењена етномузикологија у Србији: досадашња искуства”. *Традиција као инспирација. Зборник радова са научног скупа 'Владо Милошевић: етномузиколог, композитор и педагог'*. Ур. С. Маринковић и С. Додик. Бања Лука: Академија умјетности Универзитета у Бањој Луци – Музиколошко друштво Републике Србије, 2012б, 497–506.
- Думнић, Марија. „Гусле, фруле, гајде и грокталице”. *Даница* (2014): 187–192.
- Zakić, Mirjana. Lajić-Mihajlović, Danka. Jakovljević, Rastko. „The presence of rural instruments in Serbia today”. *Studia instrumentorum musicae popularis II (nes series)*. Ed. G. Jähnichen. Münster: MV-Wissenschaft, 2011, 37–70.
- Jakovljević, Rastko. „Dead public spaces – live private corners: (re)contextualization of musically public and private”. *Музикологија* 9 (2009): 51–62.
- Jakovljević, Rastko. *Marginality and Cultural Identities: Locating the Bagpipe Music of Serbia*. Doctorial dissertation. Durham University, London, 2012. <http://etheses.dur.ac.uk/3544/1/R_Jakovljevic_PhD_FINAL.pdf?DDD23+> 22.5.2015.
- Јовановић, Јелена. „Историјски и нови приступи примењеној (апликативној) етномузикологији: Први састанак студијске групе за примењену етномузикологију Међународног савета за традиционалну музику (ICTM), Љубљана (Словенија), 9– 3. јул 2008. *Музикологија* 8 (2008): 322–326.
- Keil, Charles. „Applied sociomusicology and performance studies”. *Ethnomusicology* 42/2 (1998): 303–312.
- Лајић-Михајловић, Данка. „Ревитализација гајдашке праксе у Србији: традиционална музика између примењене етномузикологије и политике”. *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и суседних области* XV (2011): 127–144.
- Muzikološki zbornik – Musicological Annual* XLIV/1 (2008).
- Нематеријално културно наслеђе Србије (Intangible cultural heritage of Serbia)*. Београд: Министарство културе, информисања и информационог друштва – Центар за заштиту нематеријалног наслеђа, 2011.





Ramnarine, Tina K. „Exorcising the ancestors? Beyond the Academy”. *The new (ethno)musicologies*. Ed. H. Stobart. Lanham, Maryland: The Scarecrow Press, Inc., 2008, 83–94.

Sheehy, Daniel. „A few notions about philosophy and strategy in applied ethnomusicology”. *Ethnomusicology* 36/3 (1992): 323–336.

Seeger, Anthony. „Ethnomusicology and music law”. *Ethnomusicology* 36/3 (1992): 345–359.

Seeger, Anthony. „Theories forged in the crucible of action: The joys, dangers, and potentials of advocacy and fieldwork”. *Shadows in the field. New perspectives for fieldwork in ethnomusicology*. Ed. G. Barz, T. J. Cooley. Oxford University Press, 2008, 271–288.

Titon, Jeff Todd. „Music, the public interest, and the practice of ethnomusicology”. *Ethnomusicology* 36/3 (1992): 315–322.

Harrison, Klisala. Pettan, Svanibor. „Introduction”. *Applied ethnomusicology: Historical and contemporary approaches*. Ed. K. Harrison, E. Mackinlay, S. Pettan. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010, 1–20.

Harrison, Klisala. „Epistemologies of applied ethnomusicology”. *Ethnomusicology* 56/3 (2012): 505–529.



Mirjana Zakić

ACTIVITY OF SERBIAN ETHNOMUSICOLOGICAL SOCIETY IN TERMS OF PERSERVATION AND PROTECTION OF MUSICAL FOLKLORE

Summary

Serbian Ethnomusicological Society (SED), established in 2002 in Belgrade is an active ethnomusicological organization in Serbia, whose main goal is to nurture, preserve and present traditional music. Society's previous actions consist of field research of music-folklore material (resulted in valuable audio and visual recordings and documentary film *Cross Under Šar Mountain*), concerts and festivals of national and international character, scientific debates and educational workshops.

Main focus of this paper is current activity of Serbian Ethnomusicological Society concerning preservation of elements of intangible cultural heritage written in the Serbian national register: pipe practice (*frulaška praksa*) and singing with *gusle* as representative elements; bagpipe playing (*sviranje na gajdama*) and performing of *groktalica* whose existence is becoming endangered. Introducing the platform of Society's activities at the level of contemporary applied (engaged and urgent) ethnomusicology, with elaborated strategy of preserving and protection measures of these musical phenomena, indicates the necessity of serious support and adequate engagement of competent institutions of culture in Serbia.



၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅

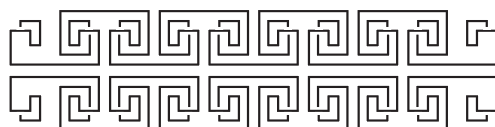
II

део





ВУКОВА ПЈЕСНАРИЦА КАО „ОТВОРЕНО ДЕЛО”¹



Мала простонародња славено-србска пјеснарица није означила само почетак Вуковог рада на сакупљању, класификовању и публиковању српске народне поезије. Она је прво и право извориште Вукове поетике. Могло би се рећи да је ова скромна књижица одредила основне токове Вуковог сакупљачког рада и, самим тим, трасирала токове модерне српске књижевности и културе. Сва питања, постављена експлицитно у предговору, или имплицитно, у избору и распореду грађе и коментарима уз песме, имала су одјека у Вуковом потоњем стваралаштву, послужила су као основа за даља прикупљања и систематизовања грађе, као и за изношење теоријских ставова о српској народној поезији.

Кључне речи: Вукова *Пјеснарица*, поетика, „отворено дело”, идеја континуитета, европска рецепција

¹ Рад је настао као резултат пројекта *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије (178011).



Мала прстонародња славено-сербска пјеснарица није означила само почетак Вуковог рада на сакупљању, класификовању и публикавању српске народне поезије. Она је прво и право исходиште Вукове поетике. Могло би се рећи да је ова скромна књижица одредила основне токове Вуковог сакупљачког рада. И, самим тим, трасирала токове модерне српске књижевности и културе. Сва питања, постављена експлицитно у предговору, или имплицитно, у избору и распореду грађе и коментарима уз песме, имала су одјека у Вуковом потоњем стваралаштву, послужила су као основа за даља прикупљања и систематизовања грађе, као и за изношење теоријских ставова о српској народној поезији.

У *Малој прстонародњој славено-сербској пјеснарици* Караџић је изнео методолошке поставке о сакупљању грађе, прве принципе класификације народне поезије, темеље за систематизацију лирске и епске грађе и основна поетичка начела, од којих није одступао до краја живота. И тамна места и замагљена питања Вукове поетике, али и биографије, налазе се овде.

Прво такво место није изазвано Вуковим ставовима, али као да је намерно замагљено Вуковим потоњим коментарима. Реч је о питањима Вукове научне спреме и начина на који се појавио на европској књижевној сцени. Када говоримо о почетку Вукових интересовања за народну поезију, према Вуковом казивању у предговору *Народних српских пјесама* (Лајпциг, 1824), почетак сакупљања и издавања народних песама „био је у Бечу 1814. године изненада, а што оне оволико умложене сад на свијет излазе, слава је свијетлога и честитог кнеза од Србије, Господара МИЛОША ОБРЕНОВИЋА” (СНП I, 582).

Вук је већ у *Пјеснарици* 1814. године истакао да му је први подстицај за сакупљање народних песама дао учени класицистички песник Лукијан Мушицки у Карловачкој богословији, када је тражио од ђака да му напишу „ако кои зна, прости песана Сербски”:

Ј сам, истина, онда имао у памети, различнога рода песана, пет пута више, а десет јасније, него сад; али му ни есам смио ни едне написати и дати; ербо сам цело мислио да се он чрез то подсмева нама, као момчадма, која су по шуми код свинња, код коза, и код оваца одрастла (*Пјеснарица*, 37).



Знатно касније, у чланку *Прави узрок и почетак скупљања нашијех народнијех пјесама* (1842), Вук је одбацио значајнији утицај Лукијана Мушицког и истакао пресудну улогу Јернеја Копитара у буђењу свог младалачког интересовања за народну поезију:

Да је покојни Лукијан Мушицки 1805. или 1806. године у Карловцима питао за народне пјесме нас, момчад из Србије која смо се онда налазила ондје, то је цијела истина, али да је оно његово питање мене у Бечу послѣ 7-8 година навратило да наше народне пјесме почнем купити и штампати, то није истина, него је томе прави и једини узрок г. Копитар.

Љубомир Стојановић је Вукову тврдњу да је сусрет са Јернејом Копитарем у децембру 1813. године у Бечу био пресудан за његово бављење књижевношћу схватио на начин да је „Копитар створио Вука књижевником, и да није њега било, по свој вероватности Вук уопште не би био књижевник” (Стојановић 1924: 733). Никола Банашевић пак доказује да је Вуково познанство са Копитарем несумњиво пресудно утицало на његов књижевни развој, али га није одредило као књижевника нити је изненада побудило његове књижевне аспирације и уметничке афинитете.²

Када говоримо о „исходиштима Вукове поетике”, несумњиво је Вук имао више књижевне спреме него што му се обично приписује:

Вуково дело је одговарало веома сложеним књижевним, језичким, филозофским, историјским и друштвеним процесима који су

2 „Вук је имао двадесет шест година кад се упознао с Копитарем. Био је довољно млад да може учити и упутити се у науку, али је већ имао за собом нешто школе и доста искуства. Поред Часловца и Псалтира, које је изучио у Лозници и Троноши, провео је две године, 1804–6, у Карловцима, учећи латинску, словенску и немачку граматику, а био је годину дана, 1808–9, и ђак Велике школе у Београду. Све то сабрано не би одговарало ни данашњој нижој гимназији, али је Вук био изузетан ђак, а ондашње прилике су такве личности још јаче истицале. Више него за клупом, Вук је научио у ондашњој мучној и богатој школи живота. По дужности и нужди, он је прокрстарио западну и источну Србију, боравио дуже у Београду, прелазио ради лечења у Нови Сад и Пешту. Приближио се многим српским старешинама, друговао са свима ондашњим ’интелектуалцима’ Србије, упознао људе од књиге и пера изван своје земље. Мушицки му је био професор у Карловцима, Иван Југовић и Сима Милутиновић учитељи у Београду; у Пешти је разговарао са Димитријем Давидовићем, Димитријем Фрушићем, и, што је важније, са Савом Мркаљем и Луком Миловановим; са Стефаном Живковићем. Телемаком се ородио и спријатељио. Све то пре познанства са Копитарем” (Банашевић 1958: 45–46).



се у Европи догодили, одвијали или је требало да се одиграју. Многостраност његовог деловања на пољу целокупне српске културе од језика и књижевности до историје и социологије погодно је „крugовима ишчекивања” разуђене европске цивилизације (Милошевић-Ђорђевић 2002: 8).

Имамо неколико упоришних тачака у одређивању елемената који су спадали у Вуково књижевно образовање. То су, пре свега, сами Вукови коментари и сведочења његових савременика, али и концепција самих његових збирки:

У Вуково књижевно образовање заиста није спадао само Псалтир и Часловац, које је изучио у Лозници и Троноши, нити учење латинске, словенске и немачке граматике у Карловцима од 1804–1806, па ни студије у Београду од 1808–1809. на устаничкој Великој школи, већ и све оно што је прочитао у својој жеђи за књигом, од *Житија праведног Алексија*, Вићентија Ракића, које му је још отац купио, до Фенелоновог *Телемаха*, кога је преводио Стефан Живковић, секретар Правитељствујушћег Совјета, устаник и књижевник. За њега је бављење ’науком’, од боравка у Карловцима, како сам каже предмет „кој е онде најдрагоцении души мојој постао; и кои я и данас свим сокровищима, и свим сладостма овога свиета предпочитуем” (Милошевић-Ђорђевић 2002: 13).

Вук каже у предговору прве књиге лајпцишког издања (1824): „Може бити, да је вриједно овђе напоменути, да сам ја од ђекоји пјесама још у дјетињству моме слушао само комаде, и колико сам послјије тражио и питао, нико ми и до данас читаве није могао казати, него све оне комаде, а остало између њи приповиједа се!” (СНП I, 575).

Вук је од тих фрагмената објавио онај о турском паши и Јању Кузинићу (Кузун Јању), као и онај о „негдашњему Турском и Њемачком рату” (СНП I, 575–577). Од непознатих певача слушао је у детињству епско-лирску песму о Сибињанин Јанку, као и једну верзију *Зидања Раванице* (в. Маринковић 2011: 19).

У напомени уз песму *Смрт Ивана и Јелине* Вук је дао драгоцен податак о певачима које је слушао у детињству:

Смрт Омера и Мериме (Мерјеме или, управо, Мејреме) ја сам први пут чуо у Тршићу 1803. године од једнога Турскога Циганина из Босне, који ју је уз гусле пјевао; по том сам је слушао од много



жена и дјевојака у Маџарској и имао сам је сад преписану од много руку, из којијех сам изабрао ове три; но све ми се чини, да ни једна није онако добра, као што сам је први пут чуо (СНП I, 242).

Вук је у родном Тршићу, где је провео „своје најбезбрижније дане”, имао прилике да у својој породици слуша лирске и епске песме. Може се пратити биографија, тачније генеалогичка Вуковог одрастања уз народну поезију, коју је упијао свим дамарима свог свесног бића. Од мајке Јегде је, по свему судећи, бележио лирске песме.³ Од деде Јоксима Бандуле, стрица Томе и оца Стефана – јуначке песме.⁴

Не улазимо у полемику која је вођена у вези са тим да ли је Вуков отац *Комаде* научио тек када је избегао из Карађорђевој Србије у Срем, од септембра 1813. године, како је тврдио Светозар Матић, у склопу своје познате „сремске теорије”, јер су ови наводи одавно скинути са листе озбиљних научних расправа, будући да нису утемељени нити у теорију нити у праксу фолклористичких истраживања. Ипак, Срем је овим песмама дао посебан обол, као резервоар старинске народне поезије и место настајања нове народне песме.

Од свога стрица Томе Јоксимова Караџића Вук је забележио само једну песму, коју је објавио тек у предговору четврте књиге лајпцишког издања из 1833. године, „због историје народних наших песама, а не ради како њене лепоте или друге важности”.⁵

3 „За песму *Кад се дјеца цуцајући на кољену забављају* Вук напомиње да су му је ’као маломе дјетету пјевали’ у кући. Судећи по садржају – у песми се пева како вуци хоће његову мајку да закољу ’у шеници у пољу’ и како их он моли да то не чине, јер ’мајка ми је драга’ – поготову по њена два последња стиха који опомињу да се она, можда певала и као успаванка, сасвим је могућно да је Вуку ову песму певала његова мати Јегда Зрнић Караџић” (Маринковић 2011: 20).

4 „И од свога оца, Стевана Јоксимова Караџића, Вук је још у најмлађим данима чуо неколико песама, иако је он, ’као побожан и збиљски човек, врло мало марио за песме’. С друге стране, у првој половини 1815. године, Вук је од оца у Сремским Карловцима записао четири лепе песме, *Комаде од различитих косовских пјесама, Диобу Јакишића, Вук Анђелић и Бан Задранин* те, најзад, *Шеховић Осман*, као и варијанту песме *Женидба краља Вукашина*, коју једино за живота није објавио, па нам је она данас непозната. У пропратној напомени уз ове песме Вук је додао да их је његов отац ’готово нехотице упамтио од свога оца Јоксима и брата Томе, који су не само млоштво песама знали и радо их певали и казивали, него и песме спевавали” (Маринковић 2011: 20).

5 „О њеном настанку Вук је оставио следећу забелешку: ’Сина његовог [Јоксимовог] Тому ја сам 1803. г. гледао како, радећи пољски посао, шапће и спевава песму о смрти Смаил-бега Бегзадића, који је пре 4-5 дана био погинуо па, седавши да се одмори,



Свакако најзначајнији певач кога је Вук у своме детињству, у селу Тршићу, могао чути био је његов дед Јоксим Караџић, звани 'Бандула'. Једно непроверено казивање, међутим, којим се Вуку приписао постанак песме *Како се Митар потурчио*, учинило је да се ни до данас није дефинитивно утврдило које су песме биле у Јоксимовом репертоару (Маринковић 2011: 23).

Како је минуциозном анализом показала Марија Клеут, на настанак и концепцију Вукове прве песмарице несумњив је посредни утицај Јохана Готфрида Хердера и његове чувене збирке народних песама (1778–1779):

У Хердеровој збирци налазиле су се преведене три Качићеве песме и Гетеов превод *Хасанагинице*, што је на почетника какав је био Вук морало деловати. Судбина ове четири песме у контексту Вуковог дела позната је: *Хасанагиницу* је у два маха редиговану објавио, а након врло краткотрајних колебања заузео је став да Качићеве песме нису народне (Клеут 2012: 120).

Занимљив је и Вуков однос према Качићевој *Пјеснарици*:

Када је вративши се у Србију пронашао Качићеву *Пјеснарицу*, видео је, вели у предговору својој првој збирци 1814. да су песме 'баш онакове исте' какве Срби седећи уз ватру уз гусле певају. Касније је изменио мишљење. У Објављенију трећој књизи српских народних песама, 1821. био је изричит: Качићеве песме нису народне, него их је калуђер (сам Качић) певао подражавајући народну, да би 1823. у Предговору Првој књизи Лајпцишког издања народних песама, двома песмама о *Женидби Сибињанин Јанка* и о *Секули и Мустајпаши* и *Драгоман Ђевојци*, које јесу народне, додао још једну – о *Јуриши Сењанину* (Милошевић-Ђорђевић 2002: 57).

Вук је у *Пјеснарици* дао и основне принципе своје класификације. 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:

Своју прву класификацију „женских песама” (сто их је на броју),
Вук је начинио у *Малој прстонародњој славено-сербској пјеснарици*

дозове мене к себи и смешећи се стане ми је казивати. Ја сам ову песму, колико сам је од њега упамтио, написао још 1814. године” (Маринковић 2011: 22–23).



1814. године, спонтано. У прво поглавље ставио је „љубовне” 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 певају”. Пошао је од најстаријих догађаја и јунака о којима песме певају да би завршио њему савременим збивањима (Милошевић-Ђорђевић 2002: 60).

Следећи хердеровске идеје, Вук је у предговору *Малој прстонародној славно-србској пјеснарици* програмски истакао да српске јуначке песме садрже „битије србско и име”:

Овде, осим љубовни и њежни песана, кое се женским гласом певају, имаю неке, особито на крају, коесе мужественим, познатим Србским гласом, уз Гусле певају; и кое у себи као неке повести содржаваю. Овакови песана я би могао и више овде додати, али се боим да и ово небуде много; и да ми какав од нове моде Србьлин нерекне: Гле шта є овоме пало науи пало те слѣпачке песне издае. А мени се чини, дасу оваке песне содржале, и сад у народу простом содржаваю, негдашње битие Србско, и име (Пјеснарица, 44).

Када је реч о аутентичности записивања, у предговору првој књизи лајпцишког издања Вук издваја песме које су наштампане у *Малој прстонародној славно-србској пјеснарици* од свих осталих:

Све оне пјесме што су у првој књижици наштампане у Бечу 1814. године, ја сам у Беч у глави донијо (осим оне о племенитој Асан-агиници, за коју сам казао још онда да је узета из Фортисова путовања по Далмацији)...

Вук је „пјесму о племенитој Асан-агиници оставио за сад, док не би ли је ће како чуо од каква Крајишника или Далматинца”, посебно наглашавајући изворност и аутентичност записаних песама са живих усана народних певача, песама које живе у народу: „А оне пјесме што су послје у другој књижици наштампане 1815. године, и све ове друге, преписивао сам из уста пјевача и пјевачица...” (СНП I, 558).

Питање веза између Вукове прве песмарице и грађанске лирике, у природи грађе и начину њеног презентовања, међу првима је покренуо



Андра Гавриловић, на шта скреће пажњу и проф. Радмила Пешић.⁶ Радмила Пешић не одбацује Матићеву „сремску теорију” у потпуности, али је сматра догматичном и уском. Неоспорне су одређене сродности неких песама из Вукове *Пјеснарице* и грађанских песама. Неоспорно је и то да је Вук давао магловите, нејасне и измењене исказе о пореклу, начину сакупљања и информаторима за песме из прве збирке. Критичко издање, које је у оквиру *Сабраних дела* Вука Караџића приредио проф. Владан Недић, даје о томе много ширу и живописнију слику. Варијанте из старијих записа су много шире и обухватније него што је то територија Срема. Драгоцено сведочење Симе Милутиновића Сарајлије о улози Вукове рођаке Савке у бележењу песама Недић продубљује и одлике ових песама тражи и у шабачком завичају Вукове рођаке. Сем тога, не треба сметнути са ума да је Вук, као деветнаестогодишњи младић у Карловцима, неке од тих песама могао чути, запамтити, па и забележити („Он је већ тада престао да буде сеоско момче и већ тада коракнуо из сеоске усмене културе у писану грађанску” – Пешић 1972: 70).

Везе између првих Вукових *Пјеснарица* и рукописних песмарица грађанске поезије до 1815. године комплексне су:

Многи подаци и многе чињенице у вези са овом темом већ одавно нису спорни. Још у доба устанка (1807–1808) Вук је бележио песме својих познаника. 1811. у Кладову „записује стихове својих познаника и пријатеља у неку књижицу, рукописни песеник, какве

6 „Мала простонародња Славеносербска пјеснарица побудила је својом појавом интересовање света за нашу народну поезију, а почев већ од првих проучавалаца Вукова дела она изазива посебну пажњу због свог садржаја и особености настанка. Све што се могло сабрати из писане грађе, и казивање Вука и људи око њега, оскудно је, а мало има изгледа да ће нам будућа истраживања у том правцу донети нова открића о настанку и изворима ове књиге. Међутим, изучавања везана за саме песме пружају нешто више. Откривање и основи проучавања српске грађанске лирике које је поставио Тихомир Остојић указали су посредним начином на нове могућности проучавања прве Вукове збирке песама. Андра Гавриловић, веома плодан у раду, разноврсног и разнородног научног и књижевног интересовања због чега је био неправедно потцењиван убрзо после појаве књиге *Српска грађанска лирика у XVIII веку* Тихомира Остојића и Владимира Ђоровића први је указао на сродност старих рукописних песмарица и прве Вукове књиге. Бројност лирских песама у односу на епске, а која се неће поновити ни у једној каснијој, одговара устаљеној физиономији рукописних грађанских песмарица. У предговору Вук јасно казује да постоје друге лирске народне песме различитог рода које је као младић знао пет пута више, а десет јасније, у време када се стидео да их напише по жељи Мушицког. Завршавајући предговор, Вук све женске песме које је унео у *Пјеснарицу* назива само љубавним или њежним” (Пешић 1972: 69).



имају многи учени људи у Угарској” (Поповић 1964: 56, нав. према Стефановић 1988: 29).

И Мирјана Стефановић подржава Банашевићев суд да Вук није, очито, „изненада постао књижевник”:

И пре 1814. сакупљао је песме, не само народне. У оставштини његовој су и потврде слутњи да је знао за рукописне зборнике грађанске поезије. Ова чињеница, међутим, не би требало да се тумачи као супротност изјави Вуковој у „Предсловију” да је на наговор Јернеја Копитара саставио *Малу простонародњу славено-сербску пјеснарицу*. Многи су путокази и пре сусрета с Копитаром постојали са сакупљачким радом у вези. Бечки цензор могао је бити само иницијатор у уобличавању одређене концепције Вуковог записивања. Први резултати угледали су светло дана 1814. и 1815 (Стефановић 1988: 30).

О Копитаревим заслугама за *усмеравање* Вукових интересовања, а не за њихово буђење, говори и Тихомир Остојић у раду *Стогодишњица прве књиге Вукове* (1914: 6–17, нав. према Стефановић 1988).

Љубомир Стојановић врло опрезно приступа Вуковим „тобожњим” побудама за писање *Пјеснарице* и *Писменице*, доводи у питање и Вукову тврдњу да је у Србији читао Качића, а за онај руски *Пјесеник* сматра да би могао бити чувени зборник руских народних песама у редакцији Кирша Данилова из 1804.

Вук у предговору прве *Пјеснарице* цитира четири стиха из оде Мушицкога Михаилу Витковићу, реагујући посебно на стихове у којима се прекоревашу Срби који су се „прелили у чалмоносце”. И Љ. Стојановић се пита „шта је требало Вуку да свима аустриским Србима рече сад, без нарочита повода, једну горку истину која их је морала вређати” (Стојановић 1924: 67). Никола Банашевић и на ово има спреман одговор:

Објашњење за овај испад, а не комплименат, којим Вук пропраћа своју прву *Пјеснарицу*, треба тражити у самоуверености којом је задахнут почетак његова књижевног рада у Бечу. Та се самоувереност огледа у његовом првом сачуваном напису, а она није стечена за цигли месец или месец и нешто дана колико је протекло од сусрета Вукова с Копитарем до 25 јануара 1814 године, када је датиран предговор прве *Пјеснарице*. Копитар је свакако помогао



да се убрза кристализација његових тежњи и идеја око једног одређенога програма, али је Вук морао доћи у Беч не само са својим урођеним способностима и амбицијама, него и са неким колико толико одређеним намерама. Није случајно што он ни у позиву на претплату за *Писменицу*, из исте, 1814, године, не помиње Копитара, коме у писму, међутим, каже да је он „прва причина” тога дела (Преписка I, стр. 140) (Банашевић 1958: 51).

Мирјана Стефановић сасвим исправно закључује, како је Вук „сачинио песмарицу концепцијски исту са рукописним песмарицама” (Стефановић 1988: 32).

У жанровском смислу, Вук у *Пјеснарици* користи термине *Песне* *љубовне*. И *различне Женске*, односно *Песне мужеске*. *Кое се уз гусле певају* (Пјеснарица, 17– 20). У првој песмарици Вук је објавио сто лирских песама, углавном љубавних (три сватовске песме, и то бр. 85, 86 и 91). У *Народној србској пјеснарици* (1815) користи термине: 1) *Љубавне, и различне женске, пјсне*; ту су и *Пјсне сватовске*; *Пјсне краљичке*; *Пјсне жетелачке*; 2) *Јуначке, и различне мужеске, пјсне*. У другој песмарици љубавних песама има четрдесетак. Вук је у другу песмарицу уврстио и десетак породичних и једну митолошку песму (*Изједен овчар*). Овде су издвојене две врсте обредних песама: краљичке, које је добио од Максима Ранковића (24) и сватовске, записане од бабе Јелене (15). Ту су и две врсте песама уз рад: *жетелачке* (6) и *од прела* (1). На крају се налази једна песма о Антонију Богићевићу и једна македонска, *Не рани рано на вода*. У првој књизи народних епских песама лајпцишког издања (1824) објавио је 406 песама. Од тога је из песмарица прештампао 196, а нових додао 210. Овде је издвојио седам лирских врста: *сватовске, краљичке, жетелачке, додолске, уз часни пост, свечарске, и љубавне и друге различне*. (Овде није посебно издвојио митолошке, играчке и песме од прела.) У коначном, бечком издању (1841) Вук је објавио двоструко више песама (793). Песме је поделио, у својој коначној класификацији, на 20 врста: *сватовске; паиштровски припјеву уза здравице; перашке почаишнице; паиштровско нарицање за мртвима; пјесме свечарске; пјесме краљичке; пјесме додолске; пјесме од коледе; пјесме божићне; пјесме, које се пјевају уз часни пост; пјесме онако побожне; пјесме сљепачке; пјесме особито митологичке; пјесме, које се пјевају на прелу; пјесме жетелачке; пјесме играчке; пјесме, које су се у Будви пјевале на спасов*



дан; *пјесме, које се пјевају дјеци, кад се успављују; љубавне и друге различне женске пјесме; пјесме бачванске нашега времена*. У Бечком издању Вук је класификовао лирске песме у 17 одељака. Накнадно је, док је рукопис био у штампарији, унео прилоге Вука Врчевића: *наштровско нарицање за мртвима, песме које се певају у Будви на Спасовдан и које се певају деци када се успављују* (вид. Вук СНП I: 627–669).

Када је реч о другом одељку, Вук је уврстио 8 мушких песама у прву песмарицу, у другу пак 17. У последњем, бечком издању, према историјским критеријумима Вук јуначке песме дели на: *јуначке пјесме најстарије*, о јунацима и догађајима до пропасти самосталних средњовековних држава; *средњих времена*, о збивањима до почетка 18. века – хајдучко-ускочке борбе; *пјесме новијих времена*, о устаничким ратовањима у 19. веку.

Први, „женски” одељак карактеришу неколике важне одлике Вуковог рада. Најпре, као да су хотимично биране песме „велике старине”. Друго, већ први избор, у естетском смислу, делује као антологијски, као резултат дугог просејавања грађе у тражењу драгоцених ковина „народног духа”. Треће, песме се ређају од „чистих” лирских, до оних које укључују у себе историјска имена и изискују потребу за додатним разјашњењима и коментарима.⁷

У односу на потоњу грађу, ипак, *Пјеснарица* показује неке важне разлике. Најпре, несумњиву сродност са рукописним грађанским песмарицама Вукова доба.⁸ С друге стране, *Пјеснарица* се надовезује на плодну традицију сакупљања и бележења српских народних песама.

7 „Својеврсну копчу између одељака песмарице успоставља последњи запис лирске руковети. Напомена се односи на конкретне личности и историјску позадину песме. Тиме се дискретно откривају разлике између ’мушких’ и ’женских’ песама, али и порозне границе међу песничким формама” (Самарџија 2015: 303).

8 „Песме у Вуковој *Пјеснарици* су највећим бројем ближе развојној нити народне него народске песме. Вукове се варијанте најчешће у завршном делу разликују од оних у рукописним песмарицама. Оне су увек кратке, лирске и недореченије без оног за грађанску лирику карактеристичног директног експлицитног казивања. Ово се нарочито уочава код песама прве *Пјеснарице*, у другој, оној из 1815, Вук је унео и друге врсте лирских песама осим љубавних, значи више епских, а налазимо и мањи број песама које имају варијанте у грађанским зборницима. Иако у предговору прве *Пјеснарице* Карацић каже да у књизи нема ниједне песме коју је дух воображења читањем обogaћен по правилима песмотворства измишљавао; када по језичким особинама издваја оне песме које су долазиле из Босне и Херцеговине од сремских, назире се да је и друкчије разлике у њима осећао. Али је свакако и једне и друге сматрао народним” (Пешић 1972: 71).





Посебно је, у том контексту, индикативно то што се у првој збирци, у готово чистом, аутентичном облику, сачувао првобитни сензуални дух љубавне лирике. У том смислу, занимљиво је поређење Вукове *Пјеснарице са Ерлангенским рукописом*, као првом релативно поузданом рукописном збирком српскохрватских народних песама из 18. века. Сам *Ерлангенски рукопис* поседује све одлике тада популарних рукописних песмарица. Као што се зна, рукопис садржи 217 песама. Герхард Геземан је датовао рукопис на почетак 18. века (око 1720. године). Утврдио је да песме потичу из области некадашње Војне Границе, али се, у омеђивању географског простора који „покрива” зборник, самом анализом топономастике и језика песама не може искључити ни шире подручје (Босанска Крајина, Београд и околина) (в. Крњевић 1986: 115).

У духу грађанских песмарица тога доба, *Ерлангенски рукопис* се одликује изузетно хетерогеном жанровском структуром. Поред примера грађанске лирике, народне песме се крећу у распону од ласцивних, еротских тема, преко балада и романи, новелистичких песама, стихованих бајки, „прича-лица”, четрдесетак лирских записа, до епских песама о Марку Краљевићу, Бранковићима, Јакшићима, као и о ускоцима и хајдучима, које заузимају највећи део збирке. Скоро четвртина песама забележена је у муслиманској средини, у лимитрофним областима (Крњевић 1969: 209–268).

За поређење варијаната из *Ерлангенског рукописа* и Вукових *Пјеснарица* драгоцено је критичко издање Вукових првих књига Владана Недића (1965). О овоме посебно расправља С. Самарџија у опсежној студији о *Ерлангенском рукопису*.⁹ Варијантност је уочљива на тематско-мотивском и жанровском, али и на плану структурних особености, схема и формула.

9 „Песме из *Ерлангенског рукописа* не разликују се међусобно само по језичким и дијалектским особинама. Попут сличних песмарица из 18. и 19. века, зборник чине варијанте различитог размера, форме, тематике, естетских домета, па и порекла. О жанровској разноврсности говорили су већ први проучаваоци, издвојивши примере певања 'на народну', измешане са усменим баладама, романсама, лирском и епском народном поезијом. Популарност посебних песама, ствараних у грађанским круговима, спомиње и Вук Караџић. Говорећи 1824. о условима трајања народне поезије, он је приметио како се у 'Сријему пак и у Бачкој и у Банату по варошима' певају 'којекакве н о в е' песме 'што праве учени људи и ђаци и калфе трговачке' (Вук 1824/1975: 560). Та мешавина стила, фолклорних форми, сентименталног или забавног штива живела је и преносила се некад такође усменим путем. Аутор (или творац неке „посрбе”) брзо се заборављао или се није ни знао, али су се стихови мешали са разним препевима, преводима и песничким подухватима, са старијим фондом традиције и свима добро познатим стиховима” (Самарџија 2014: 30).





Тако је песма *Прођох кроз гору, не знам кроз коју* (ЕР, 5 : Пјеснарица, 39) љубавна романса, која почива на ведром љубавном зачикавању момка и девојке. Песма *Фалила се жута дуња на мору* (ЕР, 7 : Пјеснарица, 50) лирска је љубавна песма заснована на каталошкој форми. Песма *Ја се имам коња аџамију* (ЕР, 14 : Пјеснарица, 44) тематизује у љубавној лирици познати мотив разговора између девојке и јунаковог коња. Посебно су занимљиве шаљиве лирске песме типа *Кад се жени комар јунак* (ЕР, 16 : Пјеснарица, 83). Како истиче Снежана Самарџија (2014): „Овакве песме могу се наћи и код Вука (Вук, СНП I, 694–720), само што их он није издвојио у посебну руковет, већ их штампа у одељку XIX *Љубавне и друге различне пјесме*. Баш због тога што се не истиче контекст импровизације, текст песме се може тумачити на више начина, у широком распону од пародијске инверзије обредне ситуације до ревитализације магијско-ритуалне подлоге.” Песма *Отииште ми се ораова лађа на вечерњо доба* (ЕР, 20 : Пјеснарица 1815, 5 (ст. 18–21)) даје мотив туге раздвојених љубавника. С друге стране, песма *Ах, д(ј)евојко, зелена јагодо* (ЕР, 84: Пјеснарица, 87 (ст. 11–16)) развија карактеристичан мотив љубавне лирике драги : недраги. *Коло игра под Бунићем градом* (ЕР, 101 : Пјеснарица, 54) је лирско-епска песма, романса. Песма *Подигох се нејак путовати* (ЕР, 102 : Пјеснарица, 11) пак поседује елементе сватовске лирике. О тајним девојачким састанцима пева се у љубавној песми *Огледало да би негледало* (ЕР, 146 : Пјеснарица, 3 (ст. 1–3)). Жалост због растанка исказује се у песми *Вијала се б(и)јела лоза винова* (ЕР, 152: Пјеснарица, 62). Девојачка клетва даје се у песми *Родила вишњицица више од пода* (ЕР, 170 : Пјеснарица, 37). Песме из *Ерлангенског рукописа* имају варијанте и у другој Вуковој збирци. Песма *Истече ми једна вода река* (ЕР, 195 : Пјеснарица 1815, 8) би спадала у грађанску лирику, а *Траву пасе јелен, горско зв(е)ре* (ЕР, 207: Пјеснарица 1815, 16) у љубавну лирску песму са основним мотивом туге за драгом (в. Самарџија 2014: 25–99).

Вук отвара одељак *мушких* песама песмом *Милош у Латинима*. Ни овај избор није случајан:

Да није случајно овом песмом отворио збирку „мужеске” поезије, као посредна потврда могу послужити његове речи упућене Миловану Видаковићу. У истом предговору Вук га хвали „што имена Славено-Сербска, у својим књигама употребљава и она места напомиње, чрез



која би се ми опоменути могли, дасмо и ми некад нешто били”. Следе песме о Марковом лову с Турцима, о Женидби Тодора од Сталаћа, о смрти Јоге Деспотовића, о смрти Гуше Буљукбаше, о удаји сестре бега Љубовића и о Хасанагиници, при чему уз наслове ових двеју претходних песама додаје да су „Сербалџа Мухамеданскога закона”. Последња песма је о Смрти Кулин-Капетана, с објашњењем у поднаслову да је Кулин погинуо код Шапца на Мишарском пољу 1806. године, „кад су Србљи над Турцима славну победу одржали”. Оквир поглавља, као што се може видети, представља заметак Вукове касније класификације, средишњи део је избор песама које су на неки начин типске; о женидбама и смрти, о Марковим невољама с Турцима. Обухваћене су и најважније епохе српске историје (Милошевић Ђорђевић 2002: 60–61).

Када је реч о начину бележења песама, и други део *Пјеснарице* настао је по сећању. Вук није образлагао начин разврставања грађе. Ипак, интуитивно, већ у првој збирци дао је „епски распоред” који је тек касније добио своје теоријске експликације:

Други део *Пјеснарице* Вук је склопио ослањајући се првенствено на сопствено сећање. Невелик корпус је промишљено поређао, примењујући полазишта која ће образложити након једне деценије. Његова колебања при низању „јуначких пјесама” очита су у другој песмарици (Беч, 1815) и томовима лајпцишког издања. Прва збирка је по распореду „мужески” песама најближа коначној Вуковој редакцији и подели на „старија”, „средња” и „новија” епска времена (Самарџија 2015: 304).

Песма о Милошу и Лазару отвара „мушки” блок песама, хотимично евоцирајући духовно језгро усменог епског наслеђа, каталог српских средњовековних манастира. Песма о Марку Краљевићу је дата као представница другог најпознатијег круга српске усмене епске поезије. Уз њу иде чувена Вукова напомена о Марку, која ће касније имати низ варијаната и измена. Следе мотивске песме о женидбама и о смрти епских јунака. Након *Хасанагинице*, коју је штампао са изменама у готово сваком стиху, невелик круг „мушких” песама затвара песма „новијих времена” о боју на Мишару, коју Вук није чуо од Вишњића, али је песма несумњиво Вишњићева.¹⁰

10 „Почасно место Вук је дао 1814. песни о Милошу и Лазару. Стихови се нису односили на подвиг и мученичку смрт јунака, већ сижејно језгро чини – лепота бројних српских



Вук није могао проћи мимо *Хасанагинице* а да се не осврне на њу. Њена европска слава му то није дозвољавала. Одјек песме о племенитој Хасанагиници у предромантичарској епоси био је дубок и далекосежан. На немачки језик преведена је први пут 1775. године, од стране Friedricha A. C. Werthesa, по Фортисовом италијанском преводу. Чувен је превод који је дао велики J. W. Goethe, вероватно исте године, служећи се немачким преводом, али са увидом у оригинал, посебно у вези са ритмичком организацијом стихова. Гетеов превод је Хердер уврстио у своју збирку *Volkslieder* 1778. и 1779 (вид. Пешић 1965: 208–210). У 20. веку спроведена су опсежна компаративна изучавања варијаната *Хасанагинице* (Gesemann 1923). Вукова редакција *Хасанагинице* почива на једном од његових основних кодификаторских принципа, а то је принцип „поправљања” језика народне поезије. Стога је потпуно разумљив његов потоњи коментар:

У поменутој Фортисовој књизи она је наштампана са много штампарскијех, а по свој прилици, и писарскијех погрјешака, које сам ја, колико сам и како сам онда знао, гледао да поправам. Послије је више за то нијесам штампао, што сам све очекивао не ћу ли је у народу гдје од кога чути.

У *Малој прстонародњој славено-сербској пјеснарици* „Хасанагиница” је штампана „са изменама у готово сваком стиху” (Недић 1974: 300). Друга редакција *Хасанагинице* дата је у III књизи бечког издања (1846), са малобројним изменама: *узатраге* – *унатраге*; *поткљувац* – *покривач*; *нозве* – *ноже*; *рђаскога* – *каменога*; *врати* – *сврати* (в. Недић 1974: 300).

Вук у првој песмарици не даје „рачун од пјесама”. И саопштења која даје прилично су магловита.¹¹ То је и разумљиво, будући да ће сам израз

манастира. По ’логици’ памћења ’усмене народне историје’ (Новаковић 1982: 3–77) уследили су стихови о Марковом лову са Турцима. Варијанте о женидби Тодора од Сталаћа и смрти младог деспотовића касније није прештампано. Сличне је судбине била и сведена обрада погибије Гуше буљубаше, која подсећа на хроничарске моделе епских стилизација из још старијих записа. Епским ’средњим’ временима припада песма о удаји сестре бега Љубовића. Након ње објављена је ’Хасанагиница’, по Фортисовом запису, уз обиље Вукових измена (Недић 1976: 103–104). Последња песма припада новијим временима. Та, по штампању старија верзија о боју на Мишару, има и специфичан поднаслов. Истакнута је хроничарска компонента епске обраде значајног догађаја из блиске прошлости” (Самарџија 2015: 304).

11 „Саопштење није прецизно ни у односу на епске песме. За *Жалосну пјесну племените Асанагинице* сам Вук у примедби каже да је узео из Фортисова *Путовања по Далмацији* и



„полагање рачуна” („Rechenschaft ablegen”) први пут употребити Јернеј Копитар у једном писму Вуку Караџићу из 1823. године (в. Латковић 1959: 44). Ипак, већ у првој збирци Вук ће дати драгоцене коментаре о епској грађи. Најпре, да му је на „Жалосну пјесну племените Асан-агинице” пажњу скренуо Копитар. Друго, да није певач, и да је песме бележио по сећању, из детињства:

Я премда ни есам певач; али сам ове песне запамтио, кад сам ѿошт
прие 12 година, у најсрећниему состоянию смртни, овце и козе
чувајући живио (Пјеснарица, 42).

За разлику од „женских” песама, које је готово у целости прештампао у својим каснијим издањима, Вук је из репертоара „мушких песама” прештампао само три епске песме, свакој од њих мењајући наслов: бр. 1. *О Милошу Обилићу : Милош у Латинима*, СНП II, 37; 2. *О Марку Краљевићу : Лов Марков с Турцима*, СНП II, 70; 6. *О удадби Хајкуне сестре бега Љубовића : Удаја сестре Љубовића*, СНП III, 82. Нову редакцију *Хасанагинице*, коју је био оставио „док не би ли је ће како чуо од каква Крајишника или Далматинца”, штампао је, као што је већ речено, у III књизи бечког издања (бр. 80).

Песма *О смрти Кулин-капетана* такође отвара низ поетичких питања. Најпре, прва верзија је знатно краћа, садржи 78 стихова, у односу на другу, коју је Вук у преписци назвао „правим оригиналом”, и која садржи 189 стихова. Друга верзија је проширена каталозима туских старешина који су изгинули, односно српских јунака који су их погубили. Много је ефектнија друга верзија у сцени у којој гавранови одговарају кади:

„Већ ти неће више двору доћи,
Ни довести младије робиња,
Нит’ дотерат’ плијен од Србије.”

„Нити иде Кулин капетане
Нити иде, нити ће ти доћи,
Нит’ се надај, нити га погледај.
Рани сина, пак шаљи на војску:
Србија се умирит’ не може.”

да му је на њу скренуо пажњу Копитар. Примећено је да песму *О смрти Кулин капетана*, за кога у поднаслову стоји да је ’погинуо код Шапца, на Мишарском пољу 1806 лета’, Вук није могао чути када је ’прије 12 година, у најсрећнијем састојанију смртних, овце и козе чувајући живио’, јер се догађај о коме се у песми пева касније збио. Но Вук 1814. и није имао намеру да у појединостима каже како је до тада објављених песама дошао, него је ишао само за тим да истакне да те песме нису уметне него народне, ’које је срдце у простоти и у невиности безхудожно спјевавало’. Занимљиво је да је ипак сматрао за потребно да каже да су од укупно осам објављених песама две ’Србаља мухамеданскога закона’ (*О удадби Хајкуне сестре Љубовића и Хасанагинице*)” (Латковић 1959).



Каталог јунака обликован питањима каде Кулинове у првој верзији броји 18 стихова, у другој пак 32 стиха. Разлике се односе на Кулин капетана, односно на каталог мука на које, по кади, Кулин треба да стави устанике.

Историјски податак у првој верзији по коме се турска војска хтела пробити ка Београду, у чему је спречена, у другој верзији је изостављен. О сабљи Кулиновој се посебно расправља у првој верзији – нови господар је Милош Поцерац (вид. песму *Милош Стоићевић и Мехо Оругџић*). О Карађорђу у првој верзији имамо само два стиха, у другој пак двоструко више, уз наглашавање да је управо он убио Кулина (в. Матић 1964: 172). Епизода о покушају Турака да се спасу преко Саве постоји само у другој верзији. Прву верзију Вук није чуо од Вишњића, иако је она несумњиво његова. Како претпоставља Владан Недић, можда је забележио од ма-чванског војника и гуслара Арсенија Станојевића, с којим је боравио у Крајини 1811–1813. године (в. Недић 1990: 60).

Вук је у првој *Пјеснарици* (1814) дао и први коментар о Марку Краљевићу, који се састоји из неколико међусобно повезаних предања, проширио их је у првом и у другом издању *Рјечника*, а одатле су нека пренесена и у *Живот и обичаје народа српског*. У односу на *Пјеснарицу*, у *Српском рјечнику* Вук их проширује и додаје им нека нова казивања и веровања (о добијању Шарца, о Марковој смрти), изостављајући првобитно наглашене везе Марка Краљевића са јунацима из класичне грчке митологије (Херкул).

Када је реч о рецепцији српске усмене поезије у Европи, Вукова *Мала простонародња славено-сербска пјеснарица* има изузетне заслуге за велики талас интересовања романтичарске Европе за српску народну књижевност.¹² И то није, како је и истакнуто у овом раду, ни њена прва нити једина заслуга.

12 „Гримова критика прве песмарице била је значајна не само као подршка зналаца од великог угледа, него и због тога што није писана ни рутински ни конвенционално. У њој се осећа усхићење стварно доживљене лепоте песама, истанчан смисао за разумевање историјских и поетских закона развита лирског народног стварања оваплоћених у првих стотину песама, способност расуђивања о односу делова и целине песама, и стилских поступака који су пресудни за квалитет” (Krnjević 1986: 245).



ЛИТЕРАТУРА

- Банашевић, Никола. „Како је Вук постао књижевник”. *Ковчежић. Прилози и грађа о Доситеју и Вуку* 1 (1958): 44–56.
- Гавриловић, Андра. „Песници-књижевници у другој Пјесмарици Вуковој”. *Венац* XIII (1928): 9–10.
- Gesemann, Gerhard. „Die Asanaginica im Kreise ihrer Varianten”. *Archiv fur slavische Philologie* 38 (1923): 1–44.
- Erčić, Vlastimir. „Karadžićeva školovanja”. *Radovi Filozofskog fakulteta u Sarajevu* II (1964): 34–66.
- Клеут, Марија. *Из Вукове сенке. Огледи о народном песништву*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012.
- Krnjević, Hatidža. *Lirski istočnici. Iz istorije i poetike lirske narodne poezije*. Београд: BIGZ – Priština: Jedinstvo, 1986.
- Латковић, Видо. „Вуков ’рачун од јуначких песама’”. *Ковчежић. Прилози и грађа о Доситеју и Вуку* 2 (1959): 59–60.
- Маринковић, Боривоје. „Прва Вукова интересовања за српске народне песме”. *Прелиставање заборав (Вук и други)*. Београд: Службени гласник, 2011, 17–35.
- Матић, Светозар. *Наш народни еп и наш стих: огледи и студије*. Матица српска: Нови Сад, 1964.
- Матић, Светозар. *Нови огледи о нашем народном епу*. Нови Сад: Матица српска, 1972.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Казивати редом. Прилози проучавању поетике усменог стварања*. Београд: Рад – КПЗ Србије, 2002.
- Остојић, Тихомир. „Стогодишњица прве књиге Вукове”. *Рад и именик Матице српске* 1. Нови Сад: Матица српска, 1914, 6–17.
- Pešić, Radmila. „Prevodi i prerade naših narodnih pesama na strane jezike”. *Enciklopedija Jugoslavije*. Knj. 6. Zagreb: Izdanje i naklada Jugoslavenkog leksikografskog zavoda, 1965, 208–210.
- Пешић, Радмила. „Грађанске песме међу лирским песмама Вукове збирке”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 2 (1972): 23–29.
- Поповић, Миодраг. *Вук Стефановић Караџић*, Београд, 1964.
- Самарџија, Снежана. „После осамдесет девет година (Напомене уз песме Ерлангенског рукописа)”. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* IX (2014): 25–99.



Самарџија, Снежана. „Прве Вукове напомене”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 44/2 (2015): 303–313.

Стефановић, Мирјана. „Мала простонародња славено-србска пјеснарица и рукописне песмарице српске грађанске поезије”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 17/4 (1988): 29–37.

Стефановић Караџић, Вук. *О српској народној поезији*. Прир. Б. Маринковић. Београд: Просвета, 1964.

Стојановић, Љубомир. *Живот и рад Вука Стефановића Караџића*. Београд: Штампарија Макарије, 1924.

ИЗВОРИ

Пјеснарица – Вук Стеф. Караџић. *Пјеснарица 1814–1815. Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 1. Прир. В. Недић. Београд: Просвета, 1965.

Преписка I – Вук Стеф. Караџић. *Преписка I (1811–1821). Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 20. Прир. Г. Добрашиновић. Београд: Просвета, 1988.

СНП I – *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. I. *Различне женске пјесме* (1841). *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. IV. Прир. В. Недић. Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964. Београд: Просвета, 1975.

СНП II – *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. II, у којој су пјесме јуначке најстарије. Беч, 1845. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. V. Прир. Р. Пешић. Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964. Београд: Просвета, 1988.

СНП III – *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караџић, књ. III, у којој су пјесме јуначке средњијех времена. Беч, 1846. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. VI. Прир. Р. Самарџић. Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964. Београд: Просвета, 1988.

СНП IV – Вук Стефановић Караџић, *Српске народне пјесме*, књ. IV, 1862. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 7. Прир. Љ. Зуковић. Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964. Београд: Просвета, 1986.

ЕР – Герхард Геземан. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци: СКА, 1925.





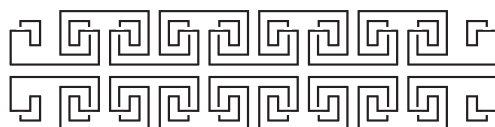
VUK'S *PJESNARICA* AS AN "OPEN WORK"

Summary

Mala prostonarodna slaveno-serbska pjesnarica (*Little Slavo-Serbian Song Book*) did not merely mark the beginning of Vuk's work on collecting, classifying and publishing Serbian folk poetry. It represents the first and true source of Vuk's poetics. All the questions asked explicitly, in the foreword, or implicitly, in the selection and order of material and the comments to the poems, echo in Vuk's later opus, serve as a basis for further collection and systematization of material, and give rise to expressing his theoretical stances on Serbian oral literature.



ТЕРМИН ЖЕНСКЕ ПЕСМЕ ВУКА СТЕФАНОВИЋА КАРАЏИЋА И САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА



Термин *женске песме* повезан је са промишљањима Вука Караџића о певачима, као и са околностима извођења лирских песама. У раду се овај термин сагледава из угла поетике усмене лирике, њене синкретичности и полиперспективности. Обраћа се пажња на субверзивни потенцијал лирских песама, повезан са обредним и другим инверзијама које се у њима јављају, посебно са женском природом певања, али се у виду има и чињеница да различити лирски текстови и контексти могу бити истовремено субверзивни и чувати патријархални поредак. У том смислу посматра се место жене и *женских песама* у оквиру односа слабог према јаком, подређеног према надређеном. Рад настоји да покаже актуелност термина Вука Караџића и продуктивност његових идеја унутар научног поља савремене српске фолклористике.

Кључне речи: *женске песме*, полиперспективност, контекст, инверзија, субверзивност, патријархални поредак

Једно од централних питања фолклористике је питање класификације. Фолклористи проблематизују преузимање система родова и врста из теорије писане књижевности с обзиром на особену поетику усмене, при чему се, пре свега, мисли на њену синкретичност и порозност жанровских граница. Подела песама (и приповедака) Вука Стефановића Караџића на *јуначке/мушке* и *женске* не прати познати образац. Иако није прецизна, па је савремена фолклористика не може прихватити (Клеут 1990: 25), показује се као продуктивна за разматрања класификације и поетике усмене књижевности, а у неким аспектима проблематизује и актуелне дилеме хуманистичких наука.

Караџићева класификација поставља важно питање певача, односно носилаца традиције женског певања. Примећујући да женске песме певају „не само жене и дјевојке, него и мушкарци, особито момчад” (Караџић 1824: 529), он упућује на обавезу да родну димензију усмене лирике промишљамо опрезно, што ће се показати као вишеструко исправно када се има на уму њена комплексност. С једне стране, већина лирских врста, баладе, бајке и басме, образују својеврсну женску традицију (Клеут 1990: 25). Карактеристичан пример тог певања су успаванке. На основу подробног испитивања репрезентативног корпуса Љиљана Пешикан Љуштановић дошла је до закључка да ове песме увек изводе жене – дететова мајка или сестра. Родни аспект перформативне ситуације усложњава чињеница да се успаванке махом певају мушком детету, које је за заједницу „вредније” од женског (Пешикан Љуштановић 2011а, 2011б).¹ С друге стране, Милица Стојадиновић Српкиња пише Вуку Караџићу да му не може послати текстове поскочица, јер њих сеоски момци пред њом не би певали нити би им она то тражила (Клеут 1990: 11, 25), што потврђује да су момци носиоци лирског (шаљивог) певања. Сведочење Милице Стојадиновић значајно је и као показатељ да пол истраживача на терену утиче на успостављање контакта са саговорницима, па тиме и на доступност информација.

Природа и сензибилитет лирских песама условно се могу одредити као „женски” (Krnjević 1986: 227), али се мора имати на уму да није реч о

¹ Успаванке граде званични модел материнства, које је пожељно, идеализовано, обележено безграничном љубављу и нежношћу мајке према детету (уп. Пешикан Љуштановић 2011а, 2011б). Насупрот њему, постоји и алтернативни модел, који подразумева одлагање или спречавање зачећа (уп. Radulović 2009: 221–224).



само једном сензибилитету и једној природи. Без обзира на пол певача, *женске песме* могу бити усмерене ка приватном, интимном, свету куће, ка међуљудским односима и емоцијама, чак и када су они разнолики и контрадикторни, ка животним кризама, које се не морају разрешавати (уп. Harding 1983: 292).

Имајући у виду разнородност лирског корпуса, однос између пубlike и извођача различит је у различитим контекстима. Када песме „певају једно или двоје само ради свога разговора” (Караџић 1824: 529), оне припадају приватној сфери и имају доминантну експресивну функцију. Сходно томе, љубавне песме исказују и женске и мушке емоције. У том аспекту усмена лирика је најмање колективна без обзира на то што се увек формира по принципима поетике истоветности. Када је, с друге стране, намењена јавном извођењу, однос између извођача и слушалаца успоставља се различито у обредним и необредним околностима. На селима и прелима он је неформалнији и слабије структуриран. У обреду однос је подређен религијским и магијским функцијама, као и особеностима сваког конкретног ритуала, па се везе другачије успостављају између нпр. учесника обреда и заједнице на сахрани, на свадби или унутар обредне групе (краљица, лазарица, коледара и сл.). Учесници обреда имају и личне емоције током ритуала, али у сакралном контексту доминантно се исказује колективно. *Женске песме*, како показују ови примери, хетерогене су у односу на опозицију приватно/јавно.

Караџић примећује да се *женске песме* певају тамо где жене „више живе у друштву”. Указује и на формирање „нове” традиције, чији су носиоци учени људи (грађански, трговачки слој), које, како каже, замењују *женске* и доминантне су у Срему, Бачкој и Банату (Караџић 1824: 530). Не може се, при том, рећи да ти различити културни модели постоје независно један од другог, него се пре преплићу, што најбоље показују песмарице (уп. Клеут 1995). Насупрот томе, постојање „озбиљне” и „шаливе” традиције у обредима и обредним песмама заправо представља два лица исте сакралне културе (уп. Bahtin 1978; Карановић и Јокић 2009; Торњански Брашњовић 2013).

Добар пример хетерогености усмене лирике и инкорпорираних представа културних модела пружају свадбене песме. С једне стране, оне потврђују модел потчињавања жене, при чему она у том процесу вољно



учествује и одржава постојећи поредак (Карановић 2010: 152–164). Жена се у свадбеном обреду опредмећује и постаје предмет размене, на пример, између брата и девера: „Изведи, брате, сестру на углед. / Извео би је, ал’ ми је жао. / Жао, не жао, извести ћеш је, / извести ћеш је и нама дати, / и нама дати, и наша бити” (Вук I, 40). Девојка је додатно дехуманизована као „ћутеће биће”: „Ој ти зрно шенично! / ти не буди језично, / па ћеш бити честито; / ако л’ будеш језично, / нећеш бити честито” (Вук I, 122). Она очекује од младожење упутства (наредбе?) о понашању у новој кући. Одговор моделује слику послушне младе: „Лако ћеш ми мајци уговети: / доцне легни, а рано устани, / двор помети и воде донеси, / и очешљај своју русу косу” (Вук I, 107). Када свадбене песме смењују похвале и претње, оне припремају жену на живот у подређености (Карановић 2010: 163) и ојачавају структуре које управљају њеним мишљењем и понашањем (уп. Harding 1983: 301).

Девојке у усменој лирици, па стога закључујемо – и у временима њеног настанка и извођења, нису нужно биле послушне. Посебно обртање патријархалних модела пружају шаљиве песме. Насупрот слици вредне невесте, граде модел лење: „Свекар ватру ложио, / а свекрва скухала, / а заова омела, / дјевер воде донијо; / Кад устала невјеста, / свему томе махана: / криво ватра ложена, / меко љебац скухано; / труњем вода точена, / прахом кућа метена” (Вук I, 703). Слика неприкладне младе заоштрава се када она туче укућане: „Скочи снаша буновна, / свекру браду очупа, / и свекрви вितिце, / па девера потера” (Вук I, 704). Насупрот покорној, тихој млади налази се језичава: „Свекра зове – Козјобраде! / а свекрву – Чичоглава, / а ђевере: ломигоре, / а заове: лупежице, / а јетрве: карачице” (Вук I, 701).² Овакве контрастне представе објашњава обредна инверзија, која је омеђена временским границама ритуала (Карановић, Јокић 2009: 73). Смеховна, празнична култура представља други, привремени облик живота, који слави привремено ослобађање од владајуће истине и постојећег поретка, укида хијерархијске односе, привилегије, норме и забране (Bahtin 1978: 16). Када се размишља о томе јесу ли овакве песме субверзивне, да ли представа о нпр. лењој или језичавој млади подрива патријархални поредак, треба имати на

2 О невестинским именима в. Сикимић 1998. Оваквој представи невесте одговара инверзна представа мужа не-домаћина, не-газде, лењивца и сл.



уму да је слобода смеха била релативна, мада се никада није укидала, а њена важна одлика јесте ограниченост на празничне дане (Bahtin 1978: 104), што умногоме умањује субверзивни потенцијал и сведочи о томе да ни смех нити песме овог типа нису могле да промене позиције чланова заједнице. С друге стране, пролазност те слободе појачавала је њену фантастичност и утопијски радикализам слика грађених у празничној атмосфери (Bahtin 1978: 104). Зато се општа ослобођеност (па и женска) у празнично време, краткотрајно освајање слободе од званичног поретка и слободе за потчињене (уп. Карановић и Јокић 2009: 72), не треба занемарити, иако она са званичним поретком чини целину, његову слику у огледалу (уп. Bahtin 1978: 427).

Алтернативну слику девојке нуде песме које тематизују постсвадебни комплекс обредно-обичајних радњи. На сестрин позив у госте, брат одговара: „Znaš li, seko, kad ću doјti? / Kad urodi vrba groždem, / suhi javor jabukami, / bijeli pelin bundevami.” Међутим, она га надмудрује: „Al je seka mudra bila, / vrбу groždem zakitila, / a javora jabukami, / bijeli pelin bundevami” (Кућаћ 1941, бр. 284). Сестра нарушава стабилност фразеологизма (*кад на врби роди грожђе*). Рушење језичког обрасца развија се у правцу негирања фантастике, а његова промена пресликава промену породичних односа. У финалном делу песме брат каже да ће доћи када сестра роди мушко дете, а она сина „позајмљује”. Млада жена обавља више тешких задатака јер је довитљива, чиме трансформише поредак, релативизујући и сâм модел материнства. Лирска песма не каже „шта је после било”, да ли се сестра изборила за братовљеву посету, јер лирска поетика не тражи разрешења, али је за певача/певачицу и слушаоце она победница емотивног дуела.

Победа слабог над јаким, подређеног над моћним, у обредном или свакодневном контексту постиже се домишљатошћу и лукавством, мудрошћу и истрајношћу, „тактиком” и триковима. Причање прича и певање песама представљају стратегије такве борбе. Та победа јесте карактеристика женске супкултуре (Antonijević 2013: 19–20).³ Такође

3 Женске песме показују сву хетерогеност културе, јер једним делом припадају магистралном току патријархалне културе (песме о идеалној девојци, „озбиљне” обредне песме), док се другим њему супротстављају, формирајући својеврсну женску супкултуру (нпр. песме о вредновању девојаштва и релативизовању вредности материнства).





је важно истаћи да та супкултура постоји унутар званичног поретка, мада скрајнута. Жене не руше поредак, већ користе интелигенцију да би добиле оно што желе унутар задатих структура. Јунакиња обрће правила приче/песме у своју корист (Meclean 1987: 44). То чини девојка која кити врбу грожђем, јавор јабукама и пелин бундевама. Затворене женске групе, током извођења краљичких, лазаричких или додолских обреда, превасходно наглашавају снагу усмерену на обезбеђивање плодности, а не на само искључивање мушкараца или негирање патријархалних вредности. Ипак, то „ексклузивно” женско певање трансформише законе реалности, било инверзијом родних улога, било активирањем уобичајено пасивних (жена); трансформише друштвени поредак, било привремено у обреду, било унутар женске супкултуре свакодневног певања које открива потенције жеље (уп. Meclean 1987: 45).

Паралелно са представом идеалне, смерне, послушне девојке усмена лирика моделује и представе моћне жене. Различите позиције женске моћи унутар лирског корпуса могу се пратити на примеру мотива удовице. Однос према удовицама је доминантно негативан, а њихова социјална позиција је и иначе настабилна будући да су двоструко маргинализоване – као жене и као бића без јасног места у патријархалној породици, па стога и без јаке заштите, која изостаје посебно ако немају деце. Оне су пре свега неподобне за удају (човек жали што се оженио „удовицом, мојом неприликом” (Вук I, 326, 327) или „с худом срећом, удовицом младом” (Вук I, 328)). Међутим, у пародији епског обрасца, удовица инверзно постаје моћна: „Бојало се момче дјевојака, / и на брду кућу начинило, / од челика врата саковало, / ударило челикли мандале. / Помоли се чета дјевојака, / пред њима је сердар удовица, / како дође помама је нађе: / удри ногом о челикли врата, / разбише се на двоје на троје, / уфатише оно момче младо” (Вук I, 580). Девојке и удовица као њихов вођа подузимају јуначку акцију, док је момак представљен као нејак. Отмицу не чини момачка већ девојачка дружина, при чему се јуначка титула пародијски додељује жени. Осим актера, песма пародира и представу о простору. Кућа постаје несигурно место, изложено опасностима и маркирано удаљеношћу од насеља. Пародија упућује на вишедимензионалност културних модела. Заједница (пре)познаје епски образац и разуме његово нарушавање било да се дешава током



обрета, када се привремено руше границе и укида познати поредак да би се изградио нови свет, било у необредном контексту весеља и забаве.

Представа моћне, активне девојке може припадати митолошком слоју усмене лирике. Девојка може бити чаробна градитељка: „Ситне ћу звезде с неба сабијат’ / и онога јасног мисеца. / Од звизда ћу цркву саградити, / од мисеца цркви б’јела врата. / Очима ћу иконе писати, / по њима ћу литургију пјети. / На коњицу хоћу цркви доћи, / с коња копљем цркву отворити” (ЕР, 42). Када отвара врата копљем и уђе у сакрални простор на коњу, успоставља и другачији/нехришћански ред (Krnjević 1980: 295), а сама није смерна ни послушна, већ слична вили која зида град на облаку. Хатица Крњевић сматра да је могуће да је у овој песми реч о остатку басме за срећан исход девојачке судбине (Krnjević 1980: 295), чиме би се активност девојке-демијурга повезала са магијском активношћу бајалице.

Амбивалентан однос према женској моћи показује и слој културе везан за магију. Женска магијска активност може бити корисна заједници, али се често посматра као производ „зле женске природе”, коју треба држати под контролом.

Лирске песме најчешће певају о љубавној магији. Она је протестна порука која исказује жељу за супротстављањем контроли патријархалних институција (Radulović 2009: 260). Зато се у песми преплићу оштар глас који осуђује: „Курво, кучко, лијепа дјевојко! / Не бијели лица, не румени, / не мами ми сина Осман-аге, / ја ћу ићи у гору зелену, / начинићу дворе јаворове, / свог ћу сина у двор затворити” и девојчин пркосни одговор: „Анум’ Анко, Осман-аге мајко! / У мене су очи ђаволове, / отворићу дворе јаворове, / ја ћу унић’ твоме Осман-аги” (Вук I, 514). Девојка се не обазире на непријатељство и показује се моћнијом од захтева средине. Ипак, певач(ица) у њене речи уноси негативну квалификацију погледа. Девојка преузима перспективу заједнице када своје очи атрибуира као „ђаволове”, насупрот формули „очи соколове”. Снага очију додатно је маркирана тиме што управо оне отварају простор изолације. Негативна карактеризација девојке мотивише се вештачким белилом и руменилом. Варијантно, магијска снага налази се у коси, па момкова мајка тражи од девојке да на плете „на мач косе” (Вук I, 170). Иста варијанта магију погледа замењује



магијом биља, а девојка стиже до момка-ратара, ограђеног селеном и босиљком, који бере босиљак покрај воде. Сâмо певање може се посматрати као особени вид магије речи. Када девојке певају љубавне песме, манипулишу језиком да би завеле (Meclean 1987: 44).

Лирика не осуђује све врсте магије. Посебно је пожељна манипулација биљем која је везана за лечење: „Богом сејо, лепота дјевојко! / Ти набери биља свакојака, / опери ми моје ране грдне / и напој ме лађаном водицом, / мећи мене на то чарно биље / не би л' ми се ране извидале! / То дјевојка за Бога примила, / она бере биља свакојака, / и загази у језеро млада, / те заграби лађане водице, / па испира ране на јунаку, / залила га лађаном водицом, / и мету га у то свјеже биље, / и извиди рањава делију / и одведе двору за себека” (Вук I, 185). Лирска песма мотивом видања истиче љубавну ситуацију. Традиционалне позиције бивају обрнуте – не одводи момак девојку својој кући, већ она, излечивши га, стиче над њим право, и води га свом двору. Она је активна, и као видарица и као она која бира драгог, он је као рањеник немоћан и пасиван. До инверзије родних улога долази у деритуализованом контексту, који је могао бити везан за лиминалну фазу свадбе. Лирску ситуацију усложњава и просторна одредница, јер девојка без зазора прекорачује границу маркирану језером и улази у други свет, где захвата лековиту воду. Као активна, она нарушава уобичајени културни модел и изокреће поредак, што је карактеристично за обредно, посебно карневалско време (уп. Bahtin 1978). Њене моћи су стога вишеструке: она влада и биљем и водом, а сходно томе – и момком.

Велики део *женских песама* припада сакралном слоју културе и део је ритуала. Вук Карацић као *женске* одређује и оне обредне песме које изводе мушкарци, што показује да он читава обредну сферу схвата као женску. То даље може бити путоказ који ће одредити до које мере су жене „магичне” и „религиозне” (уп. Radulović 2009: 67). При томе се не може рећи да жене имају централну улогу у мање важним ритуалима, да су, унутар бинарне опозиције јавно/приватно, присутне у ритуалима животног циклуса, а одсутне из ритуала годишњег, посебно када се има на уму њихово место у пролећним обредима. Лидија Радуловић упућује на присуство дуалистичких супротности у обредима који обележавају почетак нове године или сезону одређених послова, као



и на постојање женског положајника (Radulović 2009: 135). Чини се да је најадекватније закључити да је подручје светог подручје прерасподеле религијске моћи, ситуационо и променљиво, и зависи од онога што заједница сматра најделотворнијим у датом тренутку (Radulović 2009: 136–137).

Јавној сфери припадају и песме о раду. Њихову женску димензију добро приказује једна песма уз бербу вина: „Пиле су ми винце до три јетрвице, / слатко је винце, медно је винце, / ал’ је медна година, / која га је родила. / Прва је попила танан вањов с главе, / друга је попила златни прстен с руке, / трећа је попила свога господара. / Прва је попила, пак је говорила: / ’Имам сеју младу и прељу и ткаљу, / откаће ми вањов и тањи и лепши.’ / Друга је попила, пак је говорила: / , ’Имам брата млада добра кујунцију, / сковаће ми прстен и већи и лепши.’ / Трећа је попила, пак је говорила: / ’Док је моје главе, биће господара” (Вук I, 596). Анализу ове песме из перспективе обредних, карневалских инверзија пружила је Зоја Карановић (2010: 323–327). Песма не даје, попут жетелачке (Вук I, 245), предност жени у физички тешком послу, али изграђује један паралелни, нереалистични, женски свет, одређен општом плодношћу и растом. Чувајући карневалско осећање света, песма вишеструко нарушава културне modele: када одбаце друштвени статус (означен велом и прстеном) и уђу у јавну сферу, јетрве укидају хијерархијски поредак, као и дистанцу између мушких и женских снага. Такође се нарушавају и уобичајене норме опхођења тиме што жене проглашавају симболе поретка заменљивим. Промене се виде и у социјалној структури патријархалне породице, јер се актуализује вредност крвног сродства – сестри и брату даје се предност у односу на мужевљевој породици. Урушавање реда приказује се градијски, јер је одрицање „господара” (мужа) потврда сигурности у сопствене моћи владања над животом и спремности да се преузме активна улога у свету. Зоја Карановић оцењује да је песма својеврсни психолошки вентил, али и зачетак могућности стварања друштвено-социјалне утопије (Карановић 2010: 325–326), о којој поводом карневалске културе говори и Бахтин (Bahtin 1978). Овом приликом важно је истаћи да управо *женске песме* носе потенцијал те утопије.

Особеност обредног певања представља и маскирање, које је везано за различите метаморфозе, релативност идентитета и његово негирање,



одрицање подударности са самим собом, нарушавање граница (Bahtin 1978: 49). Не чине све маске део смеховне културе, али, с обзиром да су учеснице женских обреда девојке на биолошкој и социјалној граници, да пролазе кроз један тип иницијације, на њихове маске могу се применити Бахтинова одређења.

Унутар женских опходних поворки девојке играју и женске и мушке родне улоге (*лазар, краљ, девер, барјактар: лазарице, краљица, певачице, орубљице* и сл.), чиме једнополна група добија двоструки родни идентитет. Зависно од тога да ли се песма пева испред момачке или девојачке куће, на својеврсној „краљичкој” прошевини тражи се девојка из куће⁴: „Ovdi nama kažu Leljo / Dvi jele zelene, / dvi seke rođene; / il je vi udaјte, / Il ji nama daјte / da ji razudamo / za naše prosјake” (Lovretić 1897: 410), или момак: „Oвде нама кажу / браца и сестрицу; / сеја на удају, / братац на женидбу / ја л’ га ви жените, / ја л’ га нама дајте, / да га ми женимо / нашом коловођом” (Вук I, 175). Иако девојке-краљице преузимају мушке улоге (*краљ, барјактар, девер*) и реквизите (мушки шешири, сабље, барјак), девојка из куће не тражи се за краља, што значи да (у време записивања) не долази до потпуне инверзије родне позиције, будући да су *просјаци* момци који прате краљичку групу (Lovretić 1897: 409).

Идентитет краљица усложњава оружје које носе девојке обеју родних улога: „Момче, перјаниче! / не стој, не погледај, / у коло не гледај, / у колу ти нема / слике и прилике, / већ ено ти слике, / око кола игра; / мачем узмахује, / на се погледује, / стоји ли јој лепо / руо сакројено” (Вук I, 177). Оружје је и дар којим оне дарују момка, будућег младожењу: „Ако л’ коња немаш, / коња да ти дамо; / ако л’ сабљу немаш, / сабљу да ти дамо; / ако л’ мому немаш, / мому да ти дамо, / нашу коловођу” (Поповић 1888, бр. 12, 2). Обредни предмет је амбивалентан: мач као симбол ратничке функције приписује девојкама ратничке одлике, док краљице које нуде сабљу њу и феминизују. Сабље су и обредни реквизит краљичког плеса, који личи на ратнички (или витешки), а који, унутар синкретизма усмене лирике, перформативним кодом усложњава природу женских песама, које и саме најављују плесне фигуре (Lovretić 1897: 410–411). У таквом контексту, девојке освајају слободу понашања, коју обезбеђују мушки атрибути, а етнографски запис из Пиротског округа сведочи да

4 О ритуалном аспекту краљичких песама в. Јокић 2012.



се за краља бирала најслободнија и најобеснија девојка (Ђорђевић 1899: 80), што потврђује претпоставку о различитим моделима понашања девојака у традицијској култури.

Женске песме, које бележе различите активности жена и мушкараца, различите односе према свету, које различито моделују људске емоције, управо показују флексибилност бинарног система, при чему се и саме унутар њега конституишу. Тачније, модели које оне формирају често су двосложни (мада могу бити и тросложни), подразумевају опозиције онострано/онострано, своје/туђе, јако/слабо, јавно/приватно, мушко/женско и сл., али суштински зависе од контекста и стога су и вредности у њима успостављене – променљиве. Нехомогеност женских песама показује и њихово опстајање на граници поретка – с једне стране, оне поредак потврђују и доприносе његовом очувању, са друге, носе субверзивност која, и када не мења свет, садржи могућност промене и жељу за њом. Ова подвојеност је тим дубља што постоји унутар истих обреда (нпр. свадбеног или краљичког) и у различитим лирским врстама – на тај начин прожима читаву усмену лирику. Вишедимензионалност и сложеност традицијске културе потврђује да она може бити продуктивна за изучавања савременог света и проблема, чак и онда када се од њега умногоме разликује.

ЛИТЕРАТУРА

Antoniјевић, Dragana. „Antropološko poimanje bajke kao optimističkog žanra”. *Antropologija* 13/1 (2013): 9–22.

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

Јокић, Јасмина. *Краљичке песме. Ритуал и поезија*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012.

Карановић, Зоја. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010.

Карановић, Зоја. Јокић, Јасмина. *Смеховно и еротско у српској народној култури и поезији*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2009.

Караџић Стефановић, Вук. *Српске народне пјесме I*, 1824.



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

Клеут, Марија. *Народне песме у српским рукописним песмарицама XVIII и XIX века*. Нови Сад: Матица српска – Београд: Институт за књижевност и уметност, 1995.

Krnjević, Hatidža. *Živi palimpsesti ili o usmenoj poeziji*. Beograd: Nolit, 1980.

Krnjević, Hatidža. *Lirski istočnici*. Beograd: Bigz – Priština: Jedinstvo, 1986.

Maclean, Marie. „*Oppositional. Practices in Women’s Traditional Narrative*”. *New Literary History* 19/1 (1987): 37–50.

Пешикан Љуштановић, Љиљана. „Дете у усменој успаванци – узрасни или обредни статус?”. *Детињство* XXXVII/1 (2011a): 13–22.

Пешикан Љуштановић, Љиљана. „Усмена успаванка – условност жанра”. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* VI (2011b): 131–148.

Radulović, Lidija. *Pol/rod i religija*. Beograd: Srpski genealoški centar – Odeljenje za antropologiju i etnologiju Filozofskog fakulteta, 2009.

Сикимић, Биљана. „Невестинска имена: од хипокористика до пејоратива”. *Српски језик* 1–2 (1998): 29–55.

Торњански Брашњовић, Светлана. *Свадбене песме и обредни смех*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2013.

Harding, Suzan. „Žene i reči u jednom španskom selu”. *Antropologija žene*. Ur. Žarana Papić, Lydia Sklevicky. Beograd: Biblioteka XX vek, 1983, 278–303.

ИЗВОРИ

Ђорђевић, Тихомир. „Идење у краља”. *Караџић* I/3–4 (1899): 80–83.

ЕР – Геземан, Герхард. *Ерлангенски рукопис*. Сремски Карловци, 1925.

Вук I – *Српске народне пјесме I*. Скупио их В. С. Караџић. Београд: Просвета, 1975.

САНУ I – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића I*. Београд: САНУ, 1973.

Kuhač, Franjo. *Južno-slovjenske narodne popievke V*. Zagreb, 1941.

Lovretić, Josip. „Otok, narodni život i običaji. Ženidba”. *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* 2 (1897): 421–459.

Поповић, Павео В. „Краљице. Српски народни обичаји о Тројчину дне”. *Братство* 2 (1888): 7–9.



Ana Vukmanović

VUK STEFANOVIĆ KARADŽIĆ'S
TERM *WOMEN'S SONGS*
AND CONTEMPORARY SERBIAN FOLKLORISTICS

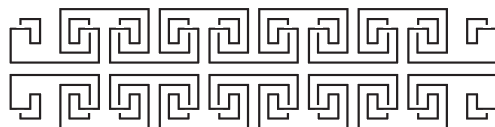
Summary

Term *women's songs* is connected with Vuk Karadžić contemplations on singers, as well as on conditions and reasons of performance of lyric songs. The paper tends to perceive this term from the perspective of poetics of oral lyric, its syncretism and poly-perspectivism. Oral lyric carries subversive potential, connected with ritual and other inversions and also with feminine nature of singing. However, different lyric texts and contexts can be both subversive and patriarchal. In that sense, the paper analyzes the place of women's songs within the relations between weak and strong, subordinate and dominant. The paper intends to show relevance of Vuk Karadžić term and productivity of his ideas within the scholarly field of contemporary Serbian folkloristics.



၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅

ДРУГА ВУКОВА КЊИГА У ТОМАЗЕОВОМ РУХУ ЈЕЗИЧКА И СТИЛСКА ОБЕЛЕЖЈА



Canti popolari illirici (Народне песме илирске) (1842)¹, чији су извор претежно епске песме из друге Вукове књиге, сматра се најуспелијим преводом те врсте на италијанском језику. Намера овог рада је да на основу компаративне анализе истакне особености Томазеовог приступа, остављајући простор појединачним преводилачким решењима, али и богатом апарату нота у којима се преплиће неколико језика и многобројни аутори. Томазеова посвећеност детаљу и његово темељно познавање природе језика нарочито су приметни у анализи речца из оригинала, као и глагола добијених префиксацијом, за које често, у недостатку одговарајућег италијанског превода, преводилац налази еквиваленте на латинском језику, настојећи да на тај начин дочара све нијансе у њиховом значењу. Истовремено, рад се бави и проблемом могућег коауторства између Томазеа и његовог учитеља илирског, Шпире Поповића, а на основу анализе

1 Према овом првом издању објављено је и фототипско издање целокупне Томазеове збирке *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci 1841–1842* у Болоњи 1973. године, из којег се наводе цитати у овом раду. Године 1913. илирска збирка је, независно од остала три тома, доживела и друго издање, које је приредио Доменико Булферети, а избор превода из Томазеове збирке појавио се у скраћеном издању и са измењеним насловом 1992. године у Фиренци (уп. *Canti popolari serbo-croati: dalla raccolta dei 'Canti popolari toscani, corsi, illirici e greci'*).

њихове преписке и коначне верзије Томазеу проблематичних језичких структура, израза и топонима.

Кључне речи: Никола Томазео, народне епске песме, превод, Вук Стефановић Караџић, компаративна анализа

Приликом отварања једног скупа посвећеног Николи Томазеу, 1977. године, италијански филолог и критичар Виторе Бранка указао је на низ улога у којима се Томазео нашао за свога стваралачки врло богатог живота: „Пророк и херој Рисорђимента, филозоф етике и естетике, педагог и социолог, песник и приповедач, критичар и дантиста, филолог и лексикограф, фолклориста и преводилац са античких и модерних језика, уредник часописа и покретач кружока, аутор историјских, политичких и религиозних списа: све то – и не само то – био је Томазео.”² Том низу могли бисмо додати и улогу сакупљача народних песама, као и писца на страним језицима, али би и уз то листа ипак остала отворена, како примећује и сам Бранка. Један други проучавалац Томазеовог дела истакао је једном приликом како би стручна јавност требало да захвали чињеници што Томазео није рођен у време компјутерске технологије, јер се тек тада не би могао утврдити број његових списа (Allegri 2004: 6)³.

Бројна и разноврсна делатност овог италијанског писца пореклом из Далмације још увек је недовољно истражена чак и у италијанској култури, у којој је највише трага оставио као лексикограф. Његова два монументална речника италијанског језика за многе представљају најзначајнији споменик и заоставштину италијанског Рисорђимента.⁴

2 „Profeta ed eroe del Risorgimento, filosofo morale ed estetico, educatore e sociologo, poeta e narratore, critico e dantista, filologo e lessicografo, folclorista e traduttore da lingue antiche e moderne, redattore di periodici e animatore di circoli, autore di scritti storici, politici, religiosi: tutto questo – e altro – fu il Tommaseo” (Branca, Petrocchi 1977: 9). Искрпни подаци о Томазеовом животу налазе се у биографији коју је приредио заслужни проучавалац његовог рада Рафаеле Ћампини (Ciampini 1945).

3 Када говори о Томазеовом књижевном опусу, италијанска књижевна критика често користи метафору *selva* (шума), која заиста добро описује непрегледност и несистематичност Томазеових списа. Он је, наиме, често прештампавао многе своје радове, најчешће оне критичког карактера, понекад уз ситне а некад и уз значајније измене у самом тексту, а познато је и да је сарађивао са бројним часописима користећи и псеудониме. Стога не чуди чињеница да још увек не постоји библиографија његових радова нити национално издање његових дела.

4 За више података о Томазеовом раду на пољу лексикографије уп. Duro 1977.



Последњих неколико деценија, међутим, италијанска стручна јавност показује интересовање и за друга Томазеова дела која су тако доживела нова издања (такав је случај романа *Fede e bellezza*, појединих приповетки, али и прозиметрума *Scintille*). Маја месеца 2014. године у Венецији одржан је скуп у част Томазеовог интересовања за народну поезију, а у току је и рад на новом, критички уређеном издању четворотомне збирке народне поезије *Canti popolari toscani, corsi, illirici e greci* коју је Томазео објавио 1841–1842. године у Венецији. Ово је можда први пут да је италијанска књижевна историографија показала значајно интересовање управо за она Томазеова дела по којима је он најпознатији српској и хрватској стручној јавности.

Народне песме илирске – *Canti popolari illirici*, како је Томазео насловио свој превод, нису објављене као трећи део велике Томазеове збирке народне поезије, како је најављено и како стоји у њеном наслову, већ као четврти и завршни том ове серије. Томазеу је превод илирских и грчких песама несумњиво задавао много мука, што је највероватније изазвало и ту промену у редоследу објављивања томова. У једном писму пријатељу Ђину Капонију оправдава се за своје дуго нејављање управо радом на, како сам каже, „овим несрећним грчким и илирским песмама”.⁵ Термин *illirico*, присутан и у самом наслову збирке, у контексту Томазеовог дела користи се као шира, иперонимска деноминација и најчешће означава готово све Јужне Словене. У првој фусноти у оквиру илирске збирке сам Томазео ће прецизирати да Илири живе у оквиру аустријског и турског царства и обухватају Србе, Босанце, Далматинце и Бугаре.⁶

У његовом *Речнику италијанског језика* наилазимо на шире објашњење: „Када је реч о језику, до сада се обичавало називати јужнословенски језик илирским, а не српским, ни 'славоне' ни словенским, а понајмање хрватским. А Италијани су познавали и дубровачку илирску књижевност. – У функцији прилога: говорити илирски.”⁷ У Томазовим теоријским списима о српској и хрватској народној поезији чест је и атрибут *serbico*,

5 „Questi benedetti canti greci e illirici” (Tommaseo, Capponi 1911: 189).

6 „Gl'illirici dell'impero austriaco e turco, vale a dire i Serbi, Bossinesi, Dalmati, Bulgari” (Tommaseo 1973: 5)

7 У оквиру одреднице *illirico* („della lingua, dicevasi fino ad ora, comunem. Illirico lo slavo meridionale; non Serbico, nè Slavone, nè Slavo, e molto meno Croato. E anco gl'It. conoscevano la Letteratura illirica ragusea. – E a modo d'avv. Parlare illirico”).



па тако и у опширном уводу за превод илирских песама, где се понекад чини да се *illirico* и *serbico* налазе у односу синонимије. Стога, иако је Томазео превео песме готово искључиво из Вукових *Српских народних пјесама*, његово теоретисање о народној поезији у Срба и „Илира” најчешће треба читати у ширем, јужнословенском контексту, док се у оквиру историјских података атрибут *serbico* може читати искључиво као *serbo*, односно *српски*.

Томазеу је као извор за превод послужила првенствено друга књига Вукових *Српских народних пјесама* лајпцишког издања. Нарочито је ценио и дивио се једноставности и јасноћи израза у тој „златној збирци” („*aurea raccolta*”), „том сведочанству историје и језика, издашном извору поезије” („*documento di storia e di lingua, sorgente abbondantissima di poesia*”). „У песмама које је Вук сабрао налазимо богатство поезије на коме свака нација може да завиди. То је за нас (а могло би бити и за народе елегантнијег песничког израза) узор идеја, језика и стила из којег проза може да се научи штедљивости, живахности и делотворности.”⁸ У предговору илирским песмама Томазео је истакао да је Вуков рад значајнији од рада целе једне академије. Стога не чуди што је баш Вукова збирка била готово једини извор Томазеовом преводу. У монографији *Никола Томазео и наша народна поезија*,⁹ драгоцењој литератури за сваког ко се бави Томазеовим илирским песмама, али и његовим радом на народној поезији уопште, Мирјана Дрндарски је навела појединачне изворе за Томазеове преводе (од 34 превода колико броји илирска збирка, 29 има за извор другу Вукову књигу, по једна је преузета из

8 „E noi abbiamo ne' canti raccolti da Vuk un tesoro di poesia invidiabile ad ogni nazione antica e moderna (...). Quello è a noi (e potrebbessere a popoli più eleganti) esempio di concetto e di lingua e di stile: di lì può la prosa apprendere parsimonia, snellezza, efficacia” (Tommaseo 1853: 320). На основу података којима наука до сада располаже, чини се да се Вук и Томазео никада нису срели, али су размењивали писма и књиге преко заједничких познаника. Мате Зорић је објавио нека од тих писама (Zorić 1959: 403–415); уп. и Milutinović 1965: 84–90, као и Стипчевић 1974: 153–155 и Стипчевић 2000: 7–41. Из наведене литературе, као и из преписке Томазео – Поповић сазнајемо да је Томазео добио Вукову збирку од Анте Кузманића, оснивача *Зоре далматинске*, а Вуков речник од самог Поповића.

9 Поред ове монографије, у проучавању Томазеовог превода истичу се и чланак Иве Франгеша из 1977. године, који представља синтезу његове до данас необјављене докторске тезе, као и недавни осврт Сање Роић на Томазеово превођење песме *Смрт Марка Краљевића* (Вук II, 74).



треће и четврте, а преостале три су преузете из црногорског алманаха *Грлица*).¹⁰ Дрндарски је такође изнела тезу да је Томазео овом збирком хтео да на неки начин реконструише српску историју и да је кроз епску песму прикаже италијанској јавности. У том смислу, Томазео се показао, насупротив својој природи, врло систематичним, што се види из редоследа песама. Такође је систематично истакнута централна фигура Марка Краљевића, почевши од наслова прве песме која у Томазеовој верзији носи наслов *La madre di Marco Craglievic* (*Мајка Марка Краљевића*).¹¹ Видећемо, међутим, да се Томазео није у свему показао овако прецизним, а у прилог томе говори чињеница да збирци недостаје садржај. Здравствени проблеми утицали су на то да Томазео крајем тридесетих и с почетка четрдесетих година 19. века пише као да му је живот заиста на измаку, па из тих година потиче и највећи број његових дела. Ипак, недостатак систематичности је можда једина права мањкавост Томазеовог превода, који се, узимајући у обзир период у коме је настао, одликује многим модерним идејама.

Као најважнија својства Томазеовог преводачког рада на Вуковој збирци издвајају се: превођење стиха прозом, преводачка техника „стих по стих”, еквивалентност у значењу, верност синтакси оригинала, неосетљивост за сталне епитете, одбојност према понављању, наклоност споју узвишеног уметничког, са једне, и народног израза са друге стране, али и већ поменути недостатак систематичности. Прве четири наведене карактеристике су међусобно тесно повезане. Томазеова свесна одлука да српски десетерац преведе италијанском прозом више је него иновативна за период у коме је превод настао и у коме су владале технике

10 Томазеова „илирска збирка” садржи и неколико далматинских варијанти песама које је Вук објавио. Томазео је, наиме, интензивно радио на прикупљању народних песама у Далмацији и дуго планирао да објави њихову збирку, али је она и до данас остала необјављена у целости; уп. детаљну анализу ове збирке у Drndarski 1989: 157–312.

11 Извор овом Томазеовом преводу била је песма Женидба Краља Вукашина (Вук II, 25), којој је Томазео свесно променио наслов, као што је, уосталом, чинио и са другим песмама у збирци. У овом случају преводац тиме што ставља Марково име у наслов прве песме у збирци (у којој се Марко притом спомиње само у неколико последњих стихова) наглашава централно место „српског Ахила” у својој збирци. Томазеов Марко Краљевић је симбол не само природе српског народа него и свих Јужних Словена, како се може судити на основу реченице: „In Marco Cralievic è ritratta intera la gente illirica” (Марком Краљевићем је описан цео илирски род) (Tommaseo 1973: 101).





и преводилачка схватања Мелкјора Чезаротија, Винченца Монтија и Уга Фоскола. Сви ови аутори су преводили *Илијаду* и *Одисеју* стихом, и то једанаестерцем, који, осим што је најважнији стих свеукупног италијанског песничког стваралаштва, представља и главни метрички израз готово свих превода са краја 18. и у првој половини 19. века, а и касније. Поједини критичари су ишли дотле да сматрају Томазеове преводе илирских и грчких народних песама претечом слободног стиха у италијанској поезији (Beltrami 1996: 182), али је вероватније да је овај облик прозе пре нежељен него слободан стих. Верност изворном редоследу речи и смислу Вуковог оригинала били су главни разлог Томазеове одлуке да десетерац не преведе неким италијанским стихом. У том смислу је подједнако значајно и Томазеово схватање да ритам претежно трохејског десетерца не би могао да пренесе ниједан италијански стих. Из истих разлога Томазео се одлучио да преводи стих по стих из оригинала уочивши да готово сваки стих представља посебну смисаону целину, коју није желео да наруши ни у преводу. Текст превода јесте, међутим, графички распоређен у редове који формом упућују на стихове, што би савременој метрикологији било сасвим довољно да их назове слободним стихом. У Томазеово доба, још увек дубоко обележеном италијанском песничком традицијом, изосилабизам је био један од главних параметара на основу којих се проза разликовала од стиха. И када би долазило до комбиновања различитих стихова, постојала су јасна правила о њиховој употреби и само одређени стихови су могли да се смењују у оквиру једног песничког остварења.¹² Стога Томазеов превод ни њему ни његовим савременицима није могао да изгледа као поезија. Али и поред преводиочеве свесне одлуке да стих преведе прозом, у самом преводу се понекад могу уочити стихови препознатљиви за италијанску песничку традицију, какав је, на пример, деветерац са арзом на другом, петом и осмом слогу, који се данас везује првенствено за име Ђованија Пасколија. Јављају се и једанаестерци и десетерци, али и стихови са више слогова који се могу поделити на два дела. На општијем нивоу не може се ипак говорити о стиховима, јер је њихова појава несистематична и могло би се рећи случајна, али и сасвим природна, ако се узме у обзир да је аутор превода и сам песник. Некад

12 Тако је, примера ради, честа комбинација једанаестерца и седмерца.



се чак чини да преводилац намерно избегава стих, али се ипак не може са сигурношћу тврдити да ли постоји намера у његовим (не)метричким поступцима, који су видљиви већ у првом, поменутом, преводу, из кога су и стихови који следе:

„Мутна тече Тара валовита”
„И дванаест прво-братучеда”
„Кудгођ хоће, прелећети може.”
(Вук II, 25: 17, 51, 56)

„Torba corre la Tara ondosa”
„E dodici primi cugini”
„Ovunque vuole, trasvolare può.”
(Cant. ill. I, 17, 51, 56)

У првом стиху Томазео задржава готово у потпуности ритам оригинала, који је додатно наглашен алитерацијом и асонанцом, тако што преводи Вуков десетерац деветосложним стихом чији акценти нису, међутим, карактеристични за италијански деветерац. У другом примеру наилазимо на класични италијански деветерац, а трећи стих у преводу има десет слогова као и у оригиналу, али се чини да је преводилац намерно избегао италијански једанаестерац јер је врло лако могао да задржи пун облик глагола *trasvolare*, не скраћујући га за последњи слог. Ова три примера потврђују да је јако тешко утврдити неку општију карактеристику када је реч о метру овог превода. Оно што је занимљиво и што би ваљало темељније истражити јесте да ли ову преводилачку прозу одликује одређени ритам и колико је он случајан, а колико изричита намера преводиоца. Након прелиминарне анализе почетних песама превода, једино што сам могла да закључим јесте да се у оквиру блокова од 10–15 редова некад може препознати одређена заједничка карактеристика, као што је стални акценат на четвртом или петом слогу, или пак стални тросложни ритам. Ови почетни подаци указују на то да, и када је реч о метру, Томазео не може да побегне од наслеђа италијанске песничке традиције, која у његовим илирским песмама коегзистира са народним изразом. На сличан начин Томазео се односи и према сталним епитетима и другим битним својствима народног песништва. И поред тога што је био велики поштовалац усменог израза и типичног усменог стила, који обилује понављањима и сталним епитетима и карактеристичним формулаичним изразима, које је и сам уочио, али којима није могао да негира поетску вредност, Томазео није увек дословно преводио формулаичне стихове. Несумњиво је да је за



овакав избор у превођењу најзаслужнија традиционална италијанска одбојност према понављању. Још од самог настанка италијанске књижевности, а првенствено од Петраркине поезије, латински *variatio* био је главни постулат италијанског стихотворења, па ни сам Томазео није успео да се у потпуности супротстави преовлађујућем утицају културе у којој је стварао.

Већина ових карактеристика може се уочити на примерима превода свеprisутног епског епитета *бијел* за који Томазео нуди три различита облика: *bianco*, *candido* и *biancheggiante*. Први облик, *bianco*, јавља се уз именице *рука*, *двор*, *грло*, *хлеб*, *дан*, *град*, *чело*, *брада*, док се други јавља најчешће у оквиру формула којим се означава место радње, и то уз именице *град*, *кула*, *црква*, *шатор*, али и уз именицу *дан*, коју Томазео преводи на два начина као *giorno*, али и као старије и поетичније *dì*. Са друге стране, трећа варијанта епитета *бијели* у Томазевом преводу, *biancheggiante*, ближе означава само именице *град* и *крча*, а све три варијанте се користе уз имена градова.¹³ Три различите варијанте превода за само један изворни термин могле би се начелно објаснити прецизношћу којом је Томазео преводио сваку реч, и којом је такође дефинисао сваку натукницу у својим речницима. За њега са сигурношћу *бијел* у оквиру различитих синтагми није могао да значи исто. Томе у прилог иду дефиниције ових италијанских придева из Томазевог речника синонима: „*Bianco* има телесно значење, *candido* и морално: бела (односно чиста) душа, бело лице; бео (чист) стил, бели папир; бео (чист) живот, чисти обичаји, чиста (односно невина) искреност. (...) Белети се (*biancheggiare*), указивати се белим, тежити белом.”¹⁴

Ако је судити по овим дефиницијама, *biancheggiante* би био одговарајући превод за синтагме у којима *бијел* ближе означава градове и уопште све грађевинске конструкције, док би *candido* био италијански еквивалент за ситуације у којима *бијел* има пренесено значење, али је довољно прочитати и само једну песму у Томазевом преводу да би се схватило да не постоји никаква систематичност у избору ових варијанти, па се тако град и имена градова јављају у комбинацији са сва три облика.

13 Уп. Detelić, Ilić 2006.

14 „Bianco ha senso corporeo, candido anche morale: anima candida, bianco viso; stile candido, carta bianca; vita costumi candidi, candida sincerità. Biancheggiare, rendere il color bianco, mostrarsi bianco, tendere al bianco.”



Занимљиво је упоредити следећа два примера, који сведоче о смени различитих приступа у Томазеа. У првом случају имамо потпуно поштовање лексичког избора из оригинала, док у другом Томазео нуди две варијанте за исти атрибут из оригинала. Овде се не може говорити о несистематичности или прецизности, већ је јасно да је аверзија према понављању пресудила у преводиочевом избору, тим више што се у оригиналу не понавља само једна реч, већ цела синтагма, у једном случају у једнини, а у другом у множини.

Кад девојка саслушала речи,
Проли сузе низ бијело лице,
Она оде свом бијелу двору
Кукајући из бијела грла.
(Вук II, 51, 130–133)

Отидоше ка Прилипу граду,
Б'јелу двору Краљевића Марка.
Кад су били пред бијеле дворе,
Ударише звекиром на врата.
(Вук II, 34, 84–87)

Quando la fanciulla udì le parole,
Versa lagrime dal bianco viso
Ella va alla bianca sua casa
Lamentando dal bianco petto.
(*Cant. ill.* XI, 129–132)

Andarono a Prilipa città
Alle bianche case di Craglievic Marco.
Quand' e furono innanzi alle candide case,
Bussarono col picchio alla porta.
(*Cant. ill.* VI, 64–67)

Сви ови примери сведоче о свесном одабиру преводилачких решења, па стога и о добром познавању језика са кога се преводи. Франческо Бруни, засигурно најважнији проучавалац Томазеовог рада у Италији, истиче у свом исцрпном чланку *Tommaso cinque 'linguarum'* како се у стручној литератури придаје превелик значај Томазеовом повратку у Далмацију 1839. године када је реч о познавању његовог матерњег језика (Bruni 2004). Поједина Томазеова сведочанства из *Интимног дневника* (*Diario intimo*) и из одређених писама говоре о томе да није заборавио језик на коме се његова мајка молила и кад је живео далеко од своје прве домовине, те да повратак у Далмацију сигурно не означава почетак, већ наставак учења. У том смислу, значајну улогу у Томазеовом животу имао је Шибенчанин Шпиро Поповић, секретар тадашњег епископа шибенског Јосифа Рајачића, али и сам писац и преводилац, активни сарадник многих часописа и Томазеов учитељ илирског (*maestro d'illirico*).¹⁵ Поповић се

15 Један од бројних и значајних доприноса Мате Зорића проучавању Томазеовог дела са друге обале Јадрана, јесте и студија о Томазеовом учитељу илирског, Шпири Поповићу, која доноси и значајне биографске податке о овом Шибенчанину (Zorić 1958: 63–86).



показао изузетно корисним и при Томазеовом раду на преводу илирских песама, али и на *Искрицама*.¹⁶ Из преписке Томазео – Поповић¹⁷, коју је објавио најзначајнији хрватски томазеиста, Мате Зорић, дознајемо да је Томазео слао Поповићу читаве листе нејасних или непознатих речи, које би Поповић касније исправљене и протумачене слао натраг. Поповић је, као изворни говорник (што се за Томазеа ипак не би могло рећи), притом и веома учен човек и одличан познавалац усмене традиције, служио Томазеу као нека врста доброг речника и енциклопедије, великих помагала сваког преводиоца. Ипак, Поповићева улога, иако драгоцене, не може да се доведе на ниво коауторства. Томазео је задржао самосталност у односу на Поповићеве сугестије, које није увек прихватао. Такав је, на пример, случај проблематичног топонима Самодрежа, у коме је Поповић видео придев (можда и због Томазеве фонетске адаптације речи из оригинала италијанском правопису), а не властиту именицу, како се види из наведених реченица из њихове преписке: „Samodrxa zerqua. Ritengo sia ogni chiesa che si sostenga col provento de' propri beni” („Сматрам да је реч о свакој цркви која се својим поседима издржава”) (Zorić 1967: 232). Упркос Поповићевом објашњењу, Томазео је у преводу задржао властиту именицу, и, као што је иначе случај, прилагодио њену графију италијанском правопису. Томазев нечитак рукопис допринео је томе да Поповић *звекир* из стиха „ударише звекиром на врата” прочита као *секира* и тако погрешно преведе стих „spresso le porte colla mannaia” (Zorić 1967: 233). Томазео ипак није усвојио Поповићево објашњење, давши потпуно тачан превод оригинала – „bussarono col picchio alla porta”. Поповић је, наиме, тумачио изразе са Томазових спискова без увида у Вуков оригинал, како се сазнаје из преписке. Тиме се и објашњавају погрешна читања Томазовог рукописа, која су понекад узроковала и погрешне преводе. Томазео се, међутим, неретко оглушивао о Поповићева објашњења, када му нису деловала убедљиво. У примеру *звекир/секира* је добро одабрао, али се дешавало и да погрешни не пратећи Поповићеве

16 О овом Томазовом делу на српско-хрватском језику и његовој необичној издавачкој судбини, упућујем на студију Еђидија Иветића, *Interpretazione delle 'Iskrice'* (Тумачење *'Искрица'*), објављену у оквиру новог издања целокупног текста овог Томазовог дела, написаног на четири језика, уп. Tommaseo 2008.

17 Преписка је објављена у четири дела, али су за рад на илирским песмама прва два дела најзначајнија.



сугестије. Како и сам Зорић наводи у ноти, Томазео се делом оглушио о Поповићево објашњење: „’Voljela bi sijedu kossu plesti’, letteralmente dice vorrebbe intrecciare i capelli (sic!) canuti, esprimendo il desiderio che piuttosto vorrebbe rimanere nubile che, etc.” („дословно каже да би хтела седу косу плести, изражавајући тако жељу да би радије остала неудата него, итд.”). Томазео је дати стих превео, међутим, као „vorrei star, seduta, i capelli a intrecciare” („хтела бих седети и косе плести”) (Zorić 1969: 226), у коме се губи пренесено значење стиха из оригинала.

Поред наведених примера из преписке, верујем да и Томазеово прецизно нијансирање значења перфективних глагола из оригинала говори у прилог његовом врском познавању језика изворника. Наиме, глаголи добијени префиксацијом из Вуковог текста су најчешће непреводиви на италијански, чега је Томазео био свестан, па је уз свој превод, који није био савршен еквивалент оригинала, по правилу давао латинске варијанте за свршене глаголе из оригинала: „Impossibile rendere la ricchezza del serbo: *gleda aspicit* nella pianura – *zagleduje, respicit* i padiglioni – *progleduje* tra il *perspicit* e il *prospicit*, i destrieri e i prodi.” („Немогуће је пренети лепоту српског језика: *гледа* – *aspicit*, у равницу, *заглеђује* – *respicit* шаторе и *проглеђује* – између *perspicit* и *prospicit* војнике и јунаке.”) (Tommaso 1973: 272).

Једнако је занимљиво и Томазеово схватање речца, које су у народним песмама доста честа појава, како из метричких тако и из стилских разлога. Иако није имао на располагању једнак број италијанских варијанти за речце из полазног текста (*те, па, пак*, итд.), Томазео се трудио да их преведе кад год је сматрао да имају и одређени стилски значај. Са друге стране је уочавао и често изостављао у преводу оне речце или енклитичке облике заменица за које је сматрао да су само *riempitive*, односно да служе да се попуни одређен број слогова у стиху. У том смислу се одлучује да не преведе заменицу *ми* из стиха „њу ми фале, а њега не куде” из песме *Сестра Леке капетана*, доживљавајући заменицу као сувишан уметак у стиху. Тако ће и Поповића питати: „Gnu mi fale? – Mi è egli a volte riempitivo?” („Да ли је ’ми’ понекад сувишно?”) (Zorić 1967: 236). Иако није задржао заменицу у преводу „lei lodano, e lui non biasimano” („њу хвале, а њега не куде”), Томазео је у ноти дао објашњење за ову заменичку употребу.



Томазеово познавање илирског, односно српско-хрватског језика, сигурно да није било на нивоу изворног говорника и о њему се стога не може говорити као о билингвалном говорнику. Ипак, његово невероватно лингвистичко образовање, осећај за језик и за природу језика, првенствено италијанског, па онда и друга четири језика којима се успешно служио, били су довољни услови за самостално превођење. Стога сматрам да нема довољно разлога да се Поповић сматра коаутором Томазеових илирских песама. Иако је Поповићева помоћ била драгоцене и на многе начине незаменљива, *Canti popolari illirici* резултат су напора једног човека, било да је реч о тумачењу оригинала или о стилским и језичким решењима. Томазеова намера да остане што је могуће вернији Вуковој „златној збирци” у самој преводилачкој пракси нашла се под утицајем италијанске песничке традиције, чији узвишени уметнички израз је Томазео тежио да сједини са оним народним, налазећи у споју сублимног и пучког јединство лепог и доброг. Јединство узвишеног и народног стила представља на многе начине срж Томазеове поетике, која је нашла свој јасан израз у *Народним илирским песмама*.

ЛИТЕРАТУРА

- Allegri, Mario. *Niccolò Tommaseo dagli anni giovanili al 'secondo esilio'*. Atti del Convegno di studi, Rovereto, 9–10–11 ottobre 2002. Rovereto: Osiride, 2004.
- Beltrami, Pietro G. *Gli strumenti della poesia*. Bologna: Il Mulino, 1996.
- Branca, Vittore. Petrocchi, Giorgio. *Niccolò Tommaseo nel centenario della morte*. Atti del Convegno di studi tenuto a Venezia, 1974. Firenze: Leo S. Olschki, 1977.
- Bruni, Francesco. „Tommaseo *quinque linguarum*”. *Niccolò Tommaseo: popolo e nazioni: italiani, corsi, greci, illirici*. Atti del Convegno internazionale di studi nel bicentenario della nascita di Niccolò Tommaseo, Venezia 23–25 gennaio 2003. A cura di Francesco Bruni. Roma – Padova: Antenore, 2004.
- Detelić, Mirjana. Ilić, Marija. *Beli grad. Poreklo epske formule i slovenskog toponima*. Beograd: Balkanološki institut SANU, 2006.
- Drndarski, Mirjana. *Nikola Tomazeo i naša narodna poezija*. Beograd: Institut za književnost i umetnost, 1989.



- Duro, Aldo. „Niccolò Tommaseo lessicografo”. *Niccolò Tommaseo nel centenario della morte*. Atti del Convegno di studi tenuto a Venezia, 1974. A cura di Vittore Branca e Giorgio Petrocchi. Firenze: Leo S. Olschki, 1977, 197–220.
- Zorić, Mate. „Carteggio Tommaseo-Popović, Parte prima: I (1840–41)”. *Studia Romanica et Anglica Zagrabienis* 24 (1967): 169–240.
- Zorić, Mate. „Carteggio Tommaseo-Popović, Parte prima: II (1842–43)”. *Studia Romanica et Anglica Zagrabienis* 27–28 (1969): 207–240.
- Zorić, Mate. „Nekoliko pisama iz ostavštine Nikole Tomazea”. *Zadarska revija* 8/IV (1959): 403–415.
- Zorić, Mate. „Niccolò Tommaseo e il suo maestro d’illirico”. *Studia Romanica et Anglica Zagrabienis* 6 (1958): 63–86.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме II. Сабрана дела Вука Караџића*. Прир. Р. Пешић. Београд: Просвета, 1988.
- Milutinović, Kosta. „Vuk i Tomazeo”. *Savremenik* XI/7 (1965): 84–90.
- Roić, Sanja. „Tommaseo traduttore dall’Illirico”. *Niccolò Tommaseo tra letteratura e storia*. Atti del convegno internazionale di Studi Trieste 7–8 novembre 2006. Trieste: Hammerle Editori, 2008. 103–110.
- Стипчевић, Никша. „Још о Вуку и Томазеу”. *Ковчежић* XII (1974): 153–55.
- Стипчевић, Никша. „Поетика капе и клобука. Поређење популизма Николе Томазеа и Вука Стеф. Караџића”. *Поређења*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2000, 7–41.
- Tommaseo, Niccolò. Bellini, Bernardo. *Dizionario della lingua italiana* (1861–1879). Milano: Rizzoli, 1977.
- Tommaseo, Niccolò. *Canti popolari illirici*. A cura di Domenico Bulferetti. Milano: Libreria Milanese, 1913.
- Tommaseo, Niccolò. *Canti popolari serbo-croati: dalla raccolta dei Canti popolari toscani, corsi, illirici e greci*. A cura di Gheorghe Caregani. Firenze: Sansoni, 1992.
- Tommaseo, Niccolò. *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci 1841–1842* (riproduzione anastatica). A cura di Giovanni Battista Bronzini. Bologna: Forni, 1973.
- Tommaseo, Niccolò. Capponi, Gino. *Carteggio inedito dal 1833 al 1874*. Per cura di Isidoro Del Lungo e Paolo Prunas. Bologna: Zanichelli, 1911–1932.
- Tommaseo, Niccolò. *Diario intimo*. A cura di Raffaele Ciampini. Torino: Einaudi, 1938.
- Tommaseo, Niccolò. *Dizionario estetico di Niccolò Tommaseo*. Milano: G. Reina, 1852–1853.
- Tommaseo, Niccolò. *Nuovo dizionario dei sinonimi della lingua italiana* (riproduzione anastatica). La Spezia: Fratelli Melita Editori, 1990.





Tommaseo, Niccolò. *Scintille*. A cura di Francesco Bruni con la collaborazione di Egidio Ivetić, Paolo Mastandrea, Lucia Omacini. Parma: Ugo Guanda, 2008.

Frangš, Ivo. „Tommaseo traduttore dei canti illirici”. *Niccolò Tommaseo nel centenario della morte*. Atti del Convegno di studi tenuto a Venezia, 1974. A cura di Vittore Branca e Giorgio Petrocchi. Firenze: Leo S. Olschki, 1977, 519–532.

Ciampini, Raffaele. *Vita di Niccolò Tommaseo*. Firenze: Sansoni, 1945.

Marija Bradaš

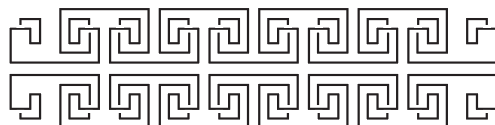
IL SECONDO LIBRO DELLA RACCOLTA DI VUK
NELLA VESTE TOMMASEANA
(Peculiarità linguistiche e stilistiche)

Sommario

Questo studio mette a confronto i *Canti popolari illirici* (1842) di Niccolò Tommaseo con le loro fonti, contenute per lo più nel secondo volume della grande raccolta *Српске народне нјесме* di Vuk Stefanović Karadžić. Nell'articolo vengono esaminate le peculiarità linguistiche, stilistiche e metriche del testo di arrivo e la collaborazione tra Tommaseo e il suo maestro d'illirico, Spiridione Popović, attraverso il loro carteggio. Analizzando le soluzioni traduttive adottate da Tommaseo e comparandole ai suggerimenti di Popović, viene indagata la figura di Popović quale collaboratore linguistico di Tommaseo. Particolare attenzione viene riservata alle spiegazioni che Tommaseo offre di alcune peculiarità dell'originale di Vuk *in primis* delle particelle e dei verbi ottenuti tramite prefissazione.



ТАВНИЦА ЈЕ КУЋА НЕОБИЧНА: СЕМАНТИКА ПРОСТОРНОГ ПОЗИЦИОНИРАЊА ЕПСКЕ ТАМНИЦЕ¹



Просторним позиционирањем (доле, под земљом), атрибуцијом (*проклет, ледена, студена, дубока, мрачна, тамна, тешка* итд.), бићима која се за њу везују (гује, акрепи, глодари), одсуством временских маркера („нит’ ја знадох кад ми лето дође, / нит’ ја знадох кад ми зима дође”) и одликама јунака који се у њој налазе (сужњи попримају нељудске особине: прљави су, расту им коса, брада, нокти и сл.) – епска тамница дефинисана је као особени тип анти-станишта. Стога се у ситуацијама када се у вези са њом активира именички атрибут *кућа* по правилу додаје и један (придевски) атрибут, којем је сврха да конотације одвуче ка негативном полу скале, то јест, ка *не-кући*, као једној од „анти”-категорија традицијске културе. Специфичности датог хронотопа, умногоме еквивалентне особеностима нељудског, хтонског, анти-простора уопште, биле су основа за структурирање епских образаца у којима се активира семантика катабазе, по правилу у вези са различитим видовима иницијације – јуначке, свадбене

¹ Рад је настао у оквиру пројеката *Језик, фолклор и миграције на Балкану* (бр. 178010) и *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (бр. 178011), које финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Део је ауторкиних обимнијих изучавања атипичне семантике куће/затвореног простора у усменој епизи.

или сакралне. Истовремено, захваљујући теми ропства, усмена епика је из митских слојева преузела и епски прекодирала митему о календарским менама, што отвара простор за разумевање једног типа временских формула, које, по свему судећи, памте структуру архаичне аграрне године, подељене на „аполонски” (пролеће, лето, јесен – девет месеци) и „дионизијски” период („зима” – три месеца).

Кључне речи: тамница/зиндан, простор, кућа, усмена епика, време, усмена формула

Специфичност епске тамнице – са дублетом зиндан, врло честим у муслиманској епици – почиње од њене позиције у простору: она је постављена дубоко доле, под земљом, и тако једноставним поступком изједначена са доњим светом у његовој најцрњој визији. У њој је вода до колена, по којој пливају гује и „јакрепи” (шкорпије) што уједају и „штиплу” заточенике, до чијих рамена досежу кости раније уморених јунака. Атрибути уз тамницу – *клета/проклета, ледна/ледена, студена, дубока, подземна, мрачна, тамна/тавна, мркла, тешка* – тачно дефинишу којој врсти станишта она припада. Кад јој се као атрибут дода и кућа, уз овај именски најчешће иде и један придевски, којем је сврха да конотације одвуче што даље ка негативном полу скале *кућа – не-кућа*, то јест, ка *не-кући* као једној од „анти”-категорија традицијске културе (понашање – антипонашање, именовање – антиименовање, храна – антихрана итд.; упор. Сикимић 1998):

КУЋА НЕОБИЧНА	Тамница је кућа необична: У тамници вода до кољена, Од јунака кости до појаса; Туде иду змије и јакрепи, Хоће змије очи да попију, А јакрепи лице да нагрде, Да отпадну ноге до кољена И јунаку руке до рамена. (Вук II, 65: 5–12) Још и: Вук III, 48, 57, 58; МХ III, 9; МХ IV, 46; САНУ III, 57
---------------	---



КУЋА НЕОПРАНА	„Ако умрем са тебе дјевојко, Ако умрем, ја л' допанем рана, Ја л' тамнице, куће неопране, Ти 'ш дјевојко допасти белаја, Немаш у ког искати халала.” (КХ II, 64: 324–328)
КУЋА ПРОКЛЕТА	„Децо моја, тридесет Сењана, О Иване, сењски капетане, Ви седите, децо, па пијете вино, А мој Гојко у тавници лежи, У тавници, децо, у кући проклетој, Избав'те ми, децо, Десанчића Гојка, Купом ћу вам мајка поделити благо!” (САНУ III, 41: 8–14)
ЗЛА КУЋА	„Назли Стојка уфатите, затворите у злу кућу, у злу кућу у тавницу.” (ЕР 214: 34–36)
КУЋА	„Тавница ми кућа додијала, челик-халка месо изглодала, на голе се кости наслонила.” (КХ III, 9: 449–451) Још и: КХ I, 39; КХ II, 52; КХ III, 10; МХ II, 52

Тек једном у читавом корпусу јавља се крајње необична „топлица тамница” (МХ IX, 6), али и она у склопу дивотне грађевине коју певач описује по моделу преузетом из традиције (песме с иницијалном формулом *кулу гради*: Вук VI, 67; Вук VII, 12; САНУ III, 38; КХ I, 32 итд.; уп. Детелић 1996: 138), но одступајући од епске логике и структуре простора (предлог *под* не означава вертикалну, што је уобичајено, већ хоризонталну субординираност тамнице у односу на просторни центар/репер – кулу):

Кулу гради Сењанин Иване
Покрај мора од б'јела мрамора,
У висину од девет тавана,
У ширину од десет одаја;
У зидове лозу усадио,
Која цвјета свакога мјесеца,
Плода дава сваке недјељице.
А под кулом мермерли-авлија,



У авлији жутица наранча,
Под наранчом топлица тамница,
Под тамницом ливада зелена,
Куд се пасу коњи Иванови.
То се чудо надалеко чуло. (1–13)

Иако се високе, широке, златом, сребром и срмом украшене куле из назначеног круга песама и саме доживљавају као чудо, у цитираној варијанти само се чудом може објаснити и појава „топлице тамнице” – све друго би било understatement, претеривање на обратну страну.

Мотив ослобађања из тамнице

Бацање у тамницу и у епици и у историји било је веома озбиљан казни чин, у највећем броју случајева раван декапитацији (Фајгел 2012: 85). Могућности преживљавања у епским тамницама зависиле су од тога да ли се за сужња очекивао откуп или не. У случају да је заробљен велики и познат јунак, а они који треба да га откупе оклевају или немају чиме, дешавало се да буде пуштен на реч не би ли сам сакупио суму на коју је уцењен. Познати као сужњи потуцачи, ови људи су у народу уживали одређен углед, а цену за откуп сакупљали су највише прошњом, углавном недељом испред цркве, или на великим јавним и приватним слављима. Они су били не само историјска чињеница већ и омиљена епска тема, било да су стварно просили (ЕХ 10; КХ I, 25; МХ III, 8; МХ IX, 27, 28), било да су се слободни људи прерушавали у њих не би ли на тај начин постигли нешто што друкчије нису могли (Вук III, 57, 58; КХ III, 5, 7; МХ IV, 39; САНУ III, 41, 62; СМ 105).

Омиљен епски начин за излазак из тамнице био је и лукавство или превара. У хришћанским песмама с тим мотивом нарочито су маркантне јуначне хајдучке жене које се прерушавају у царске изасланике (секу косу, облаче мушко ратничко одело, узимају оружје својих мужева којим вешто рукују) и одводе засужњене мужеве на превару из тамнице, као у чувеној песми *Љуба хајдук-Вукосава*:



Кад је била у гори зеленој,
Ту имаде једна раскрсница,
Ђе се до два друма растављају,
Један иде ка Стамболу граду,
Други иде у приморје равно,
Онда вели лијепа невјеста:
„Ну погледај, море хаинине!
Познајеш ли штогођ од оружја?”
Кад се хајдук бјеше загледао:
„Ја познајем, но ми је залуду;
Но одкуд је тебе допадно?” –
„Твоја ми га љуба донијела,
Уз’о сам је за вјерну љубовцу.”
Кад то чуо хајдук Вукосаве,
Тад хајдука увати грозница;
Ал’ му вели лијепа невјеста:
„А не бој се, драги господаре!
Ја сам твоја вјерена љубовца.”
(Вук III, 49: 172–189)

С нешто мањим епским набојем уобличени су ликови помоћница и заплети у случају када се девојка с „туђе” стране заљубљује у утамниченог јунака и помаже му у бекству. Мотив је, несумњиво, изузетно стар, а у записима се на јужнословенском простору може пратити од легенде о Владимиру и Косари, забележене у другој половини 12. века у *Летопису попа Дукљанина*, до песама о ропству и женидби знаменитих епских јунака, углавном „средњијех” времена – Шћепана Јакшића, Стојана Јанковића, Малог Радоице, Рада Облацића, Комнена Јагњиловића, бана Зрињанина итд. (Вук II, 94; Вук III, 21, 51; Вук VI, 70, 78; САНУ III, 80; Б 18, 54; уп. Петковић 2008: 73). Помоћница је најчешће ћерка или сестра великаша који јунака држи у тамници, а расплет је по правилу срећан: јунак бежи из ропства, стичући истовремено коња, оружје, благо и невесту.

Изузетак су песме које по истом моделу певају о тамновању и ослобађању Марка Краљевића из ропства арапског краља. У њима је мотив преваре удвојен – девојка, као и остале јунакиње у назначеном кругу варијаната, потајно долази до кључева од тамнице и до блага свога оца те помаже Марку у бекству, али за лукавством посеже и Марко (чувени мотив заклињања капи на колону; Чајкановић 1994: 366–373), а епилог је неочекиван и на





први поглед немотивисан: након успешног бекства, Марко у гори убија девојку којој је обећао брак. Разлог за овакво структурирање приче могао би се тражити у активирању древних симболичких слојева, једнако као и у песми *Марко Краљевић и Арапин* (Вук II, 66) (где Марко има обрнуту улогу), у којој кћи цара од Стамбола више воли смрт у језеру него брак са црним Арапином („Удаћу се за тебе, језеро, / волим за те, него за Арапа”). Венчање са девојком/момком из типског хтонског простора (земља арапска, владар Арапин) асоцирала је, све су прилике, митему о смрти као венчању с владарем/владарком доњег света, што је посебно очито у Подруговићевој варијанти, где је акценат стављен на демонски и анимални изглед јунакиње („загрли ме црнијем рукама, / кад погледах, моја стара мајко, / она црна, а бијели зуби, / то се мене мучно учинило” – Вук II, 64). Поступак који би на архаичном плану био легитиман подвиг јунака–трикстера у новом, хришћанском контексту прочитан је као огрешење („Велик ти си гријех, о мој синко, учинио, / Краљевићу Марко!” – Б, 5), због чега су у дати сижејни модел укључени мотиви исповести и подизања задужбина (Делић 2008: 311–315): да би са себе скинуо епитимију вероломства и проливања невинне крви, Марко „гради многе задужбине” (Вук II, 64) и мајци признаје грех (упор. и варијанту МХ II, 14 у којој се Марко враћа по Арапку и, наставши је мртву, копа је у „мало гребље”).

У муслиманским песмама мотив ослобађања из тамнице помоћу преваре нарочито је чест – готово половина оних које су ушле у корпус има следећу сижејну окосницу: деца остарелог муслиманског јунака од угледа заробљена су негде у хришћанским земљама и њихов отац нуди велику награду, уз ћеркину руку, оном ко успе да их нађе, ослободи и врати. Задатка се прима млад муслимански јунак, који се прерушава у хришћанског витеза, проналази заробљене и ослобађа их уз помоћ хришћанке девојке, која се заљубљује у њега. У повратку са собом води и девојку помагача, коју такође узима за жену (некад се она сама потурчи, а некад остане у својој вери – нема насилног турчења). Некада се оваква, изразито приповедна тема, развија у песму о сукобу значајних снага на обе стране, који лако ескалира и до пустошења градова (рецимо Шибеника) и, што је ипак ређе, крвавог боја усред цркве (нпр. у КХ II, 41).





Трећи начин избављања из тамнице је у највећој мери епски: група јунака окупља се и одлази у мисију спасавања заробљеног друга. Такав се чин сматрао јуначком обавезом и високо етичким делом, па је служио на част свакоме ко је у њему учествовао. То потврђују примери из круга песама о спасавању Гојка/Вида/Луке/Јуре Десанчића (Вук VI, 72; МХ IX, 17; САНУ III, 41, 44), осим три случаја (САНУ III, 42, 43; ЕР 72) где се, неочекивано, јавља неепски елемент наплаћивања услуге која би морала бити „дело за душу”:

„Благо вама, Сењани јунаци,
јер пијете и попијевате
а мој Јуро лежи у тавници
у проклетој у кули Томиној.”
Онда vele Сењани јунаци:
„А бога ти, госпоја Десанка,
што ћеш дати нама напојнице
ми ћемо ти извадити сина.
Хоћеш дати једну кварту блага?”
Онда вели госпоја Десанка:
„А бога ми, Петре Мркоњићу,
да ја имам једну кварту блага,
ја би сама извадила сина.
А даћу једну чизму дуката
што ће вам бити напојнице
док отидете до куле Томине
и док дођете Сењу бијелому.”
(ЕР 72: 6–22)

Најзад, најспектакуларније ослобађање из тамнице јесте оно које долази божјом вољом, односно светачком интервенцијом. Најбољи опис тог начина дат је у песми коју је Вук насловио *Ко крсно име слави, оном и помаже* (Вук II, 21):

Уста Тодор, у славу напија:
„О убава лепа славо Божја!
Свети Ђорђе, крсно име моје!
Опрости ме тамнице проклето!”

На тамници отворена врата,
Отворена врата деветора
И десето брва Дубровничка.”
Тад’ изиђе војвода Тодоре,



Теке Тодор у славу напија,
У то доба јунак пред тамницу!
Пак дозива војводу Тодора:
„Чујеш брате, војвода Тодоре!
Оди к мене, брате, пред тамницу,
Да ти кажем до две до три речи.”
А беседи војвода Тодоре:
„Опрости ми, незнана делијо,
Ја би каил пред тамницу доћи,
Ал’ је пуста синоћ затворена,
И кључеви двору однешени.” –
„Оди к мене, војвода Тодоре!

Пред тамницом чудан добар јунак
На витезу коњу зеленоме,
И на њему чисти зелен скерлет,
На глави му красан самур-калпак,
За калпаком ноја птића крило,
Те сен чини коњу и јунаку,
Да му лице не смагне од сунца;
(...)
Осврте се војвода Тодоре,
Да јунаку даде чашу вина,
Ал’ нестале коња и јунака! (49–86)

Посвећење у тамници

Посебну категорију спасавања из тамнице чине чуда којима се одабрани објављује као светац. Такав је, на пример, случај находа Симеуна (епска варијанта мита о Едипу) кога, због тешког сагрешења, затварају у тамницу и кључ бацају у море (или „у тихо Дунаво”), уз чувену формулу: „Кад изишли кључи из Дунава, / Симеун се грија опростио!” (Вук II, 14: 183–184); „Када кључи из мора изађу, / онда ћеш се грека опростити” (Вук II, 15: 108–109). Када се после девет / тридесет година кључеви појаве у риби коју ваде из Дунаја/мора и тамница се отвори, уместо на труле кости у води до колена, „патријару Саво” наилази на чудо:

У тавници воде не имаде,
Нити гмижу гује и јакепи;
У тавници сунце огријало,
Симо сједи за столом златнијем,
У рукама држи јеванђеље. (193–197)

Исти сиже у варијанти МХ I, 47 има још и идеолошке импликације јер се општа, митска прича преноси на почетак оснивања светородне династије Немањића:

Али старац отвори тамницу:
Симион се ђаче престадио,
Код њега су три божја анђела,



Свети Петар и свети Никола,
И пресвета блажена Марија.
Задјеха се чедо у дјевојке, [Симионове мајке]
Носила га по године дана.
По године кад се напунило,
А дјевојка била на рођење,
У ње се је чедо најавило,
Чедо ово бјеше мушка глава,
Мушка глава бјеше свети Сава. (113–124)

Ипак се ни у једном од овде приказаних случајева тамница не назива ничим другим до оним што јесте: језивим, страшним, леденим местом. Само се у песми *Чобаница мученица* (МХ I, 50) тамница атрибуира као „божја кућа”. Ова атипична атрибуција могла се, с једне стране, јавити као последица неуобичајеног распореда/преклапања мотива иначе присутних у певању о посвећењу мученице у тамници; с друге пак стране, она је – редак и сасвим особен – тип „појава” чуда у усменој епизи (П. Бакотић), са специфичном функцијом у конкретној варијанти.

Песме о девојци која допада тамнице јер одбија цареву/султанову/пашину понуду да промени веру (удајом за њега) и у тамници се посвећује генерисане су, све су прилике, из певања о сукобу неимарке натприродних особина с царем, у коме су истраживачи препознавали рефлекс мушко-женског агона из митолошких песама о „светој свадби” (Крњевић 1980: 293–300; Сувајџић 2008: 125–127; Катичић 2009: 11–15; Пандуревић 2011: 401). Градитељица из поменутих песама подиже или жели да подигне необичну цркву у гори:

„Насред горе саградићу цркву,
Темељ ћу јој од мермер камена,
А греде ћу дрво шимширово,
А слеме ћу дрво тамбурово.”
(Вук I, 234)

„Да с’ не бојим цара ни везира,
Бијелу бих цркву начинила.
Накитила драгијем камењем,
Поднизала ситнијем бисером,
Златне греде, сребрне рогове,
А покрила кровом позлаћеним,
Да се сија у планини црква!”
(Даница, 245)



„Ситне ћу звезде с неба сабајат
и онога јаснога мисеца.
Од звезде ћу цркву саградити,
од мисеца цркви бијела врата.
Очима ћу иконе писати,
по уму ћу летургију пети,
на коњицу хоћу цркви доћи,
с коња копљем цр[к]ву отварати.”
Што је рекла фаљена дјевојка,
што је рекла, све је с[а]творила.
(ЕР 42: 2–11)
Варијанте: Крстић 1984 п. в. 212.

„Да ја смијем од старог бабајка!
Ја бих ово мјесто позлатила,
И на њему цркву саградила;
И по цркви све бих позлатила;
Позлаћена б' врата саградила.
На коњу бих цркви долазила,
Копљем бих јој врата отварала.”
(Беговић, 24)

По просторном ситуирању („ђено нема дрвца ни камена”, под ораховим дрветом – Беговић, 24; „у Јанини, високој планини” – Даница, 245 и сл.), негирању полно задатих улога и модела понашања („прести не ћу, а не умет вести; / баби не ћу чувати говеда” – Вук I, 234; уп. Пандуревић 2012: 401) и прихватању оних из мушког домена (јаше коња, носи копље), она се јасно везује за прототип демонске ратнице, односно виле.

И у песми *Чобаница мученица* јунакиња је уобличена по одговарајућем обрасцу и везује уз себе сасвим изузетне атрибуте. Њено стадо од 9900 оваца предводи ован деветак, на коме је звоно од сувог злата са девет језичака. Сваки од њих ваља по девет градова, а десето – „зрно ђинђерово” – „три Стамбола била”:

Оно ваља три Стамбола била.
У њему је срце дивојачко,
Оно ваља свих билих Млетака. (16–18)

У симболичком систему традицијске културе девет је нумеролошки израз за највише, бесконачно много (девет је највећи број, десет је следећи после највећег, значи зачетак новог циклуса и сл.), а формула „9 + 1” увек означава врхунац потпуног, савршеног низа: „Мртви нађе девет Југовића / и десетог стар-Југа Богдана” (Вук II, 48); „отворила деветора врата /и десету браву Дубровничку” (Вук II, 76); „под кочијом девет бедевија, / девет враних, а десета б'јела, /ова б'јела девет ождр'јебила” (MX VIII, 15) итд. Посебно значајна употреба епске формуле „9 + 1” односи се, међутим,



на време („Служио га за девет година. /А кад наста година десета...”)
и, по правилу, представља преокрет у радњи, маркирајући судбинске
промене у причи о главном јунаку који или гине, или се жени (у оба
случаја, пролази кроз једну од три најважније иницијатичке драме).
Специфичност формуле „9 + 1” у случају „чобанице мученице” јесте у
томе што она недвосмислено наговештава иницијатички исход Аничине
судбине, иако није употребљена као ознака за време, већ за количину.

Пастирица из песме објављене у збирци Матице хрватске, попут
јунакиња у неким другим варијантама (Беговић, 24), седи под дрветом
/јелом зеленом, везе („на ђерђефу ситан везак везе (...) више злата него
била платна”), кити се чудесним накитом („По њој јесу бурме и прстење,
/међу њима драги каменови, / според њима сјајни месецови”) и исказује
типску жељу да гради цркву:

„Да ја смидем од цара султана,
Све би биле распродала овце,
Градила би цркве и отаре,
Куповала криже и калеже
И канделе од сувога злата;
Позлатила цркву Мандалину,
Сваки данак к миси доходила,
Па на отар по дукат мећала,
У недиљу и по два дуката.” (30–38)

Католичко порекло ове варијанте неоспорно је и логично је очекивати
да њен развој даље води ка апотеози „Анице дивојке” кроз муке, како и
наслов наговештава. Бирајући између разних могућности искушавања,
певач се определио за стандардну варијанту обећања раскошног живота
у случају добровољног преласка у туђу веру, углавном како би се путем
контраста указало на величину жртве и истрајност у вери:

„Ја се млада потурчити не ћу,
Ни оставит Бога великога
И приватит цара нечистог;
(...)
Волим бити води утопница,
Него турска бити потурица;
Да не будем ни мртва прикорна!” (216–226)



Оно што следи – бацање у тамницу без светлости, хране и воде – одмах се, без потребе за протоком времена, претвара у божје чудо:

Оно није тамна тамничница
Него жрака божје куће,
Јер је у њој дивичница.
Тамница је ко даница,
А Аница ко сунашце.
Кроз тамницу вода тече,
Око воде цвиће расте,
Липо цмиље и ружица,
Два љиљана Исусова. (251–259)

Овако „прерађен” простор већ има свој епски модел и лако га је препознати по песмама о сахрањивању у гори, где се око гроба чело главе изводи вода, а около сади цвеће, нарочито ружа. Сврха овог песничког средства, како се могло видети и у примерима са нахоном Симеуном, јесте да нагласи граничност чудесне интервенције: *дивичница*, једнако као и превелики грешник, само у „прерађеном”, надграђеном простору чуда може да живи, да се посвети, да пређе границу и да истовремено не прекине везу са овим светом. Када девет година касније браћа отворе тамницу и тако постану сведоци сестрине апотеозе, која тамницу претвара у цркву, жива Аница умире – браћи на рукама, оног момента кад је из њеног простора изнесу напоље. Наглашавањем интервенције којом виша сила мења простор, Аница је заправо – и пре свога рока – издвојена из света живих и сахрањена, што и јесте епска сврха утамничења (доле, под земљом, затвореницима се не секу нокти и коса, они се не перу, не чешљају, не умивају, не виде белог дана, не разликују годишња доба итд.).

Тако се тамница показује адекватним локусом за еманацију чуда управо стога што драстично одудара од слике/епифаније у епилогу (светлост, белина, посвећење, присуство светаца). Она се већ и у односу на кућу – као неопрана, проклета и необична – показује негацијом и антиподом стандарда. Од божје куће још је удаљенија јер се систем опозиција *горе : доле* (*под земљом : над земљом*), *чисто : прљаво*, *светло : тамно*, *суво : влажно* итд. додатно усложњава категоријом *људско : божје*.



Још само једном у целокупном корпусу тамница и црква експлицитно су доведене у везу, али је смер трансформације супротан, а њена природа другачија утолико што се не реализује на материјалном, већ на прагматичком плану. У варијанти о грађењу Раванице чији је певач непознати сељак из Рудничке нахије (Вук II, 36) не претвара се тамница у цркву, као у песми о Аници чобаници, већ – у доживљају оних који Раваницу зидају – црква у тамницу:

„Јагње моје, Раде неимаре!
Градиш ли ми Раваницу цркву?
Јеси ли јој темељ поставио?” —
„Вољан буди, царе, на бесједи!
Ја не градим цркву Раваницу,
Него нашу проклету тамницу;
Тамницу смо савршили давно.” (138–144)

Фактичке трансформације, дакле, нема, а пренос значења/функције са тамнице на цркву део је наративне стратегије која је ишла за тим да градитеље – с обзиром на њихов статус и поступање налогодаваца према њима – представи као робље. Избор лексеме/појма био је логичан и природан, јер се у усменој епици управо тамница издваја по атипичној, ексклузивној моновалентности када је реч о вези простора с типом радње и ликова: 1) у њој се искључиво тамнује/робује, док се за друге затворене просторе по правилу везује доста дисперзиван спектар догађања и 2) у њој су увек и искључиво сужњи, док се у свим другим затвореним и отвореним просторима могу наћи ликови с различитим доменима и статусом.

Алтернације

Упркос снази везе између конкретног простора и типа сижеа/јунака, тамница – ни када је реч о затвореном, ни када је реч о отвореном простору – није једино место ропства и заточења. У митолошком кључу, где доминирају космогонијске матрице и природни ритмови, тема ропства апсорбовала је древну представу о календарским менама и симболичкој зимској смрти, а онда и о пролећном васкрсу природе у



свим видовима плодности – људској, животињској и биљној. Обредна лирика баштинила је архаичну обраду теме, док је у епском коду прича о ропству („три синцира робља”) и ослобађању из ропства саображена одговарајућим поетичким узусима и историјском контексту:

ОБРЕДНИ КОД	ЕПСКИ ЈУНАЧКИ КОД
– протагониста је св. Ђорђе; – „три синцира” чине: 1) орачи, 2) копачи/виноградари („лузари”), 3) овчари/чобани (варијантно пчелари и сл.); – у ропству их држи самодива, чума (СбНУ XXXV, 13; СбНУ LX/1, 520), црни Арапин (СбНУ LX/1, 522); – свети Ђорђе ослобађа робље и оно га дарује житом, вином и јагњетом (у неким варијантама хлебом или млеком).	– протагониста је Марко Краљевић; – „три синцира” чине: 1) млади момци, 2) младе девојке, 3) младе невесте (Јastreбов, стр. 157);² – у највећем броју варијаната „три синцира” у ропству држи црни Арапин, али се на датој позицији јављају и Турци, Татари, Цигани, виле/самодиве и сл. (Делић 2012: 219); – Марко ослобађа робље, након чега по правилу одлази на причешће.

У назначеном епском кругу простор ропства је гора, која се и атрибуцијом (*црна/чарна, проклета, усарита/гусарљива*), и супротстављеношћу кући (као свом, заштићеном, социјализованом простору) – показује аналогном тамници.

У затвореном простору, посредством којег се и унутар којег се не актуализује опозиција између људског света и света природе/демона (односно 2 Алтернације су углавном у домену атрибуције (момци *нежењени; прошене/лепе/гиздаве/мале/под прстен* девојке; *танане/кићене/под венцем* невесте и сл.): момци *нежењени/прошене* девојке/танане невесте (Божовић, Е. зб. 197, 14); младе девојке/млади момци/кићене невесте (Мутић, Е. зб. 78/ 1, 2, 104); „един синцир се малки девојки, / втори синцир се добри юнаци, / трети синцир се млади невести” (Шапкарев, 340); „един синцир под венџок невести, / други синцир под прџстен девојки, / треки синцир под мустак момчета” (Шапкарев, 401); „еден синцир се млади момчета, / армасани, млади невенчани; / други синцир се млади девојки, / армасани, моми невенчани; / треки синцир се млади невести, / се невести сос мџки дечица” (СбНУ XI, стр. 25); „един синцир се млади момчета, / други синцир гиздави девојки, / треки синцир се млади невести” (СбНУ XLIII, стр. 5). По изузетку се уведе нове старосне категорије – *средњи* старци или *луда* деца: младе девојке/млади момци/„средњи” старци (Бесаровић, Е. зб. 12, бр. 6;); *лепе* девојке/млада момчадија/„луда” деца (Дена, Е. зб. 10, 3;); „луда деца”/момчадија/мале моме (Дена, Е. зб. 10, 4) (уп. Делић 2012: 218).



културе и природе), стратификација и отклони од стандарда такође постоје, али се елементи структуре превасходно дефинишу и класификују према статусу у односу на центар и периферију. У таквом систему пандан и еквивалент тамници постао је чардак („кавез”), где, забрављене, као и епски сужњи, без осећаја за проток времена и без контакта са спољашњим светом, детињство и младост проводе епске лепотице. Оба аспекта маргиналности маркирана су фреквентним и стабилним епским формулама:

1) формула „ни видео/ни видела сунца ни месеца” (одсуство протока времена)

ТАМНИЦА	ЧАРДАК/„КАВЕЗ”
Што мислио, на једну смислио, Па га баци у тамницу тамну, У којој је вода до колина, А јуначке кости до рамена: У њој има сваке гадалине, Змије кољу, а јакрепи штипљу, Гдино миши огризају уши, А ласице стригу науснице. Он не види сунца ни месеца, Нит он знаде, кад му лито дође, Лито дође, црна зима прође. Ипак знаде, кад му лито дође, Онда птице к њему долетају, Па му вију у тамници гњиздо; Знаде Боже и кад зима дође, Грудају се дица по Кладуши, Сниг бацају њему у тамницу. (МХ IX, 28: 43–59) „Цар ће тебе у зиндан метнути, Никад жарког сунца видјет не ћеш, Никад сунца а никад мјесеца, Камо л’ љета и бијела дана.” (КХ I, 2: 88–91)	„(...) а у мене ј’ Хајкуна ђевојка, своје добро фалит је срамота, али што ћу, већ ми није друга, има пуно петнаес’ годинах, од како ми у кавезу расте а не види сунца ни мјесеца, ни бијела дана ни јунака.” (СМ 97: 42–48) „(...) Кажу чудо Росанду ђевојку. Ја каква је, јада не допала! Што је земље на четири стране, Бутун земље Турске и каурске, Да јој друге у сву земљу није Ни бијеле буле ни влахиње, Нити има танане Латинке; Ко ј’ видио вилу на планини, Ни вила јој, брате, друга није. Ђевојка је у кавезу расла. Кажу, расла петнаест година, Ни виђела сунца ни мјесеца, Данас чудо оде по свијету.” (Вук II, 40: 6–18)



„Краљ ме баци на дно у тавницу, Ја тавновах за седам година, Нит’ ја знадох, кад ми љето дође, Нит ја знадох, кад ми зима дође, Осим једно, моја стара мајко:	Од како је свијет постануо Није љепши цвијет настануо, Како што је на ону годину Усред Скадра града бијелога Мила сестра од Скадра везира.
Зими би се грудале ђевојке, Пробаце ми по груду снијега, По том знадем, да је дошла зима; Љети баце стручак босиока, По том знадем, да је љето, мајко.” (Вук II, 64: 28–37)	Јес ђевојка у кавазу расла За пуније петнаест година, Не виђела сунца ни мјесеца; Баш би реко и би се заклео Ил’ је вила, или је родила. (Вук VII, 21: 1–10)

2) формула „9 + 1”/велики број (изолација)

ТАМНИЦА	ЧАРДАК/„НА КУЛИ”
„Оди к мене, војвода Тодоре! На тамници отворена врата, Отворена врата деветора И десето брава Дубровничка.” (Вук II, 21: 64–67) „Усеине, вјерна слуго моја! На ти овог роба препродана Хајде тамо на сараје доње, Па отвори дванаест одаја, У дван’есту остави јунака, А затвори врата дван’естора, Да не гледа сунца ни мјесеца Ни бијела данка ни јунака: Неће ли се њему додијати, Не би ли се каур потурчио.” (Вук II, 95: 202–211)	Кад то зачу Бановић Секуле, Он утрча у бијелу кулу. На кули су деветоро врата, А десета од сувога злата, И на њој је брава дубровачка, Отвара се на тајне чекрке; Деветоро врата отворио, А десета кад је отворио, Када цура шједи на душеку. (Вук VII, 15: 190–198) „Ај тако ми, Јакшићу Шћепане! Не могу ти издат заовицу, но је злато на бијелој кули, а за њоме деветоро вратах, на десета лијепа ђевојка, на врати је девет катанацах, на десета брава дубровачка и чува ју девет капицијах.” (СМ, 95: 19–26)



Тамница и чардак раслојени су превасходно према критеријуму *доле : горе* (као гранични стратуси социјализованог, затвореног простора), али и посредством дистинкције *мушко : женско*. Сем у случајевима када се тематизује посвећење, жене – чак ни онда када су одевене као мушкарци и када носе оружје, јашу коње и преузимају мушке/ратничке домене – не доспевају у тамницу, као што ни простор чардака (кавез, „шикли” одаја, највиши спрат куле) није место заточења мушкараца: то је место сусрета и дочека ратника (када се успоставља антитеза између простора за животиње и простора за људе: „Добре коње у доње подруме, / а јунаке на горње чардаке”; Вук VII, 10: 167–168 и сл.) и простор где се они затичу само привремено/кратко, рецимо у разноликим заплетима с мотивом обљубе на чардаку (нпр. Вук II, 96; САНУ II, 81, 83; САНУ III, 67; ЕР, 24, 50) или онима у којима висина куле/чардака постаје сижејно значајна (осматрање, бацање с куле и сл.). Тамница се, најзад, посредством формула и атрибуције преклапа и са епским подрумом, тамним и забрављеним, с тим што се простор неадекватан за људско обитавање/становање (доњи, мрачан, изолован) показује примереним за најплеменитију међу витешким животињама – коња:

ВРЕМЕ	ИЗОЛАЦИЈА
„Да ме хоћеш у сватове звати! Добра зеку у подруму раним, Побратиме, за седам година, Не види ми сунца ни мјесеца, Рад бих био огледат’ зеленка, Огледати на весељу твоме, Шта ја раним у подруму своме.” (Вук III, 33: 194–200)	Узе Мићо од аара кључе. Пак одшета коњу и аару, Те отвори аар коњушницу, И отвори деветора врата, И десету браву дубровачку, Па изводи дора дебелого. (Вук VII, 7: 58–63)
Боже драги шта му дорат ради, Није сунца вигјо ни мјесеца, У земану од седам недеља, Па се слуги неда прифатити, Копа дорат и десном и ли’евом. (ЕХ, 4: 885–891)	Нема куда љуба Драгијина, Отворила деветора врата И десету браву Дубровничку, Из потаје коња изводила, Оседла га и накити лепо, Па га даде Љутици Богдану. (Вук II, 76: 49–54)





Туј га везо у подруму бабо Ево има три недјеље дана, Виђо сунца није ни мјесеца, Све с' на мисту поји у подруму. Нитко не смиј' извести гаврана, Да напоји врана на бунару, Ја камо ли врана изјахати. (ЕХ, 5: 1089–1095)	Стара скочи из мека душека, Пак ми шета доли у чардаке И отвори деветера врата И десета, па пуштила вранца. (МХ IX, 11: 57–60)
--	---

Ту, међутим, није реч само о класификацији коју глобални систем традицијске културе спроводи по критеријуму *људско : животињско*, већ и о сустицању представа о природи јунака и његових помоћника с већ помињаним представама о подземљу и оностраним (макар и с граничним статусом) као извору изузетних моћи и атрибута. Коњи који, закључани иза десеторо/дванаесторо врата, годинама не виде сунце ни месец, по правилу су чудесни (крилати, „помамни”, виловити, змајевити) (уп. Пешикан-Љуштановић 2002: 48) и највреднији епске пажње (у песмама с датим мотивом готово без изузетка се пева о покушају јунака да стекне таквог коња или покушају противника да га од јунака преотме). Они као да из подземља црпу изузетну снагу, вештину и ратничку супериорност, слично јунацима чије је (често трогодишње или деветогодишње) утамничење предуслов успешне иницијације. У тој светлости, најзад, епска тамница потврђује своје право на учешће у структури митског простора као свака она (просторна) категорија која успешно служи у поезији као троп, а у семантици као средство за дефинисање нових категорија истог типа.

*

И у правом и у метафоричком виду тамница, дакле, припада оној страни парног кодирања која гради структуру доњег или „оног” света: мрак, изолација, скривено од света (*јавно : тајно*), ван времена, ван људског простора (под земљом) итд. Није стога необично што се баш у њој дешавају чуда чије је главно обележје светлост („у тамници сунце огријало”; „оно није тамна тамничница / него жрака божје куће”; на Аници су *златна круна, сјајна звизда, сјајан мисец, жарко сунце*). Таква интервенција управо и припада бинарној логици традицијске културе и – ма





колико у песмама била везана за *interpretatio christiana* и нових и старих мотивских целина – она под том танком скрамом (не сувише успешно) крије можда најстарије слојеве аграрних митова (о Озирису/Тамузу/Адонису, Персефони/Кори, Деметри и др.). Када је о тим слојевима реч, бинарна логика је као основни опозитни пар издвојила период хибернације биља и период његовог бујања и зрења и наслојила га бројним аналогним структурама разврстаним у два парадигматска низа. У тако постављеном систему, цифре три и девет – што је по правилу број година које епски јунаци проводе у тамницама – фигурирале су као ознаке за зимски одсечак године, када су биље и богови плодности под земљом, и сав остали део годишњег круга, када су они на светлости дана. Један необичан археолошки налаз са локалитета удаљеног двадесетак километара од Софије (42.4833 N, 23.1833 E) – протом овна, који се датира у II–IV век нове ере и представља изузетно прецизан и комплексан лунарно-соларни календар – показује да су пресловенске цивилизације на простору Балкана на ритуалним предметима од прворазредног значаја обележавале само три годишња доба (пролеће, лето и јесен). На протому, за који се претпоставља да је остатак трачке културе, али му се не одриче синтетички карактер – пронађеном, иначе, на месту где је првобитно било подигнуто античко светилиште, а потом хришћанска црква, што такође говори о културним масивима на које се ослања дати календарски концепт – маркирано је само 265 дана (9 месеци), што одговара „аполонском” делу аграрне године по Плутарху (Сивков 2010). Зимски, тзв. „дионизијски” део (3 месеца) – остао је скривен за очи, „под земљом”, „мртав”, „невидљив”. Типично за епiku, смисао и смер митске трансформације заборављени су и преосмишљени (јунак излази из тамнице и након девет година елементи катабазе једва се – под наносима историјских слојева и реалија – уопште детектују и сл.), али је форма, пре свега захваљујући епским формулама, упорно истрајавала.

Овај архаични садржај успешно је, током многих певачких генерација, прилагођаван потребама (такође старог, али у односу на мотив новог) епског жанра. С једне стране, извор у реалијама био је тако добро утемељен и богат, а с друге, идеолошка ангажованост тако изразита, да је обоје, без великог труда, деловало као корективна мера у свакој врсти скретања на било коју страну – митску, ритуалну, бајковиту,



анегдотску. Оно што су ове Сцила и Харибда пропустиле, било је кошер у сваком погледу и служило је учвршћењу и одбрани главних националних вредности, како их епика види: државне власти, свога народа и своје вере.

ЛИТЕРАТУРА

Байбурин, Альберт К. *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*. Ленинград: Наука, 1983.

Bakotić, Petar. „Pojav čuda i zakon reda u narodnoj književnosti”. *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena* XXXI/1 (1937): 1–66.

Делић, Лидија. „Песме с темом исповести великог грешника у Богишићевом зборнику (прилог проучавању жанровског синкретизма и ’композиционих схема’)”. *Српско усмено стваралаштво*. Ур. Н. Љубинковић и С. Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008, 301–321.

Делић, Лидија. „Јунак у тамници: традиционални обрасци у причи о Владимиру и Косари и епским песмама”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 39/2 (2010): 169–183.

Делић, Лидија. „Чарне очи, да би не гледале. О једном епском плеоназму”. *Заједничко у словенском фолклору*. Ур. Љ. Раденковић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012, 207–226.

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

Детелић, Мирјана. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ – Крагујевац; Центар за научна истраживања Универзитета у Крагујевцу, 1996.

Detelić, Mirjana. „A Grave in the Woods. Intertwining of spatial and plant encoding in the epics”. *Plants and Herbs in Traditional Serbian Culture*. Eds. Z. Karanović, J. Jokić. Novi Sad: Faculty of Philosophy, 2013. 95–118.

Ivanov, Vjačeslav S. „Kategorija ’vidljivo’ – ’nevidljivo’ u tekstovima arhaičnih kultura”. *Treći program* 11 (1979): 397–401.

Ivić, Milka. *O zelenom konju. Novi lingvistički ogledi*. Београд: Slovoграф, 1995.

Katičić, Radoslav. „Zlatna jabuka”. *Filologija* 52 (2009): 1–86.

Krnjević, Hatidža. *Živi palimpsesti ili o usmenoj poeziji*. Београд: Nolit, 1980.

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



Lokmer, Juraj. „Ex-voto Kvirina Desantića, patricija senjskoga u crkvi Majke Božje Goričke u Baški”. *Senjski zbornik* 32 (2005): 95–116.

Мелетински, Јелеазар М. „Структурна типологија и фолклор”. *Народно стваралаштво – Folklor* XIV/53–56 (1975): 88–104.

Пандуревић, Јеленка. „О чудесним, подземним и летећим црквама српске усмене традиције”. *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*. Ур. М. Детелић и С. Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет Универзитета у Београду, 2011, 105–126.

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.

Самарџија, Снежана. „Делокруг жртве у структури епске песме”. *Српско усмено стваралаштво*. Ур. Н. Љубинковић и С. Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008, 273–300.

Сикимић, Биљана. „Невестинска имена: од хипокористика до пејоратива”. *Српски језик* 3/1–2 (1998): 29–55.

Sivkov, Nikolay. „Time and Cosmos: a Zoomorphic Cosmological Monument of the Late Antiquity”. *Folklore* 44 (2010): 97–112.

Сувајџић, Бошко. „Жена на капијама Града”. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима* IV (2008): 111–135.

Фајгељ, Андреј. „Трагом гуја и јакрепа у епским тамницама: гусларске песме, француске жесте, међународни оквир”. *Гује и јакрепи: књижевност, култура*. Ур. М. Детелић и Л. Делић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012, 82–94.

Frejdenberg, Olga M. *Mit i antička književnost*. Beograd: Prosveta, 1987.

Чајкановић, Веселин. „Кумство у капи”. *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924*. Сабрана дела из српске религије и митологије I. Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон, 1994, 365–380.

ИЗВОРИ

Беговић – *Српске народне пјесме из Лике и Баније*. Сакупио и за штампу приредио Никола Беговић. Књига прва. Загреб, 1885.

Б – *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Сабрао и на свијет издао Валтазар Богишић. Књига прва са расправом о „бугарштицама” и с рјечником. Биоград: Гласник Српског ученог друштва, 1878.



Вук I–IV – *Српске народне пјесме I–IV*. Скупио их Вук Стеф. Караџић. Београд: Просвета, 1975–1988.

Вук VI–IX – *Српске народне пјесме VI–IX*. Скупио их Вук Стеф. Караџић. Државно издање. Београд, 1899–1902.

Даница – Зоја Карановић. *Народне песме у Даници*. Нови Сад, Београд: Матица српска – Институт за књижевност и уметност, 1990.

ЕР – *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Приредиле Мирјана Детелић, Снежана Самарџија и Лидија Делић. Доступно на адреси: <http://www.erl.monumentaserbica.com/>

ЕХ – *Muslimanske narodne junačke pjesme*. Sakupio Esad Hadžiomerspahić. U Banjoj Luci, 1909.

Е. зб. – Етнографска збирка Архива САНУ (навођени су презиме сакупљача, број збирке и број песме)

Јастребов – Иван. С. Јастребовъ. *Обычаи и пѣсни турецкихъ Сербовъ (въ Призренѣ, Ипекѣ, Моравѣ и Дибрѣ). Изъ путевыхъ записокъ*. С. Петербург, 1886.

КХ I–II – *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*. Sabrao Kosta Hörmann 1888–1889. Knjiga I–II, drugo izdanje. Sarajevo, 1933.

КХ III – *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*. Iz rukopisne ostavštine Koste Hörmanna. Redakcija, uvod i komentari Đ. Buturović. Sarajevo, 1966.

МХ I–IX – *Hrvatske narodne pjesme*. Skupila i izdala Matica hrvatska. Zagreb, 1890–1940.

САНУ II–IV – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Београд: САНУ, 1974.

СМ – Сима Милутиновић Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Приредио Добрило Аранитовић. Никшић, 1990. [*Пјеванија црногорска и херцеговачка, сабрана Чубром Чојковићем Црногорцем*. Па њим издана истим, у Лајпцигу, 1837.]

СБНУ – *Сборник за народни умотворения наука и книжнина*, от. кн. 27. *Сборник за народни умотворения и народопис*, МНП (от кн. XIX изд. Българското книжовно дружество, а от кн. XXVII – БАН), София 1889 –.

Шапкарев – Кузман А. Шапкарев, *Сборник от български народни умотворения, том втори, песни из политическия живот*, под редакцията на Светлина Николова и Илия Тодоров. Български писател, София, 1969.



Mirjana Detelić

Lidija Delić

"A DUNGEON IS AN EXTRAORDINARY HOUSE" ON SEMANTICS OF THE SPATIAL POSITIONING OF THE EPIC DUNGEON

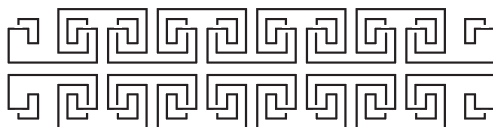
Summary

By its spatial positioning (down, under the ground), its attribution (cursed, icy cold, deep, mirky, dark, hard etc.), by the beings dwelling there (vipers, scorpions, various rodents), by the absence of temporal marks ("neither I knew where summer came / nor when winter passed") and by the characteristics of the people imprisoned there (they gradually become non-human: dirty, unshaven, untrimmed, with long nails etc.) – the epic dungeon may be defined as a special type of *anti-habitat*. For that reason, whenever it goes along with the noun-attribute *house* (*kuća*), it usually gets an additional (adjectival) attribute which serves one purpose only: to drag the connotations as far as possible to the negative side of scale, which is to the *non-house* as one of the "anti-categories" of traditional culture. The specificity of the given chronotope (in some aspects equivalent to the non-human, chthonic, anti-space in general), was the ground for structuring the epic patterns which initialize the semantics of katabasis, usually in connection with different kinds of initiation – warrior, nuptial or sacral. At the same time, due to the subject of slavery, the oral epics took from the mythic layers and re-encoded to its own standards the mythem of agrarian calendar. This, too, opens the subject of a specific type of temporal formulae, possibly connected with archaic measuring of year, divided in "Apollonian" (spring, summer, fall – 9 months) and "Dionysian" (winter – 3 months).



၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅

УЗАЈАМНО МОДЕЛОВАЊЕ СИЖЕА И ЈУНАКА ЕПСКИХ ПЕСАМА¹



Интеракција јунака и сижеа епских песама, два кључна комбинаторна елемента за настанак епске поетске творевине, процес је који подразумева међусобно прилагођавање и уклапање. Понекад сижејни модел обликује јунака према законитостима свог обрасца, а чешће јунак мења сиже и потчињава га колективном знању о свом лику. У раду се испитују поступци и технике узајамног моделовања јунака и сижеа. Ситне измене сижеа или неочекиване црте епске биографије јунака указују на тешкоће саображавања „познате приче” и „чувеног јунака”. Уочавају се правилности вештог прилагођавања јунака сижејном моделу или модела јунаку, док се видљиви шавови спајања доживљавају као грешке, исклизнућа. Оваква одступања откривају доминацију једног од два основна градивна елемента епске песме.

Кључне речи: јунак епске песме, сижејни модел, интеракција, моделовање

¹ Ова студија је настала као резултат рада на пројекту *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (бр. 178011) Института за књижевност и уметност у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

И нтеракција јунака и сижеа је процес који захтева међусобно прилагођавање, избалансираност и уклапање. Промене којима подлежу оба комбинаторна елемента нису увек равномерно распоређене. Понекад је стабилнији сижејни модел, други пут већу снагу носи јунак, те потчињава модел.

Сиже моделује јунака

Када сиже моделује јунака, саображава га законитостима свог обрасца. Те промене нису увек видљиве јер је уобичајено да сиже прихвата одговарајуће јунаке, компатибилне датом сижејном моделу. Обликовање је приметно само када се укључује лик чија се конотација опире захтевима епске „приче”. Модел тада мора да га промени, прилагоди, савлађујући, мање или више успешно, традиционалне представе о њему. Да би Старина Новак успешно одиграо улогу женика у познатој бугарштици о женидби вилом (Б, 39), морају бити изостављени његови утврђени атрибути – хајдучка обележја и апелатив „старина” (Сувајџић 2005: 235). Исто тако, када се појављује у сижеу о ослобађању после избора смрти, постаје млади хајдук – Е, 67 (Сувајџић 2005: 83). Љутица Богдан је у већини песама јунак просечних способности, али је Тешан Подруговић искористио инерцију његовог имена и уздигао га до статуса силног Марковог ривала у познатој песми о сусрету двојице јунака у винограду. Ово су примери успешног прилагођавања јунака сижеу.

Добро изведено спајање јунака и сижеа зависи понајвише од умешности певача. Јунака релативно стабилних карактеристика и утврђене епске биографије није лако подредити сижејном моделу. Његово најснажније оружје је име. Оно сабира колективну представу о јунаку, служи као ознака, а понекад постаје синоним за тип јунака. Када добар певач ангажује јунака који не одговара у потпуности моделу, најлакше га модификује затамњивањем његовог имена. Нпр. један од тројице негативних јунака који потплаћују турског харамбашу да изда Вида Маричића, а потом гину, јесте и сењски капетан (СНП VII, 54). Сењски капетан је и негативно окарактерисани хвалисави јунак који започиње кавгу у чети и убија саборца, али и убрзо настрада од руке Вука Мандушића (СНП III,



60). Име Ива Сењанина није случајно замењено безличном статусном атрибуцијом. Негативни предзнак донекле, а највише погибија, тешко би прионули уз његову биографију. Име представља колективни конотат, а избегавањем директног именовања у датој варијанти, јунак се удаљава од свог типског предлошка. Тако је уклапање у сиже лакше.

Исти поступак примењује се и код осталих епских ликова, чија је номенклатура, без обзира на значај делокруга, постала тип. Јевросима је запамћена као племенита мајка нашег највећег јунака, мудри саветодавац и чувар патријархалних и моралних вредности. Ван свог делокруга, губи име. Певач вешто заобилази именовање најстарије јетрве у *Зидању Скадра* јер се негативне црте тешко уклапају у колективне представе о Јевросими. Сличан пример налазимо и у варијанти из Милутиновићеве збирке о мегдану Змај-Огњеног Вука и попа Сплећанина (ПЦХ, 152). Вук је овде заточник краља Вукашина. Вукашинова љуба, иначе, споредан лик, без значајније сижејне функције, није именована – представљена је само као „краљева краљица”. Без запаженије улоге и етичког квалификатива, заклонила се за супругово име (Вукашиновица) у варијанти о смрти цара Уроша (СНП Пр, 22). Укидање имена је, дакле, компромис који утврђени епски лик мора да прихвати улазећи у стабилнији, „јачи”, сижејни модел.

Ако компромис изостане, а епско име опстане, прилагођавање јунака сижеу најчешће није до краја успело. Лош спој је нарочито уочљив када се епски лик нађе у жанровски хибридним моделима, који породично-новелистичку или баладичну садржину представљају кроз епски стилизовану форму. Кнез Лазар који продаје љубу младом Турету далеко је од узвишеног кнеза, предводника српске војске на Косову (Е, 208). Јевросима постаје Маркова лоша мајка, а Видосава његова верна љуба у породичној и религиозно-моралистичкој варијанти о љуби која спасава јунака око ког се обмотала змија (ПЦХ, 153). Неепска смрт епских јунака у баладама – Ива Сењанина од урока (СНП III, 77) и Грујице Новаковића од своје руке, пошто најпре убије брата (Е, 112), такође су показатељи лошег уклапања јунака у сиже. Један старији запис (Е, 150) представља Старину Новака у необичним околностима. Он проводи посестриму кроз гору, а потом одбија нечастан предлог девојке да је обљуби. Хришћанско-моралистичка



поента мотивима чуда вреднује поступке грешнице и правденика. Необичност није само у моделу нетипичном за харамбашу него почива на несагласности улоге јунака који се свиди девојци и хајдука чија је старост наглашена номенклатуром. Грујица остаје „дијете” чак и кад његов нејаки син ступи на исту епску сцену (Е, 117).

Наведени примери показују несагласност имена са сижејним моделом. Међутим, лош спој може настати и када је номенклатура прикладна, али је лик нетипично моделован или му је додељен неодговарајући делокруг. Нпр. у варијанти из Вукових рукописа о Марковом рапорту цару (СНП VI, 18), црни Арапин постаје царев слуга, обичан гласник који удара у таламбасе и понизно пере Маркову сабљу. Хтонска обележја су потпуно затомљена, страшни противник је детронизиван под утицајем реалија. Овом сижејном моделу није био потребан типски противник каквог представља типични Арапин. Зато је он, улазећи у сиже, морао да се прилагоди. Али, како је баласт традиционалног поимања већи од нове улоге Арапина у овој варијанти, интеракција лика и сижеа доживљава се као грешка, неадекватно спајање.

Супротан поступак примењен је у изградњи лика Али-паше (СНП IV, 34), али је ефекат спајања исти. Реалног непријатеља певач је надоградио у смеру фантастичних обележја, према обрасцу противника из песама старијих времена. На граници између два света, страшни паша се „покрај Дрине шеће / пак се титра златним буздованом, / ко ћевојка зеленом јабуком”. Борба слабијег јунака против јачег противника² реализује се кроз бројне сижејне моделе, прилагођавајући се свакоме од њих. Еволуцијом епског певања, јунак и противник се саображавају времену и средини. Кад је реч о типу нападача, наведена варијанта је један од ретких примера у којем је старији модел опстао и наметнуо свој образац млађем. Анахрони модел надвладао је особености противника новијих времена.

2 Архетипски дуел противника неједнаких снага у епску песму доспео је из мита. Почев од борбе млађег и старијег божанства, затим, културног јунака и чудовишта, преко јунака млађе и старије генерације, јунака и хтонског противника, реалног јунака и јачег противника, па све до колективних сукоба са бројнијим непријатељем, овај образац је опстајао, али се и мењао (Петковић 2013: 277–291).



Јунак моделује сиже

Обрнуто симетричан поступак – моделовање сижеа према законитостима епске биографије јунака, фреквентнија је измена настала интеракцијом јунака и сижеа. Односи се на одговарајући, мањи сегмент радње који јунак мења и потчињава колективном знању о свом лику.

Нпр. у појединим сижеима певач настоји да појача улогу протагонисте. Тако модел о опклади у жене формулативно укључује и сестре (љубе) на врхунцу мегдана, као помоћнике јунаку (додавање комада сабље, рањавање непријатеља). Силном јунаку какав је Змај Огњени Вук помоћ није потребна да би савладао Алију Ђерзелеза (СНП VI, 59). Маргинализација жена у поменутој варијанти минимална је измена сижеа, постигнута пребацивањем целокупног тежишта активности на јунака.

Образац једне групе песама о женидби с препрекама након одвођења девојке – отимач девојке и дарова - Карађорђе нарушава активирањем делокруга девојачког скрбника. Представници тазбине у овом моделу су пасивни, а заточник је одабрани јунак из младожењиних сватова. Карађорђе, као невестин брат, присваја делокруг заштитника девојке, а савладавање противника помера ка првом делу свадбеног тока, док је девојка још у очевом дому. Иако је формално испраћен тренутак појављивања непријатеља – након предаје девојке деверима, јунак из тазбине деформише утврђени женидбени образац најпре потискивањем оца као главе куће, а потом и девера у задатку одбране невесте. Устанички контекст није дозволио ангажовање Ђорђа Петровића као младожење или његовог помагача (побратима, рођака), али је, с друге стране, захтевао активнију улогу будућег војда, па је уобичајено споредни лик, пасивни младожењин шурак, постао носилац сижеа.

Појачавање активности јунака, чиме се директно утиче на измену сижејног модела, приметније је код привремено слабих, скрајнутих или почетно негативно окарактерисаних јунака. Јанковић Стојан и Иво Сењанин могу само кратко време бити неуспешни женици. Снага њиховог имена утиче на обрт и продужење сижеа. Првог спасава девојка из тамнице (СНП III, 21), а други замени невесту (СНП VI, 67). Песме о ослобађању Гојка/Михаила/Вида/Јура Десанчића варирају спасиоца: Иво Сењанин (Б, 108; СНП VI, 72), затим Петар Мркоњић/Вук Мркојевић



(Е, 72; СНП Шр, 43; СНП Шр, 44) и Раде од Косова/Раде Косанић (СНП Шр, 41; СНП Шр, 42). Последње две варијанте нарочито су занимљиве јер ангажују Ивана Сењанина, односно Петра Мркоњића као посреднике између налогодавца (молиоца) – мајке Десанчића, и спасиоца њеног сина. И док Петар до краја остаје по страни, високи статус Ива Сењанина укључио је и њега, равноправно с Радом, у акцију спасавања побратима.

Када је ухваћен познати јунак, ослобађа га формулативно побратим, рођак или љуба. Заробљени чувени јунаци – Марко (ПЦХ, 78; ПЦХ, 110) или Јанко (СНП Пр, 70; ПЦХ, 32) продужавају сиже, излазећи из стања пасивности у завршници песама. Чим се домогну оружја, активно помажу ослободиоцу. Високи херојски статус ових сужања није дозволио потпуно препуштање славе другом јунаку. Слично, Груја је најбољи јунак у сватовима леђанског бана (СНП VI, 37). Марко и Реља, попут осталих сватова, препуштају Арапину дарове. Али када се сви разбеже, док Груја савладава Арапина и подсећа двојицу старијих сабораца на црн образ, они се поново уздижу разбијањем противникове пратње од триста Арапа.

Марко је, иначе, јунак којег певачи најчешће рехабилитују у завршници песама. Привремени кукавичлук у сватовима (СНП VI, 38; СНП VI, 39) преокреће се у подвижништво. Међу тридесет Ђурђевих војвода које Јанко изазива на надметање с његовим Маџарима истиче се најпре само Облачина Раде (ПЦХ, 74). Када Јанко устрели Рада, нико од војвода се не усуђује да одговори на увреду и напад. Марко овај пут неће пренети поглед на другог – наљутивши Шарца, сам јуриша на триста катана. Измена сижеа је приметна ако се упореди с расплетом варијанте о смрти Кајице Радоње из Вукове класичне збирке (СНП II, 81). Тамо војводе здружено наступају, нема издвајања снажне индивидуе која ће их повести у освету. Епска слава нашег највећег јунака учинила је да се у варијанти из Милутиновићеве *Пјеваније* пред крај издвоји посебна епизода, у којој ће, сада као протагониста финалног сегмента, Марко повратити накратко изгубљену позицију.

Колико је тешко Марка поставити у инфериорнију позицију у односу на друге јунаке, сведоче и две варијанте о јунаштву најмлађег од тројице гласовитих јунака. Мирасаву Облаку не помаже ниједан од двојице искусних јунака (Марко и Јанко), али он прекоре упућује само



Јанку (СНП Пр, 86). У варијанти из Милутиновићеве збирке (ПЦХ, 26) Марко такође није могао добити улогу ни младог ни најмање познатог јунака. Он је искусни јунак којег двадесет војвода на почетку проглашава најгорим. Колебање његовог статуса најављено је већ пред кулминацијом – кад стигне страшни Арап, све војводе оставља храброст, устају пред придошлицом, Секула једини седи, а Марко се придиже последњи. Потпуни преокрет позиција настаје након обрачуна с Арапом. Секула има храбрости, али не и довољно снаге да га савлада. То може једино Марко. Замена улога јунака и кукавице донекле је модификовала сижејни образац. Потцењени јунак однео је победу, али он више није ни најмлађи, ни најмање познат.

Осим појачавањем активности и ангажовањем скрајнутог јунака, сиже бива моделован и „продужавањем живота” јунака. Познато име или висок статус сачували су епског јунака смрти, најчешће у завршници сижеа. Хајдук којег изда јатак на зимовнику углавном је жртва коју потом саборци освете. Када такву функцију преузме харамбаша, сиже се проширује, а јунак добија шансу да се спасе и освети (нпр. харамбаша Ђаче – СНП VII, 55). Стојана Јанковића (СНП III, 20), Вука Јеринића (СНП III, 54) и Стојана Чупића (СНП IV, 36) повезује иста функција изазивача, односно хвалисавог јунака. Њихова имена надјачала су правило модела, по којем јунак који се похвалио губи мегдан и гине. Док се Грујица повинује законитостима баладе, умирући поред брата ког је смртно ранио у свађи (Е, 122), Марко Краљевић и Иво Сењанин мењају модел о братоубиству. Смрт као последица породичног сукоба није приличила највећем јунаку – Марко се не убија после свађе с Андријашем (Б, 6). Слично, да би избегао самоубиство сењског капетана, певач уноси кључну измену у познати модел – уместо брата Иво нехотице убија сестрића (СНП IIIр, 40). Схема у свему осталом одговара сижеима о сукобу браће у незнању, али је разрешење позајмљено из модела о сукобу ујака и сестрића – сестрић је жртва, а ујак јунак старије генерације која још опстаје. Ова измена мотивисала је, иако не тако експлицитно, недоследност у завршници и оправдала опстанак чувеног јунака.

Модификације сижеа настају и променом делокруга јунака. Нпр. носиоци сижеа о служењу господара за коња су јунак који после дуго година неплаћене службе краде коња и господар (противник). Нинко





и Никола Јакшић (Е, 111) и Љутица Богдан (СНП VI, 46) успевају у подухвату. Мијату хајдуку (СНП IIIp, 12) плен измакне, али га срећа не напушта, па се спасава бегом, што се у околностима хајдуковања може тумачити као подвиг. Све три варијанте не остављају дилему расподеле делокруга. Међутим, када се имена промене, а не ускладе с делокрузима, тачка гледишта постаје нестабилан чинилац, који утиче на сижејни образац. Колебање угла посматрања, а самим тим и несигурност разграничавања делокруга јунака и противника, у варијанти СНП II, 76 настаје сучељавањем Љутице Богдана и војводе Драгије, власника чудесних коња, најпре зато што обојица припадају истом, хришћанском табору, а потом и зато што Богдан настрада, а Драгија поврати отетог Шарца. Оваквог колебања нема у варијанти СНП II, 77, где су недвосмислено јунак и противник заменили позиције. Комнен, господар, успева да сачува коња и убије пашу Сеидима кад безуспешно покуша да му украде вранца од мегдана. У другом примеру име је јасан знак за одређивање певачеве тачке посматрања и дешифровање сижеа као неуспеле отмице. Неусклађеност имена јунака и противника са формулативним делокрузима обрнула је смер радње у расплету.

Наш највећи јунак ретко мења делокруг, а и када се нађе у улози мудраца, не губи ореол ратника (СНП II, 34; СНП II, 60; СНП IIIp, 34; ПЦХ, 69; ПЦХ, 156). Марковој биографији се може приписати улога саветодавца тако да не угрози епски портрет. Супротан процес – замена мудраца ратничком функцијом, готово је немогућ, јер Јевросима не може бити делија девојка, као што се ни Старац Фочо не препознаје као ратник (мада је логично да је то некада морао бити). Ни старци свештеници нису епски ратници, али постоји нека врста рудиментарног укрштања представа када се калуђеру Сави припише необичан атрибут (коњ у варијанти – СНП III, 13). Иако Сава јаше дората и, попут јунака, одлази цару на рапорт, сукоб не разрешава мегдан, већ доминира „стандардни” модел сучељавања молитви/вера. И у осталим варијантама сижеа о одбрани манастира синониман је јунаку заштитнику светиње и калуђера, али наступа без оружја, као мудрац, светитељ и чудотворац (СНП III, 14; СНП IIIp, 25; СНП IIIp, 26).

Промена делокруга, која утиче на сижејни образац, карактеристична је нарочито за амбивалентне јунаке. Епски фонд познаје двојаког Јанка



Сибињанина – позитивног јунака/владара и антијунака (кукавицу, противника). Јанко са негативним предзнаком у сложену сужеу о отмици девојке и похођењу сестре (ПЦХ, 95) мења обрасце оба надовезана модела. Наиме, у првом делу сужеа припада му делокруг девојачког скрбника и противника женику. Његов слуга Шћепан Јакшић отима господареву сестру проваливши у њене одаје док је Јанко у лову. Након Шћепанове смрти и дугогодишњих сестриних молби, Јанко одлази у њен дом. Али, похођење одиве се не развија у правцу провере верности сестре. Други део сужеа је ближи моделу о ослобађању отете сестре и убиству њеног порока с туђином, познатом по варијанти из Вукове збирке о похари двора Јакшића (СНП II, 97).³ Наглашена Јанкова негативност утицала је најпре на карактеризацију њему супротстављених јунака. У првом делу варијанте из Милутиновићеве *Пјеваније* контрастиран му је Шћепан Јакшић истицањем позитивних особина. Шћепан проваљује у девојачке одаје, али девојку не обљуби, већ одмах заједно беже. Исто тако, у другом делу песме, сестрићи губе одлике хтонских бића, а брат у походу сестри пријатељски настројеној, неубичајено, преузима делокруг противника. Измена предзнака протагониста променила је схему модела.

Следећа промена сужеа под утицајем јунака тиче се могућности јунака да оствари синтагматске везе. Поједини јунаци показују висок степен конкомитантности⁴, тј. појављују се најчешће заједно, здружено улазе у

³ Варијанте из Вукове и Милутиновићеве књиге су се удаљиле и не припадају истом сужејно-тематском скупу. Ипак, изоморфни мотиви – отмица сестре и непријатељство ујака према „црним” сестрићима, као и учешће Јакшића у обе песме, указују на заједничко порекло или чак дијахрону везу између старије и млађе варијанте. Сестрићи Димитрија Јакшића потомци су црног Арапина. С друге стране, црно лице Јанкових сестрића у Милутиновићевој варијанти певач није могао оправдати пореклом. Помогло се реалистичким детаљем, уметнутим у молбу ухваћених сестрића ујаку да их пусти на воду:

„Наш ујаче, бане од Сибиња,
немој срамно луде уморити
док одемо на воду Дунаво,
да још једном лице умијемо
и да наше срце расхладимо,
црно ј’ лице, а црње ни срце
од жалости а на божјој правди,
од твог тешка праха и олова,
док си, ујче, оба нас добио...”

⁴ С. Маркус дефинише типове односа међу лицима у драми. Сценски конкомитантна лица су она која се појављују увек у истим сценама (Markus 1974: 232).





сижејне моделе. Јанко и Секула су један од бројних примера синтагматског пара. Укључивање једног од њих у одређени модел неретко повлачи и другог члана, чак и кад датом моделу није својствен пар. Јова Будимлија је најпознатији по улози женика који девојку отима лађом (СНП II, 101; СНП Пр, 10). У варијанти из Вукових необјављених рукописа (СНП Пр, 66) њега је заменио војвода Јанко, вероватно због инерције топонима. Јанко је потом дозвоао и Секулу у сиже. Зато је начињена прерасподела улога и измењен унеколико сижејни образац. Уместо Јанка, по девојку одлази његов сестрић. Доминантнија веза ујак – сестрић модификовала је сиже, пасивизирала младожењу и ангажовала заточника.

Исто тако, поједини јунаци остварују искључиво један тип синтагматске везе и тешко се укључују у другачије релације које прописује сижејни модел. Старини Новаку својствен је делокруг вође, владара, и удруживање у комплементарни пар са братом или сином, односно, у рођачку тријаду с Грујом и Радивојем или са двојицом синова. Дводелни образац варијаната о ослобађању јунака сопственом снагом и умешношћу после „избора смрти” спаја мотив похвале тројице јунака и мотив сукоба једног јунака са надмоћнијим, бројнијим непријатељем (Пешић 1976: 86). Новак у овом моделу (Е, 67) није одговарао најбољем, најмлађем јунаку, који запрети и самом цару, иако су његове године „сакривене” заменом познатог апелатива „старица” примеренијим – „ајдук”. Промени сижеа допринела је највише немогућност уласка хајдучког харамбаше у градацијску херојску тројку. Индивидуализовани јунак испразнио је садржај првог дела сижеа избацивши саборце, чиме је укинуо и епизоду царевог испитивања.

Још један фактор који битно утиче на измену модела јесу историјске чињенице срасле с ликом. Немогућност да се пренебрегну усвојени историјски подаци индивидуализује епског јунака. Удаљавање од типских карактеристика лика посредно утиче и на сиже. Нпр. историја памти да је Марко старији од Андријаша и ту измену уноси у једну варијанту о потрази и спасавању брата (СНП VI, 17). Преокренута формула о млађем брату који не памти одвођење или одметање старијег није логична ако се задржи формулативни почетак у којем разговор с мајком води старији брат (Марко):

„Ој старице, моја мила мамо,
зашт’ не роди брата ја сестрицу,



јал' млађега, јали старијега
 да се имам киме пофалити?
 Дружба ми се рођенијем фали,
 који братом, а који сестрицом,
 ја се фалим коњем и оружјем.”
 Бесједила остарила мајка:
 „Ја мој сине, Краљевићу Марко,
 родила сам млађега од тебека,
 али су га заробили Турци
 још нејака од седам година.”

Историјски и епски лик Марка Краљевића надјачао је логику сужејног модела.

Поетска традиција је запамтила ослепљивање Гргура и Стефана Бранковића, али је за то погрешно окривила њихову сестру Мару,⁵ а посредно и Јерину и њен погрешан избор зета (СНП Пр, 64; СНП Пр, 87). Модел о похођењу сестре невернице прионуо је лако уз реалне околности трагедије Ђурђевих синова у Токату, али је претрпео измене. Прва – дуплирање јунака – није битно нарушила схему, али је друга кључна. Јунаци на крају нису победници, не ослобађају се сами, нити се свете сестри и зету. Дуел изостаје, слепи Гргур и Стефан само су пасивне жртве.⁶

Име као сигнал жанра видљиво је у варијанатама о владару и самовољном јунаку. Избор између бећара Ибраима (Е, 82), Нинка и Николе (СНП Пр, 44; СНП Пр, 45) или Марка (Е, 87; Б, 90; Б, 91; Б, 92; СНП II, 57; СНП II, 70; СНП II, 71; СНП VI, 18; СНП Пр, 43; СНП Пр, 46; ПЦХ, 111) различито обликује сусрет владара с оптуженим јунацима и сизеренову реакцију. Према типу завршнице дешифрује се жанр – као лирско-епски или епски.

Међу свим наведеним примерима модификације сужеа под утицајем јунака, највише је оних код којих се суже мења у другом делу радње,

5 Гргура и Стефана је 1441. ослепео Мурат II, а Марина молба стигла је прекасно (Спремић 1982: 251–252).

6 С. Томин и С. Петровић су испратиле одјеке историјског ослепљења Бранковића у средњовековној и народној књижевности и постепено удаљавање од историјске истине. Историјски догађај је послужио као творбени модел и примарни подстицај, али се мотив ослепљења постепено осамостаљивао и уклапао у средњовековне књижевне и усмене поетске моделе, прилагођавајући се формулном фонду оба поетичка система (Томин, Петровић 2004: 42). Међутим, иако је усмена књижевност историјски модел прилагођавала свом фонду и жанровским конвенцијама, поетски модели су такође претрпели извесне измене и прилагодили се фактима.



нарочито у завршници. Појачавање активности протагонисте примењује се од кулминације до расплета, скрајнути јунак се поново ангажује у расплету, очекивана погибија јунака изневерена је на крају, промена делокруга мења смер исхода, а жанровско усмерење је највидљивије у финалу. Јунак чија епска биографија усваја прецизне историјске податке уноси их у сиже на различитим местима, док је измена броја јунака (појединац или синтагматски повезани скуп) извршена обично већ у уводним сегментима радње.

Било да се јунак и сиже један другоме прилагођавају, било да један другог надјачавају, спајање сижеа и јунака, споља гледано, није бурна интеракција. То је пре блага, неприметна реакција интегрисања два елемента у сложено једињење, у којем се саставни делови, истина, до краја распознају, али се тешко уочава колике је измене при сједињавању сваки од њих појединачно претрпео. Резултанта двеју сила, јунака и сижеа, зависи од јачине сваке од њих понаособ и околности певавања. Сижејни модел и епска биографија јунака при сваком додиру одмеравају своје снаге, али у расплету колизије равноправно учествују и узуси традиције, скривени лик певача и колектив, као врховни арбитар, од чијег прихватања, „цензуре” (Jakobson, Bogatirjov 1971: 20), зависи трајање и преношење поетске творевине.

ЛИТЕРАТУРА

Jakobson, Roman. Bogatirjov, Pjotr. „Folklor kao naročit oblik stvaralaštva”. *Usmena književnost*. Prir. M. Bošković-Stulli. Zagreb: Školska knjiga, 1971, 17–30.
Markus, Solomon. *Matematička poetika*. Beograd: Nolit, 1974.

Петковић, Данијела. „Давид и Голијат на српски начин (Сижејни обрасци борбе неравноправних противника у народним епским песмама)”. *Књижевна историја* 45/149 (2013): 277–291.

Пешић, Радмила. „Два стара епска мотива”. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор* 42/1–4 (1976): 86–95.

Спремић, Момчило. „Први пад деспотовине”. *Историја српског народа*. Књ. 2. Ур. Ј. Калић. Београд: СКЗ, 1982, 241–253.

Сувајџић, Бошко. *Јунаци и маске*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2005.



Томин, Светлана. Петровић, Соња. „Ослепљење Гргура и Стефана Бранковића у српској средњовековној и народној књижевности”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 33/2 (2004): 39–56.

ИЗВОРИ

Б – Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих највише приморских записа*. Београд: Гласник Српског ученог друштва, 1878.

Е – Геземан, Герхард. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци, 1925.

ПЦХ – Милутиновић, Сима Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Прир. Д. Аранитовић. Никшић: НИП „Универзитетска ријеч”, 1990.

СНП II – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. II. *Сабрана дела*. Књ. 5. Прир. Р. Пешић. Београд: Просвета, 1988.

СНП III – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. III. *Сабрана дела*. Књ. 6. Прир. Р. Самарџић. Београд: Просвета, 1988.

СНП IV – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. IV. *Сабрана дела*. Књ. 7. Прир. Љ. Зуковић. Београд: Просвета, 1986.

СНП VI – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VI. – 2. државно издање. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.

СНП VII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VII. – 2. државно издање. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.

СНП VIII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VIII. – 2. државно издање. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1936.

СНП IX – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. IX. – 2. државно издање. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1936.

СНП IIp – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. II. Прир. Ж. Младеновић и В. Недић. Београд: САНУ, 1974.

СНП IIIp – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. III. Прир. Ж. Младеновић и В. Недић. Београд: САНУ, 1974.

СНП IVp – *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. IV. Прир. Ж. Младеновић и В. Недић. Београд: САНУ, 1974.

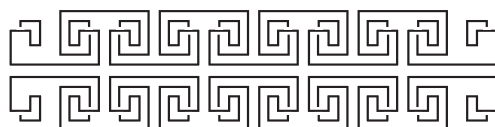


MUTUAL MODELING OF SYUZHET AND HEROES IN EPIC POETRY

Summary

The interaction of hero and syuzhet demands mutual adapting. Sometimes the syuzhet model has more stability, and sometimes the character is stronger and overcomes the model. The syuzhet usually models the hero and adapts him to its pattern by obscuring his name. A reverse symmetrical device – modeling the syuzhet according to the rules of the character's epic biography – is a more frequent change that results from the interaction of the hero and the syuzhet. It is related to a corresponding small segment of the plot, usually the ending. The most common devices are: intensifying the protagonist's activities, rehabilitation of the neglected hero, saving the hero's life, shift in the scope of the hero's activities, change of the number of heroes, inclusion of historical facts and replacement of the hero's name, influencing the genre characteristics of the model. In all cases, when the hero and syuzhet adapt to each other or when one overcomes the other, their interaction is not a turbulent process and the changes of these elements are barely discernable.

АЛ' ОВО НИЈЕ БАЈКА НЕГО ИСТИНИТО: ДИСКУРС ВЕРНОСТИ У ДЕМОНОЛОШКИМ ПРЕДАЊИМА



Уверавање у аутентичност садржаја који се износи предањем једно је од основних обележја овог жанра усмене прозе. У демонолошком предању не сумња се у веродостојност сусрета човека са демонским бићима. У раду ће бити истражени неки од елемената који утичу на прихватање фикцијског наратива као истине. Поред утицаја облика предања (меморат, фабулат) на степен веродостојности, биће разматран и удео експлицитних и имплицитних позива/захтева да се поверује казивачу, истицања материјалних доказа и слично. Пажња ће, поред осталог, бити посвећена и следећим питањима: да ли се у приповедано верује захваљујући чињеницама које оно садржи и о каквим је „чињеницама” реч; које поступке користе казивачи да би уверавали у истинитост упркос садржају; да ли у овом процесу може бити значајна традиционална представа о демонском свету и његовим законима (вера у постојање) којом се „искуство” слушаца приближава приповеданом и слично.

Кључне речи: демонолошко предање, фикција, нефикција, натурализација, веродостојност

У појединим нараторолошким студијама новијег времена, нарочито оним чији су аутори Портер Абот и Дорит Кон, запажена су настојања да се укаже на односе нефикцијских и фикцијских жанрова, на њихове специфичности, сличности и разлике.¹ Важно место у тим радовима заузима проблем дискурса истинитости. Нефикцијске жанрове, наиме, између осталог, одређује „тврдња да предочавају истину која је 'фактички' тачна" (Abot 2009: 231). У односу на фикцију, нефикцијски наратив поседује референцијалност – однос према стварном свету, и од њега се очекује да представи истину о стварним догађајима.² Притом, јасно је да није реч о истини као таквој, будући да је свака прича конструкција, већ се ради о „намери да се истина каже". Оваква врста уговора, који се заснива на намери да се представи истина, утиче и на рецепцију нефикцијских жанрова – публика верује да је реч о истинитом догађају, може проверавати податке, поредити са другим изворима, тражити потврде за оно што садржи наратив (Abot 2009: 233–234).

Демонолошка предања се, као једна од врста усмене прозе, неколиким својим карактеристикама могу поредити са нефикцијским жанровима, а основу за поређење представља чињеница да је позивање на веродостојност казиваног један од основних елемената предања. Оној „намери да се исприча истина" у предању одговара уверавање у истинитост приповеданог.³ Говорећи о сусрету људског и нељудског (оностраног, демонског), приповедач предања представља догађаје који су се одиграли на познатим местима (најчешће), у времену које се често одређује у оквирима историјског. Поред оностране, људске димензије, демонолошка предања прате постојање и оностране

1 Интересовања теоретичара књижевности не могу се ограничити на новије доба, будући да се проблем разлике фикцијских и нефикцијских дела појављује у радовима истраживача још од античког доба. Нараторологи друге половине 20. века, различитих теоријско-методолошких усмерења, посвећују посебну пажњу овој теми (в. нпр. Женет 1985: 103–125; Genette 1993: 54–84; Doležel 1999: 247–273).

2 „Сви они (нефикцијски наративи) представљају једну стварну особу њеним сопственим речима (и у ту сврху све начине на који су се догађаји стварно одиграли, при чему тој групи припадају наративи из области геологије, палеонтологије и других наука)" (Abot 2009: 231–232).

3 Различите природе и постављени у оквире различитих сегмената наратива, искази којима се публика експлицитно или имплицитно позива да у причу верује, не подразумевају (као ни у нефикцијским наративима писане књижевности) да је реч о правој истини: „Of course, these do not guarantee the factual veracity of the content, but they are stylistic elements of the legend, and its characteristic in genre terms" (Marks 1996, наведено према Rudan 2006: 90).



димензије – демонског света, који се поима као паралелан и реално постојећи. Прича је обликована тако да делује вероватно, на садржинском и формалном плану⁴, а приповедач често истиче да је приповедано истина и нуди доказе за то.

Без обзира на могућност да га приповедачи и слушаоци не доживљавају првенствено као уметничко дело и да оно представља форму преношења вести и чињеница (Чистов 1987: 235)⁵, демонолошко предање обликује се уметничким средствима и несумњиво је фикцијско дело. „Стварни” догађаји и ликови у њему преламају се кроз типске⁶ modele, поштују се конвенције облика и слично. Поред тога, у предању се региструје и приказивање неизговорених мисли и осећања ликова.⁷ Управо ове елементе Д. Кон сматра кључним за одређивање (фикцијске) природе неког наратива. Аутор романа или било ког другог наратива који припада фикцији, за разлику од историчара или аутора нефикцијских жанрова, има јединствену моћ да познаје и открива свест својих јунака. Он је „creator of beings whose inner lives he can rereveal at will (Cohn 1984: 4)”; „...The minds of imaginary figures can be known in ways that those of real persons cannot” (Cohn 1990: 785). Поступци који се у писаној књижевности користе у процесу натурализације, стварања вероватне приче⁸, запажају се и у обликовању демонолошких предања. Нарочито

4 Нека предања одликују се „нестабилном морфолошком структуром”, распоред њихових структурних сегмената није увек логичан (Karanović 1989: 98). Таква неуређеност такође може утицати на веру у истинитост казаног: „Činjenična istina je ono što prodaje delo, i stoga će publika oprostiti greške umetnosti, i čak propuste u pripovednom postupku održavanja napetosti u iznošenju ovakve vrste istine. I zaista, suviše umetnosti i podsticanja događaja može učiniti istinu manje uverljivom” (Abot 2009: 232).

5 Функција предања, по мишљењу К. Чистова, пре свега је информативна: она су се препричавала „далеко не всегда 'художественно', по крайней мере такой психологической установки у исполнителей не было” (Чистов 2005: 16).

6 У овој сфери уметничко обликовање представе из традиције неодвојиво је од функције коју оно има у комуникацијском процесу: поновљивост модела приче, ликова, потврђује исправност представе и веровања на којима се заснива и, у крајњој линији, потврђује аутентичност сваког новог казивања. „Јасно поларизоване сфере и тенденција приповедања ослањају се на изграђене представе колектива или их изнова представљају, потврђујући тиме правилност појављивања и природу више силе” (Самарџија 2011: 280, 346).

7 У грађи предања прикази свести карактеришу меморате и фабулате (*Ау, мајку му, шта сад да радим? – чудим се, а коса ми се диже*, Раденковић 1991: 26; *Туж ју уванул бездер: какво ће саг таква мокра и гола да прај!*, Раденковић 1991: 21–22).

8 „Verovatna priča jeste priča čije radnje odgovaraju, kao primeri primene ili kao pojedinačni



└

активним треба сматрати оне који се односе на жанровске конвенције (веродостојност је једна од основних законитости) и специфичну форму културног модела – традицијску културу. Приповедач предања формира причу о демонима (чија егзистенција прожима, под одређеним условима, егзистенцију човека), заснивајући је на систему представа који је, унутар заједнице, чврст и оформљен. Елементима који припадају културном моделу, „културним референцама и стереотипима који су усвојени као *vraisemblance* унутар одређене културе (...) али који су ипак под знаком питања” (Калер 1990: 212), могу се придружити елементи традицијске културе уз извесна ограничења и неопходна разјашњења. Демонолошко предање заснива се на веровањима „у чији се смисао не сумња, није га потребно ни посебно тумачити, нити потврђивати и доказивати” (Самарџија 2011: 345–346). У том смислу, предање је прича чија се истинитост само у посебним условима може довести у питање (први и основни је непознавање или неприхватање традицијског знања). Казивачу предања није потребна сумња да би инсистирао на истинитости. Чак и када не користи жанровске конвенције попут експлицитних уверавања у истинитост⁹ (*то је истина, то стварно било и слично*), он догађајима не укида вероватност, између осталог и захваљујући томе што рачуна на општеприхваћеност представе о којој говори. Поступци које приповедачи предања примењују у обликовању својих исказа усмерени су, пре свега, ка истицању веродостојности, а посредно и условно ка превазилажењу поменутог знака питања којим се може отежати пријем и прихватање приче као верне.¹⁰ Довођење у питање истинитости и вероватности, релативизација веродостојности казиваног, може условити потенцијалну опасност по заједницу (из перспективе верујуће заједнице демон постоји и опасан је; да би био безбедан, човек мора познавати природу, место и случајеви, jednom zbiru načela koje određena publika smatra istinitim: no ova načela, samim tim što su prihvaćena, najčešće su implicitna” (Ženet 1985: 107).

9 Облици којима се публика уверава у аутентичност приповедања могу бити различити. У раду о формулама веродостојности Е. Рудан издваја временске, просторне, оне које се односе на сведоке догађаја и приповедачке (Rudan 2006: 89–11).

10 Тиме се може тумачити изразитије истицање разних елемената дискурса верности, њихово понављање, гомилање и слично: „Ојаћавајућу retoriku nalazimo čak i u delima zasnovanim na орштеприхваћеним нормама – потреба се природно повећава kad god postoji mogućnost osakaćujućег neslaganja sa читаоцем” (But 1976: 200). У. Еко сматра да је за овакву употребу ових средстава неопходна мера: „Prekomerne tvrdnje o verodostojnosti upravo signaliziraju da je reč o prividu” (Еко 2014: 438).



начин деловања демона: предање нуди потребне информације, објашњава и даје упутство за деловање).

Предмет овог рада представља истраживање начина на које се обликује садржај који се слушаоцу представља као истинита прича. Којим се средствима користи приповедач како би утицао на прихватање фикцијског наратива као истинитог? Шта утиче на прихватање података као тачних? У коликој мери на поступке може утицати публика и њен доживљај реалности, као и поседовање свести о „знању традиције”? У истраживање¹¹ смо пошли прихватајући тезу да питање тачности (из перспективе слушалаца) онога о чему се прича зависи од тога колико се у фикцији инсистира на разним могућностима за представљање истинитог, као и од тога колико је публици блиска представа коју наратив нуди, у коликој мери се подудара са њеним доживљајем и познавањем стварног света.¹²

На активирање вере у приповедано свакако се утиче већ формом предања. У меморату, говорећи о сопственом искуству са демонским силама, приповедач је на корак од догађаја, нема посредника чији кредибилитет треба да појачава, дистанца не постоји или је мања (Милошевић Ђорђевић 2000: 176). Причу оживљава сликом сопствене свести, увидом у психолошко стање, говори о осећањима страха, панике, нелагодности, несигурности, сумње, уверавања (разуверавања): *Ја премале од стра’; Мен’се крв била следила. Лежа. Не смеја да се дигнем да окнем снајку да дојде при мене* (Златковић 2007: 492, 510); *Па када Нацко прича за некрстенци ја си кажем: – Боже, да ли је тува и мојето девојченце, а ми тужно, тужно* (Златковић 2007: 510); *Питам се да ли ме нешто стварно натиска или ми се чини... Ноч. Лего’и спим. И нешто*

11 Поступци о којима ће бити речи не представљају појаве које карактеришу сва демонолошка предања нити аутор сматра да се њима исцрпљују све могућности које казивачи користе да би потврдили истинитост приче.

12 На формирање ставова о свету који окружује човека утичу различите компоненте (сазнајна и емоционална су најзначајније у том процесу, при чему емотивно засновани ставови имају предност над објективном анализом). Ставови се могу мењати различитим типовима уверавања, као што су социјални утицај и слично (Aronson, Wilson, Akert 2005: 218–231). Посебним истраживањем могло би се доћи до података о томе колико се такве технике могу запазити у поступку обликовања информација које представљају казивачи предања (представе које изазивају страх, реакција публике на такву поруку и коментари о њеном функционисању, страх као узрок и/или последица приче).



ме натиска. И пробуди се. И као да кроз прозор пројде нешто, чу' шум, отиде (Златковић 2007: 506); За теја силе сам се б'ш уверила кад ми је свекар Рада Велков умрел (Златковић 2007: 518); А у Гостушу сам видела како се је моја баба спитијосала (Златковић 2007: 488).

Слушаоцу је приповедање у првом лицу уверљивије од приповедања у трећем, у чијим оквирима слуша приповедање онога ко није лик приче која му је представљена (Prins 2011: 159–160). У фабулатима приповедач интензивира употребу других средстава којима настоји да превлада недостатак своје непосредне конекције са радњом предања.

Један од основних поступака који се запажају у обликовању наративних компоненти је настојање да се приповедање веже за елементе који не излазе ван оквира „искуства реалности” публике – за време и простор, актере који припадају овом свету и изворе који сведоче о догађају, пре свега. Са друге стране, приповедач може користити сопствену позицију и отворено уверавати слушаоце у истинитост, понудити сопствено искуство као гарант истинитости чак и онда када нуди причу о другима (приповедање у трећем лицу, комбиновано приповедање у првом и трећем лицу). У предањима која представљају краће записе у којима доминира опис демонског „дефиниција појаве или бића, која обухватајући заједничке особине, може бити допуњена специфичностима које се односе на поједине етничке или територијалне групе” (Милошевић-Ђорђевић 2000: 175), најчешће изостају елементи којима се одређују познати простори или актери, неко историјско време: Ђавол у воденицу девојче расћинул, па га намотал на воденичнити камик (Златковић 2007: 496). Приповедачи у таквим приликама уводе у причу податке о свом искуству или искуству и практичном деловању колектива: Има постоји жива нека. Као бубица нека, као оне стоноге. И кад ту бубицу нагазиш, а она светли сама, и ако ју нагазиш она се растури и редом светли... И ја сам нагазила била... (Вучковић 1999: 71).

Актери

Поред одређивања актера властитим именом (*Миле; деда Јоса*), приповедачи дају податке о пуном имену и презимену, надимку, локалним



именима рода (*Илија Јовановић Црногорац...*, баба Криса од Милојкови [...]
она је од Милошови, кажемо и' Стезини, Златковић 2007: 529, 480), зани-
мању (*Коста Јовановић Шошинџи бил је трговац*, Златковић 2007:547);
Мој деда Милан је био воденичар, Раденковић 1991:32), пребивалишту
(*Милан Рашевић (из Осеченице) из Горњих Петровића (заселак у Осечени-*
ци), Лома 1998: 36; *Боцко Станковић из Топли Дол*, Златковић 2007: 517;
Александар Санда Тодоровић, родом из Пејковац па призећен у Речицу,
Раденковић 1991: 66). Понекад их повезују са другим (претпоставља се,
публици познатим) особама (*деда Танча – Пундинџи овчар, на деду Перу*
баишта, Златковић 2007: 486). Статус актера у односу на приповедача и
публику базиран је на опозицији познати – непознати. У тим оквирима
актери могу бити различито одређени: познати не морају бити блиски
приповедачу, извору или публици (*Полекса Јасниловска исплела на мужа*
си Леку рукавице преко Мратинци, Златковић 2007:528); познати могу
бити блиски приповедачу (*Мој братанац Нацко Станков, врчал се ноћу*
на Појату на Ровине, Златковић 2007: 517); познати могу бити блиски
публици (*Парадеда његов био фамилијаран човек и отиш'о у планину,*
там де чувао стоку, Марковић 2004: 126; *Твој теча је био матрапаз*, Ра-
денковић 1991: 73);¹³актери су познати приповедачу и публици (*А Биља*
(њена комшиница) уснила неки пут му мајку; Једанпут Живан и Милан
(њени муж и син) били дод' по Ђуприје па замркли, Вучковић 1999: 64, 67).

Од значаја за потребу уверавања и наглашавања истинитости
догађаја о коме се приповеда може бити и чињеница да казивачи у
запаженом броју примера актере демонолошких предања одређују као
своје сроднике (најчешће најближе – оца, деду, брата, али у корпусу се
региструју примери готово свих породичних релација). Актери могу
бити одређени као непознати приповедачу и публици (*неки човек,*
једна жена), али се тада често активирају други маркери којима се
интензивира подударност са искуством слушалаца (најчешће простор
и извор приче). Грађа показује да приповедачи веома ретко именују и
прецизно атрибуирају актере фреквентнијих интернационалних сижеа
(предања о судбини, вампиру месару и слично): *Тако исто било суђено*

13 У директној комуникацији познавање актера може се и проверавати. У једном од
теренских записа приповедач са тим циљем прекида приповедање и поставља питање
слушаоцу: *То деда Жика доживео... А јел' знаш деда Жику?* (рукопис и видео запис Н.
Аранђеловић, Бели Поток, 2014).



└─┘

неком момку (Марковић 2004: 113); *Мајка направила стаклен кавез за ћерку јединицу и дала ју грозд да једе. У грозду била змија и ујела је и она умрла ју* (Марковић 2004: 113); *И када се онија два брата врну од печалбу, сестра њим умрела; Јед'н човек умрел, па отиш'л у Бугарску како вампир, али облик на човека* (Златковић 2007: 489, 490). Неколико варијаната сужеа о вампиру месару из зборника Д. Златковића показује како различити приповедачи успостављају већу дистанцу (она је израженија већ начином на који се износи наративна информација – казивање подразумева виши степен посредовања)¹⁴ чак и онда када употребе одредницу којом актера именују или одређују његову припадност роду: име и припадност породици, роду: *Бил некој стар'ц Коста Ковинџи* (Златковић 2007: 486); породица: *Некоји се оди Ковинци утенчил* (Златковић 2007: 487); из одређене породице актер издвојен именом: *Од Ковинци умрел некој Коста* (Златковић 2007: 487); из одређене породице актер неодређен, безимен: *На Ковинци јед'н умре* (Златковић 2007: 488). Није занемарљива фреквентна употреба неодређене заменице *неки*, којом се дистанца између актера/догађаја и приповедача/слушалаца додатно увећава.

Хронотоп

Да би причу коју приповеда учинио верном, приповедач и хронотоп обликује тако да га приближава реалном искуству читаоца. Типски хронотоп предања (Самарџија 2011: 303–305) и традиционалне представе о опасном времену и простору он испуњава исказима којима догађај, ипак, конкретизује у оквиру познатих представа о димензији времена и простора.

Казивачи приближавају причу слушаоцима (њиховом познавању света који их окружује) и тако што износе више података о локалитетима на којима се одвија радња предања. Типском садржају повећава се „реалност” разним поступцима. Локалитети се именују (шири простор – у *Комаране*, Марковић 2004: 142; непосредно именовање локалитета

14 „Што је приповедачево посредовање прикривеније, а број појединости везаних за приповедане ситуације већи, каже се да је дистанца између приповеданог и његовог приповеданја мања” (Prins 2011: 39).



на коме се одиграва сусрет човека и демона – *И дође до Јасена, а одатле га уватила нека свадба*, Марковић 2004: 141), прецизирају сужавањем просторног плана (*Више села Моловина на некакome ораxу*, Караџић 1972: 302; *Ом'цињу ја у Јовановачку реку, у бобак... или га ом'цињу јед'н бобак што има у село коди Шајтини, до баба Верку* (Златковић 2007: 485), одређују према другом просторном маркеру (*Проз Дубраву на кам Сиње воде*, Раденковић 1991: 33). Региструје се тип простора (дол, ливада, вода, градина, појата, воденица, гробље) или се дају допунска објашњења (*срегња чешма у село и до чешмуту дол*, Златковић 2007: 485). Има примера гомилања¹⁵ свих поменутих облика информација (*У белопаланачку воденицу на поток при Рудину*, Раденковић 1991: 32). Низ просторних маркера увећава се и онда када казивач представља кретање демона кроз простор (*И ванe коња другу ноц, по мине Јарђину ливаду, па замине Модрeж, нагоре Јелско крајиште и преко Белан отиде у Топли дол*, Златковић 2007: 486).

Приповедачима је важно да време приче сместе у историјско време (што не значи да нема предања чија се радња смешта у давну, митску прошлост: *Имало то некада, у старо време там излазили ђаволи, змај там живел у друго време и сл.*) и у те сврхе користе различите поступке. У демонолошким предањима изузетно је често истицање опасног времена (ноћ/дан, празник, период у току године) којим се, у процесу натурализације, активира културни код (представе о „посебном” времену појављивања демона, Поповић 2012: 102–106). Експлицитно одређивање времена (дан, месец, година) усмерено је углавном на одређивање године и месеца дешавања приче (*Отиде башта ми девесточетиресту годину на вежбу*, Златковић 2007: 543; *априла 1941. године*, Раденковић 1991: 95). Слушалац бива усмерен на одређено време и регистравањем друштвеноисторијских околности које се појављују као детерминатори времена приче. Најчешће су у питању ратови (Поповић 2012: 102–103). Темпоралним јединицама догађај се приближава и онда када се одређује према актуелном времену комуникације (*скоро се десило поново, скоро и видели*, Златковић 2007: 539) или према животном добу извора (*причала*

15 Гомилање разнородних, понављање истородних израза (формула) који функционишу у оквиру дискурса верности утиче на њихово истицање, самим тим појачава инсистирање на аутентичности (Rudan 2006: 97, 100).



ми баба, она је тад била девојка, Марковић 2004: 56). У меморатама казивачи користе као одредницу своје животно време и, са мање или више прецизности, време приче детерминишу према узрасту, годинама старости (*Ја сам можда имала четрнаес година*, Марковић 2004: 131; *Бил сам на шес-седам године*, Златковић 2007: 503), животној добу (*Ја сам била много малецка*, Раденковић 1991: 93).

Извори

Мада се позивање на извор приповедања може тумачити као својеврсна дистанца према приповеданом – одговорност за веродостојност пребацује се на другог, чини се да избор особа које су извори (најчешће старији чланови породице), понекад и начин на који их приповедачи атрибуирају и доживљавају (*Мајка ми јадна причала*, Марковић 2004: 132) говори у прилог тези да они јесу пожељни, достојни пажње и извори којима треба веровати. Казивачи, у појединим случајевима, чак инсистирају на особинама које квалификују изворе као оне којима треба веровати¹⁶ – они су мудри, разумни, уважавани: *Бил је педантан и цењен стар'и* (Златковић 2007: 529); *Она је била много паметна жена и неје се такој запљускувала како друге бабе* (Раденковић 1991: 41).

Ауторитет старијих и колектива, оних који поседују и преносе традицијско знање и мишљење, огледа се у демонолошким предањима и у учесталости њиховог увођења у функцију извора предања. Одређени као колектив (нпр. *стари ми причали, кажу, прича се, видело и причало село*)

16 Видети Rudan 2006: 102. Овакав поступак није карактеристика једино усмене књижевности. У делима писане књижевности такође се среће одређивање извора приповедања (који може бити и актер) као особе којој свакако треба веровати, јер је цењена због своје љубави према истини. Говорећи о књижевној истини, оној која важи за свет одређеног дела („Istinitost književne fikcije nadilazi verovanje u istinitost ili lažnost događaja o kojima se pripoveda”, Eko 2014: 439), и поступцима које приповедачи могу користити да читаоцима укажу да је реч о фикцији (помињање жанра у наслову, употреба одређених формула и сл.), Умберто Еко истиче да аутор књижевног дела може слати „лажни сигнал о веродостојности”. Као илустрацију наводи сегмент из Свифтовог романа *Гуливерова путовања* у коме се протагониста романа одређује и као писац дела, онај који је „bio poznat sa svoje istinoljubivosti, da je među njegovim susedima u Redrifu postalo poslovično da se kaže kako je nešto istina kao da je to rekao gospodin Guliver” (navedeno prema Eko 2014: 438).



или као појединци, најчешће блиски сродници приповедачу (отац, деда, баба, мајка, понекад познаник или, знатно ређе, непозната особа), они су извори прича о догађајима у чију истинитост не треба сумњати (јер су старији, са више искуства, јер причу преносе себи блиским и мала је вероватноћа да ће лагати о тако важним информацијама). Казивачи понекад региструју процес преношења у низу у коме учествују извори који су старији преци (*У туј воденицу се и пре деда Милана такво дешавало. На њега на причал његов башта Стеван*, Раденковић 1991: 33) или чланови колектива (*Деда Дина ми је причал у Лешје за змејови. Причали су му Гостушање да...*, Златковић 2007: 504). И њих одређују попут актера: пуним именом и презименом, пребивалиштем (*Мирко Антић из Штрбановци испричал ми је овако*, Златковић 2007: 536); сродством са приповедачем (*Причал ми је мој деда Риста Станковић, деда по башту*, Златковић 2007: 488); само именом и сродством, или само сродством (*Моја снаа Дана каже...*, Златковић 2007: 516; *Овој ми је причала мати*, Раденковић 1991: 105); годинама и местом рођења, старости, чак и годинама смрти (*Баба Надежда Модрина, родена окол осамстоосамдесету у Каменицу*, Златковић 2007: 491; *Причал ми је Драгомир из Бабин Кал, умро је девестодеведесет и шесту у осамдесе године*, Златковић 2007: 537).

Процес уверавања у истинитост постиже се и истицањем непоузданости сећања или незнања казивача, било да је реч о појединим околностима сусрета човека и демона или су у питању споредни сегменти (*Мој деда Риста је Станков, а баба је од Томини (К'цини) – Пеја, Риста и три сестре – Марија или Мика, Јоцка и трећа, не знам у име*, Златковић 2007: 498).

Дискурс верности у нефикцијским наративима подразумева, како је поменуто, могућност проверавања и доказивања аутентичности приповеданог (Abot 2009: 234). Проверавање истинитости приповеданог и пружање доказа чести су сегменти предања, у чијој структури заузимају најчешће финалне позиције. Доказ долази као логични наставак приповедања о стварима „којијех нема” (Караџић 1972: 301), а има их. Постојање демона доказује се маркацијама на човековом телу (*И са' имам чворове на грбину и на обе руће, као зрнца, од ветрушку*, Златковић 2007: 521), у човековој непосредној околини (*А када св'не, оно све расврљане дреје*, Златковић 2007: 512), у природи (*Од церове*



дубице, гора, па или засича или се стича црвен сок... То навјети су туј крв испуштите; А у планину и има. И тамо ригу као креч, али уз траву се навата. И види се како делује на онеј травље, Златковић 2007: 511). У демонолошким предањима проблем вере у причу могу покретати и актери (*Даде, је л' могуће?; Ако то не верујете че питате овчаре у Гостушу да ли су нашли искубену врбу, песак и бар две-три рибице на Вртибог, на саватат гостушићи*, Златковић 2007: 516, 505). „Доказни материјал”¹⁷ чини, најчешће, део сижеа, али може припадати и коментарима приповедача (причу потврђује својим искуством или личном увереношћу у истинитост општих представа).

Свим овим поступцима у појединим предањима придружују се и коментари приповедача којима се допуњује дискурс верности. Њима се експлицитно изражава став према веродостојности приповеданог, било да је реч о уверености у истинитост (*А било је, бог да ме убије ако није, баш онако како ти саг причам*, Раденковић 1991: 93), намери да се исприча само истина (*Све ћу да причам како је било, не поврнуло се!*, Раденковић 1991: 62), амбивалентном односу (*Сад, ил' се то њему нешто претупало или је била истина*, Марковић 2004: 121), ређе негирању истинитости¹⁸ (*И ђавоље нема*, Златковић 2007: 497; *Нема од тога ништа што народ прича*, Раденковић 1991: 40). Уверење приповедача не мора се односити само на приповедани догађај већ и на појаву као такву (*такво тој било, а такво си има и саг*). Запажено је и нагомилавање формула којима се истинитост потврђује (Марковић 2005: 135).¹⁹

17 Докази се износе и када треба потврдити неистинитост. В. нпр. Златковић 2007: 493.

18 Говорећи о могућностима уверавања у истинитост онога што се износи књижевним делом Калер указује и на формирање дистанце према књижевним конвенцијама. У таквим приликама, аутор истиче конвенцију и негира је, чинећи себе веродостојним. „То је процес натурализације по томе што оно што је изгледало проблематично или необично оприрођено је утврђивањем одговарајуће равни *vraisemblance-a*” (Калер 1990: 227). Негација истинитости приповеданог може се, у предањима, одредити као дистанца према конвенцији, али је пре свега реч о дистанци према традиционалном моделу, у чијој је основи вера у паралелно постојање природног и натприродног света и могућностима њиховог прожимања. Одређен ниво дистанце садрже и облици којима се истиче несигурност или амбивалентан однос, било да су они део обликовања исказа о изворима или коментара приповедача (Rudan 2006: 101–102, 107–108).

19 Овакви поступци карактеришу и предања других народа. В. нпр. Криничная 2011: 156 (гомилање формула); 138, 141, 151 (актер познат колективу); 133 (године старости актера); 130, 150, 154 (објашњења) итд.



Ослоњен на традиционалне представе о оностраном и ононостраном свету, уверен у њихову реалност и опасност прожимања, казивач предања преносио је истину која је, у свести заједнице, била од значаја за живот. На живот и облик усменог стваралаштва неминовно су утицале промене у начину живота носилаца духовне културе (изазване, између осталог, и утицајем државних и црквених власти на укидање или сузбијање традиционалних, на паганским системима заснованих, веровања). Демонолошко предање могло је осетити ту промену већ ерозијом традиционалних представа у свести заједнице (*Вы теперь-то не верите*, Криничная 2011: 239), оних које су чиниле основу овог усменог жанра. Таква је појава могла утицати на повећање потребе казивача да употребљава елементе дискурса истинитости, да их користи чешће и истиче јасно. Поређењем записа из времена када је традиција била жив и неупитан сегмент мишљења заједнице и записа начињених у новијем времену могло би се говорити о евентуалној природи и степену промена на ткиву предања. Чињеница да су старије записе приређивачи и записивачи често мењали²⁰ (и у том процесу ни, за 19. век мање атрактивна, предања нису остављена по страни), отежава и онемогућава увид у грађу каква би могла послужити таквом истраживању (Ђорђевић Белић 2013: 238). Предања бележена у новијем времену (од друге половине 20. века до данас) показују развијен систем дискурса верности. Неки елементи тог дискурса приближавају демонолошко предање тзв. нефикцијским жанровима писане књижевности (аутобиографији, путопису и слично), потврђујући и овим примером отвореност система писане и усмене књижевности.

ЛИТЕРАТУРА

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

Aronson, Elliot. Wilson, Tim. Akert, Robin M. *Socijalna psihologija*. Zagreb: Mate, 2005.

Genette, Gerard. *Fiction and Diction*. New York: Cornell University press, 1993.

20 В. Самарџија 2006: 10, 43; Самарџија 2013: 58–67.





Doležel, Lubomír. „Fictional and Historical Narrative: Meeting the Postmodernist Challenge”. *Narratologies: New perspectives on Narrative Analysis*. Ed. D. Herman. Columbus: Ohio State University Press, 1999, 247–273.

Ђорђевић Белић, Смиљана. „Савремена теренска истраживања традицијске културе: демонолошко предање”. *Савремена српска фолклористика* I. Ур. Зоја Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет: Одсек за српску књижевност: Центар за истраживање српског фолклора, 2013, 234–251.

Еко, Umberto. *Istorija mitskih zemalja*. Beograd: Vulkan izdavaštvo, 2014.

Калер, Џонатан. *Структуралистичка поетика*. Београд: Српска књижевна задруга, 1990.

Karanović, Zoja. *Zakopano blago*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo, 1989.

Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.

Поповић, Данијела. „Прилеже мрак на планине: прилог проучавању времена у демонолошким предањима”. *Belief Narrative Genres. Жанрови предања. Жанры преданий*. Eds. З. Карановић, W. de Blecourt. Нови Сад: ISFNR – Филозофски факултет, 2012, 101–110.

Prins, Džerald. *Naratološki rečnik*. Beograd: Službeni glasnik, 2011.

Rudan, Evelina. „Authentication formulae in demonological legends”. *Narodna umjetnost* 43/1 (2006): 89–111.

Самарџија, Снежана. *Од казивања до збирке народних прича: прилог проучавању историје народне књижевности*. Бања Лука: Књижевна задруга, 2006.

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

Самарџија, Снежана. „’Поправљање’ усмене варијанте или о штампању српских народних умотворина”. *Савремена српска фолклористика* I. Ур. З. Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет: Одсек за српску књижевност: Центар за истраживање српског фолклора, 2013, 58–67.

Cohn, Dorrit. *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

Cohn, Dorith. „Signpost of fictionality: A Narratological Perspective”. *Poetics Today* 11/4 (1990): 775–804.

Чистов, Кирил В. *Фолклор. Текст. Традиција*. Моксва: ОГИ, 2005.

Čistov, Kiril V. „Problem kategorija usmene proze nenarativnog karaktera”. *Polja* XXXIII/340 (1987): 234–237.

Ženet, Žerar. *Figure*. Beograd: Vuk Karadžić, 1985.





ИЗВОРИ

Вучковић, Раде. „Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина.” *Расковник* 95–98 (1999): 61–74.

Златковић, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја*. Књ. 2. Београд: Институт за књижевност и уметност – Пирот: Дом културе, 2007.
Караџић, Вук Стефановић. *Етнографски списи. Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 17. Београд: Просвета, 1972.

Криничная, Неонила А. *Крестњанин и природная среда в свете мифологии*. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, 2011.

Лома, Александар. „Вилинске приче испод Маљена.” *Расковник* 93–94 (1998): 34–43.

Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Крагујевац: Центар за научна испитивања САНУ, 2004.

Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш: Просвета, 1991.
Стојановић, Татјана. „Казивања о демонима – из околине Тополе.” *Расковник* 83–84 (1996): 77–88.

Даниела Попович

ЕТО НЕ СКАЗКА, ЕТО ПРАВДА: ДИСКУРС ДОСТОВЕРНОСТИ В БЫЛИЧКАХ

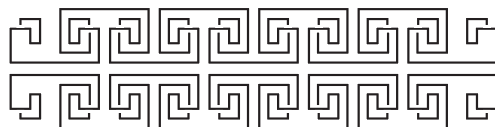
Резюме

Убеждение в подлинности описываемых событий, приводящихся в быличке, является одним из основных свойств этого жанра устной прозы. В быличках встреча человека с демоническим существом не подлежит сомнению. В работе исследуются элементы, придающие вымышленному нарративу черты реалистичности. Кроме влияния форм былички (меморат, фабулат) на степень достоверности, в работе рассматривается еще и роль имплицитных и эксплицитных средств, призывающих поверить рассказчику, материальные доказательства и т.п.



၁၂၃၄၅၆၇၈၉၁၀၁၁၁၂၁၃၁၄၁၅၁၆၁၇၁၈၁၉၂၀

СИЖЕ О БРАКУ СМРТНИКА И ВИЛЕ (НЕБЕСНИЦЕ) У СРПСКОЈ И ЈАПАНСКОЈ УСМЕНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ



Сиже о браку између смртника и виле (небеснице/виле силазе на земљу; јунак на превару хвата једну од њих и жени се њоме; након извесног времена она проналази украдену одећу и бежи) веома је чест у српским народним приповеткама, како у бајкама, тако и у предањима. Да је реч о интернационално распрострањеном сижеу потврђује нам и Арне-Томпсонов индекс типова бајки. Сродне теме и мотиве о браку између смртника и натприродног бића (небеснице/виле), које у облику птице долази на земљу из оностраних света, можемо пронаћи и у традицијама далекоисточних народа. Најстарији сродан сиже из кинеских извора датира из 3. века, а откривамо га и у корејском усменом фонду. Обрада теме изненађујуће је слична и у јапанским народним приповеткама о небесници и чудесној одећи. Међутим, у јапанској древној књижевности постоји једно дело са особитом стилизацијом поменуте теме. Реч је о *Причи о секачу бамбуса* (*Такетори моногатари*, непознати аутор, крај 9. века), најстаријој сачуваној фантастичној причи у Јапану и уједно зачетнику жанра *моногатари*. Приповест је поникла из народне књижевности, а онда је разноврсним приповедним поступцима умешног писца пренесена у свет писане речи, у

облику *моногатарија*. Самим тим садржи мноштво елемената преузетих из усмене традиције, не само јапанске, али ту ипак није реч о једноставном интертекстуалном поступку.

Кључне речи: српска народна књижевност, јапанска народна књижевност, *Прича о секачу бамбуса*, сиже о браку са натприродним бићем, вила, небесница, чудесна одећа

У традицијама широм света наилазимо на мотив брака између смртника и натприродних бића. Често је разматран и у теорији. Неки су га тумачили митом (Грим), док су други његово порекло тражили у Индији (Бенфај). Мелетински сматра да су у овом мотиву очигледни праостаци тотемизма (1976: 188). Штавише, Мелетински као једини истински архаичан сиже посвећен непосредно брачној теми издваја управо сиже о чудесним (тотемским, животињским) женама, које „нестају због кршења брачних табуа и већином их брачни партнер после тешких искушења у ’тотемском’ царству, враћа назад”. Аутор закључује да је брак овде ипак средство, а не циљ као у већини бајки, будући да женидба таквом женом доводи до њеног искоришћавања. Притом су од подједнаког значаја женино умеће, њено богатство, али и њена лепота (2009: 86–87). И Нортроп Фрај напомиње да поистовећивање богова са животињама и биљкама, а ових опет са људским друштвом, чини основу тотемске симболике (1973: 915). Брак са људима-животињама, као и порекло људи од биљака и животиња, Веселовски сврстава у легендарне сижее из области тотемизма (2005: 621). Анализирајући митове о Мелузини и Психи, он наводи и пример „јапанске легенде о богу Хоорију”¹ Мотив брака између смртника и натприродног бића чест је и у српској народној књижевности. Заступљен је у читавом низу варијаната, како прозних тако и стиховних, од којих је можда најпознатија *Змија младожења*.

Мотив брака између смртника и натприродног бића може се јавити и у сижеима у којима је фантастично биће вила (небесница). Окосницу

1 У најстаријем сачуваном делу јапанске књижевности (*Кођики* – *Записи о древним догађајима*: 712) наилазимо на два примера овог мотива. Оба пута фантастично биће је жена, и то зооморфно божанство које само привремено узима људско обличје. У миту који помиње Веселовски бог Хоори се жени ћерком бога мора, богињом Тојотамабиме, чије је право обличје – морски пас (*Кођики*: 110). У другом примеру, принц Хомућиваке за жену узима Хинагахиме, а када је кришом погледа, схвати да је она заправо змија (*Кођики*: 169–170).



таквих сижеа чини следеће: небеснице/виле, најчешће у обличју птица, у групама силазе на земљу, обично на неку воду (извор, реку, језеро), где се претварају у прелепе девојке. Ту их спази неки смртник и не могавши да одоли искушењу, једној од њих украде одећу и сакрије је, те је она приморана да остане са њим (да се уда за њега). Међутим, када коначно пронађе своју одећу и схвати ко ју је украо, жена оде, не осврнувши се за собом. Сасвим у складу са жанровским одликама народне прозе, и овај сиже постоји у бројним варијантама. Може се јавити као окосница приче у коју су уткани различити мотиви, или као део дуже приповести, рецимо, њен иницијални импулс. Некада брачни пар може имати децу, мада то није обавезан сегмент сижејног склопа. Одлазак небеснице може покренути мужа у потрагу за њом или се она може вратити по децу, коју онда одведе са собом итд. Такође, сиже се може јавити и у одређеним митским контекстима.

Уколико овај сиже потражимо у српској народној књижевности, пронаћи ћемо га у различитим врстама. Нада Милошевић-Ђорђевић истиче да се фабула о женидби вилом („вила љубовца”) „одвија и у облику предања и у облику бајке, и као балада и као епска песма”, док је најједноставнија обрада у демонолошком предању (1971: 52). У различитим записима, ова фабула може имати више појединости и детаља, што између осталог зависи и од талента казивача. Временом се елементи који чине радњу све више развијају, па неки примери подробно описују како се ловац помогао виле, њихов одлазак кући, породични живот и др. Могућ је чак и хумором обојен однос снахе и свекрве. Ове фабуле разликују се и по завршетку. Вила одлази због прекршеног табуа, често долази до поделе деце, а некада се вила враћа и брине се о потомству. Један од примера фабулата, који наводи Нада Милошевић-Ђорђевић, завршава се кобно по човека јер га вила убија стрелом (1971: 54). Овај мотив упућује на старе корене фабуле, јер лик виле са луком и стрелом припада старом слоју наше традиције. Друго наведено предање је етиолошко и повезује неукротиву, демонску природу виле са презименом њених потомака (исто). Упркос разликама, све варијанте почињу сусретом човека и виле, а окончавају се њиховим растанком. Само од жанровских законитости зависи да ли је раздвајање светова дефинитивно (предање и епска песма) или се прате задаци и услови нужни за поновни сусрет (бајка).



Женидба смртног мушкарца вилом представља окосницу многих српских народних бајки. Јунак хвата вилу, жени се њом, али након извесног периода она проналази одузети предмет и бежи. Но, како је мушкарац ипак главни јунак бајке, овај догађај за њега постаје узрок нових лутања. То је сасвим у складу са дефиницијом да се „бајка увек појављује у много компликованијем облику и да добија пуни замах практично тамо где се предање завршава – бекством виле” (Милошевић-Ђорђевић 1971: 59). Очит пример је бајка *До Златног Расуденца* (Чајкановић 1999: 145), где кршење табуа води разјави и даљим јунаковим авантурама. Улога чудесне одеће у овој фабули донекле је спорна, будући да девојка испрва не може напустити овај свет без своје одеће, а касније се одећа више и не помиње, већ је њен нестанак последица мужевљевог кршења табуа. Прекршивши постављени табу, човек је изгубио вољену жену, али је кренуо у потрагу за њом.² Примарни наративни ток развија мотив тешких задатака. Сасвим у духу бајке и поштујући жанровски императив, јунак проналази жену и крај је срећан.

И Чајкановић пише о мотиву женидбе смртног човека вилом, сматрајући га честим, пре свега у народним бајкама. До женидбе може доћи присилом, преваром (крађа крила, окриља или хаљине) или уз њен пристајак. После неколико година срећног брака вила ипак побегне, чим она сама поврати украдене атрибуте или чим муж прекрши извесну забрану. Чајкановић проналази да је овај мотив веома стар, наводећи нпр. познате примере Мелузине, затим Пелеја и Тетиде, или *ансаре* Урваши у индијској митологији). „Код нас је познат у приповеткама, такође и у епској поезији (ту је везан за име Љутице Богдана; Бановић Секуле; Петра Латинина и др.), али ту није ’епски’, него је дошао, као приповедни мотив из приповедака” (Чајкановић 1994а: 245). Ако вила са мушкарцем има децу, како закључује Чајкановић, завршетак може бити двојак. Она се враћа кришом и брине се о деци или одлази, раскидајући сваку везу са својом земаљском породицом.³

2 Архаични брачни табуи, пише Мелетински, нпр. кад „муж и жена не смеју да изговоре лично или родовско име свог партнера, да се виђају на дневном светлу пре него што им се роди прво дете”, представљају устаљене мотиве у народним приповеткама о чудесној жени (Мелетински 2009: 87–88).

3 Веселовски каже да „повратак у свој тотемистички род и остављање своје деце упућује на распад матријархалне породице, у којој деца припадају мајчином роду” (2005: 621).



Чајкановић се посебно задржава на једном примеру овог сижеа. Реч је, додуше о ауторској обради народног мотива, и то о *Меглинки* М. Ј. Мајског, коју сам песник карактерише као „приповетку у стиховима по народном предању испод Беласице” (Мајски 1918). Чајкановић приповест назива вилинском причом комбинованом „са етиолошком ’легендом о постанку двеју тица – сковрана и исака” (1994б: 88). Име виле, Меглинка, према мишљењу аутора, долази, по свој прилици, „од планине *Меглена* (сама реч *Меглен* сродна је са речју *магла*), у чијој околини живи предање које нам је М. Ј. Мајски сачувао у свом врло интересантном епилиону” (Чајкановић 1994б: 86). Сижејни ток је следећи: „Меглинка је вила која је, нешто милом, али још више на силу, ушла у кућу обичног смртног човека, Стојана, унела у њу срећу и благостање, али је после неколико година (*пет* година) ишчезла и вратила се у своју слободу” (Чајкановић 1994б: 86).

Мотив сродан овом у *Меглинки* Чајкановић препознаје у религијама и у умотворинама многих других народа. Као пример наводи грчки мит о Пелеју и Тетиди. Тетида је нереида која је одбијала да се уда за бесмртника упркос наређењу богова. Зато се Пелеј, послушавши савет, сакрио иза жбуна шарених бобица мирте на обали залива где је Тетида често долазила нага, јашући на оседланом делфину, како би се одморилa. Чим је заспала, Пелеј је напада. После тешке борбе у којој је Тетида непрестано мењала своје обличје, успео је да је победи и борба се окончала страсним загрљајем. Као и вила Меглинка, Тетида је са Пелејем изродила децу (један од синова је и Ахил), али га је упркос томе изненада оставила.

Чајкановић наводи и једну новогрчку бајку о младићу који је украо „нереиди (вили) крила, што их је она, при игрању, скинула. На тај начин натерао ју је да му дође у кућу, и она му је родила сина. Кад је детету било пет година (као и у *Меглинки*), да онај младић нереиди крила, и она одмах одлети, викнувши при расланку мужу: ’Збогом! Чувај нам дете.’” (Чајкановић 1994б: 86). Ове примере, старогрчки мит и новогрчку бајку, Чајкановић сматра хронолошки најстаријим, односно најмлађим, док између њих постоји читава серија сродних сижеа. „Бајке и легенде о којима је реч свршавају се обично на тај начин што вила, додуше, одбегне из куће у коју је доведена, чим јој се за то јави прилика или добије повод; али она ипак остаје верна својој



кући и налази се у њеној близини” (1994б: 87). Међутим, Чајкановић посебно указује на финални део сваког од ових сижеа, наглашавајући крај *Меглинке*, где се јавља етиолошки сегмент о постанку животиња. Не само да је Меглинка оставила Стојана, већ се њих двоје трансформишу у птице (сковрана и исака). Овај пример Чајкановићу служи као илустрација за књижевну врсту под називом „етиолошка легенда”, којом се „објашњава постанак какве животиње, или ствари, обичаја, имена, итд.” (1994б: 87).

Иако наш научник није имао увид у све постојеће варијанте овог сижеа широм света, он је исправно закључио да је реч о интернационалном сижеу, што нам потврђују и бројни радови других проучавалаца. У Арне-Томпсоновом индексу типова бајки проналазимо га у бајкама типа *Девојка лабудица* (*The Swan Maid*, AaTh 400): када јунакињи изгори перје, она постане прелепа девојка и њом се ожени принц; после неколико година, рођаке лабудице крећу на пут и позивају и њу; муж јој преда перје и она одлети; повремено у потаји долази да обиђе своје синове. Сродан мотив налази се и под бројем 465–I: јунак краде одећу девојке на купању и обећава да ће јој је вратити само ако се уда за њега. Етнолог и преводилац А. Т. Хато, у чланку у ком разматра теорију по којој је прича о девојци лабудици пореклом из северне Азије, набраја доступне варијанте овог сижеа, почев од најстарије, кинеске из 4. века. Према Хатоу овај сиже имају и Маријци (19. век), Персијанци (17. век), Јапанци (14. век и раније), Корејци (20. век), Бурјати (19. век), Чукчи (19. век), Ескимима (18. век), Тлингити из северозападне Канаде (19. век), одређена северна и јужна северноамеричка племена (19. век), Сагаи Татари, и то верзију насталу под утицајем *Хиљаду и једне ноћи*, док скандинавска верзија датира из 13. века и у њој су девојке уједно и ратнице, а деце нема итд. (Hatto 1961: 327).

Нама су углавном доступни европски примери овог сижеа, али је занимљиво погледати неке далекоисточне варијанте. Најстарија кинеска варијанта записа је у XIV тому збирке *Соушенђи* (*Записи о потрази за духовима*), као прича под насловом *Девојке птице* (Ган Бао 1996: 167). Реч је о најједноставнијој варијанти ове фабуле, лишеној било каквих украса, митских елемената или додатних детаља: младић у пољу уходи неколико девојака обучених у прекрасне одоре од перја;



кришом дограби одећу једне од њих и сакрије је, па девојка не може одлетети; младић је узима за жену и она му роди три кћери; кад је открила своју одећу испод пласта сена, жена одлети, али се касније врати по своје кћери.

И у корејској традицији постоје бројне варијанте сижеа о женидби човека небесницом. У збирци корејских приповедака преведених на српски језик проналазимо причу *Дрвосеча и небеска девојка* (Милошевић-Ђорђевић, ур. 2002: 29). У предговору збирци, Нада Милошевић-Ђорђевић напомиње да је овај сиже „познат као тема о Мелеузини”, обликован „на граници предања и бајке” (2002: 7). Међутим, корејску приповетку одређени елементи удаљавају од (европске) народне бајке. Развијено казивање са трагањем мужа за одбеглом женом нема срећан крај, тако да не може бити бајка, како закључује и Нада Милошевић-Ђорђевић (2002: 7). У причи препознајемо основне карактеристике овог интернационалног сижеа: човек украде небеске хаљине и тако примора небесницу да остане на земљи и постане му жена, а имају и децу; онога тренутка када добије назад своје хаљине, она одлази и са собом одводи децу. Небеска хаљина поседује нарочите особине. Облачењем жени се враћа „небеска снага”, што значи да је у њој онда превагнула њена права природа, тако да није могла одолети пориву, већ је одлетела. Оно што корејски сиже разликује од сродних (па и српских) јесте наставак казивања у небеској сфери. Али, сасвим у складу са својом несталном природом, смртник не може дуго издржати на ономе свету, упркос животу у изобиљу, што води несрећном крају привести и резултира метаморфозом у етиолошкој функцији. Наиме, сиже се завршава у духу етиолошког предања о настанку петла, сродно финалном делу *Меглинке*.

И у јапанској усменој традицији постоје бројне народне приповетке о небесницама (*тен'нин*) које силазе на земљу огрнуте летећим огртачем (*хагоромо*) и удају се за смртнике. Једним именом називају се *приповетке о летећој одори* (*хагоромо сецува*) и углавном се подударају са обрадама у интернационалном фонду, па и у српској традицији. У њима се најчешће варира фабула о браку са небесницом, а махом су обједињени лик небеснице (сродан лику виле), мотив њене чудесне одеће (огртача), чему је придодат њен повратак у небески свет, што одговара кинеским и корејским варијантама овог сижеа.





Најстарија јапанска верзија сачувана је у збиркама етнографских записа, *фудоки* из 8. века.⁴ Приповест из збирке *Оми но куни фудоки* (*Фудоки из земље Оми*) садржи све елементе поменуте фабуле: група небесница (у овом случају богиња) силази на земљу поред воде да би се окупале; смртник украде одећу једне од њих и она је приморана да постане његова жена; када пронађе своју одећу, небесница нестане без трага (Akimoto 1956: 457–459). У причи су присутни и етиолошки елементи карактеристични за етнографске записе *фудоки*: етимологија топонима и објашњење порекла локалне породице. Број небесница које долећу на купање је осам (свети број у јапанском миту, који означава мноштво). Проучавалац јапанске класике, Ричард Окада, закључује да је наративна перспектива у приповеци стабилна, мање приповедачка, а више у облику коментара који се настављају (Okada 1991: 43).

Мотив небеснице којој краду летећу одору јавља се и у етнографској збирци *Танго но куни фудоки* (*Фудоки из земље Танго*), и то у причи *Светилиште из Нагуа* (Takahashi 1996: 148). Почетак ове приче има сличности са претходном. Говори о небеској девојци која са седам својих другарица силази на земљу да се окупа на извору Манави, у селу Хиђи. Одору сакривају старац и старица. Касније је враћају небесници, али је моле да ипак остане са њима јер немају деце. Небесница се сажали и остане. Међутим, сижејни ток иде у сасвим другачијем смеру. Штавише, можемо рећи да наставак није карактеристичан за ову врсту сижеа. Девојка живи више од десет година са старцем и старицом, и за то време справља лековити *саке*. Њено умеће потврђује да су у 8. веку, у време настанка записа *фудоки*, постојала веровања о небесницама које поседују знања о магичним лековима. Након што су се обогатили од продаје *сакеа*, старац

4 *Фудоки* ('записи о ветру и земљи') су збирке етнографских записа о природним карактеристикама, култури, историји, обичајима, пољопривреди и занатству одређених регија у Јапану. Настајали су током прве половине 8. века, по наредби царице Генмеи из 713. године. Основна замисао била је да се прикажу производи појединачних регија, пре свега због делотворнијег опорезивања, а у циљу јачања централизације земље. *Фудоки* чувају локалне дијалекатске особености. У њима су заступљени аутентични облици митова и легенди, као и приче настале под кинеским утицајима, тачније са мотивима из кинеске и корејске традиције. Садрже и *предања старих мудраца* (*коро но денишо*), тј. јапанску усмену традицију коју су преносили умни старци, у време када је већина становништва била неписмена. Бројни *фудоки* су сачувани само у фрагментима, док су у целисти сачуване само четири збирке.





и старица, изненада, окрутно одбацују девојку.⁵ Изразит је контраст између непоштења, похлепе и покварености људи, и чистоте, наивности и доброте небеског бића, којим се истиче опозиција између нечисте земље грешника и узвишеног неба. Без дома и без икога на кога би се могла ослонити, жена бесциљно лута све док се није обрела у сеоцету Нагу. Ту коначно проналази свој мир и постаје локално божанство. Управо финална формула чини поенту ове митолошке приче, што потврђује и наслов (*Светилиште из Нагуа*), и смешта је у етнографску збирку, *фудоки*. У приповеци нема мотива узнесења небеснице, карактеристичног за такву фабулу. Уместо да оде, добродушна девојка не жели да напусти нове родитеље. Такав завршетак првог дела неопходан је предуслов за наставак сижеа. У поређењу са претходном варијантом, ова приповетка представља комплекснији пример приповести „учвршћен у усмено-текстуалном гласу приповедача – записивача локалне приче, као и у дијалозима између ликова, са посебним нагласком на питање издаје и осећања преварене девојке” (Okada 1991: 47).

Особену стилизацију мотива о небесници и њеној чудесној одећи проналазимо у причи из префектуре Кагава (Takahashi 1996: 150–152). У препознатљиви сиже уводи се нови мотив са космолошким елементом: небесница је заправо небеско тело – Звезда Танабата. Сиже тече уобичајено све док жена не открије своју одећу и реши да напусти мужа. Међутим, иако се наљутила на њега због његове обмане, она га је у међувремену заволела и зато му пре одласка открива како јој се може придружити: мора направити хиљаду сламнатих сандала, *зори*. Он направи 999 пари, и пошто му је један пар недостајао, то га је умало онемогућило да се попне у небески свет, али му жена помаже. У сижеу даље следе тешки задаци које женини родитељи постављају непожељном зету, али јунак и њих обави уз женину помоћ. Крај ипак није срећан јер он прекрши табу, што узрокује космолошке последице: вечну раздвојеност звезда. Тако ова прича добија своју поенту и постаје прича о звездама Алтаир и Вега.

И у овој причи, али и у другим јапанским варијантама овог сижеа, небесници летећа одећа није довољна да би се винула до неба. По њих

5 Мотив је сродан интернационалном мотиву незахвалног смртника. Такав лик у јапанским народним приповеткама одбацује божански дар – дете које му је донело богатство, када закључи да му оно више није потребно. Али он за своју незахвалност бива кажњен одузимањем богатства, што у причи *Светилиште из Нагуа* није случај.



обично долази црни облак. Али облак није превозно средство само небесницима, већ се и муж-смртник њиме може попети до небеске земље ако добије позив и испуни одређени услов. Чему, онда, служи летећа одећа? Можда је одећа атрибут небеснице, њена „небеска снага” као у корејској приповеци, која симболише женину праву природу.

За разлику од ових народних прича, у јапанској древној књижевности постоји једно дело са особитом стилизацијом сижеа о небесници и њеној чудесној одећи. Реч је о најстаријој сачуваној фантастичној причи у Јапану и уједно зачетнику жанра *моногатари*⁶ – *Причи о секачу бамбуса* (*Такетори моногатари*, вероватно крај 9. века, непознати аутор; в. *Прича о секачу бамбуса* 2010 и Васић 2013). Приповест је поникла из народне књижевности, а онда је разноврсним приповедним поступцима умешног писца пренесена у свет писане речи у облику *моногатарија*. Самим тим садржи мноштво елемената који је повезују са јапанским народним приповеткама, а неретко су такве теме и мотиви интернационалног карактера. Упркос чињеници да представља синтезу бројних мотива из народне књижевности, *Прича о секачу бамбуса* ипак се није трансформисала у народну приповетку. Разлог томе лежи у чињеници да сваки такав мотив у *моногатарију* има другачију функцију од оних у усменим прозним облицима (о томе више у Васић 2013).

Главну јунакињу, принцезу Кагујахимае, као мајушну девојчицу старац проналази у шуми, у једној стабљивици бамбуса, и надаље се брине о њој. Девојчица за кратко време израста у прелепу девојку и постаје предмет жеље многих мушкараца, али она одбија све, па чак и цара. Петорици најупорнијих даје неизвршиве задатке и сваки од њих доживи неуспех. На крају приче сазнајемо да је Кагујахимае заправо Месечева принцеза, која

6 Жанр *моногатари* је изузетно важна појава у књижевној историји Јапана. Постоји од 9. века до данас. Термин *моногатари* се преводи као прича, приповетка, новела или роман. У најужем смислу, овај жанр обухвата два поджанра из Хеиан периода. *Цукуруи моногатари* (претежно прозни текстови фантастичне садржине) садрже реалистичне елементе прожете фантастиком и јунаке карактеристичне за бајке и предања, али и историјске личности. *ута моногатари* (прозни текстови са песмама) чине књижевна дела у којима поезија не поседује само естетску функцију, већ има кључну улогу у развоју сижејног тока. Синтезу ова два поджанра чини највеће дело јапанске класике, *Прича о принцу Генђију* (*Мурасаки Шикибу*, 11. век). Данас се термином *моногатари* углавном називају прозна дела епског карактера, са доста фантастичних елемената, попут Дикенсове *Приче о два града* (*Нито моногатари*) или Толкиновог *Господара прстенова* (на јапанском *Јубива моногатари* – *Прича о прстену*).



је послата накратко на овај свет како би окајала неки грех из претходног живота, али се сада мора вратити натраг. По њу долазе људи из Месечеве земље, доносећи са собом летећи огртач, еликсир бесмртности и летећу носиљку у којој ће је одвести. Када је буду заогрнули чудесним огртачем, она ће заборавити свој живот међу смртницима. На крају, цар на планини спали еликсир бесмртности и принцезино писмо, и планина тако добије име (Фуђи) и постане вулкан.

Детаљном анализом ове вишеслојне фабуле откривамо да се у њеној основи налазе три теме преузете из усмене традиције. Осим приче о мајушном детету чудесних способности, које виша сила дарује старом, бездетном брачном пару, и теме о давању неизвршених задатака просцима како би се осигурао њихов неуспех, препознајемо и поједине елементе који су очигледни остаци сижеа о браку са натприродним бићем, пре свега лик небеснице и њене чудесне одеће.

Одређене паралеле постоје између раније поменутих приповедака, што јапанских прича, што сличних сижеа широм света, и стилизације поменутих мотива у *Причи о секачу бамбуса*, али је могуће увидети и мноштво разлика. Принцеза Кагујакхике попут небеснице силази у бамбусову шуму, а на крају се огрне летећим огртачем и врати се на небо. Међутим, она на земљу не долази као одрасла, зрела особа (прелепа девојка), као у приповеткама о небесницама које силазе на земљу, већ се на земљи рађа како би окајала почињени грех из претходног живота. Са друге стране, њој је за повратак на небо неопходан, између осталог, чудесни огртач, али га она не поседује, па јој га нико и не може украсти. Морају јој га донети Месечеви људи. И што је најважније, за разлику од виле/небеснице из народних приповедака, Кагујакхике не може постати ничија жена. Штавише, ниједан мушкарац, осим старог секача бамбуса и цара, није ни био у прилици ни да је погледа. Ове разлике нису једноставна сижејна размимоилажења, већ се заснивају на жанровским одликама. За разлику од народне приповетке, *моногатари* је много сложенија књижевна творевина. Сваки мотив који је творац *моногатарија* преузео из народне књижевности овде добија ново, особено рухо и води сасвим другачијем исходу.

Томе у прилог говори још један важан сегмент ове фабуле – чудесна одећа. Небесницама из народне традиције огртач (одећа) служи да





мењају свој лик: час су девојке такве лепоте да им смртни човек не може одолети, час летећа бића налик птицама (нпр. ждраловима), баш као девет девојака-пауница у српској бајци (Караџић 1977: 73). То значи да небесницама огртач служи као средство за трансформацију, а уједно им омогућава и да лете. Чудесни огртач је један сегмент који јапански *моногатари* повезује, али и умногоме разликује од приповедака о браку са небесницом.

Јапанска реч за такав огртач, *хагоромо*, у себи садржи два кинеска карактера, *ха* – 'перо' и *коромо* – 'огртач, одора', што за Јапанце ипак не значи да је огртач направљен од перја. *Ха* представља метафору за способност летења, која се стиче употребом чудесног огртача. У прилог томе говори и чињеница да је на старим илустрацијама *Приче о секачу бамбуса* огртач обично био представљен као фина, танка, готово невидљива ешарпа, која вијори за небеским девојкама. С друге стране, птице и њихово перје представљају најраспрострањенију асоцијацију на летење. И у речницима јапанског језика објашњење речи *хагоромо* обично прати придев *пернати*. У јапанским народним приповеткама постоји интернационално препознатљиви лик прелепе девојке (небеснице), која се претвара у птицу (ждрала) када обуче пернату одећу. Због тих недоумица, ми смо у преводу *Приче о секачу бамбуса* прибегли компромисном решењу: изоставили смо одређење *пернати* и реч *хагоромо*, превели изразом „летећи огртач”.

Али и такав превод јапанског термина постаје споран када схватимо да у *Причи о секачу бамбуса* стоји објашњење да онај ко огрне тај огртач „изгуби све своје бриге” и заборави на тугу и бол. То значи да огртач и не служи за летење, а још мање представља средство физичке трансформације. Тим пре што Месечеви људи са собом доносе летећу носиљку. Огртач заправо доноси психичку промену, чак у већој мери од одеће корејске небеснице, као оличења „небеске снаге”. Огрнувши *хагоромо* принцеза Кагујахима ће изгубити сва дотадашња схватања, ставове и емоције својствене људима и добити одлике небеских бића. Она мора заборавити све што је доживела на земљи и само тако прочишћена може се вратити у чисти небески свет.

Као што се може закључити на основу ове кратке анализе, књижевности широм света повезује интернационални сиже о фантастичном бићу





(небесници или вили), које силази на земљу, где је приморано да се задржи неко време, али чим поврати своју чудесну одећу, одлази натраг у свој свет. Основни елементи се углавном понављају, док су разлике условљене превасходно жанровским одликама. То је нарочито видљиво у најстаријем јапанском *моногатарију*, *Причи о секачу бамбуса*, где препознајемо и поменути лик небеснице. Притом су измене наратора ишле неизбежно у правцу сажимања приповетке са мотивом брака, који се своди на мотив просидбе небеснице, а ова два мотива заузимају паралелно своје место у композицији дела.

ЛИТЕРАТУРА

Aarne, Antti. Thompson, Stith. *The Types of The Folktale – A Classification and Bibliography*. Helsinki: FF Communications 184, 1961.

Васић, Данијела. *Месечева принцеза – Усмено и писано у јапанској древној књижевности*. Београд: Танеси, 2013.

Веселовски, Александар. *Историјска поетика*. Београд: Zepter Book World, 2005.

Дрндарски, Мирјана. *На вилином вијалишту: О транспозицији фолклорних жанрова*. Београд: Рад, КПЗ Србије, 2001.

Ђорђевић, Тихомир Р. *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*. Београд: Народна библиотека Србије – Дечје новине, 1989.

Ito, Shinji. *Kaguyahime no tan'jo*. Tokyo: Kodansha gendai shinsho, 1973.

Kojima, Naoko. *Kaguyahime genso – koken to kinky*. Tokyo: Shinwasha, 2007.

Лити, Макс. *Европска народна бајка*. Београд: Орбис, 2002.

Мелетински, Јелеазар М. *Увод у историјску поетику епа и романа*. Београд: Нолит, 1976.

Мелетински, Елеазар М. *Поетика мита*. Београд: Нолит, 1976.

Мелетински, Јелезар М. *Увод у историјску поетику епа и романа*. Београд: Нолит, 2009.

Miller, Alan L. „The Swan-Maiden Revisited: Religious Significance of 'Divine-Wife' – Folktales with Special Reference to Japan”. *Asian Folklore Studies* 46 (1987): 55–86.

Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Заједничка тематско-сужејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.



- Mitani, Eichi. *Monogatari bungakushi ron*. Tokyo: Yuseido, 1979.
- Noguchi, Motohiro. *Shincho nihon koten shusei: Taketori monogatari*. Tokyo: Shinchosha, 1979.
- Okada, Richard H. *Figures of resistance: Language, Poetry and Narrating in The Tale of Genji and Other Mid-Heian texts*. London: Duke University Press, 1991.
- Shuichi, Kato. *Nihon bungaku shi*. Tokyo: Kodansha, 1989.
- Takahashi, Nobukatsu. *Katararezaru Kaguyahime – Mukashibanashi to Taketori monogatari*. Tokyo: Daishukanshoten, 1996.
- Teiji, Ichiko. *Nihon bungaku zenshi 2 – Koten*. Tokyo: Shogakukan, 2002.
- Umeyama, Hideyuki. *Kaguyahime no hikari to kage – Monogatari no hajimeni kakusareta koto*. Tokyo: Jinbunshoin, 1995.
- Фрај, Нортроп. „Архетипска критика: Теорија митова”. *Мит, традиција, савременост*. Београд: Нолит, 1973.
- Hatto, A. T. „The Swan Maiden: A Folk-Tale of North Eurasian Origin?”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 24/2 (1961): 326–352.
- Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон, 1994а.
- Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора I (1910–1924)*. Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон, 1994б.

ИЗВОРИ

- Akimoto, Yoshiro (ed.). *Nihon koten bungaku taikei*. Vol. 2: *Fudoki*. Tokyo: Iwanami shoten, 1956.
- Gan, Bao. *In Search of the Supernatural: The Written Record*. Transl. Kenneth De Woskin. Stanford University Press, 1996.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне приповјетке*. Београд: Нолит, 1977.
- Katagiri Y., Fukui T. et al. (ed.). *Nihon kotenbungaku zenshu 8: Taketori monogatari, Ise monogatari, Yamato monogatari, Heichu monogatari*. Tokyo: Shogakukan, 1972.
- Кођики – Записи о древним догађајима (*Kojiki*). Прир. Оо но Јасумаро. Прев. са старојапанског језика Хироши Јамасаки-Вукелић, Данијела Васић, Далибор Кличковић и Дивна Глумац. Београд: Рад, 2008.
- Мајски, М. Ј. *Меглинка*. Бизерта. Штампарија српских инвалида, 1918.
- Милошевић-Ђорђевић Нада (прир.). *Корејске народне приповетке*. Прев. Ким Санг-Хун. Београд: ЗУНС, 2002.



Mitani, Eichi (ed.). *Kansho Nihon koten bungaku 6: Taketori monogatari, Ucuho monogatari*. Tokyo: Shogakukan, 1975.

Ogihara, Asao. Konosu Hayao et al. (ed.). *Kojiki: Nihon koten bungaku zenshu*, vol. I – *Jodai kayo*. Tokyo: Shogakukan, 1992.

Прича о секачу бамбуса (Такетори моногатари). Прев. са старојапанског језика Данијела Васић и Хироши Јамасаки-Вукелић. Београд: Танеси, 2010.
Чажкановић, Веселин. *Српске народне приповетке*. Београд: Гутенбергова Галаксија, 1999.

Danijela Vasić

MARRIAGE BETWEEN MORTAL AND VILA (CELESTIAL BEING) IN SERBIAN AND JAPANESE ORAL LITERATURE

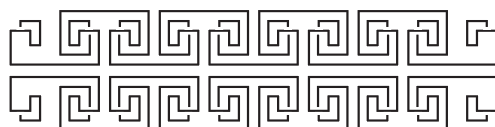
Summary

Plots of mortals marrying fairies (heavenly beings/fairies/villas descend to earth; a hero deceives one of them and marries her; after a while she finds her stolen clothes and runs away) are very common in Serbian folk tales. It is a widespread international theme/motif as it is also confirmed by the *Aarne-Thompson Folktale Types Index*. Similar themes and motifs of marriages between mortals and supernatural beings coming from a different world, we can also find in the traditions of the Far Eastern nations. The oldest akin plot of Chinese origin dates back to the third century A.D. Other can be found in the Korean tradition. Those are extremely similar to Japanese folk tales about heavenly beings with miraculous robes. However, in the Japanese ancient literature there is a piece of work with special stylization of this kind of theme. That is the *Tale of Bamboo Cutter (Taketari monogatari)*, unknown author, the end of the ninth century), the progenitor of the *monogatari* genre. The narrative originates in oral literature, but it is transposed into the world of the written language by the various narrative techniques of a skillful writer. Thus, the narrative contains many elements from the oral tradition, and not only Japanese, although these are not simple intertextual elements.



၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅

ЈЕЛЕН КОЈИ РОГОМ МУТИ ВОДУ У ГАЛИСИЈСКО-ПОРТУГАЛСКОЈ И СРПСКОЈ ЛИРИЦИ – ПАРАЛЕЛЕ, МОГУЋА ОБЈАШЊЕЊА И ИМПЛИКАЦИЈЕ



Полазећи од компаративне анализе између две српске народне песме (Вук I, 199 и ЕР, 36) и две галисијске кантиге *д'амиго* из XIII века (Меого 5 и Меого 9), у којима се јавља мотив јелена који мути воду, у раду се указује на низ међутекстуалних поклапања која између њих постоје. Разматра се могућност да су међусобна одступања последица жанровске условљености кантиге *д'амиго*. Рад покреће питања у вези са тиме како објаснити запањујуће паралеле између ових текстова и ставља их у контекст шире породице европских народних песама којој припадају. Предлаже се неколико хипотеза којима би могле да се објасне уочене паралеле и указује се на импликације сваке од њих. Отварају се питања порекла, генезе и старости анализираних српских текстова и долази се до закључка да се ради о песмама велике старине, од којих је ЕР 36 – у моделском смислу – старија песма, која у себи вероватно носи неку сижејну потку митолошког типа.

Кључне речи: европска народна поезија, „провидни изговор”, јелен, српска традиција, ранило, Меого

Када је Артур Томас Хато пре отприлике пола века покренуо обиман истраживачки подухват чији резултат је био чувени *Eos*, брижљиво је изабрао сараднике из читавог света – реномиране стручњаке у својим областима – и свако је добио задатак да у оквиру поетске традиције која му је специјалност напише студију о песмама с мотивом љубавних састанака и растанака у зору, као и да је поткрепи текстовима песама праћеним преводом на енглески. Покривени су били сви континенти, као и поетска баштина свих познатих старих култура. Тако су се на истом месту нашле разноврсне традиције, од староиндијске и старокинеске, преко старогрчке, све до народних песама забележених закључно са првом половином XX века. На основу појединачних студија свих сарадника Хато је урадио општу студију о пореклу ове поезије и о разним аспектима са којих је било могуће сагледавати мотив састанка љубавника у зору (Hatto 1965).

Хато је том приликом, сасвим неочекивано, открио постојање породице песама чије је појављивање било сведено на ограничене, али истовремено географски прилично удаљене просторе, који су се поклапали са самим рубовима европског континента. Њени представници су нађени у шпанској Галисији, у Француској (на француском, гасконском и бретонском), у Литванији, Бугарској и на територији тадашње Југославије (Hatto 1965: 73). Заједнички именитељ ових текстова био је мотив коме је он дао назив *transparent excuse of water clouded by an animal* (провидан изговор да је воду замутила животиња). Девојка (која се превише задржала на извору) даје својој мајци изговор по повратку кући. Како ју је научио драги – с којим се састала на извору – она мајци говори да је воду замутила нека животиња и да је морала да сачека да се вода избистри. Мајка из тог одговора одмах схвата шта се на извору заиста десило.

Иако у студији даје само пет оваквих песама (једна српска, једна хрватска, једна бугарска и две литванске), Хато је располагао информацијама о постојању истог мотива у француској, бретонској и гасконској традицији, као и у средњовековној галисијско-португалској поезији, па се дâ закључити да је био упознат са десетак текстова овог типа (Hatto 1965: 84–85). Приметио је да се њихове основне карактеристике запањујуће поклапају, упркос томе што су их, у географском смислу, раздвајала велика пространства, а у временском,



низови векова, пошто најстарији представник породице потиче из XIII века.¹ То га је навело да закључи да се ради о породици текстова која је веома стара, искључиво везана за европски континент, као и да је сасвим могуће да сви ови текстови потичу из истог извора, иако је неизвесно из ког (Hatto 1965: 84–86).

Надовезујући се на Хатов рад, у неколико наврата сам се бавила компаративном анализом песама из ове породице, укључујући у анализу нове текстове до којих сам долазила (Trubarac 2011: 78–110; 2014). Резултати су показали да је песма која је у кумулативном смислу моделски уједињавала све текстове и делила највише релевантних елемената са осталима била српска песма ЕР 36. Самим тим, она се наметнула као најближа протомоделу поменуте породице песама. Посебно је интересантно да се фрагмент од 13 стихова ове песме (стихови 33–45) запањујуће поклапа са најстаријим познатим представником породице, а то је девета кантига *д'амиго* (*cantiga d'amigo*), галисијско-португалског песника Пера Меога (Pero Meogo), који је живео и стварао у XIII веку. Шта више, анализа је показала да галисијска и српска песма чине посебну подгрупу унутар ове породице, пошто међусобно имају већи степен блискости у односу на остале. Једна од особина која их издваја је и животиња која мути воду. Док су у другим песмама то коњ, славуј, соко, дивљи патак или гусан, у овим песмама је то јелен.

Овом приликом ћу представити аналогиије уочене између девете Меогове кантиге и ЕР 36, али указаћу и на интригантну сличност која постоји између једне српске обредне песме (Вук I, 199), у којој се јавља мотив јелена који мути воду, и пете Меогове кантиге. Фокус ће првенствено бити на импликацијама које поменуте паралеле имају на проучавање српских текстова. Куриозитет ових паралела додатно увећава то што су поменуте четири песме једини широј светској научној јавности познати текстови у којима је наћен мотив јелена који зором у присуству девојке мути воду. Изузеци су једна српска песма (Вук I, 669), у којој је мотив јелена који рогом мути „тији Дунав” уклопљен у тзв. словенску антитезу²,

1 Најскорији записи бретонских и француских варијаната потичу с почетка овог века, в. Trubarac 2014: 11–18.

2 О паралелама, на прагматичком плану, између ове песме и извесних мотива Меогове поезије, са посебним освртом на Меогову шесту кантигу в. Trubarac 2011: 269–273.



и један анонимни шпански сехел (*zéjel*) из XVII века, са мотивом коште која мути воду (Frenk Alatorre I, 322), за који знамо да је изведен из мотива јелена.³ Уско ограничена подручја Иберијског и Балканског полуострва су, дакле, једине оазе у свету у којима је забележен овај мотив, који се у Србији задржао све до XX века, док је на Иберијском полуострву нестао још у тринаестом.⁴

Ова четири текста ћу анализирати у паровима од по два: 1) Меого 5 и Вук I, 199 и 2) Меого 9 и ЕР 36. Наравно, они могу бити анализирани и у паровима формираним по традицијама из којих долазе, али тиме се нећу бавити, будући да су ове врсте анализа већ рађене, и то успешно.⁵

Навешћу најпре неколико основних података о самој лирској врсти кантиге *д'амиго* (кантига о драгом). То је подврста галисијско-португалске кантиге, лирске врсте средњовековне дворске поезије испеване на галисијско-португалском језику, из кога су настали савремени португалски и галисијски језик. До данас сачуване кантиге, сакупљене у средњовековним рукописним песмарицама, настале су из пера врских песника, међу којима је било клерика, племића, краљева, али и хуглара – путујућих песника, често позиваних на двор и у племићке куће ради забаве. У кантигама *д'амиго* девојка изражава љубавна осећања и мисли, некада у облику монолога, некада у разговору са мајком, пријатељицама, или драгим.⁶ Данас знамо да су ове кратке лирске песме настале тесно се ослањајући на локалну традиционалну поезију свога времена (Frenk Alatorre 1994: 13–14), што их, имајући у виду њихову старост, чини посебно интересантним за компаративна истраживања са традиционалном лириком и баладама.

3 О освртима критике на овај сехел и његову везу са Меоговом поезијом в. Trubarac 2011: 59–61.

4 Овде изостављам дела песника као што је Алваро Кункеиро Мора (Álvaro Cunqueiro Mora), који је у XX веку „васкрсао” мотиве типичне за Меогову поезију, а међу њима и мотив јелена који мути воду.

5 О српским песмама в. Самарџија 2007. Број аутора који су писали о Меоговим кантигама и библиографија у вези са петом и деветом кантигом су преобимни, па заинтересоване упућујем на Trubarac 2011, посебно в. стр. 50–61, 77–78, 113–119, 134–145, 151–160; Cohen 2014: 42–48; BITAGAP texid 4236 и BITAGAP texid 5713.

6 Заинтересоване за сажето, а ипак дубље упознавање са овом лирском врстом, упућујем на Cohen 2014: 5–10.



Компаративна анализа

а) Вук I, 199 *versus* Меого 5

Меогову пету кантигу наводим контрастивно у свом преводу на српски:⁷

Вук I, 199

Пораниле девојке,
Јело, ле, Јело, добра девојко!
пораниле на воду,
Јело ле, Јело, добра девојко!
Ал' на води јеленче,
Јело ле, Јело, добра девојко!
рогом воду мућаше,
Јело ле, Јело, добра девојко!
а очима бистраше,
Јело ле, Јело, добра девојко!

Меого 5

Устала је у зору, устала је лепојка,
да опере косу на ладној води,
срећна од љубави, од љубави срећна.

Устала је у зору, устала је красна
да опере косу на води ладној,
срећна од љубави, од љубави срећна.

Да опере косу на ладној води,
долази јој драги, што искрено је љуби,
срећна од љубави, од љубави срећна.

Да опере косу на води ладној,
долази јој драги, што је силно љуби,
срећна од љубави, од љубави срећна.

Долази јој драги, што искрено је љуби,
горски јелен мутио је воду,
срећна од љубави, од љубави срећна.

Долази јој драги, што је силно љуби,
горски јелен воду је мутио,
*срећна од љубави, од љубави срећна.*⁸

⁷ За претходна критичка издања в. *MedDB*: 134.5.

⁸ Оригинални текст: „<Levou s' aa alva>, levou s' a velida, / vai lavar cabelos na fontana fria, / leda dos amores, dos amores leda. // <Levou s' aa alva>, levou s' a louçana, / vai lavar cabelos na fria fontana, / leda dos amores, dos <amores leda>. // Vai lavar cabelos na fontana fria, / passa seu amigo, que lhi ben queria; / leda dos <amores, dos amores leda>. // Vai lavar cabelos na fria fontana, / passa seu amigo, que <a> muit' a<ma>va; / leda dos a<mores, dos amores leda>. // Passa seu amigo, que lhi ben queria, / o cervo do monte a agua volvia; / leda dos a<mores, dos amores leda>. // Passa seu amigo, que a muit' amava, / o cervo do monte volvia <a> agua; / leda <dos amores, dos amores leda>” (Cohen: 42).





Тематске и структуралне сличности између текстова се брзо уочавају:

1. у оба случаја реч је о сценама које описује наратор;
2. песме су сижејно готово идентичне: девојка/девојке у зору крећу на воду и ту се сусрећу са јеленом који мути воду;
3. просторно и временско одређење је исто: вода и зора;
4. иницијални стих обе песме почиње мотивом девојке/девојака које устају у зору и то глаголима који на то упућују: Меого – *levou s' aa alva*; песма са ранила – пораниле;
5. мотив воде се у оба случаја уводи у другом стиху;
6. обе песме имају рефрене;
7. рефрени се састоје од једног стиха са изометричним полустиховима: песма са ранила – 5+5; кантига – 6+6;
8. обе песме се завршавају мотивом јелена који мути воду.

Међу текстовима постоје и одступања. Нека од њих, као што су помињање девојака у множини у песми са ранила, јасна аналогија јелен : драги у кантиги, или различити симболички оквири мотива јелена, могуће је објасни као последице жанровских разлика, из чега проистичу њихови различити прагматички опсези и функције.

Наиме, кантига *д'амиго* је дворска љубавна песма чији је прагматички опсег везан за изражавање женских љубавних осећања и мисли, и то на начин угодан уху затвореног круга дворске и племићке средњовековне средине. Зато је очекивано да се у њој помиње само једна девојка која одлази на воду и да њен драги, по диктату жанра, буде експлицитно или имплицитно присутан у песми; он се успостављањем аналогије поистовећује са јеленом који мути воду, па та сцена, у складу са самим контекстом у коме се помиње, неминовно постаје сугестивни еротски симбол у коме нема места за мистицизмом набијену слику јелена који очима бистри воду.

Српска песма је обредног календарског типа, па се, као што је то Елијаде у више наврата објаснио, у њој евоцира митска сцена која се догодила *in illo tempore* (Eliade 2011: 454, 458–462, 466–470). У календарским обредним радњама вербално алудирање на ту сцену поново актуализује митски догађај у моменту извођења песме, што има за циљ да се на стварност делује магијским путем, тако што ће се ентитети из митске сфере подстаћи на деловање. Ово објашњава двојну алузију у





вези са женским протагонистом: у телу песме се помињу девојке (оне су агенси обреда и медијатори у магијском смислу), а у рефрену само Јела, која припада митском слоју. Том митском слоју свакако припада и јелен који рогом мути воду и очима је бистри.⁹ Иако не можемо да знамо да ли је у иберијској традицији икада постојао овако развијен мотив јелена који мути воду, свакоме иоле упознатом са кантигом *д'амиго* јасно је да толико мистификован јелен-љубавник никако није могао да се нађе у једној кантиги, већ би морао да прође кроз филтер рационализације.

Велики број формалних и стилских разлика такође може да буде објашњен жанровским диктатом кантиге *д'амиго*, која је увек строфична и за коју је типично наглашено понављање паралелних или идентичних делова стихова који се (уз благе модификације) јављају у различитим строфама и помоћу којих се гради посебна ритмичност, карактеристична за ову лирску врсту. Наравно, велико је питање какве су биле формалне одлике галисијске народне песме која је инспирисала Меога да напише своју пету кантигу. Иако вероватно није била стилски толико разрађена, она је свакако у стилско-формалном смислу била погодна за обликовање у једну кантигу *д'амиго*.

У случају песме са ранила отворено је питање на који начин је она певана и да ли је њен текст при томе остајао статичан или не. Колико ми је познато, немамо њене нотне, ни звучне записе, а сакупљачи који је записују након Вука наводе текст идентичан Вуковом, бележећи искључиво основно тело песме (в. Милићевић 1894: 95; Шкарић 1939: 93–94)¹⁰. Због тога не знамо да ли је при певању /извођењу долазило до

9 У мотиву јелена који очима бистри воду Хато је видео паралеле са зороастријанским и хришћанским једнорогом који урањањем свог рога прочишћује затровану воду (Hatto 1965: 85). Снежана Самарџија указује на везу јеленових очију и сунца (Самарџија 2007: 143), док Миодраг Павловић веома смело повезује ову сцену са идејом стварања човека од стране словенског бога Вида. Наиме, он у мотиву мућења воде рогом види чин стварања смесе воде и земље од које ће бити направљен човек, док у очима које бистре воду види паралелу са божанским удахњивањем живота у човека након његовог прављења од земље. Што се божанства Вида тиче, аутор полази од тога да је Вид као врховно божанство управо и створио човека, те да је самим тим јелен једна од његових хипостаза (Pavlović 1986: 92).

10 Изузетак је варијанта коју је забележио Вук Врчевић (Врчевић 1888: 13) на црногорском приморју и која се разликује од Вукове. Једино ова варијанта није записана као песма са ранила, већ ју је Врчевић чуо за трпезом током прославе Лазарева суботе. Податак је индикативан, пошто је реч о периоду године за који се везује ранило.



тзв. рада са текстом (в. Големовић 1997), који се јављао у око 30% до сада забележених српских песама (Радиновић 2011: 6). Том приликом долази до разноликих понављања појединих делова стиха, његовог парцијалног излагања, облика непотпуног ланца итд. (Радиновић 2011: 6). Зато је могуће да је при певању песме са ранила такође било рада са текстом, што би додатно повећало формалне сличности са кантигом Меого 5, а и њеним протомоделом.

6) EP 36 *versus* Меого 9

У контрастивном приказу дајем фрагмент песме EP 36, који је најзначајнији за анализу, и Меого 9 у свом сопственом преводу на српски.¹¹

EP 36 (стх. 33–45)		Меого 9
„Хе кучко једна, не ћери моја! Што си чинила на ладној води од полуноћи близу до подне?”	35	Реци кћери, моја лепа кћери, шта те задржа на ладној води? (Имам драгог.) ¹²
Девојка мајки тихо говори:		Реци кћери, моја красна кћери, шта те задржа на води ладној? 5 (Имам драгог.)
„Не карај мене, мајко рођена. Јелен бијаше на ладној води, рогом замути студену воду,		Задржах се, мајко, на ладној води, горски јелени мутили су воду.
рогом ју мути, очима бистри. 40 Ја сам чекала док ју избистри.”		(Имам драгог.)
Мајка девојки тихо говори:		Задржах се, мајко, на води ладној, 10 горски јелени воду су мутили. (Имам драгог.)
„Не лажи кучко, не ћери моја. То не би, кучко, из горе јелен, већ би добар јунак иза града.” 45		Лажеш, кћери моја, лажеш због драгог, никад не видех јелена да замути реку. (Имам драгог.) 15

11 За претходна критичка издања в. *MedDB*: 134.2.

12 У оригиналу, рефрен гласи *Os amores ei*. Термин *amores* у галисијско-португалској поезији може да се јави како у значењу драги, тако и љубав, па је могућ и превод заљубљена сам.



Лажеш, кћери моја, лажеш због драгана,
никад не видех јелена да замути дубоку
[воду].
(Имам драгог.).¹³

На самом почетку треба поменути две разлике између текстова које су условљене жанром: 1) за разлику од кантиге, српска песма има два наративно-везивна стиха („Девојка мајки тихо говори” и „Мајка девојки тихо говори”), који су формулативне природе и типични су за српске народне песме; 2) кантига има рефрен након сваког двостиха, а рефрен је жанровски готово незаобилазан елемент кантиге *д’амиго*, пошто се јавља у отприлике 90% целокупног корпуса (Cohen 2014: 5–6).

Текстови већ на први поглед откривају тематска, али и структурална поклапања:

1. дијалози који чине њихову окосницу део су идентичног симболичког, семантичког и прагматичког сценарија;
2. у оба случаја се јавља исто просторно одређење сусрета двоје младих: вода у гори (у српској народној песми, стх. 8 – в. интегрални текст песме; у Меоговом случају знамо на основу Меого 5 да су његови јелени горски);
3. оба дијалога почињу мајчиним обраћањем ћерки, а потом следе реплике мајка – ћерка – мајка;
4. у оба случаја, у другој мајчиној реплици, којом она одговара на ћеркин изговор, први стих почиње глаголом лагати (Меого: *mentir*), након кога следи вокатив који се односи на ћерку (Меого: *mha filha, kћeri моја*);
5. у том свом одговору обе мајке врше разобличавање ћеркиних речи и идентификују јелена као мушкарца кога ћерка воли.

Ипак, примећује се једна битна разлика, а то је тон којим се мајке обраћају ћеркама. За разлику од галисијске мајке, која се задржава на

13 Оригинални текст: „–Digades, filha, mha filha velida, / por que tardastes na fontana fria? / – (Os amores ei.) // –Digades, filha, mha filha louçana, / por que tardastes na fria fontana? / – (Os amores ei.) // Tardei, mha madre, na fontana fria, / cervos do monte a agua volv<i>an. / (Os amores ei.) // Tardei, mha madre, na fria fontana, / cervos do monte volv<i>an a agua. / (Os amores ei.) // –Mentir, mha filha, mentir por amigo! / nunca vi cervo que volvesse_o rio. / – (Os amores ei.) // –Mentir, mha filha, mentir por amado! / nunca vi cervo que volvesse’ o alto. / – (Os amores ei.)” (Cohen: 66).



томе да разобличи ћеркине речи, српска ћерку зове „кучком” и тиме не само да је прекорева већ је морално деградира због предбрачног по-
давања мушкарцу. У једној тематски истој галисијској романси, али са
мотивом поломљеног крчага, мајка користи идентичну врсту прекора:

Miña nai mandoume á fonte,
á fonte do salgueiriño;
mandoume laval-a xerra
coa folla do romeriño
i-eu laveina con area
e quebreille un bouqueliño...
– Anda ti, *perra traidora*,
dónde tiñas o sentido?
– Eu non o tiña na roca
nin tampouco no sarillo,
que o tiña en aquel galán
que anda de amores connmigo.¹⁴

Мајка ме послала на извор,
Извор крај врбице;
Послала ме да оперем крчаг
цветом рузмарина.
Ја га опрах песком
и поломих му пипак...
– Аман, кучко издајнице,
Где ти је била памет?
– Није ми била на точку
Ни на чекрку
Ни на чекрку
Са којим љубујем

Поменућа увреда је честа како у српској, тако и у иберијској
традиционалној поезији, а њено појављивање у склопу мајчине осуде због
ћеркине предбрачне дефлорације је у функционалном смислу оправдано,
тако да не мора аутоматски да указује на блискост овог галисијског
и српског модела. Ипак, треба имати на уму да је жанровски готово
немогуће да се увреда овог типа нађе у једној кантиги *д’амиго*,¹⁵ те да
је овако формулисана осуда ћерке лако могла да постоји у галисијској
народној песми која је инспирисала Меога.

Имајући у виду све поменуте последице жанровских условљености
анализираних песама, један број разлика уочених међу њима бива
сведен на минимум, док онај други, који се тиче стилско-структуралних
и реторичких карактеристика, указује на јаку вероватноћу да су
галисијски протомодели могли бити још блискији српским песмама
него што су Меогове кантиге. Све ово указује на заједничко порекло
текстова.

14 Méndez Ferrín 1966: 94.

15 У целокупном корпусу постоје само две кантиге *д’амиго*, и то истог аутора, Жоана Гарсија де Гиљадеа (Johan Garcia de Guilhade), у којима се јавља слична увреда (Guilhade 18 и Guilhade 22). У њима се девојка обраћа момку са *cabeça de san, псећа глава* – случај који је сам по себи куриозитет пошто прекорачује реторичке норме жанра кантиге *д’амиго* (Cohen 2012: 18).



Проблем порекла уочених паралела

Једно од првих питања које се покреће јесте како објаснити уочене паралеле: да ли је реч о сличностима базираним на очуваности изузетно архаичних елемената првобитног модела, сачуваним на Иберијском и Балканском полуострву (а изгубљеним у осталим деловима континента), или је реч о последици миграције песама с једног полуострва на друго, при чему би због старости записа предност имала миграција галисијске песме на Балкан.

Једина значајна миграција становништва у овом смеру догодила се доласком Сефарда на балканске просторе. Ипак, ни у једној сефардској заједници, не само балканског поднебља, није забележен ниједан текст, било прозни или у стиху, у коме се налази мотив јелена који мути воду,¹⁶ па самим тим не постоје никакви материјални докази о миграцији текстова оствареној преко Сефарда. Чак и да замислимо да су Сефарди са собом донели на Балкан две песме које су као протомодели могле да послуже за стварање српских, ово би покренуло низ проблема, који се лако уочавају у следећем хипотетичком сценарију: једна сефардска љубавна песма (данас неповратно изгубљена) прво бива савршено добро преведена на формулативни језик српске народне лирике (за чиме није било посебне потребе у сефардској заједници, а она је у овом случају једина била двојезична), а затим се расејава међу српским становништвом, да би након тога потпуно нестала из урбаних центара (у којима су се првенствено настаниле сефардске заједнице) и сачувала се искључиво у српским сеоским срединама; у њима, дотична песма бива листом укључена у исти обредни контекст (ранило), чиме постаје (у семантичком, прагматичком и реторичком смислу) језички формулатизовани елемент система народне религије српског становништа; при томе би све ово морало да се догоди у временском распону од само три века, јер прво издање песме потиче из 1818. године, када је Вук

16 Безмало један век су трајали напори да се Меогови јелени осветле помоћу веза са „љубавним јеленима” присутним у другим текстовима, директно или индиректно потеклим са Иберијског полуострва, као и са онима из других крајева Европе (од класичног периода до данас) и света, али поред љубавно-еротског контекста у коме се јављају, сем поменутих српских песама, није пронађен ниједан текст у коме јелени мути воду, или су део лажних изговора. Литература о овоме готово да превазилази обим овог рада, па заинтересоване упућујем на Trubarac 2011: 50–61, 77–85; 135–145.





објављује у првом издању свог *Рјечника* (в. ранило). Овакав сценарио је тешко доказати, оправдати и објаснити на убедљив начин. Још теже би то било урадити у случају девете Меогове кантиге и ЕР 36, јер је Меого 9 најфрагментарнији текст унутар породице песама с мотивом лажног изговора да је воду замутила животиња, док ЕР 36, у кумулативном смислу, обједињује највећи број заједничких елемената свих текстова расутих по већ поменутих европским рубовима, на којима сефардска компонента није била јака, или уопште није ни постојала. Самим тим, као одговор на питање с почетка поглавља, намеће се дуговечност веома архаичних слојева ових текстова. С обзиром на то да они припадају широј породици песама специфичне географске распрострањености и да су примери пронађени у традицијама разнородних индоевропских језичких породица (романски, словенски, келтски и балтички језици) и то у распону од непуних девет векова, као највероватније објашњење намеће се Шмитова (Schmidt) теорија таласа, што би указивало на то да је реч о изузетно старој европској породици песама, која је вероватно протоисторијског типа.

Случај галисијско-српске подгрупе остаје отворено питање. Иако постоји хипотеза о келтском супстрату (Hatto 1965: 818), неопходно би било наћи већи број доказа који би је поткрепили. Један од основних проблема њене одрживости је чињеница да у традицијама које се пословично сматрају директним и недвосмисленим наследницама келтске традиције (ирска, велшка, шкотска и бретонска), није пронађен ниједан текст с мотивом јелена који мути воду. Изузетак би могла да буде бретонска традиција, јер у њој постоје текстови у којима се у оквиру мотива лажног изговора јављају коњи који муте воду, а они би могли бити рационализовани наследници јелена, од којих вероватно вуку порекло (Trubarac 2014: 11–18).

Закључци

1. Анализиране српске песме припадају старој породици европских песама, са којима деле исто порекло и чији центар дифузије за сада није могуће утврдити. За будућа истраживања остају отворена



питања изгледа и броја протомодела ових европских текстова, њихове прагматичке функције,¹⁷ као и други проблеми које тек треба покренути.

2. Унутар ове породице анализирани српски и галисијски текстови представљају посебну подгрупу због већег степена међусобне блискости. За сада је немогуће рећи када је уобличена ова галисијско-српска подгрупа, али знамо да су у XIII веку већ увелико постојали протомодели Меогових кантига, да су то биле локалне галисијске народне песме које се нису сачувале до данас, али за које са великом вероватноћом можемо да кажемо да су биле налик двома српским песмама, односно, у случају протомодела девете кантиге, да је у најмању руку био близак анализираном фрагменту песме ЕР 36. Из овога следи да су и протомодели српских песама сигурно постојали у XIII веку, а све указује на то да су и знатно старији.
3. Одступања од ових протомодела су била минимална током каснијих векова. Објашњење овако ниског степена различитости би требало тражити у повезаности ових текстова (директној и индиректној) са обредном сфером. Наиме, обредни карактер српске песме (Вук I, 199) и његова запањујућа подударност са Меого 5 указују на то да је протомодел кантиге, баш као и српска песма, упућивао на садржаје митолошко-ритуалног типа и да је био везан за пролећни календарски обред сличан ранилу. Обредни карактер ових текстова би довео до већег степена њихове формулативности, окамењивања и отпорности на текстуалне промене током векова.
4. Иако остаје отворено питање да ли је на исти начин могуће објаснити и низак степен разлике протомодела Меого 9 и песме ЕР 36, има показатеља који на то указују. Наиме, знамо да су протомодели пете и девете Меогове кантиге постојали симултано у галисијској традицији, па се намеће закључак да је то случај и са српским песмама. Из тога следи да ЕР 36 није млађа песма¹⁸

17 Први кораци у осветљавању ових питања су недавно направљени. У вези са тиме в. Cohen 2014: 74–79; Trubarac 2014: 20–23.

18 Не мислим на саму варијанту песме у ЕР, већ на песму чији је она један од сачуваних појавних облика.



од обредног текста (Вук I, 199), нити да је настала у процесу разградње архаичних представа присутних у обредној песми и њиховом потоњем интегрисању у ЕР 36 кроз стилизовани поетски језик (уп. Самарџија 2007: 145¹⁹). Сижејна старост модела песме ЕР 36, његова веза са обредном песмом са ранила, рана симултаност постојања прототипова ове две песме, као и низак степен раздвајања од прототипа кантиге Меого 9, указују на то да је песма ЕР 36 вероватно на неки начин била у вези са обредном, односно митолошко-религијском сфером. Самим тим постоји вероватноћа да је унутар ове песме могуће назрети елементе митолошке потке која чини идејну основу ранила.

5. Ово значи да из аспекта старине ствари са анализираним српским песмама стоје управо супротно: песма ЕР 36 је моделски старија од песме са ранила, јер јој припада шири сижејни опсег, док се песма са ранила базира на његовом фрагменту.
6. Са становишта проблема генезе српских „лирских” песама наративног типа, ово може да буде значајно за даља проучавања међусобних веза између жанровски различитих текстова, у којима су видна сижејна, мотивска, формулативна или структурална поклапања. У томе би кључну улогу свакако имала и етномузиколошка истраживања модалитета „рада са текстом” и мелопоетског обликовања наративног текста.

ЛИТЕРАТУРА

Големовић, Димитрије. „’Рад’ са текстом у песми – развој или деградација народног певања?”. *Симпозијум ’Мокрањчеви дани’ 1994–1996*. Неготин: Мокрањчеви дани, 1997, 237–246.

Eliade, Mircea. *Rasprava o istoriji religija*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2011.

Cohen, Rip. „Hello, Honey: The Pragmatics of Greeting in the *Cantigas d’Amigo*”. Baltimore: JScholarship, The Johns Hopkins University, 2012.

19 До ових закључака Самарџија долази најлогичнијим путем, на основу премиса које произилазе из њој тада расположивих сазнања у вези са ове две српске песме.



- Cohen, Rip. *The Cantigas of Pero Meogo. Edited with Introduction and Commentary*. Baltimore: The Johns Hopkins University, 2014.
<<https://blogs.commonsgorgetown.edu/cantigas/files/2014/12/Cohen-Meogo-NOVISSIMA-EDITIO-371a-rev3-Edition-mjf.pdf>> 22. 12. 2014.
- Pavlović, Miodrag. *Obredno i govorno delo: ogledi sa srpskim predanjem*. Beograd: Prosveta – Priština: Jedinstvo, 1986.
- Радиновић, Сања. *Облик и реч. Закономерности мелопоетског обликовања српских народних песама као основа за методологију формалне анализе*. Београд: Факултет музичке уметности, 2011.
- Самарџија, Снежана. „Обредна стварност и метафора у једној песми из Ерлангенског рукописа”. *Међународни научни састанак слависта у Вукове дане* 36/2 (2007): 141–152.
- Trubarac, Đordina. *La falsa excusa del agua enturbiada por el ciervo: paralelos ibéricos y balcánicos*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2011.
<<http://eprints.ucm.es/12893/1/T31572.pdf>> 15. 09. 2011.
- Trubarac Matić, Đordina. „Meogo 9 Versus Texts with the Motif of a Transparent Excuse of Water Clouded by Stags or Horses: Outlining the Proto-Model”. *Virtual Center for the Study of Galician-Portuguese Lyric: Articles* 2 (2014): 1–27.
- Frenk Alatorre, Margit. „Introducción”. *Lírica española de tipo popular*. Cátedra: Madrid, 1994, 11–29.
- Hatto, Arthur T. (ed.). *Eos: An Enquiry into the Theme of Lovers Meetings and Partings at Dawn in Poetry*. The Hague: Mouton, 1965.
- Hatto, Arthur T. „General Survey”. *Eos: An Enquiry into the Theme of Lovers Meetings and Partings at Dawn in Poetry*. The Hague: Mouton, 1965, 771–819.

ИЗВОРИ

- BITAGAP – *Bibliografia de Textos Antigos Galegos e Portugueses*. Arthur L-F. Askins, Harvey L. Sharrer, Martha E. Schaffer et al. Berkeley: University of California.
<http://bancroft.berkeley.edu/philobiblon/bitagap_en.html> 28. 01. 2015.
- Врчевић, Вук. *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје*. Панчево: Штампарија Браће Јовановића, 1888.
- Вук I – Караџић Стефановић, Вук. *Српске народне пјесме I*. Прир. В. Ђурић. Београд: Просвета, 1953.



EP – Песме 'Ерлангенског рукописа'. Прир. М. Детелић, С. Самарџија и Л. Делић.
<<http://www.erl.monumentaserbica.com>>10. 06. 2014.

Караџић Стефановић, Вук. *Српски рјечник истолкован њемачким и латинским ријечима*. Беч: *Gedruckt bei den P. P. Armeniern*, 1818.

Cohen, Rip. *The Cantigas of Pero Meogo. Edited with Introduction and Commentary*.
<<https://blogs.commonsgorgetown.edu/cantigas/files/2014/12/Cohen-Meogo-NOVISSIMA-EDITIO-371a-rev3-Edition-mjf.pdf>> 22. 12. 2014.

MedDB – Base de datos da Lírica Profana Galego-Portuguesa (MedDB), верзија 2.3.3, Centro Ramón Piñeiro para a Investigación en Humanidades (<http://www.cirp.es/>).

Méndez Ferrín, Xosé Luis. *O Cancioneiro de Pero Meogo*. Vigo: Galaxia, 1966.

Милићевић, Милан Ђ. „Живот Срба сељака” *Српски етнографски зборник* 1 (1894): 1–371.

Frenk Alatorre, Margit (ed.). *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica (siglos XV a XVII)*. 1. Vol. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Шкарић, Милош, Ђ. „Живот и обичаји 'Планинаца' под Фрушком Гором”. *Српски етнографски зборник* 54 (1939): 1–274.

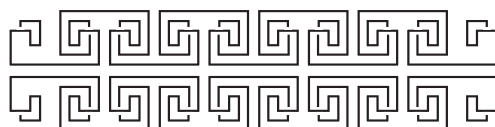
Đordina Trubarac Matić

STAG CLOUDING THE WATER IN GALICIAN-PORTUGUESE AND SERBIAN LYRIC – PARALLELS, POSSIBLE EXPLANATIONS AND IMPLICATIONS

Summary

On the bases of a comparative analysis of two Serbian traditional songs (Vuk I, 199 and ER 36) and two 13th century Galician *cantigas d'amigo* (Meogo 5 and Meogo 9) a series of intertextual matches between these texts is highlighted and their differences are explained as a consequence of dictation of genre to which each one of them belongs. Some hypotheses which might explain the existence of these Galician–Serbian parallels are made, and their implications are discussed, especially those concerning the previous assumptions about the origins, genesis and antiquity of the analyzed Serbian texts.

ТРАГОВИ НАРОДНИХ ОБРЕДА И ВЕРОВАЊА У СРПСКИМ И УКРАЈИНСКИМ ФРАЗЕОЛОГИЗМИМА (НАРОДНИ КАЛЕНДАР И СВАДБА)



У раду су из фразеолошког корпуса српског и украјинског језика представљени изабрани фразеологизми, чији неки лексички елементи или елементи значења упућују на народне обреде и веровања. У упоредној анализи фразеологизама са траговима древне народне културе указано је на еквивалентне, сличне и различите форме, а уз помоћ додатних фолклористичких, етнолошких чињеница и етнолингвистичких студија (Татјана Агапкина, Сергеј Јермоленко, Светлана Толстој, Љубов Савченко) указано је и на сличности и разлике у народним културама два словенска народа. Наводе се и анализирају фразеологизми Срба и Украјинаца који произлазе из обреда годишњег циклуса и свадбе. У украјинском језику постоји читав низ израза са етно-специфичним лексемама *гарбуз* (тиква), *рушник* и *калина*, који представљају различите аспекте свадбе. Аутор износи предлог могућег проширења истраживања.

Кључне речи: фразеологија, фразеологизми, празници, годишњи циклус, свадба, обреди, српски језик, украјински језик, фолклор

У овој прилици издвојени су српски и украјински фразеологизми повезани са елементима народне културе. Упоредном анализом фразеологизама који садрже представе из народне културе, древне и христијанизоване паганске културе Словена, могуће је указати и на сличности и разлике у месту народне културе некада и сада.

Досадашња истраживања

Проучавање фразеологизама древног порекла је сложено јер захтева многоструко укрштена знања из домена етимологије, фразеологије и фолклористике, па је и број истраживача који се смело крећу на том несигурном пољу реконструкција релативно мали. Устаљена поређења код Срба, која другим Словенима изгледају прилично чудно, *пијан као мајка*, *пијан као земља*, повезана су, према реконструкцији Никите Толстоја, са старим паганским веровањима о плодности земље, са неопходном влагом плодне земље (Толстой 1995: 412–417). Такав „етимолошки” приступ примењивала је поред Никите Толстоја и Светлана Толстој. Овде ће бити од значаја и њени увиди о народним називима празника, анализе ареалних аспеката, народног календара Јужних Словена Ане Плотникове (Плотникова 2004), календарских паремија Сергија Јермоленка (Јермоленко 2006; Јермоленко 2011) и украјинских фразеологизама, изнете у књизи Љубова Савченка (2013). Реконструкцијама српских фразеологизама највише се бавила Драгана Мршевић-Радовић, која је у низу студија осветљавала њихово значење у контексту обредног календара или народних веровања, користећи грађу из народног живота и етимолошке чињенице о речима из фразеологизама. У етнолингвистичким и дијалектолошким радовима неких српских лингвиста могу се наћи и драгоцени подаци за разумевање појединих фразеологизама. Први покушај упоредног истраживања српских и украјинских фразеологизама је, после округлог стола, представљен у тематском блоку *Језичка слика света у српској и украјинској фразеологији (поређење)* у годишњаку *Українсько сербський збірник Украс* (в. Јермоленко 2011).

Реконструкцијама украјинских фразеологизама у оквирима народне културе Источних Словена, бавили су се белоруски фразеолог из Гомеља



Владимир Коваљ, харковски лингвиста Анатолиј Ивченко, Љубов Савченко из Симферопоља, Григориј Аркушин и Маргарита Жујкова из Луцка, Мирослава Олијник из Лавова, Павле Гриценко из Кијева.

Фразеологизми и обреди годишњег циклуса

Срби и Украјинци, као словенски народи хришћанске вероисповести, сточари и земљорадници, у многим елементима имају блиске народне културе. Зависност од природне смене годишњих доба одразила се на близак начин и у именовању делова народног календара. Али називи временских периода, дана и празника имају и своје посебности, као и употреба хрононима у фразеологизмима ова два народа.

Различити придеви уз именицу *дани* указивали су на особености празничних или обичних дана. Двокомпонентни називи за празнике су код Срба били: *благи дан*, *мрсан дан*, *варовни дан* – дан када се варује. То су дани за које су везане многе забране и правила. Татјана Агапкина је у књизи о митопоетским основама словенског народног календара, посвећеној пролећном и летњем периоду, у поглављу о „прелазном периоду” и „лошем времену”, указала на називе дана у оквиру језичке слике времена: *куци*, *хроми*, *криви*, *суви*, *глуви*, *бесни*, *свадљиви*, *луди*, *вртичави*, *нечисти-мрсни*, *црни*, *зарђали* (Агапкина 2002: 33–40), а као посебну особеност Јужних Словена истиче *вучје*, *мишје* и *црвљиве дане*. Међу јужнословенским називима обилно су заступљени бугарски извори, а од српских назива наводе се: *рома недеља*, *трапава недеља* (према М. Босић), *глуви торник* (према Д. Антонијевићу), *глува недеља* (према Т. Ђорђевићу и А. Тарасјеву), *луда недеља*, *бесне кобиле* (према Д. Дебељковићу и Ж. Требјешанину), *вртичава среда* (према М. Босић), *мишја субота* (према М. Босић) (Агапкина 2002: 34, 36, 37, 39). Српски називи дана и периода ту нису исцрпљени, у српском народном календару постоје и бројни други, али њихово поређење у словенским оквирима захтева посебну пажњу. Светлана Толстој је називима из књиге Агапкине, „који често имају мало шта заједничко са хришћанским садржајем празника”, додала и друге, повезујући их у парове „мушки и женски, млади и стари, куци и хроми, безумни (бесни) и глупи, гњили и глуви,



мртви и весели, крепки и тешки, богати и сиромашни, разметни и лењи, дебели (сити) и гладни, топли и хладни, суви и мокри, огњени и водени, градни и ветровити итд.” (Толстая 2010: 167–168). Већина тих назива више се активно не користи, јер је у животу становника савремених насеља народни календар нефункционалан. Овде вреди поменути само оне, фразеолошки обликоване називе, који се и данас употребљавају: *мрсни дани* ‘дани када се може јести масно’, *посни дани* ‘дани када се не једе масно’ и шире ‘дани без добитка’, *заветни дани* ‘дани када се не сме радити’, *задушни дани* ‘када се посећују гробови покојних’. Са народним календаром светковања по местима нешто дуже се користио израз *вашарски дани*, а данас он више нема религиозни и трговачки смисао, већ више туристички.

Многи фразеологизми и пословице са хрононимима из Карацићевих *Српских народних пословица* (1836) изашли су из употребе: *Биће свашта, као и на Божић (на трпези); Божић дође, зима прође* казао Циганин молећи некаква чоека, да му да сијена, а пошто сијено излаже, онда рекне; *Божић је јесенски светац; Божић је божић, а пециво му је брат* (т.ј. божић без печенице не може бити. У Рисну); *Боље је божић кужан, него јужан* (јер међу људма више болести има, кад је зима слаба, него кад је јака. Гледај: Јужну божићу и пријатељском колачу не ваља се радовати); *Да те Бог сачува ведре Божића и облачна Ђурђевог дне* (У Дубровнику). Бољи је божић кужан, него јужан; *Ако не ће Божић каше, а оно ће ћеца* (Кад ко више људи понуди каком части, па један између њих, особито који је понајстарији, рекне, да не ће; и значи: ако не ћеш ти, хоће други. У Рисну. О овоме ће јамачно бити некаква приповијетка, али ми онђе нико ништа друго није могао казати, осим, да Божић не значи чоека, као што ја мислим, него прави Божић 25. Декемврија); *До Божића: Краљевићу Марко! Од божића: Идох моја мајко!* Гледај: *До божића није ни глади ни зиме* (У Боци); *Варвара вари, Сав – Сава хлади, Никола куса. Или Варварица вари, А Савица хлади, Николица куса.* (т.ј. Варица се на Варин дан вари, на Никољ дан хлади, а на Савин дан једе; јер су та три свеца један за другим); *До светог Луке / Кућ ти драго руке / А од светог Дуке / Тур у њедра руке; Дуг дан и покладе* (т.ј. и онда се још може удати и ожени); *Женско је љето послѣ Петрова дне; Јелисије просо сије, Иде Виде да обиде* (т.ј. Просо се сије испред Видова дне: Јелесије је



14, а Видов дан 15 Јунија); *као додола* (н.п. начинио се, – кад се ко врло накити цвијећем) и др. Подела године у животу хајдука – *Ђурђевданак хајдучки састанак, Митров данак, хајдучки растанак* – позната је из српских народних песама о хајдуцима.

О изгубљеном лексичком и фразеолошком благу сведоче и неки етнографски записи који садрже називе народних празника, дана или недеља. У Ардалићевом етнографском опису Буковице, на пример, читамо: „Ове се игре чине уз месојеђе почимљући од Божића па до ’месније поклада’ (први дан коризме)” (Ардалић 1994: 56). У састављању пуног списка застарелих хрононима у фразеологизмима свакако ваља претражити старе изворе, јер ни у најобимнијем, речнику Српске академије наука и уметности, они нису обухваћени у пуном обиму.

И данас се понекад може чути српски израз *најео се као сироче на задушнице*. Од великог броја фразеологизама који се у време живе народне културе користио у вези са данима и празницима годишњег циклуса, данас се употребљава само неколицина везана за Божић или Бадњи дан: *гојити прасе уочи Божића*, најчешће у форми *не гоји се прасе уочи Божића* са значењем ’закаснило почети припреме за нешто’, са десакрализацијом самог празника и преношењем нагласка на неиспуњавање обавеза доброг домаћина, који по плану обавља своје послове. Срби говоре и *није сваки дан Бадњи дан*, раније и *није сваки дан Божић* тј. ’није сваки дан добробитан и срећан’. Десакрализован став према великом празнику сличан је по одсуству хришћанске посвећености и понизности и у фразеологизмима са компонентом Бог, у којима Бог није свезнајуће свемоћно духовно биће: *богу иза ногу; где је и бог рекао лаку ноћ; као да је ухватио бога за браду*. У дубоко религиозној култури такво поређење би било хуљење бога.

„Неразликовање свеца и њему посвећеног празника”, „антропоморфизација и персонификација празника” су изрази које Светлана Толстој користи у опису и објашњењу губљења црквено-религиозних црта светаца у народним представама дана када се ти свеци празнују (Толстая 2010: 187). Фразеологизми и пословички изрази повезани са годишњим календаром, „календарске паремије” одражавају „народно-календарски модел света” који „садржи слојеве различитих културно историјски обележених епоха и кодирани карактер неких његових фрагмената”





чији је смисао постао нејасан и носиоцима језика (Єрмоленко 2006: 81). Из народно-календарске слике света произлазе изрази који се данас ређе користе: *Свети Лука – снег до кука, Свети Мрата – снег до врата*, укр. *крутити Веремію; на Стрітення зима з літом стрічаються; Спасівка – ласівка, Петрівка – голодівка; благовісне яйце* и др. Граничне облике са фразеологизмима представљају пословички изрази, о којима је у украјинском и другим словенским језицима писао Сергеј Јермоленко. Он је указао на методолошке проблеме упоредног истраживања календарских паремија и различито развијену народно-календарску паронимију у паремијама разних словенских народа, закључујући да „преосмишљавање назива одговарајућег дана у црквеном календару у световном смислу, или супротно томе, одсутност таквог преосмишљавања представља суштински параметар у поређењу наше грађе” (Єрмоленко 2011: 102).

Када је реч о фразеологизмима који се још користе, Срби говоре *држати се као дрвена Марија* ’понашати се неприродно круто’, а слично значење, са нешто друкчијим акцентима, имају и изрази *као да је прогутао оклагију, држати се као влашка млада*.

За рано пролеће везана су два изрази: *баба Марта*, за хладно мартовско време и *ћорава Анђелија*, који указује на вејавицу у марту (Мршевић 2008: 113–114). Предмет пажње Драгане Мршевић био је и фразеологизам *куку Тодоре*, којим Срби изражавају љутњу или незадовољство због нечијег поступка који ће имати рђаве последице. Ауторка је реконструисала нејасно значење овог фразеологизма, повезујући Тодора са митолошким бићима из народних веровања везаних за крај зиме, те њиховим каснијим преображајима у представама путујућих позоришта и новинским карикатурама (Мршевић 2008: 53–55). Срби користе и израз *жив ми Тодор да се чини говор* ’неко блебета, говори празне речи’.

Украјинци говоре *не до Петра, а до Різдва* <кому>, што означава особу старијег доба. Код Украјинаца, као и код других Источних Словена, постоји обичај девојачког гатања о суђеном, тј. о будућем младожењи. У оквиру тог тајног магијског обреда, који се обавља ноћу, уз свећу, на Светог Андрију (13. децембар), изговарају се и фолклорни текстови, а њихови одрази постоје у говорним жанровима и изразима.





Свадба

Свадба представља обред пун различитих фолклорних и говорних жанрова, укључујући фразеологизме, устаљене називе и изразе, пословице (које на различит начин уопштавају искуства о добрим и лошим свадбама или младенцима), апелативне магијске исказе и др. Има фразеологизама у којима се називи сватовских улога, као искуство о понашању на свадби, преносе на друге животне сфере. На пример, Срби кажу као сеоска (влашка) млада 'стидљив, стидљиво', или *ни ти мени кум, ни ја теби стари сват*, тј. 'немамо ништа више између себе'. У изразу *гладну свату и дивљаке у сласт иду* саопштава се 'гладан човек све радо једе', а речима *ће је свадба, да си делибаша, ће је софра да си долибаша* исказују се добре жеље. Украјинци говоре *ані сват ані брат* са значењем 'потпуно туђа особа', те *самому чорту брат і сват*, са супротним предзнаком, 'веома сурова и лоша особа'.

Фразеологизми који указују на животне ситуације везане за свадбу мање или више наглашено исказују вредносни став према особама којих се тичу, указују на узорне или неприличне ситуације или брачно стање неке особе. Брачни статус се фразеолошки може изразити на више начина: *јављају се просци* 'девојка је зрела за удају', *баба девојка* 'неудата жена која је прошла узраст за склапање брака', *вечити младожења* 'мушкарац који се још није оженио'.

Фразеологизми који се везују за обичаје који претходе свадби тичу се просидбе: срп. *ићи у просце* – укр. *слати* (засилати, присилати, посилати) *старостів*; срп. *просити руку* – укр. *просити руки* (й серця). Када девојка прихвата брачну понуду, Срби говоре *дати руку* <некоме> – укр. *дати руку, віддати (і) руку (і серце)* <кому> 'пристати на брак, склопити брак са неким'.

Ако су просцима Украјинци давали тикву, то је значило одбијање просидбе. Гестовни језик имао је и вербални еквивалент, израз *дати гарбуза*, у истом значењу – 'одбијање просаца'. Исти израз користи се и код других Источних Словена (Ужченко 2007: 81–82), негде и код Пољака (Савченко 2013: 467–468). Поред *дати гарбуза* Украјинци говоре и *покуштувати* (взяти, з'їсти) *гарбуза* (букв. 'пробати (узети, појести) тикву'). Понуђено је неколико објашњења зашто тиква симболише





одбијање просаца: према једној, она представља нешто безвредно, према другој, својим округлим обликом упућује да просци треба да брзо оду, према трећој, предата тиква је празна, што наглашава изостанак успеха. У испитивању „културне етимологије” руских лексема које означавају одбијање просаца Елена Березович (2014) наводи примере из руског фразеолошког речника, речника псковског и донских говора, потом примере из украјинских фразеолошких извора, те изразе које даје Галина Кабакова у књизи *Антропология женского тела в славянской традиции* (Кабакова 2001, 162): *дасть, повисыть гарбуза, гарбуза спыкла, потяг, з’ив, узяв гарбуза*. Поводом овог фразеологизма вођена је и полемика белоруских фразеолога А. Аксамитова и В. Коваља о томе да ли је *дати гарбуза* од старине раширено код свих Источних Словена или је од Украјинаца, где има највише потврда, фразеологизам ушао у језике суседних словенских народа (Савченко 2013: 467). Виталиј Кононенко је указао да је код Украјинаца овај фразеологизам добио шира значења, која излазе из оквира просидбе и свадбе, и значе ’одбијање уопште’ које прати негативан став (Кононенко 1996: 188).

У српским свадбеним обичајима тиква нема симболику коначног одбијања просаца, али према неким записима гађање тикве или јабуке може бити препрека сватовима, коју морају да прођу како би их пустили до невесте. Србима су познати стихови из *Женидбе Душанове* којима Латини задају задатак: „На кули је копље ударено, / на копљу је од злата јабука; / ти стријељај кроз прстен јабуку”. Поред гађања јабуке, које је потврђено и етнографским записима, у источној Србији гађају и тикве. Милица Матић-Бошковић у опису свадбених обичаја у Горњој Ресави пише да Срби гађају тиквицу (Матић-Бошковић 1962: 147). Гађање тиквице приликом доласка сватова у девојачку кућу у селима Доња Бела Река и Шарбановац у околини Бора (Пантелић 1975: 133) и у Неготинској Крајини описује Никола Пантелић:

Кад сватови стигну пред младину кућу, у Штубику, Јасеници и Видровцу, нису их пуштали у двориште док не оборе хицем из пушке тикву напуњену пепелом, постављену на дрво или дугачку мотку испред оgrade. У Брестовцу, Рајцу гађају јабуку, а у Сиколама и јаје. Тек кад погоде тикву (јабуку, јаје) пуштају их да уђу у двориште, али на вратницама сватови морају још да

„плате” – баце метални новац у суд са водом који стоји на улазу (Пантелић 1970: 133–134).

Интересантно је ауторово запажање да се обичај проширио и у селима у којима педесетак година раније није тражено од сватова да гађају тиквицу.

Казивање Драгице Јанковић (рођ. 1944, 6 разр., из влашког села Плавна, неготински крај) потврђује изнесене чињенице о свадбеним препрекама у влашком селу Плавна:

Код младе, то се ради са ту тикву. Иду просиоци, кад стигну до младине куће, оно тиква, већ су пењали тамо на висину. То све зависи од висине, које како може, то се ставља и неку мотку и на врх мотке то се ставља и тиква, а може и неки сунђер, и нешто друго, неку флашу... И то не добије се млада, нема да се види (млада – Д. А.) док то не обори. Неки дозволи пушком, а неки неће пушком, него намаже то дрво, па мора да се иде да се пење, и то има и чувар. Па с оне стране да пробају да преваре тог чувара, па са друге стране. Док се не пење, док не оборе то, ту тикву, не видиш младу. Е, то су оборили, некако су успели. На крају, то мора да се пусти да се успе. Не може то цео дан. И успе се то, и улазу у... Авлија (запис Д. Ајдацића, 30. јун 1994).

О истом обичају казује деда Вељко, црквењак у селу Плавна, живо описујући свој доживљај:

Све код девојке спремано. Међутим, тамо где има висока, ви’ш ко ова бандера и већа. Они ставе тамо горе једна тиква. Као песница. И још једно. Од оне бандере неко дрво које је највишље и он стави једна мотка од пет-шест метара и онда тамо једне марамица и једна тиква...Тиква, јесте марамица везата тамо лепо марамице. И кад идеш тамо, не смеш да уђеш у кућу докле не скинеш ону тикву... Пази како скидају. Ставе оне девојке они момци они брану то. Ка год да је голман... Не пуштају их. Ако не скинеш тикву не мож да уђеш код девојку.

Д.А.: Он мора да се попне горе?

Мора да се попне горе. И сад. Међутим, они има мангупарију, па узму већу балегу, па бацали на оно дрво набацали. И сад ако има момак више момци. Да ми њи одбранимо да један се попне горе да скине ону тикву. И сад, ми идемо тамо. Тамо, тамо сад знаш како је... Они брани, ови нападају. И сад, кад ови бране, ови нападају одмах један ако има. Момак мало више и момак одма трчи. И сад

ми уватимо њини, а они наши. Један наши га дижи. Овај се вата за дрво, горе се попне, а ако не, не мож се види девојка. Његови момци, али као док не скинеш они не даду да идеш код девојку. Нема девојка. Они ајде ту. Па знаш лепо, музика. Онда кад свира музика, па цепа. Старе оне послуге ишли и девојкини послуги са ракијом. Идемо ми, скине та, каже они по влашки *трон*. Скине та тиква одозго (запис Д. Ајдацића, 29. јун 1994).

Опис традиционалног гађања уздигнутог предмета у селу Штубику дао је Златимир Пантић:

На уласку у младино двориште, сватови застају, јер им је улаз забрањен све док се не нађе најбољи стрелац да скине тиквиру која је високо подигнута и учвршћена на дугачкој мотки. У случају да због ветра нико не може да је погоди неко од младожењиних људи однекуд донесе секиру, попне се на дрво за које је везана мотка и ту је пресече (Пантић 1993: 53).

Застарео је фразеологизам *венчати се (оженити се) око врбе*, будући да данас нема тако негативног става према ванбрачној заједници

Само у украјинском језику биљка црвеног плода, калина, у традицијској култури симболизује девојачку невиност. То исказује фразеологизам *ламати (зламати) калину* 'губитак девојачке невиности'. Према Николају Костомарову калина симболише женскост, а Потебња је у свом раном раду о неким симболима у словенској народној поезији (1860) изразио *калина в'яне, калина чорніє* третирао као симбол губитка девичанства (Ужченко 2007: 85, в. Савченко 2013: 466–467). У традицијској култури, када је било важно да ли девојка невина ступа у брак, њена се невиност проверавала, а потом и јавно оглашавала или оспоравала. При свођењу младенаца у комору певала се песма са мотивом калине, а када би младенци изишли, песмом *А в лузі калина*, понегде показивањем окрвављене кошуље, означавало се да је млада била невина (Elijana-Grujić 2000: 200, 204–205). Црвена боја се јавља и у оним приликама када се осуђује нечасност невесте, када је њеним родитељима давана црвено обојена ракија у чашици са пробушеним дном.

Још један свадбени симбол Украјинаца изостаје у српским фразеологизмима обредног порекла. Убрбус је у украјинским



фразеологизмима повезан са свадбом и свадбеном симболиком: *посилати (старостів) за рушниками, іти за рушниками 'просити младу'; готувати рушники (скриню) 'спремати се за свадбу'; на рушник стати 'склопити брак'*. Симболика свадбеног убруса и поступака који су са њим повезани не постоји у српским фразеологизмима, пошто у самом свадбеном обреду убрус нема улогу коју има у украјинској традицији.

У украјинском изразу *кому весіля, а курці смерть* (Савченко 2013: 414) указује се на везу свадбеног славља и кокошке. Али то није исказ о обиљу трпезе, већ исказ који може садржати и нека од симболичких значења о вези кокошке и невесте у свадбеном обреду на богато представљеној украјинској грађи у студији Зајковских (Зайковский 1998).

*

Увиди стечени у упоредној анализи српских и украјинских фразеологизама насталих на основама народне културе указују на велику слојевитост коју фразеологизми садрже, што упућује на нова и темељнија истраживања. Таква истраживања ће свакако дати плодније резултате, уз проширење фразеолошких и језичких корпуса до словенских оквира и разматрања односа фразеологизама словенских народа и њихових суседа. Чини ми се да би било добро проширити фразеолошки корпус застарелим и дијалекатским формама, као и изразима у писаним текстовима, пре свега етнографским и дијалекатским записима, те поменима из књижевних дела која верно преносе елементе народне културе. Помоћу проширеног корпуса фразеологизама, утемељених на чињеницама и симболима народне културе, било би могуће утврдити специфичне црте како појединих обредних традиција, тако и механизма и процеса фразеологизације, те преображаја фразеологизама проистеклих из народне обредне културе.



ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина, Татьяна. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря: Весенне-летний цикл*. Москва: Индрик, 2002.
- Ардалић, Владимир. *Буковица. Народни живот и обичаји*. Бенковац: Српско културно друштво „Зора”, 1994.
- Березович, Елена. *К специфике 'культурной этимологии' (на материале русской лексики, означающей отказ при сватовстве)* <www.ruthenia.ru/folklore/berezovich5.htm> 29. 12. 2014.
- Elijana-Grujić, Anđelka. „Ložnica običaji iz ukrajinskog svadbenog ceremonijala”. *Erotsko u folkloru Slovena*. Ur. D. Ajdačić. Beograd: Stubovi kulture, 2000, 194–232.
- Єрмоленко, Сергій. *Мовне моделювання дійсності і знакова структура мовних одиниць*. Київ: Видавничий дім Дмитро Бураго, 2006.
- Єрмоленко, Сергій. „Календарні паремії у зіставному плані: деякі питання методології дослідження”. *Українсько-сербський збірник Украс*, 6, 2011: 97–104.
- Зайковский, Виталий. „Невеста птица 2. Communio-coitus”. *Кодови словенских култура* 3 (1998): 59–79.
- Зайковский, Татьяна. „Невеста птица 2. Перелот в иной мир”. *Кодови словенских култура* 3 (1998): 42–58.
- Кононенко, Віталій. „Національно-мовна картина світу: зіставний аспект (на матеріалі української та російської мов)”. *Мовознавство* 6 (1996): 39–46.
- Матић-Бошкович, Милица. „Свадебени обичаји”. *Гласник Етнографског музеја* 25 (1962): 135–170.
- Мршевић-Радовић, Драгана. *Фразеологија и национална култура*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.
- Пантелић, Никола. „Женидбени обичаји у околини Бора”. *Гласник Етнографског музеја* 38 (1975): 123–146.
- Пантелић, Никола. „Свадебени обичаји у Неготинској Крајини”. *Гласник Етнографског музеја* 33 (1970): 123–148.
- Пантелић, Никола. „Женидбени обичаји у општини Зајечар”. *Гласник Етнографског музеја* 42 (1978): 355–382.
- Пантић, Златимир. „Свадба у Штубику код Неготина”. *Расковник* 19/71–72 (1993): 50–56.
- Плотникова, Анна. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва: Индрик, 2004.



Полищук, Івана. „Концепт ’Бог’ в українській та сербській культурах (на основі фразеологічних компонентів”. *Українсько сербський збірник Украс* 8 (2013): 9–15.

Савченко, Любов: *Феномен етнокодів духовної культури у фразеології української мови: етимологічний та етнолінгвістичний аспекти: монографія*. Сімферополь, 2013.

Толстой, Никита. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик, 1995.

Толстая, Светлана. *Семантические категории языка и культуры. Очерки по славянской этнолингвистике*. Москва: Индрик, 2010.

Ужченко, Віктор; Ужченко, Дмитро. *Фразеологія сучасної української мови. Навчальний посібник*. Київ: Знання, 2007.

ИЗВОРИ

Коломієць, Микола. Регушевський Євген. *Словник фразеологічних синонімів*. Київ: Радянська школа, 1988.

Matešić, Josip. *Frazeološki rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*. Zagreb: Školska knjiga, 1982.

Оташевић, Ђорђе. *Мали српски фразеолошки речник*. Београд: Алма, 2007.

Dejan Ajdačić

TRACES OF FOLK RITES AND BELIEFS IN SERBIAN AND UKRAINIAN PHRASEOLOGICAL UNITS

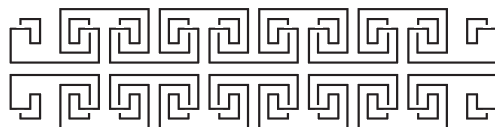
Summary

This paper analyses phraseological units in Serbian and Ukrainian language founded in folk rituals and beliefs. The comparison of phraseological units with origin in traditional folk culture indicated equivalent, similar and different forms. The author uses folkloristic, ethnological facts, and ethnolinguistic studies (T. Agapkina,



S. Yermolenko, S. Tolstaya, L. Savchenko) to interpret phraseological units of two slavic languages. He analyses phraseological units connected with annual calendar of traditional culture, and units connected with the wedding (in Ukrainian language with ethno specific lexemes *garbuz*, *rušnik*, *kalina*). The author suggests possible directions for further comparative research of phraseological units.

ПСОВКА КАО ФОЛКЛОРНИ ЖАНР: НА ПРИМЕРУ *ЈЕБЕМ ТИ СУНЦЕ*¹



Заједно с клетвама, молитвама, заклетвама, благословима, псовке спадају у посебну врсту древних формулаичких израза чија се употреба заснива на веровању у магијску моћ речи. Иако је у савременом говору фреквентнија и продуктивнија од наведених израза, псовка је најмање проучавана због снажног друштвеног и језичког табуа који је прати. У српској фолклористици псовка се не сматра посебним жанром, па овај рад отвара питање њене особености, и то на основу њене широке употребе, функција које врши у савременом језику и култног порекла. У раду најпре представљамо формалну структуру и употребу псовке у савременом српском језику, на примеру псовке *јебем ти сунце* и њених варијаната, користећи махом изворе доступне преко интернета. Затим показујемо како фразеологија ове псовке одражава архаичне представе о словенском претхришћанском култу сунца.

Кључне речи: антрополошка лингвистика, етнолингвистика, табуисана лексика, фразеологија, псовка, фолклорни жанр, јебем ти сунце, интернет, култ сунца

¹ Рад је настао на пројекту Балканолошког института САНУ *Језик, фолклор, миграције на Балкану* (бр. 178010), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1. Терминолошка и теоријска разјашњења

1.1. О табуисаној лексици

У основни фонд лексике која реферише на људску сексуалност, физиологију пробаве и секреције, те органе који учествују у тим радњама, у српском језику спадају: *говно, гуз, гузица, дркати, јебати, курац, мудро, пизда, пичка, пишати, срати, шупак* (Шипка 2011: 35). Наведена лексика има низ заједничких карактеристика: продуктивност у творби и фреквенција употребе, велики број синонима, индоевропска или прасловенска старина, широка територијална и социјална распрострањеност (Шипка, 2011: 35). У литератури се ове лексеме називају: *вулгаризми, опсцена лексика, псовке, непристојне, простачке, скаредне, срамотне, вулгарне, прљаве, бестидне речи, језик улице, ружни изрази* (уп. Богдановић (ур.) 1998; Ристић 1998; Сикимић 1998; Дешић 1998; Шипка 2011; Савић 1995а и 1995б; Мразовић 2009; Ристић 2010). Сви побројани термини носе компоненту оцене, и то негативне, стварности на коју се односе. У раду користимо термине *сексуална* и *физиолошка лексика пробаве и секреције*, јер сматрамо да су дескриптивни и не носе (негативну) вредносну квалификацију.

На однос према сексуалној и физиолошкој лексици утиче најпре ванјезички фактор – и то културни табу (Шипка, 2011: 16)². Како наводи Шипка (2011), табу се разликује од осталих забрана по томе што је реч о културној норми и изразито јакој забрани. Иако се преноси на језик, културни табу се не поклапа с језичким, који се очитује у (не) заступљености и стилској маркираности ове лексике у речницима, те у избегавању оваквих речи и израза у комуникацији која се сматра пристојном. Тако су предмет најјачег табуа домаће, примарне лексеме које денотирају људску сексуалност, док су табуу мање подложне лексеме људске пробаве и секреције (Шипка 1988: 4, цит. према Ристић 1998: 19). С друге стране, језичкој табуизацији подлежу у много мањој мери термини страног порекла и еуфемизми, иако денотирају исте реалије

2 Реч *табу* долази у српски преко енглеског, у који је доспела из тонганског полинезијског језика, у коме је значила 'забрањен'. У тонганском се реч табу користила као придев када се говорило о одређеним људима или стварима који су били забрањени или изоловани од заједнице (уп. Шипка 2011: 16).



као и лексика домаћег порекла (Ристић 1998: 21, 26)³. Како Шипка (2011: 24) наглашава, „еуфемизам је оно нетабуизирано језичко средство које замењује табуизирано да би се упутило на исти елемент озбиљности”. Поред тога, лексика сексуалности и физиологије животиња није предмет нити друштвеног табуа нити језичке (прохибитивне) норме (Ристић 1998: 27; Шипка 2011: 14–15).

1.2. О псовкама

Псовке су формулаички изрази – као комплименти, извињавања или поздрављања – који имају препознатљиву синтаксичку организацију и велику фреквенцију употребе (Савић 1995а: 164). Оне укључују сексуалну и физиолошку лексичку пробаве и секреције – најчешће глагол *јебати* у личном облику у оквиру конструкција *јебем ти* + објекат и *јебо ти* + субјекат + објекат, затим конструкције *иди у* + месна одредба (сексуални органи: *курац/ничку материну/дупе*, итд.), *пуши курац*, *једи говна*, *пишам/серем (ти) се на* + (допуна), и друге. Објекат у псовци може бити свака реалија која за псовану јединку има значај: живот, светиње (претхришћански култ Сунца и неба, Бог, Богородица, свеци, слава, верски обреди, свечаности), родбина и потомство, делови тела, дом, храна итд. (Богдановић 2000: 75).

Као говорни чинови, псовке спадају у експресиве, чија је основна улога, како се сматра, испољавање агресивности и негативне афектације, нпр. *беса*, *љутње* или *фрустрације* (Савић 1995б: 135, Поповић 2005: 997; Мразовић 2009: 723; Ристић 2010: 197–198). Обично се сматрају вербалним увредама које се коме упућују (уп. РМС s. v. *псовка*; Јоцић, Васић 1989, цит. према Савић 1995а: 164; Савић, Митро 1998: 8; Ристић 2010: 197–198).

У овом раду пак залажемо се за шире одређење псовке од агресивног и увредљивог вербалног понашања. Недељко Богдановић (2000: 7–8) тако истиче да је псовка често у служби одбране јединке која се осећа

3 У пуристички *Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ (РСАНУ)*, на пример, улазе лексеме латинског порекла, као *вагина*, *дефлорација*, *коитус*, *менструација*, и др., те еуфемизими *дојка*, *родница* и др., и то без икаквог маркирања њихове „вулгарности”; с друге стране, домаћа лексика која денотира исте реалије, а која се не оцењује као еуфемистична, не улази у РСАНУ (уп. Ристић 1998: 21–22).



угроженом. У складу с тим, сматрамо да је основна разговорна улога, тј. илокуцијско значење псовке дуел или сукоб са стварним или замишљеним саговорником, било као одбрана или напад, а основни перлокуцијски ефекат је вербална успостава власти над саговорником на бази сексуалности (уп. Богдановић 2000: 8).

Поред основне, псовке врше и низ других улога у говору: могу бити израз равноправности и еманципације код жена и младих, смањења статусне разлике или дистанце међу саговорницима, израз солидарности, припадништва групи код младих, исказ става и најразличитијих емоција (нпр. симпатије, одушевљења, чуђења, запрепашћења, страха, бола, нестрпљивости, неслагања, непристајања) итд.; псовке могу бити и несамосталне интеракцијске јединице, као поштапалице, узречице и интензификатори (Савић 1995а: 164–169; Савић 1995б: 133). У нашем корпусу псовка *јебем ти сунце* и њене варијанте често функционишу као интензификатори, што ћемо показати у анализи корпуса која следи у другом делу рада.

О псовању и псовкама постоје бројне предрасуде. У својој студији С. Савић (1995а) је показала да су следећа уверења, заправо, нетачна: 1) псовке су особене за жаргон супкултурних група, махом нижег статуса (шофери, кочијаши, куварице, пиљарице, затвореници, тинејџери и адолесценти, итд.); 2) образовани не псују; 3) мушкарци псују више од жена. У савременим лингвистичким приступима избегава се смештање псовки искључиво у супстандардно језичко понашање, односно у „вулгарни језик улице и необразованих”, па се псовке одређују као део укупног језичког понашања (исто, 164). Истраживања су, тако, показала да се псовке готово троструко чешће користе од поздрава у савременом говору (исто, 165). Савић је уочила да људи много више псују када мисле да их нико не слуша или да нема спољних учесника у комуникацији, нпр. током телефонирања, вожње, у породици; то значи да неке групе само имају боље механизме мимикрије и модификовања вербалног понашања на јавним местима, јер их псовање може приказати у неповољном светлу, нпр. млађе жене и образовани људи. Псује се и у граду и у селу, с тим што у селу псовање, како истиче Савић, није маркирано толико као непристојно и непожељно понашање, па псују и жене и деца, јер нема функционалног раслојавања језика као у граду (исто, 167).



Семантика псовке се на први поглед чини прозрачном, а то заваљава, и зато морамо разликовати дословно значење и архаичне представе које су очуване у фразеологији псовке. Уколико се тумачи дословно, псовка се види као израз перверзне сексуалне имажинације, која реферише на немогућ или недопуштен сексуални чин; истиче се да ништа што она каже није нормално, а све саблажњава (Богдановић 2000: 9). Ипак, покушаћемо да покажемо да псовка има порекло у култу, те да се заснива на вери у магијску моћ речи, које служе одбрани од нечисте силе. И пошто се изгубила њена основна функција, веза с култом остала је сачувана у фразеологији.

1. 3. О табуисаној лексици и псовкама у српској лингвистици и фолклористици

Познато је да је Вук Караџић био отворен за сексуалну и физиолошку лексику, псовке и еротски фолклор, што је показао у свом раду: у прво издање *Рјечника* (1818) унео је сексуалну и физиолошку лексику⁴. Након друштвених притисака, сексуалну лексику је ипак избацио из другог издања *Рјечника* (1852)⁵. Међутим, рецензентима у Србији сметала је

4 У Караџићевом *Рјечнику* (1818) могу се наћи, на пример, следеће лексеме с преводима на немачки и латински; уз неке су наведени и примери употребе: *s. v. говно*: „Низ брдо се и говно ваља”, *говноваљ, говновић* „јест он неки говновић, јест!” *говноноша, говњак* „сто говњака масла”, *говнара, говнање, говнати, говнен, говнити, говнити се; гужење, гуз, гуза, гузат, гузити се, гузица, гузичетина, гузичина, гузичица, гузни, гузоња; дркање, дркати; дупе, дупенце; јеб, јебанија, јебаоница, јебати* „Јебао би гују у око”, *јебац, јебач, јебачина, јебити се/јебати се* „Ко се јеби, лијепо се гледи”, *јебица, јебичина, јебуцање, јебуцати, јебуцати се* „Ој ти секо секуцала / јеси ли се јебуцала? / Како би се јебуцала / Кад још нисам ни бруцала”; *кура, курат, курац, куре* „Свако Туре своје куле вали”; *мудаш, мудаца, мудашице, мудро; пизда, пиздина, пиздити, пиздурина, пиц* „оде пиц на размиц”, *пица, пицин, Пицин град* „кад је ударио Кулин бан на Пицин град”, *пичење, пичетина, пичити се, пичица, пичка, пичкар, пичкарош, пичурина; пишало, пишњак, пишање, пишати, пишати се, пишаћа, пишити, пишкање, пишкати, пишнути; прда* „прда прду сустиже”, *прдачење, прдачина, прдачити се, прдеж* „Смео се ко прдеж у гаћама”, *прдекнути, прдењак* „Узе кадија гвоздењак, те удари нашег Мују над прдењак”, *прдети, прднути, прдњава, прдоња* „попрдан, т. ј. гра онај, што је крупан као боб”, *прђење* „прди Мара за пудара”; *прцање, прцати се* „Чије се гођ козе прцају, мога јарца муда боле”, „Буд се твоје (или туђе) козе прцају, зашто мога јарца муда боле”; *сиса, сисетина, сисица, сисурина; срање, срати, срати се; шупак, шупчина, шупчић* итд. (О Вуковом односу према сексуалној и физиолошкој лексици уп. Шипка 1987).

5 У *Рјечнику* (1852) су остављене лексеме пробаве и секреције: *говно, гуз, мудро, пишати, прдеж, прцати, сиса, срати, шупак* и њихове изведенице, а избачене су лексеме *курац,*



и преостала физиолошка лексика, па су направили списак под насловом „Речи скаредне и непристојне”, а уношење Караџићевих *Рјечника* у Србију је због „срамотних” речи и реформисаног Правописа било забрањено све до 1868. године, четири године након смрти Вука Караџића (уп. Кашић 1987, цит. према Дешић 1998: 30).

Речници ЈАЗУ и САНУ покривају ареал српскохрватског језика. РЈАЗУ има либералнији однос према поменутој лексици у односу на РСАНУ, и сматра се најбогатијим извором за језик до половине 19. века (Шипка 2011: 83). Речнику САНУ се замера, пре свега, изразити пуризам, али и недостатак јасних критеријума:⁶ изостављене су домаће примарне сексуалне лексеме и њихови творбени деривати, као и многе физиолошке лексеме, нпр. *дуне, говно, гузица, какити, кењати*, и деривати с префиксима *из-* и *за-* основних лексема *срати* и *пишати*, иако се сматрају мање табуисанима; с друге стране, лексеме *гуз, главич, задњица, мошња* унете су без стилских квалификатора; *мудо* и *курва* и њихови деривати означени су као вулгаризми; *јарцати се, јарчевит* као погрдне речи с компонентом сексуалног општења; као пејоративне речи *наложник, наложница, женскарош, куплерај*; а *кака* и *кита* као еуфемизми (Ристић 1998: 24). У РСАНУ се уносе еуфемистичне варијанте псовки, у којима је „вулгарна” реч изостављена или замењена „пристојном”, нпр. *бога му божјег, бога ти љубим, даћу ти твога бога, дан му његов, небо ти калајисано* (s. v. *бог, дан, небо*; уп. Дешић 1998: 37). У РМС, као речнику књижевног језика, забележена је физиолошка лексика пробаве и секреције, али је изостављена сексуална лексика.

И дијалекатски речници су донедавно били начелно затворени за ову лексику, осим Станићевог *Ускочког речника* и речника градског сленга (уп. Ђупић 1998: 43; Герзић и Герзић 2000; Вукајлија). Сексуална и физиолошка лексика, изрази и псовке присутни су у новијим дијалекатским збиркама које су програмски усмерене ка таквој врсти грађе (уп. Златковић 2001; Јовановић 1995; Богдановић 1997); ипак, речници који дају свеобухватан попис дијалекатских лексема и даље

пизда, пичка, јебати се и њихове изведенице.

6 Захтев за пуризмом исказан је већ у Белићевом Предговору I књизи, у коме он износи да је РСАНУ на првом месту речник књижевног, а после народног језика. У упутствима за израду РСАНУ експлицитно се наводи да се „скардне речи” не уносе, већ одлажу у посебну кутију (Ристић 1989: 20; Ристић 2010: 196).



изостављају сексуалну лексику (уп. Златковић 2014). Што се фолклорних збирки тиче, како наводи Сикимић (Сикимић 1998: 50), збирке загонетака или дају редуковану „опсцену” лексику или су очишћене од ње. Ипак, новије фолклорне збирке су отвореније ка еротском и скатолошком, као и старија фолклорна грађа, а неке су тематски усмерене ка таквој врсти фолклора (уп. Златковић 2004).

У нашој лингвистици и фолклористици псовке су дуго биле ван поља научног интересовања због снажног друштвеног табуа и неопходности интердисциплинарног приступа у њиховом проучавању. Оне постају предмет интересовања током деведесетих година 20. века најпре у социолингвистици, дискурс анализи и дијалектологији. Ту можемо убројати радове Свенке Савић (1995), научни скуп о опсценој лексици у Нишу 1994. и зборник са овог скупа *Опсцена лексика* (1998), збирку Недељка Богдановића *И ја теби* (1997), књиге Свенке Савић и Веронике Митро *Псовке у српском језику* (1998) и Данка Шипке *Опсцене речи у српском језику* (1999), рад Стане Ристић (2010), зборник *Еротско у фолклору Словена* (2000); недавно се појавила и књига Предрага Крстића (2014), те цео број сарајевског часописа *Свеске* (27. 12. 2011), као и *Речник опсцених речи и израза* Данка Шипке (2011).

У речницима књижевних термина и народне књижевности псовке се не помињу као посебан фолклорни жанр, нити се пак доводе у везу са клетвама, заклетвама, басмама (уп. РКТ, РНК). У РНК као посебни фолклорни жанрови издвојени су клетва, заклетва, басма и благослов (s. v. *басма*, *благослов*, *клетва*, *заклетва*). У РКТ се, поред побројаних, као књижевни и фолклорни жанр наводи и молитва (s. v. *молитва*). Неки аутори проналазе сличност између клетве и псовке, јер имају јак емоционални интензитет, представљају језичко средство претње и имају за циљ уништавање онога који је нанео увреду (Пенавин 1973, цит. према Савић 1995а: 166; Ристић 2010: 199–200; Сикимић и Оташевић 2000: 269–270); ипак, перлокуцијски ефекат псовке је повреда моралног интегритета јединке, а не уништење или угрожавање физичког интегритета јединке као код клетве (Богдановић 2000: 8; Ристић 2010: 200). Такође, наводи се и употреба псовки у улози заклетве, нпр. *Јебеш ми матер ако сам те видео!* (Савић 1995б: 133; Савић, Митро 1998: 28). Богдановић доводи псовку у везу с басмом, јер сматра да је њена основна улога одбрана ружним (уп. Богдановић 2000: 7–8); наиме, поред басми,



једино псовке имају перлокуцијски ефекат успостављања симболичког односа доминације. Богдановић има најприближнији став Успенском (1994), који псовку доводи најпре у везу са заклетвом, басмом, па чак и молитвом, о чему ће више бити речи у другом делу текста. Пре тога, представимо и анализирали наш корпус савремене употребе псовке *јебем ти сунце*.

2. Псовка *јебем ти сунце* у синхронијској перспективи: структура и употребе

Псовка *јебем ти сунце* забележена је на читавој територији штокавског говорног подручја: од Далмације (Гжибек 2000), преко Војводине (Савић 1998), до источне и јужне Србије (Недељковић 2000; Златковић 2001). Наше прелиминарно истраживање других балканских и словенских језика указује на то да ове псовке нема у небалканским словенским језицима као што су пољски и руски, а такође је нема ни у македонском, бугарском, грчком, албанском, мађарском; јавља се у албанском на Косову, где можемо претпоставити да се развила под српским утицајем, и у македонском, али увек на српском језику. У румунском се *сунце* (*soare*) јавља у псовкама типа *футу-џи соареле* (*tău*) ('јебем ти сунце'), *футу-џи соареле мај-тии* ('јебем ти сунце мајчино'), и то махом у западној Румунији, близу границе са Србијом (само једна потврда у централној Румунији) што потврђује и додатак *Румунског лингвистичког атласа* из 1942. „термина који се сматрају непристојнима”⁷. У румунском језику псовка је изашла из употребе и данас се осећа као архаизам. Ограниченост псовке *јебем ти сунце* на штокавско говорно подручје, које иначе припада периферији словенског континуума, сведочи у прилог архаичности њене фразеологије. Говорници је, наравно, не користе са свешћу о њеном архаичном значењу. Штавише, због губитка референцијалне везе са сакралним и култом, ова псовка се најчешће користи као еуфемистична псовка, за разлику од других псовки које се још увек доживљавају као извесно „светогрђе”.

Псовка *јебем ти сунце* је у врло живој употреби у савременом језику и врши разнолике разговорне улоге. Корпус који ћемо представити

7 Уп. Atlasul Lingvistic Român: http://www.vice.com/ro/read/am-fost-la-academia-romana-sa-aflu-cum-injurau-strabunicii-121?utm_source=vicefbrom (приступљено 14. 04. 2015).



сачињен је од 156 примера употребе ове псовке и њених варијаната преузетих са интернета. У корпусу се налазе шаљиви текстови, натписи испод шаљивих слика, текстови писани жаргоном, те искази из форума и друштвених мрежа; има и неколико примера забележених у свакодневном говору. У делу који следи, најпре ћемо размотрити семантичку и формалну структуру псовке (2.1), а затим ћемо анализирати њене разговорне улоге (2.2).

2. 1. Структура псовке *јебем ти сунце*

Најпре представљамо структуру псовке (2.1.1), и то модел када је *сунце* пацијенс (А) и када је агенс (Б). Затим, указујемо на парадигматске низове који могу мењати *сунце* у оба случаја. Након тога, разматрамо друге конституенте ове псовке: предикате, атрибуте, интензификаторе (2.1.2). Посебна пажња поклоњена је атрибутима који у споју са *сунцем* представљају архаичне синтагме.

2. 1. 1. Структура: агенс, пацијенс

Варијанте псовке дате су у опадајућем низу по броју појављивања у корпусу. Заграде означавају да је елемент опционалан. Тако, глагол *јебати* може бити изостављен: *сунце ти, сунце ти твоје*. Речца *ли* је увек опционална:

- А *Сунце* је пацијенс – укупно 119
 - а. *Сунце (ли) ти (јебем) (+ атрибут) (+ одредба)* – 83
Варијанте:
Сунце (ли) ти јебем (+ атрибут) (+ одредба) – 50
Сунце (ли) ти (+ атрибут) – 33
 - б. *Сунце (ли) ти пољубим (+ атрибут)* – 7
 - в. *Јебем (ли) ти сунце (+ атрибут) / (+ одредба)* – 29
- Б. *Сунце* је агенс – укупно 37
 - а. *Сунце те јебало (+ атрибут)* – 23
 - б. *Јебало те сунце (+ атрибут)* – 14





Варијанте и еквиваленти именице *сунце* који се јављају у другим корпусима могу бити *сунац, сунанац, сунчац, сјало, звезда* (уп. корпусе Шипка 2011; Богдановић 2000; Савић 1998). Именица *звезда* јавља се у нашем корпусу с атрибутом који се иначе јавља уз *сунце*: *јебала те звијезда која те огријала*. У другим корпусима именица *звезда* јавља се с атрибутима *јарка и сјајна* (Богдановић 2000: 41), што су такође карактеристични атрибути уз *сунце*. Посебно је занимљив пример који бележи Савић у Лозници (Савић 1998: 143; Савић, Митро, 1998: 123, 151), *кевину ти звезду јебем*, због паралеле с румунском псовком *futu-ți soarele mă-tii*. Свенка Савић (1995б: 136) истиче као једну од препознатљивих особина псовке истицање глагола на прво место. Међутим, у нашем корпусу од 156 примера у чак 113 је именица та која је на првом месту (од тога 90 модел А, 23 модел Б). У само 43 примера је глагол на првом месту (29 модел А, 14 модел Б).

У моделу А, у парадигматском односу са *сунцем* могу се наћи и друге астрономске појаве, на пример *звезда, небо, облак*, али и *дан, ноћ, месечина* (Богдановић 2000: 40–41); затим, именице које реферишу на веру, свеце и празнике, на пример *бог* као најфреквентнија, затим *божја мајка, крст, светац*. Поред тога, реферише се на родбину, махом женску, при чему је *мајка/матер* најфреквентнија. На истој позицији се могу наћи именице које означавају храну (нпр. *хлеб*). Шире гледано, може се наћи готово било која именица, у зависности од говорне ситуације, нпр. *јебем ти шпорет*.

У моделу Б парадигматски низ је сужен. Тако именице које означавају женску родбину неће имати улогу агенса, или ће имати по изузетку, али *бог* хоће; забележени су примери са *Исус, владика, враг, гром, леб*, а једини пример са женским агенсом јесте *мајка божја* (Богдановић 2000: 55). Поред тога, може се наћи и било која друга именица, у зависности од говорне ситуације (нпр. *јебо те шпорет*). Међутим, треба нагласити да оваква замена ипак није могућа када је агенс у иницијалном положају, нпр. не можемо рећи **шпорет те јебао*.

2. 1. 2. Структура: предикат, атрибут, интензификатор

У случајевима када је *сунце* пацијенс, предикат је глагол *јебати* у првом лицу једине презенте или његова еуфемистична варијанта *пољубити*.





Глагол *јебати* може се изоставити или заменити еуфемизмом само када није у иницијалном положају: дакле, можемо рећи *сунце ти пољубим* или само *сунце ти*, али не и **пољубим ти сунце*, иако је граматички правилно. Када је *сунце* агенс, *јебати* је у оптативу (Шипка 2011: 55). У нашем корпусу нема примера овог модела у коме је глагол изостављен или замењен еуфемизмом, али могло би се рећи да је и то теоретски могуће, по узору на *бог те јебо*, и скраћене форме *бог те* или *бокте*, те еуфемистичне изразе *бог те видо*, *бог те мазо*.

Псовка *јебем ти сунце* често се користи с атрибутом: трећина наших примера има атрибут, који је готово увек у финалној позицији, нпр. *јебем ти сунце кајалисано/жарко/крваво/твоје/које те огрејало*, и др. Савић (1995б: 136) примећује да постпозитивни атрибут најчешће долази иза објекта. Међутим, наш корпус показује да је атрибут увек у финалном положају и да му не мора нужно претходити именица у служби објекта, нпр. *сунце ти јебем жарко*. Атрибути могу бити устаљени и неустаљени. Значење устаљеног атрибута разуме се без обзира на контекст; у нашем корпусу, то су следећи придеви: *калајисано* (28), *жарко* (9), *крваво* (2), *божје*, *жарено*, *милосно*, *драго* (по једно појављивање).

1. *калајисано* – Као што се види, *калајисано* је најзаступљеније у нашем корпусу. Стана Ристић сматра да је „калај метал којим се некада премазивало посуђе како би се заштитило, а уједно и сјајило. Тако да је *калајисано сунце*, заправо *сјајно сунце*” (Ристић 2015). РСАНУ бележи придев *калајисан* са значењем ‘који се сија, блештав’ (s. v. *калајисан*) и означава га као архаизам, и можемо рећи да се у савременом говору овај придев очувао једино у склопу псовке. У РЈАЗУ нема одреднице. Треба још напоменути да се у РСАНУ (s. v. *калајисати*, *небо*) и РМС (s. v. *калајисати*) поред *сунце ти калајисано* наводи и псовка *небо ти калајисано*, са напоменом „блажа псовка”. Такође, Богдановић (2000: 44) бележи *јебем ти калај* и *јебем ти калај на дно кот’л*.

2. *жарко*, *жарано*, *жарено* – У другом издању Караџићевог *Рјечника* (1852), *жарко* се наводи само у споју са *сунце* (s. v. *жарко сунце*). У РЈАЗУ синтагми *жарко сунце* посвећен је посебан одељак (s. v. *жарак*), али се не наводи ниједан пример псовке, већ само примери из фолклора. У РСАНУ (s. v. *жарки*) и РМС (s. v. *жарки*) уз овај придев појављују се и друге именице, али је ипак највише примера у споју са *сунце*; такође



се не наводи ниједан пример псовке. Што се тиче придева *жарано* и *жарено*, РЈАЗУ наводи само *жарано* (s. v. *жаран*), и то само у споју са *сунце*. У РСАНУ се јављају оба придева највише у споју са *сунце*, мада има и других примера (s. v. *жаран*, *жарен*). У РМС оба придева се јављају такође само у споју са *сунце* (s. v. *жаран*, *жарен*). СД наводи *жаркое* као традиционални епитет уз *сунце* (s. v. *солнце*).

Иако их у нашем корпусу нема, ова псовка је забележена и са придевима *гараво*, *жежено*, *јарко*, *небеско/небесно*, *усијано* (Шипка 2011; Савић, Митро 1998; Савић 1998; Недељковић 2000). Придев *јарки* је у речницима махом забележен само у споју са *сунце*. Тако *Рјечник* (1818, 1852) наводи овај придев само у споју *јарко сунце* (s. v. *јарко сунце*). У РЈАЗУ (s. v. *јарак*) се даје следеће објашњење: „Ријеч је стара, испореди руски яркийй (...) а) адј. осим два примјера, у свијем осталијем стоји као придјев уз сунце”. Скок га такође наводи само у споју са *сунце* (s. v. *јара*), док РСАНУ и РМС дају и друге спојеве, али на првом месту спој са *сунце*.

Придеви *крваво*, *божје*, *мило*, *драго*, *милосно* и др. устаљени су и у другим псовкама, нпр. *јебем ли ти мајку мило*, *јебем ти семе крваво*. Није наодмет напоменути да, иако у нашем корпусу постоји само једна псовка с придевом *божји*, РМС (s. v. *сунце*) наводи еуфемистичну псовку *сунце му божје!*

Већина устаљених атрибута који се јављају уз *сунце* имају везе са сунчевом светлошћу и/или топлином, нпр.: *жарко*, *жарано*, *жарено*, *јарко*, *жежено*, *гараво*, *усијано*, *сјајно*, *калајисано*, или са сунчевим местом у свету – *небеско/небесно*. Код Недељковића (2000) *небеско*, *небесно* јавља се само у споју са *сунце* и *бог*. Може се рећи да су одређени придеви специјализовани за ову псовку, макар кад је синхрони план у питању, и то придеви *жарко* (*жарано*, *жарено*) и *јарко*, који се, осим у овој, не користе ни у једној другој псовци. Заправо, ови придеви се и ван псовке јављају само у синтагми са *сунце*. С друге стране, *крваво*, *божје*, *мило* јављају се – како у разним другим псовачким изразима – тако и ван псовке. Свашта може бити *мило*, *божје*, и *крваво*, али само *сунце* (евентуално *небо* и *звезда*) може бити *жарко*, *јарко* или *калајисано*.

Неустаљени атрибут (13 јављања) јесте било који придев с погрдним значењем, специфичним за дати контекст, нпр. *јебем ли ти сунце ретардирано*, *сунце ли ти лоповско* и слично. Овде је релевантно Богдановићево запажање:



Појачање псовке у свим случајевима чини се, опет, претходном негативном детерминацијом нападнуте вредности објектом псовања (твоја је мајка покварена > јебем ти мајку покварену!), али овај модел каже да је сама јединка покварена, што значи: јебем мајку теби поквареноме! (Богдановић, 2000: 75).

Речца *ли* – „Када се партикула *ли* употреби између придева и именице, тада појачава значење придева и целом исказу даје значење дивљења или личног ангажовања у односу на садржај исказа: *Лепе ли девојке!*” (Мразовић 2009: 495). У псовкама, речца *ли* се може употребити иза именице (*сунце ли ти штреберско*), иза глагола (*јебем ли ти сунце калајисано*), док се иза придева у нашем корпусу не јавља. Оно што упада у очи јесте што корпус не показује ниједну употребу речце *ли* ако у псовци нема атрибута (дакле, иако постоје, у корпусу нема псовки *сунце ли ти јебем, јебем ли ти сунце*). Ово може указивати на тенденцију речце *ли* – која се и иначе користи да појача илокуцијску снагу исказа или унесе личну експресију – да се користи само када је псовка и иначе експресивно појачана придевом, као у примеру *сунце ли ти штреберско*, у коме и придев, очигледно специфичан за дату ситуацију, доприноси експресивности исказа.

Заменица – Када је *сунце* пацијенс, јављају се најчешће енклитичке форме заменица другог и трећег лица једнине. Може се јавити и било која друга лична заменица у енклитичком облику, зависно од говорне ситуације. Ако је адресат конкретан (особа, предмет, појава), заменица може бити у било ком лицу, чак и повратна првог лица (тзв. илокутивна комуникативна функција, јер је илокуција усмерена на саговорника, уп. Поповић 2005: 989–990, Мразовић 2009: 723). Пример такве употребе је (4) *сунце јој јебем комунистичко*. Ако је адресат неодређен, неконкретан, онда ће заменица бити у другом или трећем лицу јединине (тзв. аутоилокутивна комуникативна функција, Поповић 2005: 989–990, Мразовић 2009: 723): (7) *...на сунце ти јебем, шта рећи о човеку кога сви зову СЛИНА*. У нашем корпусу, ова псовка се, у свим варијантама, појављује 72 пута у илокутивној употреби, а чак 84 пута у аутоилокутивној употреби, што говори у прилог томе да се у савременом језику највише употребљава као експресивни израз или интензификатор, а не као средство за језички дуел. Иначе, поред



заменица, и употреба неустаљеног придева може сигнализирати илокутивну функцију псовке: *сунце вам јебем лоповско* (= „ви сте лопови“).

2. 2. Разговорне улоге псовке у савременом говору

Псовка *јебем ти сунце* врши различите улоге у савременом говору: примарно псовачку – дуел или сукоб (2.3.1), експресив (2.3.2), интензификатор експресије (2.3.3), и друге (2.3.4). Примери с интернета наведени су у изворном писму и правопису.

2. 2. 1. Дуел или сукоб

Као што смо већ навели, основна конверзацијска улога псовке јесте сукоб или дуел са стварним или замишљеним саговорником. Тако и псовку *јебем ти сунце* и њене варијанте срећемо управо у овој функцији, за коју је карактеристично проширење, обично атрибут, као и заступљеност свих клитичких заменичких облика (а не само *му* и *ти*):

1) *Jebem ti poker i texas holdem i mamu onome tko ga je iznislilo... kurvini sinovi... 200 mil sam sjebo... sunce im jebeno jebem...!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!*
(форум)

2) *40 dinara flaša? More ima da vam uzmem te novce sunce vam jebem lopovsko, 40 dinara flaša, pa za te pare ću da ti iserem flašu i još da ti nacrtam etiketu i istampam je, neće ljudi ni приметити разлику.*
(шаљиви текст)

3) *Ja sanjam dobru ribu u krevetu ovaj trazi da ga neko trpa sunce te jebalo retardirano bolesno...* (коментари о хомосексуалности, *YouTube*)

4) *Sunce joj jebem komunističko, to se ona preobukla u desničarku desničarka se ne tetovira.* (форум)

У западној Србији (село Радаљево код Ариља), у примарно псовачкој улози забележена је у форми с обавезном атрибутском допуном: *јебем ли ти сунце које те огријало* (лична белешка ауторке – М. М.).

2. 2. 2. Експресив

Када се користи као примарно средство експресије, онда она сама чини цео исказ; њоме се углавном изражава изненађење, бес, бол, ре-



зигнација. Тако, када се опекао пржећи месо, један младић је, бесно гледајући у тигањ, узвикнуо:

5) *Сунце ти јебем крваво!* (лична белешка ауторке – Љ. Ђ.)

2. 2. 3. Интензификатор експресије

Када се јавља уз друге експресивне изразе, тада функционише као интензификатор већ израженог експресивног става. Тако је у наредним примерима експресивни став већ изражен другим средствима, на пример атрибутом позитивне оцене (6) и реторским питањем (7), а псовка ту служи да додатно појача исказ. И у примерима (8–12) изненађење, задивљеност, зачуђеност и сл. већ су исказани узвичном реченицом, упитном заменицом (8, 9), речцом *ала* (10) или узвиком (11), и другим псовкама (12):

6) Otpio sam jedan gutljaj, osetio jak, pomalo kiselkast ukus. Onda i drugi, koji je pokazao gorčinu. I onda treći, koji je otklonio sve sumnje. Nije što je naše, al, *sunce ti jebем*, ovo je sjajno pivo. (шаљиви текст)

7) Ministar unutrašnjih poslova je... па *sunce ti jebем*, šta reći o čoveku koga svi zovu SLINA. (шаљиви текст)

8) Кол'ки човек, *јебем ти сунце!* (жив говор)

9) а *sunce te jebало...* kakav kraj epizode pred season break... nema epizoda do 22.1 (форум, о крају сезоне серије *Игра престола*)

10) *Sunce te jebало* ala si isecen!!! Suv, vaskularan a masivan!!! NE znam gde se takmicis, ali ne bih voleo da sam na mestu tvoje konkurencije!!!! Odlicne slike! (коментар на слике бодибилдера)

11) Vidi onu sirotinju! *Jebем ti sunce и piчки*. (шаљиви текст)

12) boze jebote па ti si 4 godina starije od mene. *sunce ti kalajzano*. (форум)

Псовка се може изоставити или заменити другим интензификатором, мада не без утицаја на експресивност целокупног исказа (уп. Шипка 2011: 50). Потенцијалне замене би биле, на пример: *баш, хеј, аман, побогу, бре* и слично, а ови изрази су и сами по себи интензификатори.

2. 2. 4. Остале улоге

Псовка се користи као израз солидарности, а њени функционални еквиваленти би могли бити неки други изрази солидарности, нпр. *brate, царе, сестро, краљу, човече* и слично:



13) Too, *jebalo te sunce* prebaci ovo na engleski da vidi ova stoka americka s kakvom anomalijom se oni spetljase, samo cuo sam negde da imaju obicaj i da se srode sa sestrama i mnoze se i na taj nacin, mada ne bi me cudilo kad su ovako umobolni. (коментари на један документарни филм на интернету)

14) @bracojlo *jebalo te sunce* vidis kako muka dodje neka. Da saljemo odavde jedan kontigent svega. (друштвена мрежа)

А понекад се користи као узречица, и тада најчешће долази до њеног контраховања и изостављања глагола, нпр. *сунце ти, сунце ти твоје* или *сунце ли ти*:

15) Милане, ово твој унук? Јес' пош'о у школу,аа? – Јесам. Први разред, друго полугодиште. – Ааа, па матор момак, *сунце ти...* А ко кога слуша, ти деду или он тебе? (шаљиви текст)

Нашли смо један пример када ова псовка функционише као фразеологизам (или, према Богдановићу (2000: 76), *псовачки израз*); у примеру који наводимо наша псовка се може заменити и изразима *проклињем се, вајкам се, богорадам, кукам* и сл.:

16) И док одлазим према штали, *јебем себи сунце* што ми је живот овакав и што нисам нико на бетону, само да ме не јебу овако, свако јутро, сабајле, циком зоре, прије росе, имам трауме од стоке... Ал' нема бато, речено учињено! (шаљиви текст)

3. Псовка у дијахронијској перспективи: култно порекло и магијска улога

Руски семиотичар Борис Успенски (Успенский 1994: 53–128) сматра да је за псовку особена пре свега табуизација, формулаичност и архаичност, што упућује на то да је била део ритуалног антипонашања с улогом да отера нечисту силу (уп. СМ s. v. *наопако понашање*). На основу словенских етнографских и историјских извора, види се да је псовка била саставни део читавог низа обреда: свадбених, аграрних, опходних, околионалних. Према руским изворима из 18. века, учење деце псовкама



спада у саставни део васпитања и, на неки начин, иницијације у свет одраслих (Успенский 1994: 57, 64–65). С временом, псовка је изгубила културну функцију и прешла у експресивне изразе.

Успенски тврди да је у основи псовке мит о светој свадби неба и земље, која води оплођењу, бременитости и, коначно, рађању плодова. У улози примарног субјекта јавља се Бог Неба или Громовник, а у улози објекта Мајка Земља, која може бити оличена и у словенској богињи Мокоши (Успенский 1994: 73; СМ s. v. *Мокош*, *Перун*; о Мокоши уп. Лома 2002: 240–243). У каснијим етапама дијахронијског развоја као функционални еквиваленти Мајке Земље користе се Мајка Божја, Света Петка и, као најмлађа замена, мајка рођена. И у античком свету земља се доживљавала као женско тело, а њени плодови као ослобађање од бременитости; отуда фаличке процесије и ритуална псовања и хуљења код Грка и Римљана (Fluck 1931). У најстаријој перспективи псовку је могуће повезати с призивањем грома, који претходи оплођењу; призивање грома, мада с другом улогом, сачувано је и у изразима *гром ме убио ако...*, *гром те убио!* (Успенский 1994: 82). У следећој дијахронијској етапи, псовка је могла бити вербални функционални еквивалент удара грома у у земљу. То значи да псовка у овим етапама има сакрални карактер и нема карактер светогрђа (исто, 102–103). Успенски сматра да ритуално скрнављење и богохуљење, који су особени за античку и западноевропске културе, имају исто порекло као псовка (исто, 83–84).

Према Успенском, након Громовника, субјекат псовке постаје пас, који спада у митске противнике Бога Громовника. Травестија у пса, свог противника и супротност, преводи псовку на план ритуалног антипонашања (исто, 92, 99, 112–113). Како животиње које се сматрају митским противницима Громовника у словенским језицима имају табу називе – *медвед* ('који једе мед'), *змија* (према *земља*) (Скок, s. v. *медвјед*, *змај*), тако и *пас* може бити табу, јер се не може довести у везу с раширеним индоевропским називом за пса (ие. **кион* 'пас', уп. ЕИЕЦ s. v. *дог*, Скок, s. v. *пас*). И Скок и Успенски доводе глагол *псовати* у етимолошку везу са *псом*, али, за разлику од Скока, Успенски сматра да *псовати* није деноминал од *пас*, него девербал од прасловенског глагола **писти*, који има исто значење као и литавско *писти* 'јебати се'; у вези с овим кореном је и група речи као што су *пишати*, *пизда* (уп. Успенский 1994: 98). И Скок



помиње као једну могућност довођење *пса* у везу с оноματοпејском основом *пишати* (Скок s. v. *пас*).

У традиционалној култури Словена, пас и мачка су везани за гром и муњу, а њихово присуство у кући за време олујних непогода сматра се опасним. Иако су раширене представе о ритуалној нечистоти пса, сматра се да пас и његов лавез имају способност да отерају нечисту силу, слично као звоно или кукурикање петла (уп. СМ s. v. *пас*; СД s. v. *собака*). У хришћанској традицији, пас се директно повезује с антихришћанским и ђаволским начелом⁸.

План развоја псовке у коме је пас главни субјекат, а Земља Мајка објекат, према Успенском, јавља се у епохи прасловенског јединства, али можда и раније (53). У таквој употреби, псовка добија светогрдан карактер, и повезује се с идејом оскврнућа Мајке Земље псом, чија је основна улога терање нечисте силе. Псовка се тако развија од актера 'Громовника и Мајке Земље', преко 'пса и Мајке Земље', 'пса и Мајке Божје/Свете Петке', и коначно до 'пса и жене/мајке саговорника'. На том плану, псовка се почиње схватати као лична увреда. Коначно, на најповршнијем и најмлађем, профаном плану, у улози субјекта јавља се говорник, а у улози објекта мајка саговорника.

У литератури псовка се повезује са заклетвом, клетвом, молитвом и басмом (Пенавин 1973, према Савић 1995а: 166; Ристић 2010; Богдановић 2000; Успенски 1983; Успенский 1994; Суботић 2008). Успенски (1994: 66) тврди да је у својој првобитној форми псовка најближа заклетви, тј. самопроклетству; поред тога, могла се користити у форми проклетства, клетве. Наиме, он сматра да јужнословенска форма с посесивним дативом

8 О томе сведочи израз *пасја вера* и његови еквиваленти на словенским језицима (рус. *песья вера*, *собачья вера*, буг. *куча вјара*) који реферишу на невернике, супротстављене „крштеној” вери; такође, изрази *кучкалук*, *пасјалук* 'зло, злоба, лоша намера', *кучка* 'рђава, зла жена, неморална, бескарактерна', *кучкин син* 'од лоша порода, од лоше лозе, гад, нитков, неваљалац', *терати кера* 'живети раскалашно, лумповати' (уп. РСАНУ s. v. *кер*, *кучка*, *кучкин син*). Поред тога, у басмама се тера урок на пса; забележено је српско проклетство „пасја те рђа не убила”; уторак и среда у русалној или духовској недељи се код Срба зову *пасји уторак*, *пасја среда*; код Словена и несловенских народа забележене су легенде о животу жене са псом, које се најчешће повезују с пореклом неког племена; и у старогрчком *κύων* и латинском *цианис* 'пас', могу имати за секундарно значење 'бестидник, разблудник'. Јужни Словени и Мађари су проклињали псом (Успенский 1994: 92–99). Такође, у бугарском *Пѣсий/Песий сыне!*, и *Пѣсий понеделник*, први понедељак Великог поста, када се терају пси као одбрана од бесова и беснила (Геров, s. v. *пѣсий*, *песий*; СД s. v. *собак*); у бугарском је *пес* погрдно, а неутрално је *куче*. На руском *собака* може означавати човека који воли да псује (СРНГ, s. v. *собака*).



личне заменице првог лица (*ми*) најбоље преноси првобитну структуру псовке: *јебо ми нас матер ако...* или *јебеш ми матер ако...*; могле су се користити и следеће формуле заклетве: *дабогда ми јебо...*, *тако ми јебо...* (РНК s. v. *заклетва*). Псовка би тако била најприближнија самопроклетству (нпр. *тако ме гром убио, ако...*) или заклетви, при чему одговорност пада на главу говорника без елемената увреде по другог. Као што је познато, древна форма клетве је у основи била самопроклетство у коме се нуди сам говорник на жртву, призивајући на себе казну у случају нарушавања завета (Успенский 1994: 82). Посесивни датив заменице другог лица *ти* био би секундаран, као у форми *јебо ти нас матер*, која носи елементе увреде саговорника. Псовка, онаква какву је данас знамо и користимо, синтетише све етапе развоја и користи се као експресивни фразеологизам који одликује како реликтна семантика тако и семантика скорија по пореклу.

3. 1. Трагови индоевропског култа сунца у *јебем ти сунце*

У складу са изнетим разматрањима о култном пореклу псовке, у овом делу желимо да покажемо како *јебем ти сунце* упућује на претхришћански култ сунца. У словенској митологији, како наводи Вучковић (2011: 226), сунце је дивинизирано (приписују му се божанска својства), анимизирано (дају му се одлике живог бића) и персонификовано (представља се као људско биће). Ипак, култ сунца је много старији од прасловенског доба, и датира се у најранији период индоевропске културе (Скок s. v. *сунце*; Лома 2002: 242–252). Лома указује да је индоевропски ритуални календар организован према сунчевим обратницама и равнодневицама (Лома 2002: 82, 84, 242–252). Већ у каснијем периоду индоевропске културе митологија сунца опада (исто, 246).

У индоевропском миту о стварању, око и сунце су аломорфи, а сунце се у значењу 'око' сачувало у ирском, *Ригведи* и код Хомера (уп. ЕИЕС s. v. *sun*). Трагови богослужења сунцу у словенској традицији, које именују *светим*, *божијим*, *праведним*, уп. рус. *небесный огонь*, бел. *божае агнишча*, пол. *искра niebeska*, *огниско*, серб. *небески ждрак*, *оно што сја*, *обасјаније божје*, *дневна ватра* (СД s. v. *солнце*; СССР s. v. *сłońце*), чувају се у обичајима крштења, падања на колена и клањања излазећем сунцу,





у ритуалним формулама поздрава, нпр. у Црној Гори – *Сунце на исток, а јаки Бог на помоћ*. Украјинци који нису уз себе имали крст ни икону, окретали су се ка истоку. Заклињући се, призивали су сунце као сведока у Македонији – *туку ми тоја с’лнце!*, Србији – *тако ми оног сунца што ме греје!*, Босни – *тако ми овог ока Божијега*. Као што се из последње заклетве види, сунце се сматра Божјим оком. Лужичани су се пред изалазак из цркве окретали ка сунцу и скидали капе. Срби су се у молитви која се чита уочи породичног празника славе обраћали својим светињама, Тројици, Богородици, Христу и *јаркому сунцу* (СД s. v. *солнце*; СССЛ с.в. *с’лојце*). Сунце се помиње у бугарској заклетви *да мя изгори слѣнцето* (Геров с.в. *слѣнце*). Сунцу су се Словени обраћали пред почетак сетве и жетве, пре него што се подреже лоза на Тривундан, пред полазак на пут, пре почетка грађења куће. Забрањено је било указивати презир према сунцу; грех је љутити сунце, окретати му леђа за време јела, рада у пољу, обављати нужду тако да те сунце види, показивати палац звездама, месецу и сунцу, да не би убили Божје око или лице Божје (СД s. v. *солнце*). У магији, за разлику од месеца, сунце нема значајну улогу (Вучковић 2011: 227).

Поред бројних легенди у словенском свету – према којима је сунце Божје око, небеско светило, огњени шар који се креће по небу, блештави круг, точак, пећ коју је Бог поставио на небо, Божје огњиште, светилник који Бог јутром пали а ноћу гаси – занимљиве су легенде у којима је сунце оличење божанства. У словеначкој легенди, сунце, море и Бог наступају заједно у улози демијурга: сунце које греје зауставило је Бога да се окупа у мору и из зрна песка, које му је пало под ноге, начинило земљу (СД s. v. *солнце*). Бугари верују да постоји зимско и летње сунце, да се ујутро на Ивановдан, када сунце „игра” на небу, појављују три сунца, од којих је само средње наше, а друга светле у другом времену и над другим земљама (СД s. v. *солнце*).

У словенској традицији, сунце се персонификује у лику младог човека (ређе девојке) светлог лица. Сунце има мајку, брата, сестру, а у тој улози често наступају небеска тела (СД s. v. *солнце*). У јужнословенском фолклору раширен је мотив женидбе сунца или месеца. Руски сељаци





верују да је сунце женско и светли дању, а месец мушко и светли ноћу кад је тешко и опасно; у Македонији се сматра да су сунце и месец натприродна бића у лику мушкарца и жене (СД s. v. *солнице*).

Постојање индоевропске сунчане богиње потврђено је бројним сродним лексичким терминима у индијском и балтским језицима (уп. ЕПЕС s. v. *sun goddess*). Стога су посебно занимљиви ликови сунчеве мати, сунчеве кћери, сунчеве сестре, који се срећу у српској традицији, како у легендама и предањима, тако и у епским, лирским песмама и приповеткама (Лома 2002: 65–66, 95). Сунчева мајка се помиње у бугарској клетви *дано не те види слънчовата майка!* (Арнаудов 1968: 679).

У староруском паганском пантеону сунчану природу су имали Хорс, Дажбог, Сварог. Староруски проповедници су позивали да се сунце и ватра не називају боговима, да им се не клања и не моли (СД s. v. *солнице*; СССР s. v. *солнце*). Лома проналази суштинске паралеле између соларног божанства и средишњих јунака епске традиције индоевропских народа, као што су: Карне из *Махбхарате*, који је у сукобу са сином бога олује Арђуном, Милош Обилић у косовском предању и епици, и Патрокло у Хомеровој *Илијади*. Према његовим налазима, соларни мит о успону и паду (страдању) Бога Сунца у време летњег солистиција, који је средишњи за рану фазу индоевропске митологије, налази се у основи косовског мита (Лома 2002: 242–252).

Будући да је првобитни објект псовања сакрализован (Мајка Земља), и псовка *јебем ти сунце* вероватно води порекло из периода када је сунце имало статус сакралног, а то значи да њена фразеологија чува представе не само прасловенске него и индоевропске старине.

4. Закључна разматрања

У раду смо увели термине *сексуална* и *физиолошка лексика пробаве* и *секреције*, јер су дескриптивни и не носе (негативну) вредносну квалификацију, какву имају досадашњи термини. Основна улога псовке је, према нашем схватању, дуел или сукоб са стварним или замишљеним саговорником, било као одбрана или напад, а основни перлокуцијски ефекат је вербална успостава власти над саговорником на бази сексуалности.



Псовке, заједно с клетвама, молитвама, заклетвама, благословима, спадају у посебну врсту древних формулаичких израза, чија се употреба заснива на веровању у магијску моћ речи. Иако је у савременом говору фреквентнија и продуктивнија од наведених жанрова, псовка је најмање проучавана због снажног друштвеног и језичког табуа који је прати. Стога смо се заложиле за то да се отвори питање жанровске особености псовке.

Анализирале смо структуру и основне улоге псовке *јебем ти сунце* у савременом српском говору; примере смо преузимале махом с интернета. *Јебем ти сунце* је врло фреквентна и продуктивна псовка у разним жанровима, као што су шалјиве приче, форуми, интеракције на друштвеним мрежама, свакодневни говор. Примери из нашег корпуса указују на десемантизацију ове псовке у савременом језику. Због губитка референцијалне везе са сакралним, она се углавном користи као еуфемистична псовка. Наиме, док *јебем ти матер* може бити схваћена као агресивни напад и лична увреда у савременом говору, са псовком *јебем ти сунце* и њеним варијантама то углавном није случај. Иако је у ограниченој мери сачувала основну псовачку улогу, она се најчешће користи као експресивни фразеологизам или интензификатор, којим се исказује чуђење, одушевљење, радост, нервоза. Учесталост њене употребе такође говори у прилог томе да се доживљава претежно као еуфемистична псовка.

Наша основна хипотеза је да фразеологија псовке *јебем ти сунце* чува трагове старог култа сунца. У прилог томе говори и њена ограниченост на штокавско говорно подручје, које иначе припада периферији словенског континуума, док је нема у небалканским словенским и балканским језицима; изузетак је румунски и то само у контактним зонама са српским. Будући да постоје бројне друге потврде о поштовању Сунца као божанства у словенској и индоевропској фразеологији и фолклору, псовка *јебем ти сунце* је заправо још једна потврда (изгубљене) сунчеве сакралности и архаичности псовке као жанра.



ЛИТЕРАТУРА

- Ајдачић, Дејан (ур.). *Еротско у фолклору Словена*. Београд: Стубови културе, 2000.
- Арнаутов, Михаил. *Очерци по българския фолклор*, том 1. София: Български писател, 1968.
- Богдановић, Недељко (ур.). *Опсцена лексика*. Ниш: Просвета, 1998.
- Богдановић, Недељко. *И ја теби. Избор из псовачке фразеологије*. Ниш: Просвета, 1997.
- Богдановић, Недељко. *И ја теби. Избор из псовачке фразеологије*. Ниш: Просвета, 2000.
- Вукајлија. Речник сленга – www.vukajlija.com
- Вучковић, Снежана. „Језичка и културна слика сунца у српској народној традицији”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 41/3 (2011): 221–236.
- Геров, Найдено. *Речник на българския език I–V*. Пловдив: Дружествена печатница „Съгласие”, 1895–1908.
- Герзић, Боривој. Герзић Наташа. *Речник савременог београдског жаргона*. Београд: Истар, 2000.
- Гжибек, Петер. „Јужнословенски еротски фолклор. Запажања о народној еротској фразеологији из Далмације”. *Еротско у фолклору Словена*. Ур. Д. Ајдачић. Београд: Стубови културе, 2000, 295–325.
- Дешић, Милорад. „Неки аспекти проучавања опсцене лексике”. *Опсцена лексика*. Ур. Н. Богдановић. Ниш: Просвета, 1998, 29–39.
- ЕИЕЦ – Ed. Mallroy, J. Adams, D. *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Third edition. Routledge. 1997.
- Златковић, Драгољуб. *Срамотно и погано у пиротском говору*. София: Музеј Понишавља Пирот – Ецолибри – Диос, 2001.
- Златковић, Драгољуб. *Петко и Јана. Ласцивна и скатолошка приповедања, певања и фразе из пиротског краја*. Пирот: Народна библиотека, 2004.
- Златковић, Драгољуб. *Речник пиротског говора I–II*. Београд: Службени гласник, 2014.
- Јовановић, Борисав – Мутан Белег. *Пироцко пицување и претење*. Пирот: Народна библиотека, „Биргус”, Г. П. Графика, 1995.
- Јоцић, Мирјана. Васић, Вера. *Школски речник стандардног српскохрватског/хрваткосрпског језика*, том II. Нови Сад: Завод за издавање уџбеника, 1989.
- Караџић Стефановић, Вук. 1818. *Српски рјечник*. Беч: Штампарија Јерменског намастира (прир. П. Ивић. Београд: Просвета, 1969).



- Караџић Стефановић, Вук. 1852. *Српски рјечник* I–II. Беч: Штампарија Јерменског намастира (прир. Ј. Кашић. Београд: Просвета, 1987).
- Кашић, Јован. Поговор: „О Српском рјечнику из 1852”. *Српски рјечник* (1852) II. Београд: Просвета, 1987, 1479–1744.
- Крстић, Предраг. *О псовању*. Београд: Институт за филозофију и друштвену теорију, 2014.
- Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Мразовић, Павица. *Грамматика српског језика за стране*. Друго, прерађено и допуњено издање. Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2009.
- Пенавин, Олга. „Адалекок а карамкодасок визсчала”. *Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду* 16/2 (1973): 739–748.
- Поповић, Људмила. „Комуникативне функције просте реченице”. *Синтакса савременог српског језика. Проста реченица*. Београд: Институт за српски језик САНУ – Београдска књига – Матица српска, 2005, 983–1059.
- РЈАЗУ – *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* I–XXIII. Zagreb: JAZU, 1880–1976.
- РКТ – *Речник књижевних термина*. Ур. Драгиша Живковић. Друго издање. Бања Лука: Романов, 2001.
- РМС – *Речник српскохрватског књижевног језика* 1–6. Нови Сад: Матица српска, 1967–1976.
- РНК – Пешић, Радмила и Нада Милошевић-Ђорђевић. *Народна књижевност*. Београд: Вук Караџић, 1984.
- РСАНУ – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. Београд: САНУ, 1959.
- Ристић, Стана. „Опцене речи у Речнику САНУ”. *Опцена лексика*. Ур. Н. Богдановић. Ниш: Просвета, 1998, 18–28.
- Ристић, Стана. „Дискурс псовки у српском језику”. *Дискурс и дискурси. Зборник у част Свенки Савић*. Ур. В. Васић. Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 2010, 195–212.
- Ристић, Стана. „СУНЦЕ ТИ КАЛАЈСАНО: Ово су заборављене српске псовке (а ево и шта значе)”. *24 сата*, 18. 04. 2015. (интернет)
- Савић, Свенка. „Истраживање савременог градског комплекса: употреба псовки”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 23/2 (1995а): 161–176.
- Савић, Свенка. „Истраживање савременог градског комплекса: употреба псовки у конверзацији”. *Научни састанак слависта у Вукове дане* 24/1 (1995б): 131–137.



Савић, Свенка. „Речник псовки и погрдних израза у српскохрватском језику”. *Опсцена лексика*. Ур. Н. Богдановић. Ниш: Просвета, 1998, 134–147.

Савић, Свенка, Митро, Вероника. *Псовке!!! Псовка у српском језику*. Нови Сад: Футура публикације, 1998.

Сарајевске свеске 35–36 (2011).

СД – *Славянские древности. Этнолингвистический словарь I–V*, под общей редакцией Н. И. Толстого. Москва: Международные отношения, 1995–2012.

Скок, Петар. *Етимологијски рјечник хрватскога или српскога језика*. Загреб: ЈАЗУ, 1971–1973.

СМ – *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Ред. Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Београд: Zepter Book World, 2001.

Сикимић, Биљана. „Аналиа Србица”. *Опсцена лексика*. Ур. Н. Богдановић. Ниш: Просвета, 1998, 48–69.

Сикимић, Биљана, Оташевић, Ђорђе. „Еротске народне брзалице”. *Еротско у фолклору Словена*. Ур. Д. Ајдачић. Београд: Стубови културе, 2000, 262–286.

СРНГ – *Словарь русских народных говоров*, Москва – Ленинград: „Наука”, 1965–.

СССЛ – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Космос 1. Ур. Ј. Бартмијски. Лублин: Вудавництво Университету Марии Цурие-Скłodовскиеј, 1996.

Суботић, Љиљана. „Синтаксичко-семантичка структура клетви у епским народним песмама”. *Српски језик* 13/1–2 (2008): 137–148.

Успенский, Борис А. „Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии (статья первая)”. *Студия Славия Хунгарица* 24 (1983): 33–69.

Успенский, Борис А. „Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии”. *Избранные труды*. Т. 2. Москва: Гнозис, 1994, 53–128.

Ђупић, Драго. „Опсцена лексика и дијалектаски речници”. *Опсцена лексика*. Ур. Н. Богдановић. Ниш: Просвета. 1998, 40–47.

Fluck, Hanns. *Skurrile Riten in griechischen Kulturn*. Endingen: E. Wild, 1931.

Шипка, Данко. „Вуков лексикографски поступак (на примјеру односа према ’вулгаризмима’ и хомонимији)”. *Зборник радова о Вуку Стефановићу Караџићу*.

Ур. С. Леовац. Сарајево: Институт за језик и књижевност, 1987, 117–122.

Шипка, Данко. *Вулгаризми у рјечницима српскохрватског језика поствуковског периода*, необјављени рад, 1988.

Шипка, Данко. *Опсцене речи у српском језику*. Београд: Центар за примењену лингвистику – Нови Сад: Прометеј, 1999.

Шипка, Данко. *Речник опсцених речи и израза*. Нови Сад: Прометеј – Београд: Корнет, 2011.



Marija Mandić
Ljubica Đurić

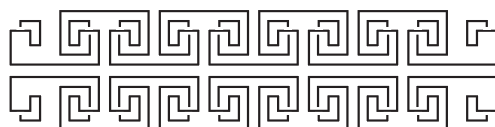
SWEARWORDS AS A FOLKLORE GENRE:
THE CASE OF *JEBEM TI SUNCE*
(‘I FUCK YOUR SUNSHINE’)

Summary

Although they are frequent and highly productive in contemporary Serbian, swearwords have long been overlooked in scholarly research, due to strong social and linguistic taboos. The paper aims to show that swearwords, as ancient formulaic expressions on a par with curses, prayers, oaths and blessings, can and should be studied as a genre in their own right within the field of folkloristics. In the first part of the paper, we give an overview of the most relevant Serbian linguistic and folkloristic literature on the subject. We make some terminological distinctions and propose a definition of swearwords. The second part is dedicated to the analysis of formal and functional properties of the expression *jebem ti sunce* and its variants in contemporary Serbian. The analysis is based on a corpus composed of 156 instances of the usage of the expression *jebem ti sunce* on the internet. The third part explores the archaic semantics of the expression, showing how it can be linked to the pre-Christian Slavic (and perhaps Indo-European) cult of sun worship.



ФУНКЦИЈА КЛЕТВЕ У САВРЕМЕНОЈ СРПСКОЈ ПОЛИТИЦИ



Клетва и заклетва функционишу у најразличитијим приликама. Као микрожанрови усмене традиције, најчешће су конструктивни дио већег књижевног текста. У народној култури користе се као апелативни искази, који у језику савремених српских политичара добијају нова значења и конотације.

Кључне ријечи: клетва, микрожанр, усмена традиција, политика, фолклоризам

Клетва је гномски исказ настао у времену када је ријеч била бог. У усменој култури и адресант и адресат су били дубоко свјесни онога што говоре и онога што им је речено, па клетва спада у перформативне језичке изразе чије само изрицање представља и извршење радње, при чему адресант уз помоћ више силе жели да адресату нанесе зло. „Ритуална функција клетве као фолклорне форме подразумева њену старину и указује да је морала настати у време изразитих веровања

људи у магијску моћ речи помоћу које се може утицати на живот других људи, природну и друштвену стварност” (Петровић 1997: 87).

Било да се посматра као независна кратка форма, врста „у обичај узетих ријечи” (Латковић 1991: 217), у контакту са другим апелативним жанровима (Ајдачић 1992: 192), или као структурни елемент веће форме, клетва се увијек тумачи као специфични архаични фолклорни облик са доминантном митском подструктуром, коју одликују „стабилност, зависност од других, невербалних елемената и семантичка вишеслојност” (Сикимић 1996: 7). Клетва се у српској култури у великој мери сачувала у оквиру других жанрова, прије свега народних пјесама. Отуда се већина студија о клетви, не само код Срба, управо и везује за њену микрожанровску функцију унутар лирске или епске поезије. Показује се фреквентност клетве унутар обимнијих жанрова и поливалентност функције у композицији ширих пјесничких састава. Етнографски и књижевноисторијски радови, потпомогнути неколиким веома инспиративним лингвостилистичким студијама, стварају јасну слику о овом фолклорном облику и обезбеђују сигурну теоријску основу за истраживање.

Са друге стране, Љиљана Радуловић (2007: 198) примјећује да је „клетва мало истраживан феномен у домаћој етнологији”, а готово да уопште није предмет комуниколошких и политиколошких студија. Поставља се питање откуд клетва у једном тако различитом функционалном стилу какав је политички. Политички подстил припада административном стилу, чије су главне особине задата структура и ограничени број лексичких, морфонолошких и синтаксичких средстава. Клетва се номинално не уклапа у задати образац, па се истраживање усмерава ка пререгистрацији, поступку помоћу којег се „ствара додатни ниво значења књижевноумјетничког текста, док са друге стране преузети елементи у новом окружењу попримају нове карактеристике, односно нови семантички и стилистички потенцијал” (Катнић Бакаршић 1999: 38).

Клетва није новина у политичком дискурсу код Срба. Најпознатија српска клетва је Лазарева:

Да је коме послушати било,
Како љуто кнеже проклињаше:

„Ко не дође на бој на Косово,
Од руке му ништа не родило:
Ни у пољу бјелица пшеница,
Ни у брду винова лозица!”

Иако је знана као поетска форма, заправо се може посматрати и у политичком контексту. Вук Караџић је у петодјелном сплету стихова *Комади од различнијех Косовскијех пјесама* у другој руковети објавио и овај комад, који је могао постојати и као дио веће пјесничке цјелине. Лазарева клетва није само митска, него и животворна матрица српске духовности, па стога и не чуди да се често узима као парадигма клетве и заклетве у српској култури. Она је прије свега дио косовског завјета који се формирао у вјековима након самог боја, али и Лазареве канонизације. Свакако је утицала на потоње генерације које су своје животне па и политичке идеале формирале на том духу. Пјеснички веома лијепо компонована, ова клетва је постала парадигма за проклињање издајника.

Та улога очувана је и до данас. Парола коју су навијачи ФК „Рад” из Београда поставили на фудбалској утакмици са Партизаном 19. 4. 2013. године гласила је: „Косово ко изда, не имао од срца порода, ни мушкога, ни дјевојачкога! Од руке му ништа не родило, рујно вино ни пшеница бела, рђом капо док му колена!” Мада је ово парафраза Лазареве клетве, и у оваквој препоетизованој форми јасно упућује на праизвор.



Средњи вијек његовао је клетву као легитимни дио политичког дјеловања, али за разлику од остатка Европе, код Срба се ова традиција



наставила и знатно касније. Најбољи примјер је Петар I Петровић Његош, потоњи Свети Петар Цетињски. Духовни и свјетовни господар Црне Горе на преласку из 18. у 19. вијек био је и пјесник и историчар, али и војсковођа и законотправник. Својим се поданицима често обраћао посланицама, од којих су сачуване 332. Њима он жели да у својој земљи уведе ред и поредак, да своје сународнике поучи, посавјетује и освијести. Као најдрастичније средство у остварењу тог циља он користи клетву. Најпознатије су двије које се налазе у његовом тестаменту. У првој проклиње све који се усуде оспорити његов тестамент, свјестан да је таквих понајвише било баш у најближем окружењу.

Ако би се ко нашао у народу нашем да не пријми ове моје потоње ријечи и препоруке за истините, или ако не би све тако послушао како сва књига изговара, него би какву смутњу и раздор међу народом усудио се чинити словом или дјелом, тога свакојега, ко би гођ он био, мирскиј или духовниј, ја на самертњи час мој вјечноме проклетству и анатеми предајем, како њега тако и његов род и пород, да му се и траг и дом ископа и утре! (Петровић 1965: 374).

Друга је дипломатска:

Исто тако да Бог да и оное, кои би вас од вјерности к благочестивој и Христољубивој Русији отлучити поискао и свакојему ако би се кои из вас Црногорацах и Берђанах нашао да помисли отступити од покровитељства и нада на једнородну и јединовјерну нама Русију, да Бог дајакиј те од њега живогa месо одпадало и свако добро временито и вјечно отступило! (Петровић 1965: 374).

Посебну тежину овим клетвама даје њихова аманетна функција. Он, заправо, на овом мјесту кривоклетнике анатемише са оба свијета, што самој клетви даје посебну тежину¹. Необична је и њихова сложеност, насупрот онима које су, у складу са традицијом, кратке и језгровите². У посланицама, иначе, Петар I куње само своје сународнике. Посланице и

1 В. Детелић, Делић 2012: 29–43.

2 На овом би се мјесту могло отворити питање улоге владикиног секретара, записничара или писца *Тестаментa* Симеона Милутиновића. Књижевноисторијска, као уосталом ни историјска наука, немају јасан став о Сарајлијиним удјелу у писању *Тестаментa*, па нам се чини веома интересантним истражити трагове Симеоновог писма у овом доминантно правном тексту са поетичког становишта.



писма упућени странцима примјер су административно-правног стила и као такве се изучавају у црногорским школама.

Са политиколошког становишта „клетва је социјални културни феномен у традицијској култури који, на известан начин замењује законе и санкције институција у модерним друштвима, а често има већу снагу од закона тамо где постоје” (Станојевић 2013:100). У случају Петра I ова теорија пада у воду. У трећем ставу његовог *Законика* стоји:

От дневи данашњега и унаприед ако би се наша који Црногорац, оли које село, али племе, или која нахија, да буде издајник јавнијем или потајнијем начином, таквога сви јединогласно предамо вјечноме проклетству како Јуду предатеља Господња и како злочестиваго Вука Бранковића, који издаде Србље на Косово и вјечну мрзост и проклетство от народа на себе привлече и от милости божје отпаде, и таквога брацкога и христијанскога крвника и издајника, који би се наша, не само што вјечноме проклетству предасмо и рекосмо да га буде анатема и да јест пред Богом сиго свјета и будушчаго одговорник за све што би зла и приеваром и издајом учинио, него и крв наша на њега и на чада његова от земљи на небо, јако же Авала да во пијет и да останет како кров Христа спаситеља нашего народ Јеврејски (Петровић 1965: 497).

Петрови поданици су истински вјеровали у моћ клетве, истински су је се плашили више него било ког законског члана или суда, јер је она исконска, она их подсјећа на њима знане проклетнике, Јуду и Вука Бранковића.

Занимљиво је начинити поређење са савременим саопштењем СПЦ поводом клетви изречених са говорнице Народне скупштине Републике Србије: „Судећи према примерима из јеванђеља, па чак и из блиске историје, црква не кажњава и не проклиње, већ молитвама исцељује и даје могућност и највећем злочинцу да се врати на прави пут”. Нема сумње да је и црногорски владика познавао хришћанску догму, али неспорна је чињеница да је Петар I првенствено клетвом успио да више пута измири завађена црногорска братства и да начини прве кораке у процесу формирања државе и закона међу својим саплеменицима и поданицима.

Управо у томе је фундаментална разлика између клетви Светог Петра Цетињског и клетве у савременом српском политичком дискурсу. С обзиром да политички дискурс треба посматрати као стари текст у



новом контексту, и клетву у говору савремених српских политичара првенствено морамо посматрати као једну врсту језичке манипулације, као веома битне особине политичког дискурса. Она првенствено има функцију сензације, одступања од уобичајеног језичког модела којим се жели изазвати ефекат код слушаца. Њена функција се остварује само на плану израза, без стварне жеље за наношењем зла. „Политички контекст је стално измичуће тло. Он не води рачуна о пуноћи, тежини и пуном значењу речи. Политичари многим речима дају нова значења да би појачали подразумевани смисао који је на ивици фразерства” (Станојевић 2013: 105). С обзиром на то да се и у народним пјесмама клетва трансформише, схватамо да је ово посљедња фаза те трансформације.

Три клетве изречене поткрај љета 2008. године за говорницом Народне скупштине Републике Србије у медијима су оцијењене као „потез очајника”, „говор мржње”, „примитивне и увредљиве”. У тексту новинара *Presa* (3. 9. 2008), М. Добромировића, наведена је клетва Наташе Јовановић: „Нека му се семе затре, нека га сунце никад не огреје, нека га стигне божја казна! Тадић је највећи издајник”, која показује немаштовитост и неразумијевање праве функције клетве. Како су клетве у низу, очекивала би се узлазна градација, која изостаје. Исти текст доноси и ријечи Вјерице Радете, која није само проклињала своје политичке неистомисљенике и противнике: „Тај проклети... одговоран је и за убиство Ранка Панића! Сузе Панићеве мајке стићи ће све који су у његовом убиству учествовали! Не може то проћи без проклетства”, него је клетву проширила, делимично и према моделу Петра I, и на своје истомисљенике: „Проклет био и сваки радикал (?!), и род и пород, који се икад буде састао са Тадићем после срамне испоруке Караџића и убиства Панића”. У оба случаја у питању су баналне клетве, које немају сугестивну снагу, каква је карактерисала клетве Петра I, које су и дате у ширем контексту. Оне су, ипак, самјерене намјени у контексту примарне *социјалне функције* „да се кажњавањем злотвора, насилника, исправи извесна неправда нанесена појединцу и да се на тај начин васпостави нарушена правда” (Требјешанин 1987: 114).

Занимљиви су и коментари научника из различитих области о овим клетвама, које доноси новинар *Новости* П. Васиљевић (3. 9. 2008). Психолог Жарко Требјешанин је изјавио: „Када човек нема шта друго, он



куне. У 21. веку користити клетве у политичке сврхе, и то путем медија, неодговорно је и недопустиво”. Интересантно је да нема објашњења на чему заснива свој став, односно, у чему се огледа неодговорност говорника, и зашто би у 21. вијеку било недопустиво користити једну типично усмену форму, нарочито ако се у обзир узме његова формулација клетве према којој „кобном психолошком дејству клетве доприноси не само њен прагматични облик, већ и њена слобода, раскошна *реторика мржње*, добро прилагођена циљу клетве” (Требјешанин 2000: 204).

Истом приликом социолог Ратко Божовић је рекао: „До сада су политичари лепили једни другима етикете и епитете до вулгарности, али ни то више није довољно. Због изневјерених очекивања, досадашњи политички речник се истрошио и дошли су на ред магијски ритуали и враџбинска комуникација. То је увод у неке нове мистичне игре.” Очигледно је непознавање материје, а поставља се питање изостанка мишљења научника из одговарајуће струке, професора народне књижевности или етнолога.

Најближа донекле стручном, али не и исправном објашњењу овог феномена, била је Зорица Томић: „Они који куну, отворено показују жељу да некоме крене лоше. То је један архаичан и заборављен говор, непримерен савременим комуникацијским обрасцима. А нарочито непримерен за државни парламент. Сви који изричу клетве, дубински исказују немоћ”. Уколико се подразумева да су заиста савремени комуникацијски обрасци „прочишћени” од било каквих „немилих” наноса исконске народне културе, онда је у реду да се Народна скупштина Републике Србије у истом исказу назива „државни парламент”. З. Томић је у праву када тврди да се клетвом исказује немоћ, јер је она вид вербалне агресије на граници према псовки, али тешко можемо прихватити тезу да је говор мржње заборављен говор на српској политичкој сцени.

Изречене клетве, наравно, не можемо посматрати као изворне фолклорне облике. Оне су очигледни примјери фолклоризма који је „сугестивна мјешавина правог и патвореног” (Ритинг 1970: 17). Ако фолклоризацију посматрамо као „процес одвајања облика народне традиције из њихове животне сфере” (Ритинг 1970: 17), јасно је да у савременом политичком дискурсу клетва функционише као „украс” за микрожанр изјаве, па јој је главна функција изазивање пажње слушаца, а не остварење реченог.



Иако се у поменутиим случајевима клетва не види као литерарни орнамент, испуњава основну *психолошку функцију* „да субјективно, психички, односно имагинарно растерети неподношљиве напетости особу која је преко мере увређена, љута, гневна” (Требјешанин 1987: 115).

Нешто су другачији примјери из политичког живота Републике Српске. Требињски градоначелник Славко Вучуревић пажњу јавног мњења није изазвао политичким дјеловањем, него клетвом: „Испало свако око које за њим заплакало”, адресираном на Вука Хамовића. Вучуревићева клетва је народна творевина вјешто убачена у контекст. Припада оном типу клетви којима се вербализује атак на здравље. Она заиста дјелује као усмена клетва – брза, неповратна и апсолутна. Разлика у односу на клетве изговорене у Народној скупштини Републике Србије је прије свега у адресанту, који је свјестан да је његова клетва стилски украс једној класичној и сувопарној изјави на конференцији за новинаре. Она је иктус којим је политички небитна изјава добила моћ. Ово је примјер у коме је политичар вјешто (зло)употријебио усмену клетву и уклопио је у изјаву појачавши њено значење и смисао, чиме је појачан семантички потенцијал цјелокупне изјаве. У овом случају дошло је до двоструке пререгистрације, јер је и поджанр другог функционалног стила уметањем вјешто изабране клетве добио извијесну умјетничку ноту.

Управо у томе се и крије тајна неразумијевања клетве у савременој политичкој комуникацији. Клетва је као микрожанр у усменој традицији била саставни дио већег умјетничког текста. Када се у процесу пререгистрације она нађе у другом функционалном стилу, који по својој природи не подразумијева стилематичност, постаје „враџбинска комуникација непримјерена савременим комуникацијским обрасцима”. Клетва је по дефиницији „изречена с јаким емотивним интензитетом, већином као згуснуто осећање мржње, у срдитој немоћи, као освета или као превентивно средство претње” (Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1984: 119) и без обзира на вријеме, мјесто на коме се изриче, политичку оријентацију адресанта и неусклађеност са савременим комуникацијским кодовима, може имати само такво значење. Мада је настала у времену у коме је ријечима придавана магијска моћ, она нас и данас подсјећа да „реч убија” (Требјешанин 1987: 113). Уколико мислимо да живимо у времену



коме је страно вјеровање у магијску моћ ријечи и „говор мржње”, клетву можемо сматрати непримјереном, анахроном и „мистичном”, али не осуђујући априори њену улогу у говорном чину, јер смо јој у полазишту елиминисали примарно магијско значење.

ЛИТЕРАТУРА

Ајдацић, Дејан. „Клетва у контексту жанрова усмене књижевности”. *Књижевна историја* 24 (1992): 193–203.

Детелић, Мирјана. Делић, Лидија. „Моделативно потенцијал клетве у усменој епици”. *Poznańskie Studia Slawistyczne* 3 (2012): 29–43.

Katnić Bakaršić, Marina. *Lingvistička stilistika*. Budimpešta: Open Society Institute, 1999.

Латковић, Видо. *Народна књижевност*. Београд: Требник, 1991.

Nikolić, Davor. „Struktura i funkcija kletve u usmenoj i pisanoj epici”. *Narodna umjetnost* 47/21 (2010): 47–161.

Петровић, Петар I. *Фреске на камену*. Титоград: Графички завод, 1965.

Петровић, Тања. „Природа клетве и њене комуникацијске функције у српском језику”. *Српски језик* 1–2 (1997): 87–95

Пешић, Радмила. Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Народна књижевност*. Београд: Филип Вишњић, 1984.

Радуловић, Лидија. „Родитељска клетва као невидљиво насиље: дискурс антиматеринства у традиционалној култури”. *Етноантрополошки проблеми* 2/2 (2007): 137–146.

Riting, Nives, „Uz jednu diskusiju o folklorizmu”. *Narodna umjetnost* 7 (1970): 17–27.

Сикимић, Биљана. *Етимологија и мале фолклорне форме*. Београд: Институт за српски језик САНУ, 1996.

Станојевић, Добривоје. „Јавни дискурс и савремена политичка комуникација”. *Годишњак Факултета политичких наука* 7/10 (2013): 99–110.

Требјешанин, Жарко. „Реторика мржње”. *Расковник* XIII/49 (1987): 111–120.

Требјешанин Жарко. *Представа о детету у српској култури*. Београд: Југословенски центар за права детета, 2000.





DIE FUNKTION DES FLUCHES IN DER GEGENWÄRTIGEN SERBISCHEN POLITIK

Summary

Den Fluch und Eid hat das serbische Volk in den verschiedensten Situationen benutzt. Als Mikrogattungen der mündlichen Tradition sind sie am häufigsten ein konstruktiver Teil größerer literarischer Texte. Aus dem Kontext genommen, werden sie in der Volkskultur als appellative Ausdrücke benutzt, die in der Sprache der gegenwärtigen serbischen Politiker neue Bedeutungen und Konnotationen bekommen.





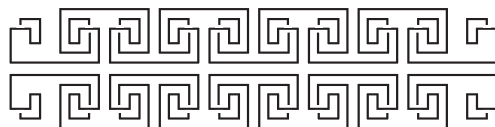
၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅

део

၁၂၃၄၅၆၇၈၉၁၀၁၁၁၂၁၃၁၄၁၅၁၆၁၇၁၈၁၉၂၀

၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅

ОДАБРАНИ АСПЕКТИ ПРИМЕНЕ СРПСКИХ ИСТРАЖИВАЊА УСМЕНИХ РИТУАЛА¹



Основни циљ овог рада је критичка, тј. интерпретацијска презентација могућих начина и опсега употребе достигнућа досадашњих српских истраживања усмених ритуала (који су део обредно-обичајних комплекса календарског циклуса и животног циклуса појединца) у научном приступу како у традиционалним, тако и у савременим изворима записаним изван српског државног, националног и говорног подручја (међутим, географски, историјски, културно и језички близу). Методолошки приступи на којима

¹ Рад је настао у оквирима: 1. истраживачког пројекта Обредно-обичајни комплекс Водица у Републици Македонији, финансираног од стране ректора Универзитета „Адам Мицкјевич“ у Познању и декана Факултета полске и класичне филологије Универзитета „Адам Мицкјевич“ у Познању; 2. израде елабората за вредновање пројекта Водици у селу Битуше, којим руководи проф. др Ели Луческа, виши научни сарадник на Институту за старословенску културу у Прилепу. Пројекат је финансиран захваљујући Годишњем договору за учешће у финансирању пројеката од националног интереса у култури за музејску делатност за 2012. годину Министарства културе Републике Македоније, бр. 28–5535/1 од 29. 3. 2012. Ауторка овог текста је овлашћено лице за израду елабората; 3. истраживачког пројекта којим руководи др Каролина Бјеленин-Ленчовска (Karolina Bielenin-Lenczowska) Македонско Порече 80 година после истраживања Јузефа Обрембског. Антрополошка студија континуитета и промене, финансираног од стране Народног центра за знаност, бр. гранта 2011/01/D/HS3/03583, унутрашњи бр. GR 4019.

своје анализе темеље Зоја Карановић, Љубинко Раденковић, Дејан Ајдачић, Хатица Крњевић, Марија Клеут, Видо Латковић, Јасмина Јокић, Ана Вукмановић и др., као и резултати тих истраживања, приказани су у кључу њиховог имплементацијског потенцијала за анализе усмених ритуала забележених током богојављенских церемонија на данашњој територији Републике Македоније и разматраних као комеморативне церемоније (Пол Конертон) у складу са теоријама културне меморије (Јан Асман) и меморије религијских група (Морис Албвакс).

Кључне речи: усмени ритуал, српска фолклористика, обред, Богојављење, комеморативна церемонија

1. Уводне напомене

Овај рад је написан из перспективе петнаестогодишње примене достигнућа српске фолклористике у истраживањима фолклора, која вршим у пољској научној средини, али на страним, претежно српским, а у последње време и македонским изворима. Рад је непосредно везан за главне тезе изложене у чланку објављеном у зборнику *Савремена српска фолклористика* (Rękas 2013в), од којих су од пресудне важности: 1. маргинализован фолклористички дидактички процес на страним филологијама (славистикама); 2. филолошки и национални ексклузивизам пољске фолклористике; 3. слабо интресовање за обредни фолклор; 4. губљење континуитета фолклористике као науке.² Последица таквог стања јесте концентрисаност на пољске изворе и употреба резултата претежно пољског фолклористичког/филолошког/етнолошког/антрополошког дискурса у њиховој анализи (поред руског и доступног у преводу на пољски и енглески језик). Насупрот пољским фолклористима – полонистима, пољски слависта, стручно везан за другу језичку средину, најчешће превазилази националну дискурзивну оријентацију и у анализи пољских и страних извора употребљава достигнућа опсежне словенске науке, што му омогућава сагледавање извора из перспективе фолклористике као супранационалне дисциплине (у Пољској нпр. Хенрика Чајка, Кшиштоф Вроцлавски, Милица Јакубец-Семкув, Јоана Млечко и други³).

² Проблемом фолклористике као научне дисциплине у Пољској бавим се и у радовима Rękas 2014а, 2014б и 2014г.

³ В. и Rękas 2013а.



У овом тексту пажњу скрећем на употребу српских фолклористичких истраживања у својим анализама усмених извора записаних на територији данашње Македоније. Нису у питању монографска разматрања у којима ће читалац наћи преглед предметних анализа и њихову могућу примену, већ је реч о субјективној и интерпретацијској презентацији утицаја резултата истраживања научника из српске фолклористичке средине на фолклористичка истраживања која спроводим. На тај начин желим да покажем њихов имплементацијски потенцијал који видим, глобално гледано, у њиховој способности да изграде мост између текста народне културе и великих савремених културних теорија. Тражећи одговор на питања теорија комеморативних церемонија (Пол Конертон), културне меморије (Јан Асман) и меморије религијских група (Морис Албвакс), полазну тачку лоцирам у резултатима истраживања српских усмених ритуала (обредног фолклора) научника из српске научне средине, чији су радови карика која омогућава превазилажење недостатака како класификације фолклорног текста тако и теорије културне меморије, у последње време популарне у хуманистичким дискурсима.

Опсег имплементације у даље представљеним разматрањима обухвата два главна и аналитички пресудна правца: генолошки (класификацијски, у одељку *Пут од жанра* до комуникацијске епизоде) и наративни (непосредна примена концепције културне меморије, део *Дијахронијско-синхронијско упориште* комеморативне церемоније). Рад се (као и основни методолошки приступ обредно-обичајним комплексима календарских празника) темељи првенствено на идејама: 1. парадигматских низова и вербализатора (учесника обреда) као свесног и несвесног енкодера Љубинка Раденковића и 2. обредне радње и њене вербализације Зоје Карановић.⁴ Захваљујући њима: а. анализа фолклористичког извора креће не од записаног (снимљеног, дешифрованог) текста него од „погледа изнутра”, тј. од одређивања полазне тачке на учеснику, особи која је, у складу са речима Никите Иљича Толстоја, део персоналног кода обреда (Толстој 1995: 141–165); б. могуће је такво читање извора „које објелодањује игнориране [изостављање у анализама] – због њихове

4 У овом раду користим само одабране радове наведених истраживача, непосредно везане за ток излагања. На тај начин сужавам процес излагања на најважније тачке које, свакако, треба представити шире и детаљније, што чиним у рукопису монографије *Водици. Фолклористички студиј комеморативне церемоније* (у процесу писања).



маргиналности и неподударности са основним темама – елементе записа” (Tokarska-Bakir 2000: 12).⁵ Вербализована реч у датом погледу стиче место између акта вербализације и целокупне комуникацијске ситуације, што је пресудно за увођење теорије утеловљеног језика (речи-радње) у фолклористичке анализе.

Имплементацију теоретских достигнућа српске фолклористике спроводим на материјалу обредно-обичајног комплекса Богојављења (Водице) на данашњој територији Републике Македоније. Теоријске основе о којима пишем у даљем тексту ослањају се на два типа извора: 1. примарне – резултати теренских истраживања, тј. учесничког посматрања (*participant observation*) и продубљеног интервјуа (*in-depth interview*), вршених у Македонији (2011–2014) и 2. секундарне – грађа ексцерпирана из објављених етнографских описа, као и дешифровани усмени фолклор, аудио и аудио-видео снимци.⁶

2. Пут од жанра до комуникацијске епизоде

2.1. Између неизбежности и нетачности

Генолошка питања у фолклористичким анализама традиционалних и савремених извора од пресудног су значаја. Истраживач усменог текста мора пронићи у срж вербалног исказа, придати му одређено место у реалности и описати генолошки предмет, што је могуће захваљујући „категорији жанра дефинисаног као генолошки назив и генолошки појам” (Maniecki, Wróblewska 2002: 7). Иако су интерсубјективно постојећа правила која одређују конструкцију појединих књижевних дела често предмет научних несугласица и дебата, жанр је битна оријентациона тачка за науку о књижевности, док је у истраживачкој пракси и свести читаоца нешто што постоји одувек, јер је „неопходан иако непрецизан [истакла J. P.] истраживачки алат књижевног света, без којег је карактеристика уметности речи немогућа” (Głowiński, Kostkiewiczowa, Okopień-Sławińska 2000: 174). Међутим, оно што је

⁵ Све преводе је начинила ауторка ове студије, уколико није назначено другачије.

⁶ Непосредне анализе извора се налазе у текстовима Ренкас 2013а, Ренкас 2013б, Ренкас 2014в.



непрецизно у дискурсу писане књижевности још више се компликује у науци о фолклору, поготово обредном. Полемика која обухвата, између осталог и формалне, функционалне и садржинске поделе, темељи се најчешће на самом појму жанра (у пољској науци в. нпр. Adamowski, Bartmiński 1988: 49–73; Bartmiński 1990; Maniecki, Wróblewska (ur.) 2002; Hernas 1977; Krawczyk-Wasilewska 1986: 69–86; Ługowska 1993; Simonides 1981: 327–343 и други). У процесу друштвене комуникације жанр има улогу својеврсног стабилизатора, који примаоцима омогућава ефикасно и разумљиво црпење из залиха традиције и бива „класификатор социјалних искустава”, „водич по складиштима колективне меморије” (Ługowska 2002: 15).

Проблематику жанра и класификације обележава, дакле, јасно изражена ситуација без излаза: неопходност поделе и схематизације, повезана са неизбежношћу нетачности. Без генологије је немогућа научна анализа фолклорног извора, али су истовремено сва генолошка разматрања већ у основним тезама и претпоставкама непрецизна. Зато Марија Клеут истиче: „Свака класификација књижевних творевина (...) нужно је зло, а свака има само релативну вредност, па то важи и за класификацију народне књижевности” (Клеут 2000: 68). Због тога и Ана Вукмановић, представљајући проблемски скициран преглед досадашњих истраживања српске усмене лирике, посебну пажњу скреће на поделе, које су пресудне за правце развоја анализе (Вукмановић 2013). Ово је и разлог што Де Блекур у предговору зборника *Жанрови предања* (Карановић, de Blécourt (ур.) 2012), цитирајући Рудолфа Схенду (Rudolf Schenda), наглашава (иако то касније критички разматра):

Classifications of genre are of use to the researchers in order to conquer their ideal questions, not to the narrators to conquer the irreal problems which are verbalized in acts of communication. Theories of genre are alien to social problems” (Schenda 1976: 28, према De Blécourt 2012: 9).

Фолклористи су „неуморни” у напорима да уведу систематику, у којој ће једна форма бити јасно одељена од друге по тематском, структуралном или неком другом основу, ипак увек свесни узалудности, али истовремено и неопходности тог посла. То истичу и амерички фолклористи. Алан Дандес једнозначно одређује:



Folklore, as a discipline, will never be adequately defined unless or **until all the various genres or forms of folklore are rigorously described** [истакла J. P.] (...). The problem (...) of defining folklore boils down to the task of defining exhaustively all of the forms of folklore. Once this has been accomplished, it will be possible it give an enumerative definition of folklore. However, thus far in the illustrious history of the discipline, not so much **as one genre has been completely defined** [истакла J. P.] (Dundes 1980: 20–21),

док Дан Бен-Амос говори о аналитичким категоријама (*analytical categories*) и етничким жанровима (*ethnic genres*). Основни је проблем у свакој аналитичкој схеми класификације што њоме треба обухватити и међусобно/узајамно повезати различите системе фолклорне комуникације, од којих сваки има сопствену унутрашњу логичку кохезију и заснован је на различитим искуствима, социоисторијским и спознајним категоријама.

2.2. У хоризонту радње и (њене) вербализације

Издазак из ћорсокака тако нацртане (у сваком случају, веома селективне и представљене искључиво са егземплификацијским циљем) слике жанровских/класификацијских проблема пружа материја обредног (и обичајног) фолклора, који је истовремено и најтежи за класификовање. Реч је о употреби категорије жанра коју у својим радовима примењује Зоја Карановић, чије упоредне анализе радње-телесног акта и вербализације-утеловљеног језика премошћују јаз између методолошких приступа теренских и кабинетских истраживања (в. нпр. Карановић 2010).

Класификацијска питања, која су се појавила као логична последица записивања усменог фолклора, снажно скрећу научну пажњу са момента разилажења путева теренских и кабинетских истраживача у фолклористици и етнографији. Иако њихов почетак лоцирамо у теренско-кабинетском раду (довољно је споменути Вука Караџића), непорецива је чињеница да се њима баве углавном кабинетски истраживачи (види нпр. Buliński, Kairski (ur.) 2011), који често „врше реанимацију леша народне културе” (Barański 2010) и имају удела у судбини бодријаровског биоскопа, који „васкрсава духове и у њима се троши” (Baudrillard 2005: 63; Rękas



2012: 28). Жанрoвска проблематика у фолклористици усмереној на обреде строго је повезана са циљем омогућавања отварања „извора, који се затвара” (Tokarska-Bakir 2008: 641), првенствено због његове полифункционалности и радње сведене најчешће на једну ситуацију, без епских степена развоја извора (Вукмановић 2013: 182–183; Krnjević 1986: 87; Крњевић 1988: 121; Латковић 1991: 145; Ајдацић 1993), који налик великој пољској збирци усменог фолклора *Народ (Lud)* Оскара Колберга, постаје све више нем „или му још увек не знамо поставити добра питања” (Sulima 1992: 32). Та се питања ипак не могу поставити без генолошке тачке ослонца, која, истовремено, првенствено код обредних жанрова, може довести до губљења из вида да фолклор живи само кад се изводи и да свака изведба укључује како учеснике тако и публику.

Иако утемељен на семиотичкој анализи текста, фолклористички правац утеловљене речи Зоје Карановић у први план ставља не одвојено, него истовремено проучавање радње и (њене) вербализације и, што је од пресудне важности, обе категорије разматра као акт, дакле, не врши поделу на чин-акт и реч-запис, него, утеловљујући језик, третира његову употребу као физичку људску активност.⁷ На тај начин омогућава теренском истраживачу примену жанра без страха да ће изгубити из вида, да неће записати оно што не спада у њему познате жанровске детерминанте. Њена проучавања показују како истраживати не само оно „што људи причају” (Tokarska-Bakir 2004: 17), него и то на који начин причају у конкретној ситуацији изведбе и у складу са одређеном интенцијом. Употребљавајући њене методолошке приступе и типологију анализе, на реч гледам као на:

1. твар којој претходи искуство предмета и која проузрокује деловање (уп. Malinowski 1987);
2. материју која је „интенционално испољавана” (Ricoeur 1989: 99) ка слушаоцу и коју категорија примаоца обликује (тј. која непосредно од њега зависи);
3. комуникат који се испољава како путем вербалног кода тако и путем невербалних кодова који уобличавају однос адресант – адресат (пошиљалац – прималац) у релацијама појединаца

7 Уп. Tomasello 2008: 101, нпр. „The general motives for communicating are basically the same in gestural and linguistic communication as well: requesting, informing, and sharing”.



- 
- појединац, појединац – друштво (територијална социјална заједница), појединац – космос (натприродне силе);
4. супстанцију ексцерпирану из тока говора, захваљујући процедурама вербалног планирања, које, како истиче Базил Бернстајн, можемо дефинисати у случају вербализатора – као спремност за одашиљање комуниката, а у случају слушаоца – спремност за пријем (Bernstein 1986: 93);
 5. твар читану кроз призму текстовних, меморативних, сижејних и генолошких правила.

Имплементирајући такав приступ у обредно-обичајном комплексу празника (Водица), тражим и издвајам: 1. размену кодираних порука између говорника и слушаоца; 2. социјални циљ преноса поруке-обавести и 3. језички комуникат као одраз друштва, последицу његовог хијерархијског устројства и односа који влада међу учесницима у комуникацији (што је изузетно приказано у радовима Јасмине Јокић, која правац утеловљене речи реализује и проширује на социјални ниво, в. нпр. Јокић 2012), јер је узајамност језика и друштва двосмерна, тј. мрежа релација се међу члановима друштвене заједнице утврђује и потврђује језичком делатношћу (уп. Škiljan 2000: 13). Рад теренског истраживача који је део већ поменуте публике (у фолклорној изведби) везан је за познати механизам субјективне филтрације извора, јер је у хуманистичким наукама немогућа објективна анализа културног живота, независна од једностране тачке гледишта (в. нпр. Pink 2009; Weber 1985). Субјективна конструкција, „фикција” презентоване реалности, како су од краја 20. века одређивани етнографски текстови (Pink 2009: 36–38), у непосредној је вези са одлуком бележења или изостављања усмених формула (и онога што се под називом формула одређује). Прилазећи обредно-обичајном комплексу празника с тачке гледишта раније записаних извора (*secondary sources*), стичемо слику која је производ филтрације (сакупљача). На селективност материјала утиче још и меморијски механизам селективног коришћења репертоара код информатора, којем, после снимања у кабинетским условима, можемо придати жанровски статус (уп. Simonides 1976: 20) или га ситуирати изван познатих жанрова, када је реч о формулама које не можемо подвргнути „језику фолклористичке поетике” (Simonides 1976: 20)



којом се служимо (као истраживачи). Другим речима, у ексцерпирању вербалног кода пресудно је оно што „терен говори”, а не оно што би према истраживачком искуству „требало да говори” (на основу ранијих записа), јер статус фолклора, као што истиче Јан Кајфосх:

...треба текстовима придавати увек из почетка, у зависности од њиховог актуалног функционисања и актуалног места међу другим текстовима. Тај статус им не може бити придан једном заувек. О фолклору можемо говорити искључиво у вези са одређеном комуникацијском друштвеном заједницом, која живи у одређеном времену и простору” (Kajfosz 2009: 41).

Записујући усмени ритуал, дакле оно што се језичком формом издваја из уобичајене говорне ситуације (људи – људи, људи – виша сила), истраживач подвргава правилу комуникацијске релеванције (Tomascello 2008), која, преко методолошког филтра утеловљене речи Зоје Карановић, показује у обредном фолклору узајамност језика и друштва и омогућава, како би рекао Бартош Брожек – „читање интенције, заједно са способношћу тражења узора [схема] у комуникацијским епизодама” (Brožek 2014: 114–115).

2.3. Између истраживача и енкодера

Описан начин приступа „записаној речи”, који је у мојим истраживањима усмених ритуала настао под утицајем ауторке *Закопаног блага*, омогућава прелазак од кабинета до терена, док на терену излазак из оквира генологије и задржавање осетљивости на речи-радњи (утеловљеном језику) јесте аналитичка материја која ми дозвољава примену теорије Петера Крафорда о утопији појма „чисте речи” (Crawford 1992). Међутим, у процесу решавања проблема централне позиције субјективности истраживача током „стварања фолклористичког знања” (прикупљања и одређивања важности извора) полазим од ставова Љубинка Раденковића, такође утемељених на семиотичкој анализи.

Имајући с једне стране записан текст (кабинетско истраживање), а с друге форму реалности подложну негоцијацијама (*negotiable*, Fortier 1998) или, другим речима, фолклористичку „фикцију” конструисану од стране



истраживача, теренски истраживач постаје канал у којем је стварано и кроз који је преношено и презентовано фолклористичко знање, док оно што говори и ради информатор јесте једино манифестација истраживачке свести (уп. Pink 2009: 36). Због тога, признајући ограничења сваког записивања и узимајући у обзир истраживачку субјективност, кабинетски фолклориста прилази извору са свешћу дуплираног филтрирања. Љубинко Раденковић истиче: „По својој спољашњој позицији истраживач не може да sagледа поступке којима се руководи stvaralac teksta. Do njega dolazi samo produkt, neki znakovni izraz koji nosi poruku” (Radenković 1980: 114).

Ако ипак схему која графички приказује истраживачку позицију (схема бр. 1) повежемо са зависношћу радње и (њеном) вербализацијом, које су сагледане с позиције терена, онда ће наступити померање позиције истраживача са записаног текста на записиван текст (схема бр. 2); од статичности до акта.

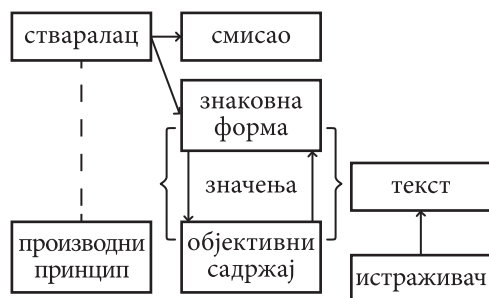


Схема бр. 1 (Radenković 1980: 117)

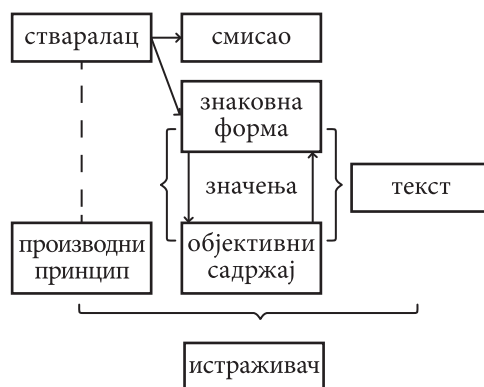


Схема бр. 2

То је у монографији *Народна бајања код Јужних Словена* (Раденковић 1996) представљено на примерима наглашавања текста (записа, знаковне форме) и акта изговарања. Док се текст-записане речи заснивају на препознатљивој, репродукованој схеми, која дозвољава преуређивање, чија је последица стварање варијанти, вербализација, дијалог са болешћу, дакле, говор упућен болести, лишен аудио-записа у анализи, али сачуван у организацији речи, показује прелаз од текста као „језичко-комуникацијске јединице” (Niebrzegowska-Bartmińska 2007:



14) до текста фолклора, који не ограничавам на појам усмени текст. Третирам *Водице* (и сваки обредно-обичајни комплекс) као посебно дефинисан текст фолклора који се састоји како од усменог фолклора тако и од радњи/актова ексцерпираних из етнографских описа.⁸ *Водице* су за мене у времену и простору затворен обредно-обичајни комплекс празника, састављен од вербалних и невербалних аката, који заједно обликују ритуални поредак перформативног деловања. На тај начин фолклорни извор постаје комуникацијска епизода.

Градећи парадигматски низ комуникацијских епизода (унутрашњих обреда), истраживач задржава спољашњу позицију, али истовремено читава две интенције – сопствену (истраживачку, у којој настоји да превазиђе субјективност) и интенцију информатора/вербализатора. Читајући интенцију у сваком парадигматском низу, тражи узор (схему) у складу са већ поменутом релеванцијом, тј. релевантним понашањем и претпостављањем релеванције код других (Tomasello 2008: 101–103). Максимализација релеванције, до које долази у комплексима церемонија, проузрокује ограничавање наративе и свођење сижеа на једну сцену. Опис, који је често од пресудне важности за наративне жанрове, губи комуникацијски значај, који је у усменом (обредном) ритуалу придаван и гесту и акту вербализације (речи-деловању)⁹ и подвргнут преношењу информације у складу са принципом релеванције („the assumption that I am attempting to inform you of something you will find useful or interesting”, Tomasello 2008: 101). „Чињеница да уз помоћ језика можемо описивати свет није језику природна – она је споредни производ еволуције језика (...), а његово се значење своди на начине – ситуације и циљеве – ради којих је употребљаван” (Brožek 2014: 147).

Комуникација у обреду увек подразумева узајамну интенционалност (*shared intentionality*), а посматрање и истраживање комплекса ритуала сагледавање језика као алата за координацију интеракције са другима. Између Витгенштајнове и Остинове теорије језика (Wittgenstein 2000; Austin 1993) и водичарских извора постављен је методолошки декодер сликовито садржан у реченици: „...прво иде акција, па вербализација, па

8 Детаљан опис термина види у Ренкас 2013б.

9 „Of course linguistic conventions can be used to make reference to the world in uniquely powerful ways that go well beyond what is possible in natural gestures” (Tomasello 2008: 102).



опет акција, односно структура песничког понављања: радња прелази у говор, говор у радњу...” (Карановић 2010: 206).

Као и учесници обреда, и истраживач може схватити комуникацијски циљ епизоде/ситуације, јер перципира дате елементе непосредне околине релевантне за интеракцију. На тај начин наступа унутаробредно и истраживачко „употребљавање истих модела/схема комуникацијског понашања у различитим – али сличним – околностима” (Brožek 2014: 115). С једне стране долази до варијантизације, тачније до прилагођавања ритуалног понашања датом времену и простору (историјском и друштвеном), а с друге стране, до истраживачке типизације. Утеловљен језик је оријентисан на деловање (*enacted*) и подлеже истим принципима анализе као и друге физичке радње. Како истиче Мајкл Томазело, „the communicative intention is also basically the same in both the gestural and linguistic modalities, and the recipient’s search for relevance is guided equally in both cases by mutual assumptions of helpfulness” (Tomasello 2008: 101). Реч-радња је деловање, а не телесно статичко изговарање речи предвиђених за дату прилику, попут мишљења, које је такође деловање, а не статичко регистровање импулса који долазе из околине (*enacted mind*, Sheets-Johnstone 1981: 399). Истраживач, дакле, посматра комуникацијску ситуацију, из које издваја систем давања и примања информација, заснован „на гестовима који се базирају на моторичким схематима и огледалном систему” (Brožek 2014: 120). Записан текст усмене формуле у описаном приступу није финални, „него посредни производ [*Zwischenprodukt*], фаза у процесу споразумевања” (Gadamer 2003: 105).

2.4. Неотуђива реч живе садашњости

Узимајући у обзир све речено, тј. субјективну примену одабраних достигнућа српске фолклористике, предмет мојих истраживања је неотуђива реч живе садашњости (уп. Rękas 2014в),¹⁰ која је саставни део обредно-обичајног комплекса Водица у Македонији и коју дефинишем на следећи начин: 1. вербално-акциони феномен који се јавља у одређеном прагматичком контексту, има карактеристичан језички

¹⁰ Термин *жива садашњост* преузет је од Д. Лихачева (1972), рус. *живой настоящей*.



облик и специфичнемогућности употребе (уп. Engelking 2000: 68); 2. реч/вербализација-радња/деловање које информише (комуницира) и чини, извршава, испуњава, дакле, успоставља правилно стање ствари (уп. Austin 1993; Buchowski 1993: 114); 3. пракса која театрализује садашњост (уп. Lichaczow 1972: 43; Колпакова 1962: 34–35). Усмени (вербални) ритуал у перспективи носиоца фолклора постоји само „у стадијуму утеловљења у праксу [истакла Ј. Р.]” (Sulima 1976: 8–9). Не обухвата генолошка питања наметнута од стране књижевнонаучног дискурса, него хронотоп (следећег) утеловљења. За учесника ритуала обредна песма није версификацијски уређен текст, подложен жанровским миграцијама, него радња семантички истоветна са, на пример, благословом сачуваним једино у гесту (често без свести о његовом значењу).

Тако дефинисан изворни материјал може се пластично подредити истраживачкој детерминанти прихватања „sinhronije i dijahronije kao dve ose koje imaju funkciju neophodnih pokazatelja kodirane poruke” (Radenković 1980: 99). Материјал је третиран хронолошки (дијахронијски) и „територијално” (етнографски), док је интерпретиран „синхронијски” (уп. Guriewicz 1987: 13). У истраживачком фокусу нема следа промена које су настајале у (водичарској) обредности током векова, већ постоји њихов унутрашњи систем.

Da bi se došlo do značenja nekih ključnih elemenata teksta (...) ispitujemo njihovu istoriju i disperziju značenja u svim dostupnim tekstovima tradicijske kulture, nezavisno od toga u kojoj se oni sferi nalaze (...). To je osvetljivanje dijahronijske linije formiranja i transformacije značenja teksta” (Radenković 1980: 116).

Реализацију тако постулиране дијахроније видим на два нивоа, а то су: 1. аналитичка употреба како секундарних (записи од почетка 19. века до данас) тако и примарних извора (теренски материјал, 2011–2014); 2. интерпретација комеморативне приче, подложне варијантизацији (Rękas 2014в), која се темељи на фундирајућем наративу и која употребљава вербални код као један у низу обредних кодова који може бити читан само у корелацији са осталима. На тај начин, имплементирајући српске анализе (а. семиотичке конвенције текста културе и б. фундаменталне теорије ритуала као акта комуникације), могуће



је истраживање оба типа обредних извора (у процесу прикупљања далеких, и хронолошки и истраживачки), које „одликује историјска променљивост, способност за асимилацију у складу са променљивим условима, [и] многострукост” (Lubaš 2008: 26–27).

3. Дијахронијско-синхронијско упориште колеморативе церемоније

Дијахронијско-синхронијски приступ обредним изворима омогућава, такође, превазилажење теренског истраживачког проблема степена учесничке свести о значењу вербализованих ритуала и (других) извршених радњи. Оно што до кабинетског истраживача долази путем фуснота или је пред његовом свешћу сакривено (филтрацијским деловањем сакупљача)¹¹ током теренског рада видно је и присутно. Као пример може послужити следећи етнографски опис:

Питао сам много православца из Ростуша за значење (...) „кумства крста”. Најчешће ми људи нису знали објаснити смисао празника, осим речима да се тако ради „већ дуго времена” или „одувек” (...). Учесници ритуала ми такође нису знали објаснити значење неких од артефаката употребљаваних у ритуалној симболици (на пример босиљка и његовог везивања око крста) (...). Нико од мештана такође није знао да ми каже нешто о симболици белог и црвеног конца који је употребљаван да се босиљак завеже за крст (Lubaš 2011: 136).

У процесу анализе текста фолклора, приликом тражења његовог значења, требало би да се дође до производних принципа „*kojima se rukovodio stvaralac teksta*” (Radenković 1980: 117). Међутим, као што наглашава Љубинко Раденковић, а што негира тезу опозитивном вредновању искључиво материјала чијег су значења свесни вербализатори/извршиоци¹²: „**Ovde se ne dolazi do toga koju je informaciju stvaralac**

11 Мислим првенствено на напомене које наглашавају ниво учесничке свести о значењу обредних радњи.

12 Свесни – према мишљењу и оцени истраживача. Несагласност између тумачења учесника и мишљења истраживача такође је чест разлог ниског вредновања записиваног материјала.



teksta želeo da prenese, već koja je informacija kodirana u strukturu teksta [истакла J. P.], jer (...) stvaraoca treba razmatrati šire – kao generatora koji se ispoljava i kao svesni i kao nesvesni enkoder” (Radenković 1980: 117–118).

Због тога дијахронијско-синхронијска анализа текста фолклора подразумева „два vida realizacije teksta: a. kao znakovni sistem pomoću koga stvaralac teksta želi da prenese neki smisao; b. kao objektivni sadržaj, odnosno objektivno značenje znakovne strukture, **nezavisno od svesne intencije stvaraoca teksta** [истакла J. P.]” (Radenković 1980: 105).

Такав приступ омогућава уписивање целебрације празника, дефинисаног као текст фолклора, у концепцију комеморативне церемоније (*commemorative ceremonies*, Connerton 2012). Смештање комплекса ритуалног понашања у његов оснивачки контекст омогућава превазилажење наглашавање разлике у фолклористичком дискурсу између црквене димензије празника и његове, како се најчешће одређује, народне реализације.

Реч-радња која поприма конкретан облик (форму) и успоставља вољни поредак у одређеној тачки годишњег темпорума (у случају календарских празника) театрализује реалност захваљујући томе што оснивачки догађај преноси „у време читаоца/вербализатора текста” (Roszak 2013: 57). За разлику од учесника обреда, истраживач календарских усмених ритуала анализира инсценацију, тј. изведбу (конкретан тренутак целебрације, година и место) оснивачких догађаја пренесених у време читаоца/вербализатора текста као стварање „имагинарног света на месту реалности” (Šuvaković 2010). Посматране, снимане, записиване изведбе (представе) немају за научника „исходиште у реалном свету” (Šuvaković 2010), него у свету сећања на оснивачку наравицу. Библија, литургија, икона су *Gedächtnismedien* (меморијски медији, медији сећања, Asman 2011; Erll 2009; Saryusz-Wolska 2009: 35–38) о оснивачком догађају. Изведбе које оформљују обредно-обичајни комплекс календарског празника истовремено „појам света посреднички и илузионистички ствара[ју] за културу и друштво” (Šuvaković 2010) и – захваљујући начелима понављања и посредности (Krnjević 1986: 288–298), док су саме памћене (уп. Erll, Rigney 2006) – посредују у памћењу и друштвених (социјалних) и религијских (верских) наравица. Због тога су „обредне инсценације” и „сижејне сцене” усмених ритуала нераскидиво везане „за устројство



породице и друштва и за њихов развитак” (Krnjević 1986: 9–10), и у њима се може рефлектовати „хијерархијска подела патријархалне породичне заједнице, као и основне социјалне и биолошке опозиције” (Јокић 2012: 252). Међутим, због тога се у њима може рефлектовати и сећање на богове/хероје. Људи су их, причајући своју причу (*telling their story*), „комеморисали у облику култа” (*commemorating them in the form of a cult*) (Halbawchs 1992: 88).

Поглед на вербални код обреда, не кроз призму генолошких детерминанти усмених облика, већ њихове неotuђивости у примопредајним релацијама (односи пошљалац – прималац, *sender – receiver*) саставних обреда празничног комплекса и на његов ток (облик, форму), „постављен” у границе комеморативне церемоније, скида с усмених ритуала обавезу унутрашње наратије, затворене у границама текста. Ток догађаја у временском следу, повезаних с ликовима који у њима учествују и са простором у којем се одвијају, преноси се с граница дела/*verbum* на границе оснивачких догађаја који нису одређени акционим кодом, тј. редоследом одређених ритуалних радњи (Толстој 1995: 141), него са прошлим догађајима, представљеним као прототипским (*represented as prototypical*), оснивачким и за друштвену и за ритуалну (религијску) улогу учесника празника.

Специфичност извора резултира истраживачком дихотомијом: радња и њена вербализација *versus* вербализација и радња која је прати. Анализа те дихотомије може показати пут од ритуалне радње преко њене вербализације све до еманципације речи од ритуалне праксе која ју је створила (уп. Карановић 2010: 196–207 и Perić-Poloniјo 1996). Аналошки можемо показати да не постоји повезаност *verbuma* с ритуалном радњом ни прелазак усменог ритуала из другог обредног комплекса. Таква истраживања, подређена темпоралној оријентацији и хронолошкој усмерености, подразумевају ипак заједничко представљање вербалног и акционог кода. Изостављање линије *temporim*, чак и ако у конструкцији наратије посматрамо редослед догађаја, омогућава анализу тежње усмених ритуала календарског циклуса према увек отвореном садашњем времену (уп. Lichaczow 1972: 42). Због тога је од велике важности чињеница да наведена дихотомија скреће пажњу на релацију унутартекстуалне и вантекстуалне наративне зависности, која се темељи на једном, увек заједничком елементу сваког сегмента обредно-обичајног комплекса празника, тј. на човеку/учеснику



који условљава постојање и форму усмених ритуала дефинисаних као медијуми колективне меморије.

Анализа акционе и вербалне зависности водичарских усмених ритуала забезбених на територији Републике Македоније показала је да су оне оријентисане на примаоца (Rękas 2013б). Термином *вантекстуална нарација* одређујем замишљен ток догађаја који претходи стицању датог друштвеног и/или ритуалног статуса учесника обредно-обичајног комплекса. Док вантекстуална нарација друштвеног статуса подразумева прелаз преко обреда животног циклуса појединца, вантекстуална нарација ритуалног статуса захтева покретање теорије меморије религијских група (*religious collective memory*, Halbwachs 1992), као и концепције комеморативних церемонија, које карактерише поновна ритуална изведба (*ritualre-enactment*, Connerton 1989: 61). У складу с њима могу бити предузимани подухвати ре-откривања церемонија смештених у оснивачком историјском контексту. Вантекстуална нарација ритуалних статуса, нпр. кума/домаћина и гостију замишљен је след оснивачких догађаја за које „памтити означава чинити прошлост актуалном” (*to remember is to make the past actual*; Connerton 1989: 46).

За разлику од наративних жанрова, у којима је лакше уочити структуру него правило које је оформљује, у водичарским усменим ритуалима у првом се плану налазе управо правила која непосредно утичу на принципе избора и комбинација елемената који формирају знаковне секвенце – текстове. Прво и главно правило из којег проистичу остала (детаљна) јесте онтолошка и конструкцијска зависност унутартекстуалне нарације о вантекстуалној. Полазна тачка у вантекстуалним нарацијама јесте човек одређен/дефинисан својим местом (у значењу статуса) у друштву, с једне стране, а с друге – у обредно-обичајном комплексу празника. Реч је о човеку у датом „друштвеном/ритуалном моменту”, који чува садржаје колективне меморије и држи их у приправности (Erl 2009: 219). У тренутку медијалног пријема, тј. контакта особа које вербализују усмени текст упућен конкретном примаоцу, наступа „сећање на” друштвене/ритуалне оснивачке догађаје и њихова актуализација у облику избора и комбинације елемената од којих се састоји унутартекстуална нарација вербализованог усменог ритуала.

Кључну улогу игра идентификација јунака усменог ритуала с примаоцем и/или вербализатором, као и поистовећивање сижејне схеме



усменог ритуала с реалношћу у тренутку вербализације (уп. Lichaszow 1972: 33). Посредством театрализације и „уприсутњавања” (*making present*) оснивачких догађаја наступа идентификација сижејне схеме усменог ритуала с оснивачком реалношћу, те „уприсутњавање” ритуала у садашњем времену и у симулакрумима призиване сцене или ситуације. Сижејне сцене, које издваја Хатица Крњевић, симулакруми су призиване оснивачке сцене за религијски или друштвени догађај. Наравно, овде је кључан „однос времена у коме се говори према временској димензији реализованости радње о којој се говори” (Ајдачић 2004: 12).

Човек/учесник преко оснивачке наратије (друштвене и религијске) добија одлике *Gedächtnismedien* (Erl 2009: 222). Тек захваљујући одговорима на питања везана за пол, брачни статус, децу, узраст *versus* улогу у обредно-обичајном комплексу празника, наступа обликовање унутартекстуалне наратије. Међутим, унутартекстуалне наратије су медији сећања уколико знамо уочити њихову персоналну вантекстуалну наратију.

Конструкт наратијске зависности јесте још један вид парадигматског низа. Он се не рализује ни у једном од усмених ритуала у потпуности.

Paradigmatski nizovi (...) dozvoljavaju kontrukciju nekog modela koji se ne mora podudariti ni s jednom realizacijom znakovnih izraza (...). Taj model možemo smatrati invarijantom ispitivanih diskursa. Formiranje paradigmatskih nizova i konstrukcija modela u osnovi je isti proces jer je celovit paradigmatski niz moguć jedino u modelu. Zato je model sastavljen i od empirijski nerealizovanih elemenata jer oni se iz raznih razloga ne mogu posvedočiti. Međutim, struktura do koje dolazimo ukazuje na njihovo mesto (Radenković 1980: 116).

Питање да ли се одређени усмени текст може реализовати у другом обреду јесте питање његове функције и његове зависности од друштвене и/или религијске вантекстовне наратије. „Варијанте показују да су песме сличне садржине певане у различито време, на различитим местима, у различитим приликама, често испуњавајући аналогне функције” (Вукмановић 2013: 183), јер се у сваком обредно-обичајном комплексу реализују два типа вантекстовне и унутартекстовне наратије, друштвени и религијски. Осим тога, и сам се религијски тип наратије може понављати, уколико испољава догматску подлогу.



4. Завршне констатације

У анализи сам настојала показати како одабрани аналитички правци појединих српских фолклориста могу обликовати научно мишљење о фолклору у научној средини (пољској) у којој је слависта лишен чак и основног фолклористичког образовања (док га полониста може добити само на неколико факултета, у облику специјализације, дакле, изван обавезног програма).

Имплементацијски потенцијал цитираних истраживања у овоме тексту видим првенствено у способности: 1. комбинованог теренско-кабинетског рада, са свешћу о генолошкој неопходности, али и осетљивости на промену, *novum*, одступање од устаљених токова; 2. враћања присутности човеку који комуницира с Другим помоћу једнолинијске приче подређене отвореном садашњем времену, независно од генолошког сврставања његових речи-радњи, тј. усмених ритуала у усменокњижевне и усмене некњижевне облике; човеку „до краја покопаном под симболичном маском” (Tokarska-Bakir 2000: 12) генологије и извора филолошки сведеног на уметнички организован израз, за који су некњижевне и невербалне радње једино контекст; 3. сагледавања усменог фолклора не кроз призму дела као независне духовне креације о другима, него у визури свих усмених ритуала који оформљују прославу датог празника, што је непосредно везано за питање наративног статуса обредних текстова усменог фолклора (обредни су жанрови најчешће стављани на супротну страну од наративних, а разлог томе, према мом мишљењу, јесте њихово анализирање као самосталних дела усменог фолклора, стављених у жанровске оквире). Такав приступ омогућава већ споменуто подизање моста између текста народне културе (тзв. малих извора) и великих савремених културних теорија. Међутим, што још једном желим нагласити, горе скицирана слика је представљена субјективно и у кратким цртама, а њен је циљ егземплификацијски.



ЛИТЕРАТУРА

- Adamowski, Jan. Bartmiński, Jerzy. „Z problematyki systematyki polskiej pieśni ludowej”. Ur. T. Kłak. *Z problemów badania kultury ludowej*. Katowice: Uniwersytet Śląski, 1988, 49–73.
- Ајдацић, Дејан. „Трансформација жанрова у народној књижевности балканских Словена”. *Књижевност и језик* XL/1–4 (1993): 1–9.
- Ајдацић, Дејан. *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе, 2004.
- Asman, Jan. *Kultura pamćenja. Pismo, sećanje i politički indentitet u visokim kulturama*. Београд: Prosveta, 2011.
- Austin, John Langshaw. *Mówienie i poznawanie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1993.
- Bartmiński, Jerzy. *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2010.
- Bartmiński, Jerzy. *Folklor – język – poetyka*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1990.
- Baudrillard, Jean. *Symulakry i symulacja*. Warszawa: Wydawnictwo SIC!, 2005.
- Bernstein, Basil. *Socjolingwistyka a społeczne problemy kształcenia. Język i społeczeństwo*. Ur. M. Głowiński. Warszawa: Czytelnik, 1986, 83–117.
- De Blécourt, William. „Belief Narratives and Genre”. *Belief Narrative Genres. Жанрови предања. Жанры преданий*. Eds. З. Карановић, W. de Blécourt. Нови Сад: Intertaional Society for Folk Research – Филозофски факултет, 2012, 9–10.
- Brożek, Bartosz. *Granice interpretacji*. Kraków: Copernicus Center Press, 2014.
- Buchowski, Michal. *Magia i rytuał*. Warszawa: Instytut Kultury, 1993.
- Buliński, Tarzycjusz. Kairski, Mariusz (red.). *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, 2011.
- Connerton, Paul. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Crawford, Peter Ian. „Film as Discourse: the Invention of Anthropological Realities”. *Film as Ethnography*. Eds. P. I. Crawford, D. Turton. Manchester: Manchester University Press, 1992, 66–82.
- Вукмановић, Ана. „Досадашња проучавања српске усмене лирике”. *Савремена српска фолклористика I*. Ур. Ј. Јокић и З. Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013, 181–192.



- Weber, Max. „Obiektywność poznania w naukach społecznych”. *Problemy socjologii wiedzy*. Warszawa: PWN, 1985, 45–100.
- Wittgenstein, Ludwig. *Dociekania filozoficzne*. Warszawa: PWN, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *Język i rozumienie*. Warszawa: Aletheia, 2003.
- Głowiński, Michał. Kostkiewiczowa, Teresa, Okopień-Sławińska, Aleksandra. *Słownik terminów literackich*. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2000.
- Guriewicz, Aron. *Problemy średniowiecznej kultury ludowej*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1987.
- Dundes, Alan. *Interpreting Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1980.
- Engelking, Anna. *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Wrocław: Wydawnictwo FUNNA, 2000.
- Erll, Astrid. „Literatura jako medium pamięci zbiorowej”. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Red. M. Saryusz-Wolska. Kraków: Universitas, 2009, 211–247.
- Erll, Astrid. Rigney, Ann. „Literature and the production of cultural memory: introduction”. *European Journal of English Studies* 10/2 (2006): 111–115.
- Hernas, Czesław. „Warsztat folklorystyczny a teoria literatury ludowej”. *Literatura ludowa i literatura chłopska. Materiały z ogólnopolskiej naukowej sesji folklorystycznej 16–18 II 1973*. Red. A. Aleksandrowicz, Cz. Hernas i J. Bartmiński. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 1977, 3–14.
- Јокић, Јасмина. *Краљичке песме. Ритуал и поезија*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2012.
- Kajfosz, Jan. „Elementy magii w folklorze medialnym”. *Folklor w dobie Internetu*. Red. G. Gańczarczyk i P. Grochowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2009, 41–54.
- Карановић, Зоја. *Небеска невеста*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2010.
- Карановић, Зоја, De Blécourt, William (eds.). *Belief Narrative Genres. Жанрови предања. Жанры преданий*. Нови Сад: International Society for Folk Research – Филозофски факултет, 2012.
- Клеут, Марија. *Народна књижевност. Фрагменти скрипти*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2000.
- Колпакова, Наталия П. *Русская народная бытовая песня*. Москва – Ленинград: Издательство Академии Наук СССР, 1962.





- Krawczyk-Wasilewska, Violetta. „Genologia folklorystyczna”. *Współczesna wiedza o folklorze*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1986, 69–86.
- Krnjević, Hatidža. *Lirski istočnici. Iz istorije i poetike lirske narodne poezije*. Beograd: BIGZ – Priština: Jedinstvo, 1986.
- Крњевић, Хатиџа. „Скице за видове композиције лирске народне песме”. *Поетика српске књижевности*. Ур. Н. Петковић. Београд: Институт за књижевност и уметност – Научна књига, 1988, 117–139.
- Латковић, Видо. *Народна књижевност*. Београд: Научна књига – Требник, 1991.
- Ласек, Агњешка. „Медијаторске границе у свадбеним песмама Јужних Словена”. *Зборник Матице српске за књижевност и језик* 53/1–3 (2005): 179–252.
- Lichaczow, Dymitr. „Czas artystyczny w folklorze”. *Literatura ludowa* 2/XVI (1972): 31–44.
- Lubaś, Marcin. „Wprowadzenie. Tradycja a zmiana społeczna”. G. Kubica, M. Lubaś. *Tworzenie i odtwarzanie kultury. Tradycja jako wymiar zmian społecznych. Studia z dziedziny antropologii społecznej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2008, 9–29.
- Lubaś, Marcin. *Różnowiercy. Współistnienie międzyreligijne w zachodniomacedońskiej wsi. Studium z zakresu antropologii społeczno-kulturowej*. Kraków: Nomos, 2011.
- Ługowska, Jolanta. *W świecie ludowych opowiadań. Teksty, gatunki, intencje narracyjne*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1993.
- Ługowska, Jolanta. „Tekst a gatunek”. *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*. Red. A. Maniecki i W. Wróblewska. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002, 11–19.
- Malinowski, Bronisław. *Ogrody koralowe i ich magia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1987.
- Mianecki, Adrian. Wróblewska, Violetta. „Wstęp”. *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002, 7–8.
- Mianecki, Adrian. Wróblewska, Violetta (red.). *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2002.
- Niebrzegowska-Bartmińska, Stanisława. *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie etnolingwistycznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2007.
- Perić-Polonijo, Tanja. „Oral Poems in the Context of Custom Sand Rituals”. *Narodna umjetnost* 33/2 (1996): 381–399.
- Pink, Sarah. *Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienie w badaniach*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2009.





Radenković, Ljubinko. „Metodološki aspekti istraživanja semiotike teksta (Na primerima tekstova tradicijske kulture)”. *Delo* XXVI/11–12 (1980): 99–118.

Раденковић, Љубинко. *Народна бајања код Јужних Словена*. Београд: Балканолошки Институт САНУ – Просвета, 1996.

Rękas, Joanna. „Zakęcie, zamówienie, zażegnanie. Magiczna moc słów w folklorze słowiańskim”. *Poznańskie Studia Slawistyczne* 3 (2012): 11–28.

Ренкас, Јоана. „Између 'chronosa' и 'kairosa'. Процес придавања времену одлика светости на примеру обредно-обичајног комплекса празника Богојављења у селу Битуше у западном делу Македоније”. *Време, вакат, земан. Аспекти времена у фолклору*. Ур. Л. Делић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2013а, 135–162.

Ренкас, Јоана. „Збор – гест – текст. Прилог во проучувањето на обредно-обичајниот комплекс на празникот Богојавление во селото Битуше”. *Спектар* 31/61 (2013б): 174–195.

Rękas, Joanna. „Проучавање српског фолклора у Пољској (историјска перспектива и савремено стање)”. *Савремена српска фолклористика I*. Ур. Ј. Јокић и З. Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет. Центар за истраживање фолклора, 2013в, 325–335.

Rękas, Joanna. „Folkloristika kao subdisciplina filologije ili zasebna znanstvena disciplina? Na osnovi folklorističkih istraživanja u Poljskoj”. *TransMisije kroatistike*. Ур. К. Pieniążek-Marković и Т. Vuković. Zagreb: FF press, 2014а (у штампи).

Rękas, Joanna. „Folklorystyka konwersacyjna. Uwagi na marginesie 'Drugiej młodości folklorystyki – wprowadzenie do dyskusji' Janiny Hajduk-Nijakowskiej”. *Literatura ludowa*, 2014б (у штампи).

Rękas, Joanna. „Prilog proučavanju narativnog koda kalendarskih usmenih rituala. Na temelju verbalnog koda obredno-običajnog kompleksa Vodica u Makedoniji”. *O pričama i pričanju*. Ур. Ј. Marković, Лј. Marks и Т. Perić-Polonijo. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2014в (у штампи).

Rękas, Joanna. „The Power of the Powerless. (Re)definitions of Folklore in the Optics of Dominant Narratives”. *Македонски фолклор* 2014г (у штампи).

Ricoeur, Paul. *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1989.

Roszak, Piotr. „Zapomniana teologia”. *U źródeł pamięci. O 'zapominaniu' w historii, teologii i literaturze*. Red. P. Roszak. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Mikołaja Kopernika, 2013, 55–79.



Saryusz-Wolska, Małgorzata. „Wprowadzenie”. *Pamięć zbiorowa i kulturowa. Współczesna perspektywa niemiecka*. Red. M. Saryusz-Wolska. Kraków: Universitas, 2009, 7–38.

Simonides, Doroty. „Z metodyki badań nad współczesną prozą ustną”. *Literatura ludowa* 1/XX (1976): 17–26.

Simonides, Doroty. „Folklor słowny”. *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej* II. Red. M. Biernacka, B. Kopczyńska-Jaworska, A. Kutrzeba-Pojnarowa i W. Paprocka. Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1981, 327–343.

Sheets-Johnstone, Maxine. „Thinking in Movement”. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 39/4 (1981): 399–407.

Sulima, Roch. „Co to jest język folkloru?”. *Literatura ludowa* 4–5/XX (1976): 3–21.

Sulima, Roch. *Słowo i etos. Szkice o kulturze*. Kraków: Zakład Wydawniczy FA ZMW Galicja, 1992.

Škiljan, Dubravko. *Javni jezik*. Zagreb: AB, 2000.

Šuvaković, Miško. „Symulacja i iluzja w miejscu dzieła sztuki. W cyfrowym/kognitywnym kapitalizmie”. *Artluk* 2/16 (2010).

Tokarska-Bakir, Joanna. *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas, 2000.

Tokarska-Bakir, Joanna. *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*. Sejny: Pogranicze, 2004.

Tokarska-Bakir, Joanna. *Legenda o krwi. Antropologia przęsądu*. Warszawa: WAB, 2008.

Толстой, Никита И. „Секундарна функција обредног симбола”. *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета, 1995, 141–160.

Tomasello, Michael. *Origins of Human Communication*. Cambridge–London: Massachusetts Institute of Technology, 2008.

Fortier, Anne-Marie. „Gender, ethnicity and fieldwork: a case study”. *Researching Culture and Society*. Ur. C. Seale. London: Sage, 1998, 285–296.

Halbwachs, Maurice. *The Social Frameworks Of Memory*. Chicago and London: The University Of Chicago Press, 1992.



Joana Renkas

SELECTED ASPECTS OF APPLYING SERBIAN RESEARCH OF ORAL RITUALS

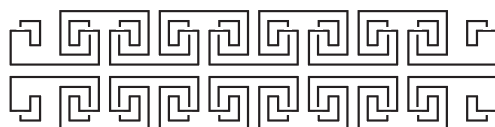
Summary

The main goal of this paper is to critically, i.e. interpretatively present the possible ways and scope of use of existing results in Serbian research of oral rituals. The methodological approaches used as a base for the analyses of Zoja Karanović, Ljubinko Radenković, Dejan Ajdačić, Hatidža Krnjević, Marija Kleut, Vido Latković, Jasmina Jokić, Ana Vukmanović etc., as well as the results of their research, are presented with regard to their implementation potential for an analysis of oral rituals recorded during Epiphany ceremonies in present Republic of Macedonia, and discussed as commemorative ceremonies (Paul Connerton), in accordance with the theories of cultural memory (Jan Assman) and the memory of religious groups (Maurice Halbwachs).





ТЕРЕНСКИ РАД НЕКАД И САД ДА ЛИ ЋЕ ТЕРЕНСКИ РАД КАО НАУЧНИ МЕТОД ИКАДА ЗАСТАРИТИ, А МОЖДА ЧАК И НЕСТАТИ ИЗ ЕТНОМУЗИКОЛОШКЕ ПРАКСЕ?



Теренски рад је, несумњиво, активност на којој почива етномузикологија, па је један од њених основних задатака да спречи његов нестанак из научне праксе. Тај задатак није нимало лак, будући да савремени етномузиколози, „понесени” разним „научним трендовима” неретко заборављају, или намерно игноришу значај ове активности. Томе науку иде и ситуација на „терену”, која се умногоме променила у односу на ону пређашњу. Кад више не постоји „класично” село, није чудно да се слично догађа с облицима његове духовне културе, са музиком као њеним важним обликом. Међутим, будући да етномузикологија проучава човека као „музичко биће”, а тиме и све облике његовог музицирања, савремена, као и будућа истраживања, бавиће се не само сеоском већ и градском традицијом, што умногоме проширује поље којим се бави етномузикологија, а истовремено представља и својеврсни гарант њеног опстанка.

Кључне речи: теренски рад, транскрипција, анализа, етномузикологија, етнокорологија

Профил научника у току развоја једне науке несумњиво се мења. Квалитет тих промена, како на плану науке, тако и оних који се њоме баве, највише зависи од нивоа њеног развоја, односно времена у коме та наука постоји. Тако промене могу да буду мале и незнатне, али и веће, што се посебно уочава у домену научне методологије. Међутим, ипак постоји нешто што буди извесну сумњу када је у питању однос промена методологије и развоја науке. Особина сваког доброг метода јесте да је „природан”, односно логичан и јасан. Тако на најбољи могући начин олакшава спознају „истине” за којом се трага и то се односи на све методе, без обзира на време њиховог настанка. Да је промена метода једино „оправдана” ако од тога зависи „квалитет” резултата, позната је чињеница, а да ли је то пракса која је науци својствена? Несумњиво да није. Ко год имало зађе у поље рада неке науке, сусрешће се са чињеницом да неки нови методи јесу то само „на око”, а не својом суштином. Јер, гарант новог није ни нова терминологија, па чак ни резултати који, иако делују различито, после детаљнијег сагледавања показују истоветност са онима до којих се долази уз помоћ већ познате методологије. *Па који је онда разлог увођења нове методологије?*, запитаће се неко. Одговора има више. У првом реду, мада тај разлог, нажалост, није најчешћи, у питању је потреба за методом који ће помоћи да се „изнедри” другачији и „вреднији” резултат од оног који већ постоји. За разлику од овога, чињеница је да се у науци често јавља потреба за нечим што ће научника учинити „посебним”, чак „оригиналним” (сетимо се само Владана Деснице, који је рекао да ништа није горе од намерне оригиналности!). Тако долази до својеврсне замене теза, када се уместо новог научног резултата, будући да научници нису у стању да до њега дођу, промовише нови метод! Метод који припада тој науци или је пак преузет из неке друге. Када преузимају метод из своје науке, ови научници неретко то чине од колега из иностранства, чиме преузети метод априори постаје нешто што је посебно вредно.

На употребу, или, да не кажем – злоупотребу ових метода, нажалост, не утиче њихов квалитет, већ чињеница да се за њих не зна, па научници, у складу са оном причом о царевом новом оделу, не желе да „признају” да су „необавештени”, што онима који промовишу нове методе



даје велико поље и слободу да реализују своју „научну превару”. Ово у пракси, зачудо, резултира тиме да су ови научници, иако без икаквог значајнијег личног доприноса науци којом се баве, неретко веома поштовани у својој средини.¹

У светлу реченог, као посебно занимљив проблем јавља се посматрање односа који савремена српска етномузиколошка наука има према својим базичним методима: теренском раду,² музичкој транскрипцији и анализи.³ Овога пута реч ће бити о првом од њих.⁴

Теренски рад основни је извор информација научницима из разних хуманистичких наука, па и етномузикологије.⁵ Свесни тога, они су се терену окренули још пре више од два века, и из њихових истраживања настале су студије из разних области, студије о језику, обичајима и много чему другом, које дају драгоцене податке о појавама које су нетрагом нестале из културне праксе. Као што се може и претпоставити, будући да је ниво науке којом су се бавили био веома низак (или наука, као што је то на пример етномузикологија, није ни постојала), те да је образовање истраживача било веома хетерогено, методологија коју су користили била је више заснована на интуицији него на знању из неке одређене области. Ипак, својим деловањем они су представљали праве „примерке” научника, будући да су у својим истраживањима, коришћењем поменутих основних метода, задовољавали бар два, а неретко и сва три „услова” за то. Узмимо као пример нашу средину. Почнимо од Вука. Вук Стефановић Караџић (1787–1864) сакупљао

1 О разним облицима злоупотреба на плану друштвених наука, али посматраних из „етичког угла”, више се може наћи у Izrael, Hej 2012.

2 Кад се говори о теренском раду, под тим се првенствено подразумева његов базични, али и најчешћи облик, а то је интервју.

3 На претпоставци да су ова три метода базична за етномузикологију засновано је и предавање које сам одржао у септембу 2014. године на КНУ у Београду под насловом Да ли је Мокрањац први српски етномузиколог? (иако постоји и у писаном облику, предавање до сада још није објављено).

4 Проблемом теренског рада као метода у етномузикологији посебно се бавио амерички етномузиколог Тимоти Рајс, стављајући термин под наводнике, чиме је указао на посебну проблематику дефинисања овог метода као нечега што мора да буде научно засновано (Rice 2008: 42). О том методу у великој мери говори се и у Големовић 2012, па ово излагање унеколико треба схватити и као наставак „започете приче”.

5 О томе сведоче и бројни стручни радови који се баве овом проблематиком (уп. нпр. Barz, Colley (ed.) 2008; Ивановић-Баришић (ур.) 2012).





је народне песме, а неке од њих – пет *обредних кајди*, чак и музички транскрибовао (у томе му је помогао чешки музичар Франчишек Мирецки), чиме је показао оно што је многим његовим следбеницима и даље остало далеко, а то је да је песма својеврсно заједништво текста и музике. Вук је био упознат и са богатом народном терминологијом везаном за певање и свирање, што недвосмислено указује на то да је активно комуницирао са народним извођачима.⁶ Занимљиво је да се Вук донекле бавио и анализом, указујући на разне елементе стиха, а посебно на рефрен, који је народски називао *припјевом*. Закључци о рефрену које је дао Вук, на пример да постоји више његових облика, неки чак испоњени као један једини слог, а онда и да место рефрена није везано само за крај стиха, већ може и да варира, луцидни су и скоро визионарски кад је у питању ова појава у народном певању (више у Големовић 2001).

У жељи да сакупи и објави песме „свих Словена”, чешки фолклориста Лудвик Куба (1863–1956) је у периоду од 1888. до 1912. године издао низ збирки песама са „домаћег терена”, из Далмације, Босне и Херцеговине те Црне Горе, што је подразумевало теренски рад, транскрипцију, чак и музичку анализу. Кубин посао био је мукотрпан, будући да је песме записивао по слуху, што га је умногоме спутавало, односно успоравало у раду, али његова упорност учинила је да се многе од њих сачувају. Иако по образовању није био музичар, Куба се бавио и музичком анализом, указавши у студијама које су пратиле збирке на многе особине традиционалне народне музике. Посебно би требало истаћи, за то време више него смелу а до данас важећу, тврдњу да се музички облик у песми изграђује на два начина: понављањем текста и додавањем непознатих речи (рефрена) (Kuba 1996).

Кубин савременик, српски композитор Стеван Ст. Мокрањац (1856–1914), такође се бавио сакупљањем народних песама, трагајући за онима на основу којих би могао да компонује своје чувене *Руковети* (рапсодичне хорске композиције). Записе песама често прате одговарајући коментари, што указује да их је добио од казивача. Да би проникао у суштину песама, Мокрањац их је и анализирао, постављајући тако својеврсне темеље домаћој етномузиколошкој науци (Бушетић, Мокрањац 1902; Мокрањац 1966).

⁶ О томе је исцрпно писано у Dević 1987; 1989.



Владимир Ђорђевић (1869–1938), сакупљач народних мелодија и композитор је, како је и сам говорио „о свом руху и свом круху”, издао две збирке песама из „предратне Србије”, те из „јужне Србије”, односно Македоније (Ђорђевић 1928; 1931). Уз теренски рад Ђорђевић се бавио и записивањем вокалних и инструменталних мелодија, донекле и анализом, мада је, свестан да сакупљене мелодије заслужују „научнији приступ”, своју другу збирку објавио са пригодним аналитичким текстом белгијског музичара Ернеста Клосона.

Композитор, музиколог и фолклориста Милоје Милојевић (1884–1946), судећи по великом броју сакупљених народних мелодија на терену Македоније и Космета, те студијама које су се бавиле разним проблемима нашег музичког фолклора, недвосмислено је указао на то да је имао богато теренско искуство, које је „надоградио” знањима из теорије музике, али и других музичких дисциплина као што су хармонија, контрапункт и музички облици, што му је умногоме помогло да се песмама које је сакупио бави и као „прави научник” – етномузиколог (више у Големовић 1998: 216–223).

Композитор и фолклориста Коста Манојловић (1890–1949) бавио се теренским радом и транскрипцијом, али не и анализом (Манојловић 1953).

Етномузиколог Миодраг Васиљевић (1903–1963) несумњиво је у поређењу са својим претходницима, али и савременицима, имао најбогатије теренско искуство. Косово и Метохија, Македонија, лесковачки крај, Санџак, Црна Гора, али и други крајеви Србије и Војводина, били су „извори” где је сакупљао народне песме, али и добијао инспирацију за писање научних студија. Њих су одликовали широки захвати, као и смеле претпоставке, које чак и данас буде интересовање етномузиколога, жељу да их испитају, а тиме и потврде или пак оповргну (Васиљевић 1950; 1953а; 1953б; 1960; 1965).

Поменути „пионири домаће етномузикологије”, како се може и претпоставити у складу са временом у којем су живели, нису имали опрему за снимање звука (изузимајући К. Манојловића и М. Васиљевића, који су почели да је користе пред крај свог професионалног рада), па су песме записивали по слуху. На тај начин је у раду ових научника дошло до својеврсног спајања два метода, теренског истраживања и музичке транскрипције. Записивање по слуху несумњиво је утицало на избор



онога што ће се записати, али и начин на који се то чини. Тако су углавном бирани једногласни, једноставнији вокални примери, док су примери двогласног певања, иако је доминантно у Србији, уз неколико изузетака код Владимира Ђорђевића, запостављени (детаљније у Големовић 1999). „Стари истраживачи” су такође били више заинтересовани за „праве”, а то значи лирске и епске песме, док су обредне запостављали. У избору онога што ће сакупити имали су још низ „лимита”. Један од њих сигурно је била немогућност да обилазе удаљена насеља, тако да су сакупљене песме најчешће варошког порекла или из села у близини градова. Склоност ка варошким песмама посебно је показивао Стеван Ст. Мокрањац, тим пре што су оне, будући да су певљивије, биле погодније за каснију музичку обраду. У складу са тим, он је највише сакупљао песме које су „ближе уху једног Европљанина”.

Након Миодрага Васиљевића у српској етномузиколошкој науци појавио се низ научника чији закључци су произлазили из напорног теренског рада. Драгослав Девић, Радмила Петровић, а потом и њихови „следбеници”, подједнако су посвећивали пажњу теренском истраживању, транскрипцији и анализи, уз то и изради научних радова о разним етномузиколошким проблемима. Саздани на монографском принципу, или посвећени посебним музичко-фолклорним проблемима, ови радови су од етномузикологије као научне дисциплине створили српску етномузиколошку науку. Ваљало би истаћи да се уз етномузикологију у Србији паралелно развијала и етнокореологија, са Љубицом Јанковић (1894–1974) и Даницом Јанковић (1896–1960) као зачетницама, а онда и Оливером Васић (рођ. 1948), која је у свом раду складно спојила теренско истраживање (обишла је неколико хиљада села), транскрипцију игара савременим „Лабановим писмом”, и израду одговарајућих научних радова.

Однос савремених српских етномузиколога према науци, изражен кроз три „основна метода”, варира, што зависи од веома широког схватања самог терена, а тиме и теренског рада. Тако неки од њих, слично својим претходницима, обилазе села не би ли пронашли још нешто што припада традиционалној пракси. Неки се пак, вероватно полазећи од тога да је у својој основи свака музика „народна”, окрећу савременој, неретко чак и популарној музици (поп, техно, реп и разни видови world



music), било да трагају за оним што те облике музике везује са „музичким коренима”, било из неког другог, али најчешће не и „етномузиколошког разлога”. Етномузиколози, али и њихове колеге из сродних наука којима је ближи „кабинетски рад”,⁷ истичу да је теренско истраживање чак и „сурфовање” по интернету, што говори о односу према науци који је постао савремен (Cooley, Miezal, Syed 2008: 90–107), или је напосто у питању нешто што би се могло схватити као својеврсна научна инерција. Кад ово кажем, првенствено мислим на „мањкавост” изражену на плану изостанка директног контакта, а тиме и комуникације, најважније особине сваког научног интервјуа.⁸ Наравно, постоје разни начини да се овај недостатак у истраживању ублажи, као што су тзв. форуми, али и други облици интернет-комуницирања, где заинтересовани могу да размене информације, мада најчешће не и са извођачима одређених музичких нумера, који су неретко просторно, а и временски веома удаљени од истраживача (неки од снимака и „извора” на интернету стари су деценијама).

И на крају, ваља истаћи да студије етномузикологије, а уз њу и етно-кореологије, имају значајно место на музичким факултетима у Београду, Новом Саду, Бањој Луци и Сарајеву. У оквиру тих студија велика пажња посвећује се теренском раду, транскрипцији и анализи, као основним методима етномузиколошке науке. То је потпуно усклађено са другим научним методима, почев од оних „класичних”, све до савремених, са којима се студенти упознају у оквиру наставе, да би, када почну да се баве научним радом, то чинили слободно, у складу са сопственим жељама и потребама.

7 Да се не помисли да је склоност научника према овој врсти рада нека „нова пракса”, ваља поменути да су је примењивали чак и научници у прошлости. Познато је да су, на пример, Вуку певачи неретко долазили „на ноге”, као и да је бројне песме добио од посредника који су их на терену сакупили за њега. Својеврсни куриозитет представља анегдотска реченица чувеног антрополога Џона Фрејзера (аутора култне књиге *Златна грана*), који је на питање да ли је био на неком од терена о коме је писао, кратко одговорио: „Боже, сачувај! Наравно да нисам”.

8 То је посебно, називањем теренског истраживања „срцем етномузиколошког теренског рада”, истакнуто у Cooley, Miezal, Syed 2008: 107.



ЛИТЕРАТУРА

- Бушетић, Тодор. Мокрањац, Стеван Ст. *Српске народне песме и игре с мелодијама из Левча*. Београд: Српска краљевска академија, 1902.
- Васиљевић, Миодраг А. *Југословенски музички фолклор I. Народне мелодије са Косова и Метохије*. Београд: Просвета, 1950.
- Васиљевић, Миодраг А. *Југословенски музички фолклор II. Македонија*. Београд: САНУ, 1953а.
- Васиљевић, Миодраг А. *Народне мелодије из Санџака*. Београд: САНУ, 1953б.
- Васиљевић, Миодраг А. *Народне мелодије лесковачког краја*. Београд: САНУ, 1960.
- Васиљевић, Миодраг А. *Народне мелодије Црне Горе*. Београд: САНУ, 1965.
- Големовић, Димитрије. „Милоје Милојевић као етномузиколог – аналитичар (на примеру истраживања македонске народне музике)”. *Композиторско стваралаштво Милоја Милојевића*. Београд: Музиколошки институт САНУ, 1998, 216–223.
- Големовић, Димитрије. „Мелографски записи из ваљевског краја Владимира Ђорђевића”. *Колубара. Велики народни календар за 1999*. Ваљево: Издавачко предузеће „Колубара”, 1999, 253–263.
- Големовић, Димитрије О. „Вуков допринос проучавању рефрена у српском народном певању”. *Задужбина* 56 (2001): 6.
- Големовић, Димитрије. „Истраживач на 'терену' – 'терен' у истраживачу”. *Теренска истраживања – поетика сусрета*. Ур. М. Ивановић-Баришић. Београд: Етнографски институт САНУ, 2012, 199–203.
- Dević, Dragoslav. „О pevanju narodnih lirskih pesama i napevima u Vukovim delima”. *Folklor i njegova umetnička transpozicija*. Beograd: FMU, 1987, 103–109.
- Dević, Dragoslav. „Музички instrumenti u Vukovom Srpskom rječniku”. *Folklor i njegova umetnička transpozicija*. Referati sa naučnog skupa održanog 24–26. oktobra 1989. Beograd: Fakultet muzičke umetnosti, 1989, 1–7.
- Ђорђевић, Владимир. *Српске народне мелодије. Јужна Србија*. Скопље, 1928;
- Ђорђевић, Владимир. *Српске народне мелодије. Предатна Србија*. Београд, 1931.
- Izrael, Mark. Hej, Ijan. *Etika istraživanja u društvenim naukama (između etičkog ponašanja i poštovanja propisa)*. Beograd: Službeni glasnik, 2012.
- Cooley, Timothy J. Miezal, Katherine. Syed, Nasir. „Virtual Fieldwork (Three case Studies)”. *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. Eds. G. Barz, T. J. Colley. New York: Oxford University Press, 2008, 90–107.



Kuba, Ludvik. *U Crnoj Gori*. Podgorica: CID, 1996.

Манојловић, Коста. *Народне мелодије из источне Србије*. Београд: Музиколошки институт, 1953.

Мокрањац, Стеван Ст. *Записи народних мелодија*. Београд: Музиколошки институт – Научно дело, 1966.

Rice, Timothy. „Toward a Mediation of Field Methods and Field Experience in ethnomusicology”. *Shadows in the Field. New Perspectives for Fieldwork in Ethnomusicology*. Eds. G. Barz, T. J. Colley. New York: Oxford University Press, 2008, 42–61.

Dimitrije Golemović

FIELD WORK IN THE PAST AND TODAY

Will Fieldwork as a Method in Ethnomusicology Ever Get Old
and Maybe Even Disappear from Ethnomusicological Practice

Summary

The field work is, undoubtedly, the activity on which the ethnomusicology, and one of its main tasks is to prevent the disappearance of fieldwork from scientific practice. This task is not easy, since modern ethnomusicologists, "caught up" various "scientific trends" often forgotten or deliberately ignore the importance of these activities. This "hands on" go and things to "ground", which is greatly changed in comparison to his previous one. When there is no more "classic" village, it is not surprising that something similar happens with the forms of its spiritual culture, with music as its important aspect. However, since the study of ethnomusicology man as a "musical being" a time and all forms of his musicianship, contemporary, and future research will address not only rural but also urban tradition, which greatly expands the field covered by ethnomusicology, while represents a sort of guarantee of its survival.







Зоја Карановић

zojanko@stcable.net

Филозофски факултет

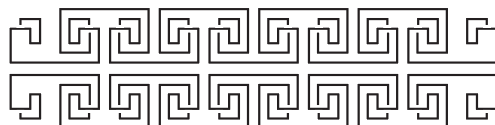
Нови Сад

UDK 392.5+398.3/.4(497.11 Timočka Krajina)“19/20“

UDK 821.163.41-14:398(497.11 Timočka Krajina)“19/20“

С ЛЈУДИМА УМИРУ ПЕСМЕ: БЕЛЕШКЕ С ТЕРЕНА У ТОРЛАЧКИМ СЕЛИМА ОКО БЕЛОГ ТИМОКА¹

*Овај рад посвећен је
нашим казивачицама*



У овом раду представљени су у сведеном облику резултати истраживања календарске обредно-обичајне праксе и обичаја везаних за животни циклус (свадбу), с фокусом на поезији (обредног и необредног карактера), које су у делу Тимочке Крајине, у селима око Белог Тимока, 1997. и 1998. забележиле Зоја Карановић и Весна Ђукић. Тада су записани обичаји и песме везани за Божић, Покладе, Лазареву суботу, додоле, крстоноше, седенћу, свадбу... Али забележене су и песме чија је садржина и намена изванобредна, или је њихов ритуални контекст извођења у време кад су записане био заборављен – песме љубавне и породичне садржине, као и баладе. Намера је да се, на основу сакупљене грађе, представи савремено стање на терену, као и да се, поређењем с одговарајућом фолклорном грађом забележеном у прошлости, реконструишу неки сегменти традицијске културе испитиваног краја.

Кључне речи: теренска истраживања, обредно-обичајна пракса, народни календар, свадба, усмена лирика, басма, Тимочка Крајина

¹ Рад је настао на пројекту *Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности* (178005), који се уз финансијску подршку Министарства науке Републике Србије изводи на Одсеку за српску књижевност Филозофског факултета у Новом Саду.

У овом раду представљени су у сведеном облику резултати истраживања календарске обредно-обичајне праксе и обичаја везаних за животни циклус (свадбу), с фокусом на поезији (обредног и необредног карактера), те излечитељске магије и басми као њених вербалних манифестација, које су у делу Тимочке Крајине², у селима око Белог Тимока³, боравећи на терену у неколико наврата 1997. и 1998. године, забележиле Зоја Карановић и Весна Ђукић.⁴ Том приликом испитивања су обухватила 19 села: Боровац, Бучје, Валевац, Врбицу, Витковац, Дебелицу, Дреновац, Јаковац, Јелашницу, Кожељ, Мариновац, Мали Извор, Ново Корито, Ошљане, Петрушу, Потркање, Равну, Селачко, Трновац. Истраживања су затим у истим насељима поновљена након 17, односно 18 година, 2014. године, од 5. до 12. маја, и од 27. јуна до 2. јула, с намером да се провери грађа добијена у ранијим испитивањима. Њих је тада, са групом студената и колега⁵, обавила Зоја Карановић.

Рад на терену 1997. и 1998. одвијао се без посебне припреме и помоћи локалних власти, или мештана⁶, методом случајног одабира саговорника.⁷ На исти начин се на терену радило и 2014. године, али је фокус био на проналажењу казивача са којима су разговори вођени раније, што је ретко уродило плодом, пошто већина више није била међу живима. Зато су тада ангажовани и нови саговорници, који су још увек нешто знали о нестајућој обредно-обичајној пракси (а некада је и практиковали),

2 Тимочка Крајина је област у источној Србији око реке Тимок. Према попису из 2002, Тимочка Крајина има 284.112 становника. Административно, област је подељена на Зајечарски и Борски округ.

3 Бели Тимок је река у источној Србији. Настаје код Књажевца, спајањем Сврљишког и Трговишког Тимока, одатле тече на север, паралелно с границом Србије и Бугарске на истоку и планином Тупижницом на западу. Код Зајечара се спаја са Црним Тимоком, с којим чини Велики Тимок, односно Тимок.

4 Рад је део ширих истраживања која би ускоро требало да се појаве у облику књиге, у којој ће сакупљена грађа бити представљена у потпуности.

5 На терену су тада биле професорке Биљана Сикимић, Соња Петровић и Јасмина Јокић, као и студенти Татјана Вујновић, Кристина Еивилер, Наташа Дракулић, Николина Тутуш и Даница Јовић. Њихови записи у овом раду нису коришћени.

6 Једину помоћ у логистици пружали су нам, сада већ покојни, баба и деда Весне Ђукић, Живана и Петар Алексић из Селачког, којима дугујемо посебну захвалност.

7 Наши саговорници углавном су били стари људи. Неки су живели сами, напуштени од породице и шире заједнице, понекад у сиромаштву, али су увек били ведрог духа и спремни за разговор.



везаној за годишњи и животни циклус, али се песама више готово нико од њих није сећао. Овом приликом забележено је само неколико примера.

У оба наврата разговори су вођени уз усмену сагласност казивача/певача, снимани су касетофоном, 2014. диктафоном и, колико је то било могућно, записивани. О разговорима на терену постоје и белешке које су власништво истраживача.⁸ Краћи записи разговора о обредно-обичајној пракси овде се доносе према казивању, а од дужих (где су записана саопштења више саговорника) сачињена је идеалтипска (ре)конструкција ритуала. Транскрипти песама су остали дословни.

Приликом првог боравка на терену разговарано је са 56 саговорника, од којих су само двојица били мушкарци. Ово указује на то да су жене некада, а посебно у новије време, биле превасходни чувари (мада не и једини носиоци) обредне праксе и њених вербалних манифестација, односно песама. У другој прилици поново је разговарано с неколико преживелих казивачица, које су се с напором сећале онога што су раније казивале и песама које су тада знале. У разговоре су 2014. укључени и они с којима се у првом истраживању није говорило. Они песме нису знали, тако да се може рећи да данас песама на испитиваном терену више нема. Зато је овај текст пре свега концентрисан на сакупљачки рад 1997. и 1998. године и представља врсту омажа несталом свету и његовим представницима.

У поменутом периоду прикупљена је грађа на основу које је сачињена делимична и фрагментарно-мозаичка реконструкција циклуса годишњих обреда, везаних за Божић, Покладе, Лазареву суботу, односно Врбицу и Цвети, Ђурђевдан, додоле, литију односно крстоноше, жетву, седењу, за свадбу, као и за неке утврђене прилике у којима су песме извођене (део игре). Саговорнице су помињале да се певало и уз рад (кад су ишле у надницу, при садњи дрвећа или код оваца). Забележено је преко двеста различитих песама, чије богатство мотива, садржаја и облика говори о њиховој важности за живот традицијског човека на испитиваном терену у прошлости.

Од свега су, у време када је рад на терену обављан, међутим, остали фрагменти, најчешће само у сећању људи. О изумирању обредно-обичајне праксе и припадајуће поезије сведочили су саговорници,

8 Постоје и аудио-записи, који се данас тешко могу пратити из техничких разлога.





говорећи о прошлом времену и у прошлом времену, извештавајући о сопственом искуству, непосредном учешћу у обреду у прошлости, или његовом посматрању, о искуству својих очева и мајки, старијих рођака и пријатеља. Слично је и с песмама које су казивачице као деца или девојке певале или слушале од других. Љубица Божић (Равна) је, на пример, рекла да их памти из младости, када их је и певала: „Башта ми бил свирац. Од башту сам имала лиру. У њу су биле много песме и химне, али сам њи заборила”. Казивачице/певачице су сведочиле да су заборављене песме училе за сусрете села, једна од друге, од учитеља, наставника, односно организатора културних активности (посебно шездесетих година прошлог века). Кад нису биле у стању да се сете свих стихова песме, саговорнице су их комбиновале с прозним казивањем. Понекад смо их подсећале на садржину варијаната које смо и саме знале, или смо их, заједно с њима, и певале.

Људи је, међутим, данас у селима у којима је обављено теренско испитивање све мање. У неким од њих мало је становника, готово су пуста. Утолико су ови записи вреднији.

О обредима о Божићу забележено је:

На Бадње вече у прозор се стави чаша са вином и хлеб у њега, да преноћи, па се ујутро сви комкају (Ружица Петровић, Петруша).

Бадњак се крао (Румена Станковић, Мариновац).

Бадњак се краде, не сечеш од свога. Кад донесе бадњак у кућу, домаћин каже: „Христос се роди.” Домаћица одговори: „Ваистину се роди!” Домаћин каже: „Славите ли младог Бога?” А домаћица: „Славимо, па како да не!” Он меша у огњиште (шпорет) и говори: „Кол’ко искре...” (Момирка Цветковић, Витковац).

Домаћин бадњак (бадњак је од цера) умота у кошуљу. Бадњак се сече на три дела – први део се остави, други је бадњак, трећи је јастук испод бадњака, кад се стави на ватру. Кад уђе, каже се: „Добро вече, Богоносово”, он уноси Бога (Љубинка Петровић, Петруша).

Домаћин онда благосиља:

Валио се Божић
С младога Бога и Божића,





С мед и масло, с леб и брашно,
С'с белу пченицу, с дечицу,
Пилчићи, јаганчићи, телчићи,
Сас паре, срећу, здравје.
(Ружица Петровић, Петруша)

Ово је била обавеза у одговарајућој ритуалној пракси, па су, сходно томе, саговорнице памтиле и друге божићне благослове, а представљају их још две песме из овог круга.

Деца пијучу кад се уноси бадњак. Мајка баца орахе, домаћин остави бадњак, седа на сламу, сви седају на сламу и вечерају (Ружица Петровић, Петруша).

Стави се да прегори бадњак. Ко први види прегорели бадњак, опрости му се прво јагње, теле... Ја кад сам се женила, мен' опростили теле. Свекар ми га дао. После продали смо га ја и Бошко. И купили кво ни требало. Дали смо га за чет'ри 'иљаде. Тад је било чет'ри 'иљаде, паре (Момирка Цветковић, Витковац).

Лежимо на оној слами... Пијемо вино... Пре рата (Румена Станковић, Мариновац).

Ујутро идемо да полазимо... Ми седнемо на унуј сламу... (Румена Станковић, Мариновац).

Први дан се нигде не иде. Само долази полагајник (Нада Рајковић, Селачко и Љупча Рајковић, Селачко).

Други дан Божића пали се слама. То се зове палислама. Слама се палила у винограду, код ђиже се пали, залева се с'с вино. Сламу пале мушкарци, у котлу тамо греју ракију и напију се, певају кроз село се враћају у групи. Мужи иду натрескани. Певају свакакве песме, тад није било важно шта се певало (Нада Рајковић, Селачко и Љупча Рајковић, Селачко).

Задња палислама је била кад смо се ми узели (Нада Рајковић, Селачко).

Током 1997. и 1998. забележено је укупно осам божићних, односно коледарских песама с поменутиим припевом. То су песме с мотивом рођења младог Бога, благослови за плодност и берићет, нпр.:



Ој коledo, коledo,
Добри су ми гости дошли,
Добар смо ти глас донели:
Све овчице калушице,
Сви овнови рогати!

Николица Јовановић (Врбица), која је песмицу казивала, рекла је: „Ја сам то од стари чула”.

Забележене су и две варијанте песме с мотивом јунака који искушава чланове породице молбом да му изваде змију из пазуха, с почетним стиховима:

Стојан виче, коledo,
Од осоја, коledo,
„Змија ми је коledo,
У пазуку, коledo:
Оди, мајко, коledo,
Извади ју, коledo!” –
„Ја без руку, коledo,
Час не могу, коledo,
А без сина, коledo,
Много могу, коledo...”
(Душанка Првуловић, Селачко)

Различитим радњама које се овде описују, односно, обредима заједничког јела с прецима (што се манифестује у остављању хране и пића на прозор, увече, а затим комкањем њима ујутро), посвећивањем вегетације (бадњак), одрицањем од старе године, паљењем бадњака (старог Бога), слављењем нове године и рођења младог Бога, о чему су саговорнице причале сећајући се с носталгијом прошлости, заједница је некада успостављала хармоничне односе између људи и више силе и света уопште. То је, иначе, императив у животу премодерног човека, док данас то више нико и не осећа.

Покладно паљење ватри календарски је следило паљење сламе на Божић, о чему је саговорница укратко известила:

На покладе се положила ватра увече⁹, сви донесу сламу. Ватра се прескакала, да се роде грснице¹⁰ и говорило се: „Олалија, бундалија”
(Ружица Петровић, Петруша и Љубинка Петровић, Петруша).

⁹ Ово се односи на Васкршње покладе.

¹⁰ Реч је о конопљи.



Ово драгоцено сведочанство показује да су остаци летине паљени да би нови род био берићетан, што асоцира на циклично кретање времена и магију за обнављање вегетативних процеса. То је, као и све важне радње, био колективни чин.

За Лазареву суботу/Врбицу речено је:

Иду у градину по врбу. Иду са гранчицама, оставе гранчице у цркву
и сутра, на Цвети иду по њих (Божика Живковић, Витковац).

И ово је везано за култ вегетације, као један од најважнијих култова у животу традицијског човека, и својеврстан је начин окупљања чланова групе како би се заједничким снагама потпомогло магијско деловање.

На терену су забележене и три лазаричке песме, као сведочанство о некадашњој, тада већ ишчезлој традицији, чије је постојање потврдила и једна од саговорница (Тихослава Никодијевић, Дебелица). Једна је са асоцијацијом на девојку и момка у кући у коју су лазарице долазиле, друга је благослов за домаћина, а трећа се певала детету:

Заспало је лаленце
На мајкино коленце.
Мајка си га будеше:
„Устај, устај, лаленце,
Дошле су нам лазарке
Да ти лепо певају,
Да ти ситно играју.”
(Ружица Петровић, Петруша)

Забележена је и песма певана на Цветну недељу:

Ој убава, добра девојко,
Што ме мило загледаш?
Око месец обграђе,
У једну су кметови,
А у другу сељани.
Тој смо на крс', на Цвети појали, онам' Пречиста, там смо исто
такој појали (Љубица Божић, Равна).

На терену је, извесно, у прошлости постојала пролећна обредна пракса у време које је претходило Васкрсу, а која се још увек делимично неговала пре педесетак година.



На Ђурђевдан и око њега су, према описима саговорница, обављане различите ритуалне радње, такође везане за манипулацију биљем и вегетацију уопште, али и за култове у вези са стоком:

Уочи Ђурђевдана беру се траве за венац – здравац, кајмачица, траже детелину са четири листа... У траве иду девојке и једна баба са њима. Иде се рано, пре сунца. Умива се у роси. Сецкају се траве и прави се јарма, да се покорми стока (Ружица Петровић, Петруша).

Ишли смо на појату после рата. Ту се плету на нашу реку венци (Момирка Цветковић, Витковац).

На Ђурђевдан се иде у здравац, пева се, вију се венци. Пева се: „Здравче, венче” (Марија Тодоровић, Ново Корито).

Песму нам је, уз кратак опис, казала Љубица Божић из Равне:

„Здравче, момче, беру ли те моме?” –
„Беру, беру, како да не беру:
За д’н, за два, ни струк, ни два,
За недељу, целу ћиту.”
Ћитна ћита проговара:
„Носете ме, не дајте ме,
Не дајте ме на момчету,
Подајте ме на девојке,
Оне мене лепо носе
Зими, лети уз образа.”
Песма се певала на Ђурђевдан, кад се ишло у траве. На повратку проза село певамо и прскају нас сас воду.

Иде се на појату. Један венац се стави на капију, мали на овцу, на бакрач, где се музе и на последњу овцу (Марија Тодоровић, Ново Корито).

На Ђурђевдан премужују се овце, премлаз или музигруда, прва мужа уочи Ђурђевдана. Направи се капија од дрена и шипка, кроз коју пролазе овце до ведре. Испод ведре се ископа рупа, у њу се стави јаје и со, а у ведро се стави прстен и игле. Преко ведре иде сито и венац и шупаљ колач и кроз све то се музе. А кад се заврши музигруда, кад се овца отура, подигнеш ведро. Ако има нешто у рупи живо, да мрда, патиће се стока. Леб, шупљи колач, се прво натакне овци на главу, а после се да овцама (Ружица Петровић, Петруша).



На Ђурђевдан се бележе јагањци. Раније били лопови, крали овце, а каже се: „Кој’ не обележи, Бог га обележи!” Мора, иначе ако јој не пусти крв, оће да угине... Спреми се ручак, опече се јагње, понесе се сирутка од музигруду и носи се код овчара на колибу... Сваком јагњету се расече и једно и друго уво. Оно што се одсече, стави се у мравињак. Од тај белег свако познаје овцу, не бележи свако једнако. Овчар рукав покваси сирутком и прска овце, на крају (Ружица Петровић, Петруша).

У причи о премлазу упитале смо једну саговорницу (Румена Станковић, Мариновац): „Јесте ли ви некад то радили?“, а она је одговорила: „Ма, како да не!” О песмама које су певане око Ђурђевадана иста казивачица је рекла: „Разне песме су се певале. Не мог’ да се сетим”.

Записано је укупно девет ђурђевских песама, с мотивима брања биља и вијења венца, које најчешће садржином реплицирају одговарајуће обредне радње. Оне су песнички коментари казивачица и везују се за култ растиња и очишћујућу снагу воде. А саговорнице су певале и о ђурђевском јагњету, с архаичним мотивом људске жртве и њене замене животињском.

И наративи о додолама су евокације догађаја из прошлости, односно детињства саговорница:

Девојчице иду у беле кошуље, опасане с’с зелено. Носимо воду и босиљак и пољеву ни с’с воду (Марија Тодоровић, Ново Корито).

Бабе ни навежу од врбу венчићи на главу и око појас, а ми смо само на беле кошуље. Све што смо добиле, отидемо у воду, седнемо и поједемо (Ружица Петровић, Петруша).

Тихослава Никодијевић (удата у Дебелицу, из Давидовца, сврљишки крај) поменула је да је као дете била лазарка и додола, и да је као девојка певала. Од кад су је удали не пева: „Ми сад кад би запевале у поље овде, направили би ни на луде”. За свој родни крај је казала: „Тамо ћете скупити хиљаду песама”.

На терену су забележене четири додолске песме. Једну је певала Ву-косава Милетић (Бучје), која је као дете ишла у додоле. Она гласи овако:

Ми идемо преко село,
Ој, додоло, дај, Боже, дај!





А облаци преко небо.
Сретоше се на сред небо.
Ту се више, ту се бише,
Те пустише тију кишу –
И пороси равно поље,
Да се роди свашта доста:
Од два класта шиник жито,
Од два грозда, чабар вино,
Од две овце, ведро млеко.

Управо ово је недвосмислена потврда о постојању ритуалне праксе за плодност, од које је, веровало се, зависило хоће ли пасти неопходна киша.

У вези с кишом и уопште с култом воде и вегетације, био је и обред литија, односно крстоноше¹¹, у оквиру којег су, како се види из наших резултата, сачувана сећања на трагове жртвовања (бацање попа у воду), као и лустративне радње (чишћење кладенца) и магијски обилазак села, у чему су учествовали сви:

Крстоноше су ишле кроз цео атар (Божика Живковић, Витковац).

Прво иде поп, крстови носе старији људи из црквеног одбора, па ђаци, па девојке, па одрасли. Стају код записа (крст) и певају. Иду од цркве кроз поље, чисте кладенце, кад дођу на брв' на поток, попа гурну да се окупа, враћају се у село. Кад уђу у село, дочекају их с водом, прскају их, посипају житом и цвећем (Ружица Петровић, Петруша).

На испитиваном терену забележене су три крстоношке песме и све три су, као и додолске, певане за плодоносну кишу:

Крстоноше крсте носе,
Господи помилуј,
Крсте носе, бога моле:
„Ми идемо преко поље,
А облаци преко небо!
Дај нам, Боже, тију росу,
Да пороси наше поље –
Од два класа, шиник жито,
Од две ђиже чаб'р вино!”
(Живана и Петар Алексић, Селачко)

¹¹Други назив за литију.



Четири песме, како су Каравилка Ђорђевић (Трновац) и Драгица Ивковић (Кожељ) саопштиле, некада су се припевале „с овце”, дакле, у пролећно-летњем периоду, при чему је садржина песама везивана за момка и девојку којима се припевало:

Трепетљика трепетала,
Најубава мома (име девојке)
Трепетала, не манула,
Најубави момак (име момка).
(Каравилка Ђорђевић, Трновац)

Ова *припевушка* садржином наговештава време за брак, а две се мотивски везују за љубав и пастирски живот.

Записане су и три песме које су певане о жетви. Једна (забележена у две варијанте) за мотив има дете рођено у предбрачном односу (па се већ садржином доводи у везу с култом плодности), а друга је позната жетварска, у којој девојка, док жање, пева о жељеној удаји, везујући се тиме за исти култ. За њу је Љубица Божић из Равне и рекла: „Певале смо на жетву”.

Јечам жела Ружица девојка,
Јечам жела, па га љуто клела:
„Ја те жела, а тебе не јела,
Сватовски те коњи позобали.”

О времену извођења песама казује и наратив о личном искуству једне певачице, која је као млада волела да пева. Захваљујући томе добро се удала, јер ју је свекар, који је био поп (мужев стриц), и изабрао јер је лепо певала:

Чувам овце у Осој, а поп иде по пут у манастир. Ја певам, он стане,
потпре се на товагу и слуша. Ја станем, он си појде, ја запевам, он
па стане... И такој, док не испевам целу песму (Симка Павловић,
Селачко).

Причала је и како је ишла у надницу да сади четинаре, а шумар је ослободио посла, само да му пева. По сопственом сведочењу, певала је и на својој свадби.



└─┘

Све ово потврђује да је у време кад су саговорнице биле младе постојао обичај певања при обављању пролећно-летњих послова, што их доводи у везу и с овим годишњим добрима, упркос упадљивој чињеници да се саговорнице не сећају обреда извођених у лето. Ипак, садржина једне песме, за коју саговорница није рекла кад је извођена, указује на могућност да је певана о Петровдану:

Свети Петар коња кове,
Оковал га дан до пладне,
Оковал га, ујашил га,
Да обиђе цело поље,
И јерицу и пшеницу.
Јесењина измрзнула,
Пролетњина не никнула.
(Марија Тодоровић, Ново Корито)

Током године су се, дакле, у испитиваној области у кризним календарским моментима одвијале одређене обредне активности, праћене песмом. Судећи по броју и развијености наратива, биле су најфреквентније у време кад сунце почиње да јача (Божић и око Божића), и у време пролећних активности везаних за земљу и стоку (Ђурђевдан и време око њега), кад је, сматрало се, и почињало летње полутоје. Без обзира на празнине у кружној линији аграрног календара, које се односе на лето, попуњава их драгоцен запис песме с терена у којој се набрајају хришћански свеци, у поретку усклађеном с календарском годином:

Ој убава, мала мома,
Најнапред је свети млади Велигден.
Ој убава, мала мома,
Најнапред је свети млади Ђурђевдан.
Ој убава, мала мома,
Најнапред је свети млади Спасовдан.
Ој убава, мала мома,
Најнапред су свети млади Духови (Тројица).
Ој убава, мала мома,
Најнакрај наша Петка Трнова.

За ову песму саговорница је рекла: „Певала се на сви празници, певало се на крс, сеоска заветина је Света Петка” (Каравилка Ђорђевић, Трновац). Тако се хронолошки пратио ток године.



Песме су певане и у јесен, у време седељки, које су према сведочењу саговорница почињале управо на Преображење и трајале читаве јесени. И свуда, као и на испитиваном терену, то је била и прилика да се млади упознају. На седељкама су припремани за склапање бракова, што је, између осталог, евидентно у маскирању у особу супротног пола¹², а ватре које су тада паљене имале су лустративну функцију, о чему су саговорнице саопштиле:

Седенћа почне од Преображење. Праве се напоље, на крстопутине. На прву седенћу се запали ватра, обикаља се огањ с врежу и прескачу га момци и девојке. Само туј вечер не ради се у руке ништа. Напоље се праве целу јесен, док неће ладно, пече се корење, праје се смеј, премењују се мушкарци у женско, женско у мушко, коло се играло, дудуци и гајде, била музика (Љиљана Милосављевић, Ошљане).

Кад захладни, онда су седенће биле у кућама. По две девојчице иду по селу и скупљају гас за светло, за лампу, даје ко колико може (Мира и Зора Васиљевић, Селачко).

Љубица Божић (Равна), која је певала:

Либер момиче, т'нка, високо,
Не задавај ми јадове.
Малко ли су ми мојити,
Куде да денем твојити?

рекла је и: „Кад сам била девојка, тој ме најивише терали да појем, и на седењке, и кад смо ишли у надницу”. Уз песму:

Иди, си, иди, дангубо,
Не губи ноћи бадава.
За тебе нема седењка,
За тебе нема девојка.
Црна ти земља простирка,
Ведро ти небо завојка,
Шарена мачка девојка,

Вукосава Милетић (Бучје) поменула је: „На седењкама, дође стар момак, па млади момци не смеју од њега да приђу, да га отерају”.

¹² Регресија у андрогину фазу једно је од основних обележја иницијације.



Песме:

Наран' ћуле, не падај на мене.
На мене су до два, до три јада.
Едан јада, што ме младу просе,
Други јада, за старог ме носе.
Волим с младо на камен спавати,
Нег са старо у мека душека.
Волим с младо камење бројити,
Нег са старо жутици дукати;

Звездо ле, звездице ле,
Огреј мене на двора,
Да ја видим што љубим,
Да л' је старо, да л' младо;

Анка Цветковић (Кожељ) пропратила је коментаром да су се „певале на седенћу” и да их је „научила од бабе”. На *седенћу* се и припевало девојци и момку, на пример овако:

Старо сено развучено (име девојке)
Узни вилу, прибери га (име момка);

О томе је Слободанка Милошевић (Дебелица) казала: „Припевала се девојка момку, као да му се препоручује”.

Забележено је укупно седамнаест озбиљних и шалливих песама, које су се, судећи по броју и варирањима, радо певале у оваквим приликама.

Грађа о свадби, која се уобичајено уприличавала у јесен, очекивано је најразуђенија и приказује обредно-обичајне радње које хронолошки почињу припремама (у суботу), ритуалним одласком девојака за воду којом се меси шугав кравај. Казивачице су затим говориле о сејању брашна за кравај и вијењу венца, као и о пратећим магијским радњама и песмама које су се том приликом изводиле, а које су у основи припадале девојкама.

У суботу, ујутро рано, иде се на воду. Тада се певало:

Орејовка воду вади, Недо, Недо.
Па си гледа горе-доле, Недо, Недо,
Горе-доле, у Павлови, Недо, Недо,
Како Павол сина жени, Недо, Недо,
Сина жени, ћер удава, Недо, Недо.
(Божика Живковић, Витковац)



Иду девојке и девер. Једна носи ведро и кобилку. У ведру има сребрн прстен и сврдал. Том водом замесе шугав кравај. Брашно за њега сеје девојка која је донела воду, а певало се:

Сејала Мара тој бело брашно,
Дор га сејала, Бога молила:
„Подај ми, Боже, од попа свекра,
Од попадију милу свекрву.”
(Божика Живковић, Витковац)

„Кад се сеје, пази се да се ситом не удари, да не тупа, да се младенци не би тукли. Кад се опкаља трпеза, онда се пева Пролетеле девет кукавице” (Божика Живковић, Витковац). Казивачица, међутим, није могла да се сети стихова. Друга саговорница је поменула исту песму и сећала се само два стиха:

Пролетеле седам кукавице,
И пронеле седмови гласове.
(Марија Тодоровић, Ново Корито)
Песме су певале певице. Било их је четири с момкове стране. Оне уочи свадбе долазе код момка на вечеру (Зора Васиљевић, Селачко).

У недељу певице вију венац рано ујутру на дрвник, што је такође било праћено песмом:

Виј се, венче, драго, завијај се.
Од стратора, драго, крстатог,
Од босиљка, драго, китестог
(и ваљда од невена шестопера – додала је ћерка саговорнице)
(Анка Цветковић, Кожељ, део песме је отпевала)

Тај венац се закива на капију. Било и прошло. И заборили смо.
Не мог’ се сетим, ич (Зора Васиљевић, Селачко).

За песму:

Ој убава, добра девојко,
Ореј се листом развија.
Под ореј седи Илија,
Илија, млади терзија,
Ој убава, добра девојко;



Божика Живковић (Витковац) је рекла: „Певала се на дрвник, кад се вије венац”.

Кравај једу певице, кад вију венац. Он се подели на сви (Божика Живковић, Витковац).

Саговорнице су такође помињале обредне радње при сакупљању и дочекивању сватова код младожењине куће, као и поступке везане за одлазак сватова младиној кући:

Певице су певале две по две. Кад дочекују сватове, певају са сито и не пуштају сватове да уђу, док им не баце паре у сито (Зора Васиљевић и Мира, Селачко).

Пушка пуче и по пушку друга,
На прилику кумовата беше.
Ја излезни, мајко младожењска,
Те привани коња кумовога,
Па га вежи за струк бел босиљак,
Па му метни сено, детелину.
(Марија Спасић, Ново Корито)

Кад се сви саберу, иду по старојку. Старојко најближи род, ујак младожењин, он неће да иде, они га моле да им буде газда, обувају га, младожења га полије. Доведу га до младожењине куће. Ту старојка дарује зборњак, колач који је окићен цвећем, цвећем са зборњака се ките сватови (Божика Живковић, Витковац).

Сходно важности овог свата, за наредну песму Љубица Божић (Равна) рекла је: „Певала се на старојку”.

Ти старојћо, грано страторова,
Ти кад пројде, ми те не видномо.
Кад си прошал кроз гору зелену
Ел’си донел две шипће дренове,
Да си венчаш кума и кумицу.
Сватови понесу леба и с лебом – чорбу, купус с овчо месо на
кобилке у земљани грнци, неки заметну врећу с’ с леб.

Кад дођу сватови код девојке, певало се:



Младожењо, млади, зажењени,
Ел' те није мајка научила
Да не седаш напред пред сватови,

о чему је Љубица Божић испричала: „Певала се кад младожења улази у младицу кућу”.

И обредне радње при извођењу младе, као и обичаји који су се практиковали у њеној кући, били су предмет разговора:

Млада се плаћа кад је изведи њој'н брат. Лажља се погађа, ту кум и старојко дају највише новца (Живка и Петар Алексић, Селачко). Девер води девојку сас пешћир. Младожења се сакрије и вири на младу, да је први види. На онога који први угледа овог другог личиће деца. Млада гледа да младожењи пом'кне ципеле (Загорка Алексић, Врбица; Љубинка Првуловић, Врбица; Коса Стојановић, Витковац).

Вечера се у младиној кући. Увече си сви отиду, младожења си остане. Ујутро домаћин са свирци и стари сват узму младенци и иду на венчање у цркву. Врате се код младе и ручају. После подне их одведу у младожењин дом (Божика Живковић, Витковац).

У описима је такође наглашено опраштање младе с кућом, односно с прагом као култним местом, и ритуали везани за аналогне предмете, а помињу се и радње при опраштању с мајком:

Кад сватови крећу од девојачке куће, расклапали су брдила, кроз која треба да прођу млада и младожења, и стављали су секиру преко које треба да пређу. Млада се на прагу провлачила испод десне ноге своје мајке. Тада се каже: „Пројдо огањ, не изгоре се” (Загорка Алексић, Врбица, Љубинка Првуловић, Врбица, Коса Стојановић, Витковац).

Млада говори:

Пројдо огањ, не изгоре се,
Пројдо воду, не удави се,
Пројдо сећуру, не посеко се!
(Загорка Алексић, Витковац)

Кад сватови крену, њени је зову да се окрене, да деца личе на њу (Загорка Алексић, Врбица; Љубинка Првуловић, Врбица; Коса Стојановић, Витковац).





У казивањима о свадби посебно су наглашене радње које се односе на долазак сватова с младом, као и њено увођење у нову кућу и везивање за култна места у њој (праг, довратак, наћве, огњиште), те магијске радње међусобног везивања супружника и везивања младе за нову кућу:

На врата их чекају свекар и свекрва и ту се дарују. Кад млада силази са кола, дају јој мало дете (две-три године). Она крта наконче, трипут га пољуби, подигне и дарује га – кошуљицу, чарапе, јастуче у цедилце (торбицу), кравајче (хлепчић), слаткише... Кад врати дете мајци, дају јој сито, у које је жито и бомбоне које она баца околу и деца грабе... Сито на кров баца лажља, он све приказује и командује. Он л'же (Петар Алексић, Селачко). Тако је било на сваку свадбу, тако је било и на нашу (Живана Алексић, супруга).

Кад се млада уводи у кућу, свекрва игра коло, и уводи младу у кућу. „Ја свирам рученицу” (Петар Алексић (некада је заиста свирао на свадбама), Селачко).

Млада забради свекрву пешкиром. Ту се дарују, она њих, они њу (Живана Алексић, Селачко).

Кад воде младу невесту, под једну мишку свекрва јој даде леб, под другу влашу вино. Свекрва држи сито, са вуном и житом, а млада чешља вуну из сита. Онда јој узму оно што држи. Она баца жито из сита на све четири стране, прво према истоку, па према западу (Момирка Цветковић, Витковац).

Млада маже маслом довратак. Дају јој шимширку и цвеће, младожења чека иза врата са шимширком. И једно и друго покушавају да ударе тим цвећем. Онај ко први удари, тај ће да газдује (Момирка Цветковић, Витковац).

Младожења покушава младу да намаже медом преко уста. У мед сви укућани плуну, она се варди. Млада носи хлебова под мишке, а у рукама флаше с'с вино, свекрва је води за пешкир који се налази око струка, па не може да се брани (Љубица Пујић и Зорка Миладиновић, Ошљане).

Кад млада уђе у кућу, она стави руку у наћве, а левом цара ватру, док почне главње да гору (Момирка Цветковић, Витковац).

Ово је праћено песмом:





Ступај, поступај, девојко,
С десну ногу преко праг,
С десну руку у наћве,
С леву руку у главње.
(Божица Јоцић, Селачко)

Опкаља огњиште трипут (Божица Живковић, Витковац).

Увече на две мотке (кумов и старојкин барјак) ставе бедевину,
девојачки дар, играју (Божица Живковић, Витковац).

Л'жља приказује дар, он све време благосиља: „Да сте живи и
здрави, да се слажете!” и чука с маљицу на врата и по сито (Љубица
Пујић и Зорка Миладиновић, Ошљане).

Затим младожења и стари сват скину младој венац и забраде јој
мараму. Старојко донесе шупаљ хлеб и баци га, а момци га хватају,
да се побију. И који не довати, не мож' да се ожени (Божица
Живковић, Витковац).

Увече девер и лажља иду девојачкој кући. Понесу медену ракију,
зову се раћиције. Кад дођу, закуцају на врата, кажу: „Дошли
путници да преноће”. Кад дођу, дају им куче уместо накоњчета.
Домаћини гледају да их покраду. Украду им крчаг са ракијом,
вежу их за кревет. Ако их покраду, ујутру морају да плате, да би
им вратили оно што су им узели. Тамо ручају, наките их: венцем
паприка, лука (Божица Живковић, Витковац).

Увече долазе градинари, незвани гости, њима се износе напоље
храна и пиће, ако им се не да храна, иду и направе штету домаћину.
Више се поједе напољу него унутра. То се мора дати, мора да отиде
и напоље (Божица Живковић, Витковац).

Кад се увече растура свадба, ломи се зборњак и од зборњака се
прави попару и млада први пут једе храну из младожењине куће.
Ту попару једу младенци и гледају ко ће коме да избије кашику
из руке. Онај који избије из руке, биће газда у кући. И ми смо
направили попару. Ал ме он удари кашиком. Излете! Не даде ми
да једем (Божица Живковић, Витковац).

Одлазак код мајке и одлазак на воду такође се памте:

Ујутро се иде код мајку. Ако је девојка била „добра”, у косу и на
чело јој се стави варак (златни прах), а на груди јој туре крупне





паре. „Слатка”, „медена”, „лепа” или „блага” рекија носи се код мајку, ако је девојка била „добра”. Ако није... носи се „горка” ракија. Ако је девојка била „добра”, води се рано на воду (кладенац, или чесму), шта има за тој знак. Иду кум, старојко, младожења. Прати их музика. Носи се бардак с ракијом, то су стари људи практиковали (Момирка Цветковић, Витковац).

Забележена је једна песма с мотивом одласка младе невесте на воду:

Девере, лепидевере,
Води си снаху на воду.
Вода је много далеко,
Не може снаха да нађе.
(Ружица Петровић, Петруша)

Она завати воду, баца је на све чет’ри стране, па девер сипа ракију, сипује у чашицу и сви по ред чекају да их послужи, чак се скупљају људи из села, хвалећи: „Блага ракија, добра ракија”. Онда се игра коло, млада игра коло, до ње је младожења (Момирка Цветковић, Витковац).

Ако девојка није „добра”, ставе јој венац од церову шуму на гушу, не стављају варак, воде је на воду кад изађе сунце” (Момирка Цветковић, Витковац).

Кад носе ракију младиној кући, служе невестиног оца из шупље чаше и кажу: „Каква ти је чашата, таква ти је момата.” Али тој нема код нас, тој има у Корито, там има ужас (Зорка Миладиновић и Љубица Пујић, Ошљане).

На терену су забележене четрдесет три сватовске песме, које су извођене у различитим ситуацијама, о чему су казивачице и говориле. За стихове карневалске, који садржином залазе у домен брачног живота:

Имам мужа као пужа.
Испрати га на орање.
Сви орачи дом дојдоше,
Али он га дома нема.
Да л’ га рало заорало,
Или брана завлачила?

Слободанка Милојевић (Валевац) рекла једа их је „учила од деде, од парадеде, који је био гајдар, и од мајке”. Могуће је да је и она певана о свадби.



Забележене су и четири дечије песме, три друсалице и једна полетуша, у којима се наслућују трагови њихове некадашње обредности. Полетуша је извођена уз игру, у којој се, настојањем да се магијским путем изазове рађање мушког детета, прејудииирао добар почетак брачног живота:

Гургусу, попе –
Кажн си сестре
Да роди мушко дете,
Да га крсти
На моје име
Голубиње.
Лит, лит, лит, лит!

Изговара се док играчи једни другима наизменично хватају надланице. На последњи стих сви пугте руке и лепршају прстима, имитирајући лет птица (Мира Митровић, Селачко).

На терену су забележене и песме чија је садржина и намена изванобредна, или је обредни контекст извођења у време кад су записиване био сасвим заборављен. Нешто их је више од обредних. То су песме с љубавном и породичним садржином, неретко с баладичним тоновима, што је иначе карактеристика песама овог краја. Забележено је и неколико правих балада, или њихових фрагмената, као и балада у којима су асоцирани јуначки догађаји. Оне се везују за теме инцеста између брата и сестре, говоре о сестри утопљеници, затим о сестри отровници, о удаји на далеко, проклетој Павловици, сестри која жртвује сина за брата, као и о темама у вези с хајдуцима и Турцима.

Записано је и девет басми (*од стра, од почудиште, од плуску, од уроци, од подљут*). Љубица Пујић (Ошљане), од које су забележене басме, рекла је да их је „сама запамтила од бабе. Само си бајем на моји параунучичи и кад су здрави, млатим се за смеј”. За басму од почудиште Ј. Костић (Ново Корито) казала нам је: „Бајали ми и ја сам замотрала, као дете, у пол ноћ, знајем.”

Пошла Јована
Уз поље, низ поље,
Па ћу срете Божја мајка,
Богородица,
Па ћу пита:





„За кво пиштиш,
За кво цвелиш?”
„Како да не пиштим,
Како да не цвелим,
Кад сам се убола:
На грње, на грмење,
На змијине кочине.
Па с љуте ране разљутиле.”
„Не бој ми се, синко Јовано,
Чу окупим три-девет девојће,
Три-девет момка,
Три-девет невесте.
Момци че да откопају,
Девојке че да однесу,
Невесте че да одрину.”

Умотворине које су забележене на терену углавном представљају варијанте раније забележених, а записано је и неколико песама и басми које раније нису публиковане. Прикупљена грађа је вредно сведочанство о животу и континуитету традиције у локалним оквирима, на ширем српском и јужнословенском простору, о локалном говору у тренутку бележења разговора, као и о процесу њиховог нестајања.

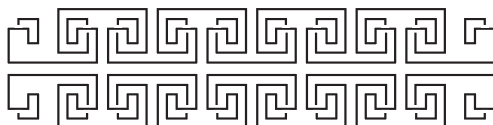
Zoja Karanović

THE SONGS DIE ALONG WITH THE PEOPLE – FIELD NOTES FROM TORLAK VILLAGES AROUND BELI TIMOK

Summary

This paper presents a condensed version of research results concerning the calendar-related ritual and customary practices and customs related to the cycle of life (weddings), focusing on poetry (of ritual and non-ritual character), recorded by Zoja Karanović and Vesna Đukić in parts of Timočka Krajina, in villages around Beli Timok, in 1997 and 1998. The paper's intention is to present the contemporary state in the field on the basis of collected recordings, and to reconstruct certain segments of traditional culture in the examined localities by comparing the recordings with corresponding folklore materials recorded in the past.

ПРЕДСТАВЕ О ЗМАЈЕВИТОЈ ДЕЦИ У ЖУПИ АЛЕКСАНДРОВАЧКОЈ¹



У раду се прилажу, систематизују и коментаришу предања о змајевитој деци и змајевитим људима која су прикупљена током вишегодишњих теренских истраживања нематеријалног културног наслеђа Жупе александровачке. Овој грађи придружен је и рукописни материјал који је својевремено, уз помоћ помагача и записивача, прикупио Милослав Бонцић. У казивањима се распознаје општепознати лик балканских митолошких и демонолошких предања који се у етнографској и етнолошкој литератури, у зависности од географске и етничке области, разноврсно именује: *здухаћ, здухач, стуха, вједогоња, једогоња, ветровњак, виловњак, облачар, градобранитељ* итд.

Кључне речи: змајевита деца, змајевит човек, здухаћ, казивања, предања, Жупа александровачка

¹ Овај рад резултат је делатности на пројекту *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (178011), који се реализује у Институту за књижевност и уметност у Београду и који финансира Министарство просвете и науке Републике Србије, као и на пројекту *Истраживање нематеријалног културног наслеђа Жупе*, у организацији Завичајног музеја Жупе из Александровца и под покровитељством Министарства културе и информисања Републике Србије.

У годишњем континуитету од 2010. године реализује се пројекат *Истраживање нематеријалног културног наслеђа Жупе* у организацији Завичајног музеја Жупе из Александровца и под покровитељством Министарства културе и информисања Републике Србије. Реч је о савременим мултидисциплинарним теренским истраживањима Жупе александровачке и околних области. Истраживачки тим, који су сачињавали историчар, археолог, етнолог, етномузиколог, фолклориста и теренски сарадник Завичајног музеја Жупе, на терену је прикупио обимну грађу која је, стручно обрађена и приређена, делом обелодањена у два до сада објављена тематска зборника (Тодоровић (ур.) 2012; Бонцић, Брборић (ур.) 2014). На основу бројних разговора с информаторима може се закључити да се широм Жупе и у њеној непосредној околини још увек распознају рудименти негдашњег развијеног традиционалног народног живота и народног митолошког и религиозног мишљења. Неки аутори сматрају да је то последица специфичних географских и културолошких одлика, јер је Жупа александровачка удаљена од важнијих путева, железница, река и окружена и изолована високим планинама – Гочем, Копаоником и Јастрепцом (Симчевић 2014: 61).² Предачко и архаично поимање света стога је добрим делом претрајало у неким облицима жупског усменог народног твораштва. Док је епика веома ретка, у Жупи је широко распрострањена лирска народна песма. Она прати важне догађаје животног циклуса, као и већину значајних датума годишњег и аграрног народног календара (Марковић 1970; Делић 2012; Симчевић 2014; Радовић 2014). Између казивачко-прозних врста памте се и преносе предања и анегдоте (Златковић 2014а; 2014б). Предања гонетају етимологију многих жупских топонима. Особито су распрострањена казивања о жупском пореклу Милоша Обилића (Црнобрња 2014), као и о цару Лазару Хребељановићу, за кога се приповеда да је у Жупи имао винограде (Бонцић, б. г.: 9). Поред етиолошких и културно-историјских, најраспрострањенија су митолошка и демонолошка предања. Жупљани још увек разноврсно казују о али која је у древно доба живела у језеру на планини Жељину (Тодоровић 2011). С носталгијом се опомињу времена

2 Жупа александровачка налази се у јужном делу централне Србије и на западу захвата планински простор копаоничке групе планина. О географском положају, административно-територијалној подели, демографској слици и историјском континуитету опширније у Милинчић и др. 2011; Лутовац 1980.



у коме је, како збори једно предање, „зрно грозда било ко волујско око, тикве су биле огромне, тако да се једна тиква видела с брда на брдо”. Међутим, заштитница жупског берићета била је, истовремено, и несносно прождрљива, па су јој Жупљани приносили и људске жртве. Стога су одлучили да је убију. Ковачи су направили гвоздене рогове бику који је требало да уништи алу. Међутим, бик није успео да је убије. Ала је била врло снажна, дугачка 35 метара и веома тешка, па није било могуће да се лако савлада.

Стари Латини су се договорили да понесу виле, батине и друго да би се осветили али. Али ни то није успело. Онда се договоре да је убију док спава. Понели су огромне даске од боровог дрвета и метарске ексере. Када су то лепо наместили, ала се после неког времена диже и леђима је снажно ударала у оне ексере. Задобила је смртне ране и убрзо је била мртва. Тим језером је четири дана непрекидно ишла вода пуна крви (Бонцић, б. г.: 5).

Осим о митском заштитнику винородне Жупе, казује се и о змајевима, вилама, вилинском колу, ђаволима, вукодлацима, вампирима, чумама, караконцулама, змијама (*она дугачка; она шарена*), глумом добу, нечастивим силама, привиђењима и предсказањима. У теренској грађи посебно су учестала предања о *змајевитој деци*. Чак и уздржани информатори сведоче о таквим појавама: *Причали да се родило змајевито дете, даљ је било истина, не знам!* [14].³ Таква новорођенчад одликују се физичким знамењима, а њихово рођење прате необичне околности. Од укупно 19 примера, приложених уз овај рад, само у три се спомиње да се таква деца рађају у *кошуљици*, коју у Жупи називају и *кожицом*. Збори се да нико таквом детету не сме да види *кожицу*, само мајка. Ако је ко види, дете обавезно умре [15]. Према другом предању, мајка је на самрти заветовала да се змајевито дете – ћерка⁴ – крсти у *кошуљици*, те легла и умрла. Испунивши њену жељу, отац је крстио дете у цркви у *кошуљи* [1]. Казује се и то да су *живели у неком селу жена и човек који девет година нису имали деце. И једног дана жена роди дечака у кошуљици, али се он претвори у змију и оде у дувар*. Очито је да се о кошуљици мора

3 Бројеви у заградама означавају редни број примера у прилогу.

4 Ако је дете рођено у кошуљици било женско, оно би постало вештица или мора (Бандић 2004: 129; Караџић 1972: 304).



особито водити рачуна и да се она мора сачувати. *Једном када син беше код мајке у кревету, она му украде кошуљицу и стави је на ватру. Док је кошуљица горела он се превртао и јечао, а кад је мајка отишла да га види од њега је остао само пепео* [9]. У овом примеру очигледне су сличности с песничким и приповедним варијантама о змији младожењи, у којима такође мајка спаљује синовљев *свлак* (Караџић 1979: 80–85). Култ кошуљице вишеструко је посведочен у традицији и за њу се везују различита веровања. Сматра се да она има апотропејске моћи и да штити од пушчаног зрна и обезбеђује сваковрсну срећу ономе ко је у њој обвијен дошао на „овај” свет. Верује се, стога, да кошуљицу (*опницу, кожицу, постељицу, стељу, ложу, пометину, кућицу, плодву, пошљедак, пошљедицу, тљеницу*) треба брижно чувати, чак доживотно, од свачијих погледа и од крађе. У племену Кучи она се скривала под „поклопницом од гробова сродничкијех”. У другим крајевима ушивала се у одећу, или у десну мишицу, или под пазух да ту детету прирасте (Дучић 1931: 277–280; Ђорђевић 1990: 125–131; Требјешанин 1991: 107–113, 111–113).

У змајевите деце, међутим, неизоставно је присуство крила (*крилица*) испод пазуха. О томе, редом, сведоче жупски примери:

Кад се роди змајевито дете оно има крилца испод руку [3]. Змај настаје од људи, али се разликује по томе што има крила [5]. У Кривој реци, у селу Новчићи, једна жена је родила дете које је имало крила [6]. Кад жена роди дете са крилима испод руку, то дете се назива змај [7]. Змајевито дете има крилца [13]. Змајевито дете као под ручицама има крилца [14]. Змајевита деца, то имало. Роди мајка дете, има крилца под рукама [16]. Има змајеви. Једна жена родила змајче. Имало крило [17]. Једна жена родила змаја. Каже, имао крила под мишке [19]. Једна жена имала је седам синова, па се молила Богу да јој да једну ћерку, па одмах да умре, само да има једну ћерку, сестру међу браћом. И када је прошла година дана она је родила ћерку са крилима испод руку [1]. Причао ми покојни отац да је он знао за аловите људе. Они имају крила и крију ји испод одела, а живе у свом селу и ту исто раде [12].

Неколико казивања приказује крила која су већ у напону:

Змајче свако јутро кад се сунце рађа оно развило своја крила [10]. У неком селу родила нека жена дете-змаја. Као дванаестогодишњи дечак, жељан игре, оде на реку да прави вир за купање. Узевши



један велики камен са земље и самим тим његова крила се раширише (била су испод пазуха) [2]. Касније М. Ђ., стара 84 године, каже да га је видела три пута, да нешто пролети у виду човека са крилима [11].

Примери описују крила као златна или попут животињских пераја:

Жена је родила чудновато дете. Није знала шта да ради, већ је стално плакала. Дође опет нешто и каже: – „Жено, зашто плачеш, зар не видиш да си родила змајевито дете!” – Она је погледала, а дете је стајало у соби са раширеним златним крилима [4]. Касније оно, кажу, добије златна крила и ноћу у глуво доба иде те се купа у неко планинско језеро [7]. Иначе је имало испод руке крилца. Ја сам увек била радознала, па сам питала (*мајку* – прим. Б. З.) како изгледају та крилца. Она каже као то је као она шотка што има она пераја испод пазуха [18].

За такву децу се приповеда и да су крупнија, снажнија и напреднија у односу на вршњаке:

Оно кад се роди велико је и тешко и до пет килограма. Веома брзо расте тако да претече своје вршњаке [7]. Било је много напредније од остале деце... Она (*мајка* – прим. Б. З.) је то дете изнела, пренела га у ту кућу, па су се они сви тамо чудили и дивили како је дете напредно, велико, чак се смејало, скоро је могло на ногице да стоји, после двадесетак дана... (*Пошто се дете разболи* – прим. Б. З.) она (*мајка*) није знала шта ће, па сутра га ујутру одвели доктору у Плеш... Е, он је тражио прво крштеницу пошто је видео да је дете напредно. Они су рекли да има двадесет дана, а он је рекао да је то немогуће, да дете има шест месеци, најмање. Онда је тата морао да иде у општину да извади крштеницу, да покаже да је дете рођено пре двадесет дана [18]. Имало седам година, а било напредно страшно као да има петнаест година. Тако било напредно [17].

У жупским казивањима потенцира се и то да такву децу треба брижно чувати од радозналих погледа околине. До извесног периода оно треба да борави једино у своме дому и да га купа искључиво мајка. Уколико се табу прекрши, дете не може да преживи:

Ако га мајка сачува да га нико не види и да за њега нико не зна оно ће да живи. Ако га неко види или сазна за њега оно ће да умре



[3]. Не сме мајка да прича, дете липше. А неки види и то после жене кажу имало дете неки знак. Змајевито дете као под ручицама има крилца и кад их неко види она не одрасту [14]. Прича се да је један човек из Стараца имао сина – змаја. Ово дете мајка је чувала три године, нико није знао да је оно змајевито. Међутим, проклета баба га показала и тако народ сазна за њега и оно умре [11]. Има змајеви. Једна жена родила змајче. Имало крило. Било се разболело, онда ишли по Јелакцу неки људи и наишли у ту кућу и видели га, те крилиће и оно цркло [17].

Дужина периода у коме се дете не сме излагати другима, док не очврсне, разликује се од извора до извора. Износи седамнаест дана [19], четрдесет дана [13], [16], [18], седам година [6], [7], седам година и два месеца [4], или пак десет година [15]:

Старе жене викале (*мајци* – прим. Б. З.): – „Немој то дете да износиш никим да га виде седамнаест дана!” Оно жене радознале, баш једна рекла: – „Јој, дај да видим то дете како изгледа!” – И кад га она погледала, оно скапало [20]. Змајевито дете имала једна жена. Било ту, али га мајка није сачувала до 40 дана, па скапало, а било би змајче... Змајевита деца, то не сме да се види [13]. До четрдесет дана не сме нико да их види... Мајка га четрдесет дана храни. Знају чланови породице, али не ваља село да види [16]. Знајући по причи да не треба ту децу нико да види, да не треба да излазе напоље пре 40 дана, моја мајка га је чувала једно двадесетак дана, да би после тога њој стрина рекла: – „Ајде, море, изнеси то дете из куће, пренеси га у другу кућу да би тамо спремали славу”, пошто је она била млада снаша... То дете је ујутро умрло [18]. Када је дете навршило недељу дана, код тог детета за које кажу да је змај дође она дугачка и стално живи код њега. Скутури му се око главе. Тој жени је било досадно и није смела да спава код детета. Један дан она отиђе у ливаду да купи и она дугачка дође код детета и њен човек убије ону дугачку и после дете које је било змај умре. Да нису убили ону дугачку за седам година она би отишла и змај би остао жив [6]. Том детету не сме нико из села да види крила до седам година. А ако се деси да му неко види крила пре седам година онда оно умре [7]. Седам година је она њега крила, ником није дала да га види. Али свекрва и јетрве су се досетиле па су је питале: – „Зашто С., ако Бога знаш, не купаш то дете у оцаклији крај ватре него га купаш у тој ладној соби?” – С. на то ништа није одговорила. Једном кад га је купала у соби заборавила је да закључа врата. Јетрва се прекрала и ушла у собу. Чим је видела дете оно је одма умрло. Мајка је плакала и дању и ноћу. Опет нешто дође на



прозор и каже: – „Не плачи, С., што га не чува још два месеца” [4]. Ваљда су га после сахранили, оно није могло да живи, а да је живело, оно би у седму годину одлетело. Тако нам старије жене причале [19]⁵. Мајка мора да чува змајче до десет година, да му нико не види кожицу [15].⁶

Међутим, и након истека критичног периода, *змајевити* или *аловити* људи, како се још називају, треба свакад да воде рачуна и да никако не излажу пазух погледима:

Мајка мора да чува змајче до десет година, да му нико не види кожицу, а после десет година мора само да се чува, да носи дугачку кошуљу са рукавима, да буде обучен [15]. У неком селу родила жена дете-змаја. И то дете је морала да чува да га нико не види док мало не порасте, јер би одма умрло. Чувала га је тако до његове дванајесте године. Но, дечак жељан игре оде на реку да прави вир за купање. Узевши један велики камен са земље и самим тим његова крила се раширише (била су испод пазуха). Дечаци који су били у близини се уплашише и разбежаше, а дечак-змај после два дана сврши свој живот [2]. Причао ми покојни отац да је он знао за аловите људе. Они имају крила и крију ји испод одела, а живе у свом селу и ту исто раде. Он је познавао неког аловитог човека тамо из Латковца... Кад је после било на регрутацији сви регрути се скинули само тај аловити човек није хтео. Ондак он рекне мајору: – „Господин мајоре, ја не могу да се свлачим, а способан сам за који род хоћете!” – Види мајор у чему је ствар, климне главом и рекне: – „Слободан си ти, не треба да служиш војску!” – И аловити човек отиђе [12].

Премда се у једном предању наводи да за змајевито дете *знају чланови породице, али не ваља село да види* [16], дотле се у другим казивањима тврди да за његово постојање не треба да зна нико осим мајке (ни отац и остала чељад).

У старо доба родила жена змаја и чувала га четири године и нико није знао шта је она родила. Једно јутро превари се те устане рано

5 „У селу Мали Купци, у околини Крушевца, веровало се да се змајевито дете рађа са крилцима под мишком. Остаје код куће до седам година а после тога одлети” (Зечевић 1981: 151).

6 „И Албанци су веровали да деца која се роде са крилцима постају змајеви који се боре са алама. Змајеви одлете у небо и њихова мати не сме их више видети, јер би угинули” (Зечевић 1981: 151).



да учини посла у својој кући. Таман је почела радити и заборавила да гледа да изгрејало сунце, а змајче свако јутро кад се сунце рађа оно развило своја крила и целу собу сунце огрева. Онда се њена друга деца поплаше и вичу: – „Јој, мама, де си? Сагоре зграда наша!” – Онда се жена уплаши и закука: – „Јој, и добога што уради јутрос те сагуби добро моје”. – Док жена дотрчи у зграду змајче је душу испустило. Она је кукала до века за својим сином – змајчетом [10]. Имали отац и мајка сина од непуних осам година по имену Чедомир. То дете беше змајевито, али је за то знала само његова мајка, док отац није знао [5].

Већина жупских предања истиче да је мало вероватно да се змајевита деца сачувају и преживе. Таква деца, по правилу, још нису била крштена, јер се чин крштења у прошлости није обављао одмах по рођењу (Љубинковић 2014: 135–136). Будући некрштена, деца су сахрањивана изван званичних сеоских гробаља, обично испод *кале* – дрво, калемљена воћка, најчешће крушка, али и трешња и јабука [13], [19].

Ако није крштено, не иде у гробље, иде под кала. Ако је крштено, иде у гробље [14]. Пошто није било крштено, сахрањено је испод једног калема, испод куће, где је крушка калемљена. Она (*мајка* – прим. Б. З.) је стално ишла горе (*у Стрменицу* – прим. Б. З.). Кад горе оде, сврати до те крушке. То је био као гроб њеног детета за које нико други није знао осим неки укућанин. И кад је моја мајка, умрла је у 65. години од срчаног удара, и пре него што ће да умре, на недељу дана, она је натерала брата да је одвезе горе у Стрменицу, да види шта се ради и потражила је гроб тог детета. Међутим, те крушке није било. Она је плакала, плакала кад је дошла кући. То је њу толико погодило. Они су исекли ту крушку, јер им је требао простор, правили су неку кућицу. Она то никад није могла да прежали, недељу дана је плакала и убрзо после тога је и умрла [18]. Било дете некрштено. Нису онда сахрањивали у гробље, него под кале – калемљену јабуку или крушку [19].

С обзиром на то да се према забележеним примерима преминула змајевита деца поглавито уповајају испод крушке, занимљива је у том контексту симболика и семантика овог дрвета у традиционалној култури. Како је познато, крушка има амбивалентну природу. С једне стране, распрострањен је њен култ, она може да буде и природно светилиште и запис. Вели се – *крушчица је моја црквица*. У традицији се



појављује и у својству јемца или сведока усменим погодбама.⁷ Под њом се закопава благо (Толстој, Раденковић 2001: 313–314). С друге стране, очито да је крушка у дубоком дослуху с култом доњег света, са хтонским принципима. Она је станиште демона и стециште је ђавола, вештица и хала. Сади се на гробљима, под њом се сахрањују некрштена деца, о њу се бесе преступници. Била је чувена и стара осушена крушка испред конака кнеза Милоша Обреновића у Крагујевцу, о коју је он, у васпитном циљу, бесио преступнике. О томе сведоче и страни путописци који су тридесетих година деветнаестог века боравили у Кнежевини Србији.⁸ Биће да је Павле Софрић Нишевљанин мислио на ту крушку када је записао да је код нашег народа „сува крушка на злом гласу” (1990: 143). За некога ко се чудно понаша каже се да је *пао с крушке*. Око крушке су склапани и дивљи бракови. Дакле, за крушку се везују и опскурне и незаконите ситуације (Чајкановић 1994: 124–125; Поповић 2013: 31–40).

Будући да преовладавају предања у којима превремена смрт, проузрокована кобним погледима околине, прекида живот змајевитог детета, свега је неколико примера који сведоче о потоњој судбини змајевитог човека. Информатори наглашавају благодат присуства змајевитог дете-

7 Једног утајивача дуга кнез Милош је особитом вештином натерао да се изда. У рудничком селу Мајдану била су два братучеда, Никола и Павле. Павле узме од Николе новац у зајам, а када дође време враћања дуга, Павле одрече дуговање. Никола се пожали Кнезу, јемчећи да је издао новац Павлу под једном крушком. Пошто није било других сведока, Милош рече тужиоцу: – „Иди ти Никола, под ону Михољачу, и реци јој овако: – ‘О крушко, крушко, јесам ли му одиста дао паре, или нисам? Кажи ти; ти си све видела! Крушка ће ти одговорити шта било. А што ти она одговори, дођи да ми кажеш!’”. После некога времена, пошто је Павле отишао, те га никако нема, Кнез се онако као за себе стане питати: – „О! Што га не би? Још га нема? Шта ли учини досад?” – На то је Павле најзад несмотрено одговорио: – „Па далеко је она крушка, Господару!” Тако га Кнез ухвати у лажи, те позва Николу, који је био у близини и никуда није ни ишао. Кад Павле намири дуг, Кнез заповеди да се браћа пољубе и запрети да ће, ако се слично понови, други пут бити друкчије пресуђено (Милићевић 1891: 205–206).

8 Памти се да је кнез Милош судске одлуке доносио јавно, под ведрим небом, најчешће код свога конака у Крагујевцу, испред једне старе крушке. За драстичније преступе процедура је била једноставна, као и пресуда – „О крушку ти њега!” (Поповић 1950: 41). О крушци се висило због тешких кривичних дела. Од неког кочијаша, који је у путу убио трговца Јеврејина, Кнез је изнудио признање злочина. Наредио је да се новац погинулог Јеврејина пошаље његовој жени и деци, а „кочијаш који се погодио да трговца вози и чува у путу, па га убио, да се обеси у јутру о крушци” (Милићевић 1891: 207–208). У јесен 1837. седео је Милош на диванини конака у Крагујевцу с које се видела озлоглашена крушка која се почела сушити. Наједном дигне се вихор и на његове очи сломи се крушка до корена. Ово су многи тумачили као прст судбине и најаву скоре Милошеве пропасти.



та и касније одраслог човека у породици, те и у своме крају. Истичу се његова божанска и соларна природа: *Много било важно да га сачуваш. То све даје Бог* [13]; *Магла и киша напољу, а у соби где је оно (дете) греје сунце* [3].

Међутим, у жупским предањима варира опсег заштите коју пружају змајевити људи. Према једним изворима, змајевит човек искључиво користи својој мајци. Чини се да се у особито наглашеној привржености између мајке и змајевитог детета испољавају далека сећања на какве архаичне матријархалне култове. Казује се, наиме, *да у пролеће кад нигде нема ни јабука ни крушака, он је својој мајци доносио у собу* [4]; *Ако преживи он све живо доноси мајки што треба*. Исто предање потом истиче да змајевито дете *не помаже комшилуку, него само својој породици* [13]. Змајевито дете зачуђујуће вешто брине о домаћој стоци и штити свој иметак од временских непогода: *Рано изјутра његов отац пође у обилазак свог имања и виде да је свачије по мало уништено, а његово баш скроз читаво* [5]. Међутим, находе се и казивања о змајевитим људима за које се верује да су корисни читавој Жупи:

На њега кажу неће гром и кад одрасте он лети те се бије са облацима који носе град и разбије га и отера далеко од Жупе. Некада је било змајева у Жупи и она је тада била плодна и змајеви су је бранили од града. Данас их више нема и Жупа више није плодна. Како смо ми некад само виноград радили. Размутимо ми камен те направимо чорбу. Онда није било ове канте ко данас. Ми узмемо ону чорбу и једну кову па метлом само по грожђу. Ко је имао радне снаге он је виноград копао по једанпут, а ко није он је косио траву по винограду и имадосмо брате све; и грожђа доста и вина и ракије. Сад је ово друкше време и копаш га и прскаш и мучиш се па ништа. А грожђе пропада, те од болести, те убије га град и ништа немаш [7]. У селу Тулешу постојала су два змаја који су заиста били корисни људима. Причало се да за време зимског доба змајеви доносе са југа јужно воће и поврће. У случају елементарних непогода нарочито од града змајеви су штитили своје село [8].

На основу неколико сведочанстава која змајевито дете или човека приказују као жупског атмосферског заштитника може се закључити да је у тим предањима заправо реч о редукованим представама о људима с



демонским особинама, које су посведочене на целовитој територији Балкана и које етнографска и етнолошка литература бележи и под разноврсним називима: *здухаћ, здухач, стуха, вједогоња, једогоња, ветровњак, виловњак, облачар, градобранитељ* итд. (Толстој, Раденковић 2001: 196–197). Пред олују, пошто се надвију градоносни облаци, змајевито дете или човек одмах стане да брани жупски крај од непогода. Трансформише се у животињу или митско биће: змију [5], орла, жутог миша [9], [12], змаја [16], и одлази у борбу против ала, за које један казивач збори: *Носе град, олују и преврћу. То сам чуо од бабе, прабабе. Але су обешенаци, који нису опевани. Нема права да узме душу своју* [16]. Дотле тело жупског митског заштитника, у људском облику, остаје уснуло код куће у кревету [5], успето на дрвету или негде скривено [12]. *Хоће град или киша, оно легне да спава, али не спава већ душа путује. Тело остане ту*. Змајевити човек не сме да се буди, јер ако га ко пробуди, *змај умире одмах* [15].

Неки се примери одликују приказима жестоких борби у ваздуху:

Када налети други змај приликом елементарне непогоде онај који се налази са своје стране лети у облаке и туче се са својим противником тако да један од њих погине. Ако је погинуо змај са свог терена онда град пада у то подручје. Ако је погинуо противник онда змај отера облак на његову страну [8]. Кад је киша, оно иде горе испред облака, брани од града, јел знаш која је то туча! Кад се заврши киша, оно уморно, сво мокро, то сто ала било, туча [15]. Да је дете преживело, оно се претвори у змаја и лети пред облацима, много грми, пуца, лети, мора да иде где год има други, убивају се [16].

Након бесомучне борбе змајевито дете или човек, уморан и исцрпљен, претходно преображен у животињу или митско биће, тражи пут да се врати у сопствено тело. Међутим, тај повратак није увек успешан нити срећан, већ се некада свршава и трагично:

Постојао и један аловит човек у Козници. Кад се једанпут надвију облаци над Козницу он сакрије своје тело и отиђе да се бори сас друштвом у облаке. То неки људи једва дочекали, нађу његово тело, ископају раку и затрпају га онако без сандука. Кад се облаци разиђу, на гробу се одједаред обрате жути миш. Пође он тамо овамо ал' на гробу ни једне рупе да се увуче. Узмув'о се миш тамо овамо и кад виде да нема куд он стаде наред гроба и црче [12].



Осим недобронамерности других, каткад се и незнање јавља као узрок смрти:

Имали отац и мајка сина од непуних осам година по имену Чедомир. То дете беше змајевито, али је за то знала само његова мајка, док отац није знао... Пошто је преко ноћи почела нека олуја, Чедомир остави своје тело у кревету, па оде да брани село. Мучио се много и трудио да што боље сачува, али није могао све, него је своје све сачувао, па кад се олуја стишала он оде на воденички камен и леже да спава. Он је тад био у облику змије. Рано изјутра његов отац пође у обилазак свог имања и виде да је свачије по мало уништено, а његово баш скроз читаво. Он се мало чудио томе, али кад је дошао до воденице, и на камену видео змију, не знајући да је то његов син зграби секирицу, одсече му главу. Кад је дошао кући, све исприча жени, она надала на кукњаву и тек тад му рекла да је то био њихов син [5].

Занимљивом се чини аналогича између наведеног жупског предања и круга песама с мотивима преображаја Секуле Бановића у змију/змаја, односно турског цара/везира у сокола. Премда је Веселин Чајкановић змајевитог Бановић Секулу експлицитно довео у везу са *здувама*⁹, његову метаморфозу је превасходно тумачио као остатак тотемизма. Иако потоње интерпретације разложно и убедљиво показују трагове шаманизма (Лома 2002: 129; Радуловић 2005: 40–43), чини се да ипак постоји довољно сличности у борби Секуле и турског цара у облику змије и сокола са окршајима супротстављених здухаћа. Особито је занимљиво то што у бугарштици (Богишић 1878: 19; Делић 2010)¹⁰ не постоји прави преображај, барем не онакав на какав наилазимо у

9 „Има за змаја још једна могућност да се подигне у висину и полети: змај се, наиме, може успавати и пустити да му из тела изађе дупликат – *fylgja* и, претворен у шта било – обично у орла – полети и евентуално ступи у борбу са непријатељским демонима. За овај трећи начин метаморфисања (који змаја везује са здувама) слабо зна, колико ми је познато, наша епска митологија, али је он утолико познатији у народним веровањима” (Чајкановић 1973: 42–43).

10 Секула је:

„Из њедара пустио љуту змију крилатицу,
Боже! љуту змију,
А с њом ми је пустио сокола лијепу птицу.
Задјели се бијаху у јајеру ведро неба,
Соко и љута змија”
(Богишић 1878: 19; Радуловић 2005).



песмама кратког стиха (Сувајдић 2014: 262)¹¹, већ долази до физичког одвајања душе у виду змије и сокола, док тело (уснуло) остаје на земљи, управо онако како српска народна традиција описује бојеве здухаћа. И iscrпније претресање овог питања захтевало би посебну студију.

Напоследку треба истаћи да су сижеи у којима се развијају представе о змајевитој деци или људима (здухаћу), борцима против демонских сила непогода, свакако древнији слојеви, а да су, у актуелном тренутку најраспрострањенији, мотиви смрти и сахрањивања змајевите деце новијег порекла, те да је у том сусрету древног и нововременог дошло до необичних укрштаја и сублимације супротстављених представа. Тако су негдашња добронамерна митска бића¹² попримила својства својих противника – ала, јер су оне настале од некрштеника, обешечака, утопљеника, односно некрштених и неопеваних при упоку. О томе сведочи и веровање да се њихови гробови налазе под калемљеним дрветом, најчешће крушком, за коју се везују изразито хтонски атрибути. Ишчежавањем и променама архаичног религиозног и митолошког поимања света дошло је тако и до сахрањивања једног живописног јунака балканске и јужнословенске митологије.

ЛИТЕРАТУРА

Бандић, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит, 2004.
Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Београд, 1878.

Бонцић, Драгомир. Брборић, Иван (ур.). *Нематеријално културно наслеђе и локална средина II. Резултати савремених истраживања Александровацке жупе и околних области*. Александровац: Завичајни музеј Жупе, 2014.

Бонцић, Милослав. *Рукописна збирка*. б. г.

Делић, Лидија. „Секула се у змију претворио: симболички слојеви и епска дијахронија”. *Фолклор, поетика, књижевна периодика: зборник радова посвећен Миодрагу Матицком*. Ур. С. Тутњевић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010, 317–332.

¹¹ Секула се у змију претворио, СНП II, 84; *Смрт Бановић Секуле*, Петрановић II, 37; *Smrt Sekulina*, МН I, 78; *Јанко и Секула по Косову*, Шаулић 269.

¹² „Здухачи се сматрају за ’добре, поштене, праведне’; они се међу (стављају) у исти ред са свецима, исто тако и са анђелима, са којима се ’често састају’” (Чајкановић 2014: 618).



Делић, Марија. „Сеоске свадбене песме из Александровачке жупе”. *Нематеријално културно наслеђе и локална средина. Резултати савремених мултидисциплинарних истраживања Александровачке жупе и околних области*. Ур. И. Тодоровић. Александровац: Завичајни музеј Жупе, 2012, 141–171.

Дучић, Стеван. „Живот и обичаји племена Куча”. *Српски етнографски зборник XLVIII* (1931): 1–596.

Ђорђевић, Тихомир Р. *Деца у веровањима и обичајима нашега народа*. Београд – Ниш: Просвета, 1990.

Зечевић, Слободан. *Митска бића српских предања*. Београд: Вук Караџић – Етнографски музеј, 1981.

Златковић, Бранко. „Трагови култа владике Николаја Велимировића у Жупи Александровачкој”. *Нематеријално културно наслеђе и локална средина II. Резултати савремених мултидисциплинарних истраживања Александровачке жупе и околних области*. Ур. Д. Бонџић, И. Брборић. Александровац: Завичајни музеј Жупе, 2014а, 73–84.

Златковић, Бранко. „О приповедним слојевима култа патријарха Павла”. *Даница. Српски народни календар за годину 2015*. Београд: Вукова задужбина, 2014б, 231–238.

Караџић, Стефановић Вук. *Етнографски списи. Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 17. Прир. М. С. Филиповић. Београд: Просвета, 1972.

Караџић, Стефановић Вук. *Српске народне приповијетке. Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 9. Београд: Просвета, 1979.

Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.

Лутовац, Милисав. „Жупа александровачка – антропогеографска испитивања”. *Српски етнографски зборник 93* (1980): 1–114.

Љубинковић, Ненад. *Наши далеки преци. Етномитолошке студије – трагања и промишљања*. Београд: СКЗ, 2014.

Марковић, Милош. *Жупска народна лирика*. Крушевац: Багдала, 1970.

Милинчић, Мирољуб и сар. „Жупа александровачка – појам, територијално одређење и географски положај”. *Нематеријално културно наслеђе и локална средина. Резултати савремених мултидисциплинарних истраживања Александровачке жупе и околних области*. Ур. И. Тодоровић. Александровац: Завичајни музеј Жупе, 2012, 39–65.

Милићевић, Милан Ђ. *Кнез Милош у причама*. Београд: Чупићева задужбина, 1891.



- Поповић, Данијела. „Крушка у традиционалној српској култури и усменој прози”. *Биље у традиционалној култури Срба, приручник фолклорне ботанике*. Ур. З. Карановић, Ј. Јокић. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013, 31–40.
- Поповић, Сретен Л. *Путовање по новој Србији (1878 и 1880)*. Београд: СКЗ, 1950.
- Радовић, Љубица. „Вокална музичка традиција Александровачке жупе и суседних области”. *Нематеријално културно наслеђе и локална средина II. Резултати савремених истраживања Александровачке жупе и околних области*. Ур. Д. Бонцић, И. Брборић. Александровац: Завичајни музеј Жупе, 2014, 85–164.
- Радуловић, Немања. „Две метаморфозе у нашој епици”. *Свет речи: часопис за српски језик и књижевност* IX/19–20 (2005): 40–43.
- Симчевић, Велибор М. *Народна лирика Жупе александровачке (савремена теренска истраживања и наслеђена грађа)*. Докторска дисертација. Универзитет у Београду. Филолошки факултет, 2014.
- Софрић, Павле Нишевљанин. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба по Анегелу де Губернатису*. Београд: БИГЗ, 1990.
- Тодоровић, Ивица. „Ала жељинска. Резултати нових истраживања народних митолошких представ Жупе”. *Гласник Етнографског института САНУ* LIX/2 (2011): 207–218.
- Тодоровић, Ивица (ур.). *Нематеријално културно наслеђе и локална средина. Резултати савремених мултидисциплинарних истраживања Александровачке жупе и околних области*. Александровац: Завичајни музеј Жупе, 2012.
- Толстој, Светлана М., Раденковић, Љубинко (ур.). *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepter Book World, 2001.
- Требјешанин, Жарко. *Представа о детету у српској култури*. Београд: СКЗ, 1991.
- Црнобрња, Сања. „Милош Обилић – жупски војвода”. *Нематеријално културно наслеђе и локална средина II. Резултати савремених мултидисциплинарних истраживања Александровачке жупе и околних области*. Ур. Д. Бонцић, И. Брборић. Александровац: Завичајни музеј Жупе, 2014, 177–192.
- Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: СКЗ–БИГЗ–Просвета–Партенон, 1994.
- Чајкановић, Веселин. *Мит и религија у Срба. Изабране студије*. Београд: СКЗ, 1973.



Пример 1

Једна жена је имала седам синова па се молила Богу да јој да једну ћерку па одмах да умре, само да има једну ћерку, сестру међу браћом. И када је прошла година дана она је родила ћерку са крилима испод руку. Нешто јој је рекло да ће да умре, али мора трипут да га окупа и повије за ноћ. Још се није било свануло, она је метула колевку у ћоше, онда је човек питао зашто је метнула колевку тамо. – „Е, мој Павле, не би ја метула него сам у зли час питала Господа да ми он обећа и ево сад ја морам да умрем. Био си будан кад сам питала Господа ко ће да гледа ово моје дете мало, а он пусти један мокар камен и у камену два црвића и каза: – ’Ко држи овом душу тај ће и твојој ћерки’”. И онда је она казала да крсте дете у кошуљици, легла и умрла. Крстили су дете у цркви у кошуљи и дали му име Милунка и кад је имала 14 година казала је да јој долази момак и да она није више његова (свом оцу). Тад је змај долетео од Јастрепца и они су се играли, али она је оцу говорила да јој тело не померају са места кад она одлети. Једне ноћи змај је долетео и она закукала: – „Јо, тата, ја погибо!” – „Ко те сине уби?” – „Убио ме мој најмилији, али немој ништа да му учиниш, он ме убио из игре а не из мржње”. Она је била малог раста али веома дебела.

Пример 2

У неком селу родила нека жена дете-змаја. И то дете је морала да чува да га нико не види док мало не порасте јер би одма умрло. Чувала га је тако до његове дванајесте године. Но дечак жељан игре оде на реку да прави вир за купање. Узевши један велики камен са земље и самим

13 Примери 1–12 преузети су из недатиране рукописне збирке коју је сачинио Милослав Бонџић (1934–2013), професор Гимназије у Александровцу и директор Завичајног музеја Жупе. Збирка се чува у Завичајном музеју Жупе. Захваљујем историчару Ивану Брборићу, директору Музеја, што ми је омогућио увид у рукопис. Рукописна збирка је нумерисана. Грађа из рукописа верно се преноси у текст, осим што су конкретна имена и презимена уопштена (једна жена, неки човек и сл.), или су дати само иницијали. Извршене су и правописне корекције.

Примери 13–19 део су корпуса сопствене теренске грађе, прикупљене током теренских истраживања нематеријалног културног наслеђа Жупе александровачке (2011, 2013, 2014).



тим његова крила се раширише (била су иуспод пазуха). Дечаци који су били у близини се уплашише и разбежаше, а дечак-змај после два дана сврши свој живот.

[записала Вера Милутиновић према казивању Лепосаве Милутиновић из села Рженице]

Пример 3

Кад се роди змајевито дете оно има крилца испод руку. Магла и киша напољу, а у соби где је оно греје сунце. Ако га мајка сачува да га нико не види и да за њега нико не зна, оно ће да живи. Ако га неко види или сазна за њега, оно ће да умре.

[казивала Марица Штебановић, стара 102 године]

Пример 4

Некада давно живели човек и жена. Имали су пет ћерки, желели су да имају сина. Нешто ноћу дође на прозор и каже жени: – „Кроз неколико дана родићеш сина али ником не причај”. Када је дошло време да се жена породи нешто опет ноћу дође и каже: – „Хеј, жено, сутра ћеш се породити, крај тебе не сме бити нико!” Жена је родила чудновато дете. Није знала шта да ради већ је стално плакала. Дође опет нешто и каже: – „Жено зашто плачеш, зар не видиш да си родила змајевито дете?” – Она је погледала, а дете је стајало у соби са раширеним златним крилима. Мајка га је узела у наручје и пољубила. Седам година је она њега крила, ником није дала да га види. Али свекрва и јетрве су се досетиле па су је питале: – „Зашто С., ако Бога знаш, не купаш то дете у оцаклији крај ватре, него га купаш у тој ладној соби?” – С. на то ништа није одговорила. Једном кад га је купала у соби заборавила је да закључа врата. Јетрва се прекрала и ушла у собу. Чим је видела дете, оно је одма’ умрло. Мајка је плакала и дању и ноћу. Опет нешто дође на прозор и каже: – „Не плачи С., што га не чува још два месеца”. Прича се да је он постао неки светац. У пролеће кад нигде нема ни јабкуа ни крушака, он је својој мајци доносио у собу. А његова стрина је дуго боловала све док јој нису змије очи испиле.

[Забележила Весна Живковић према причању Радмиле Минић из села Тржца; Бондић]



Пример 5

Змај настаје од људи, али се разликује по томе што има крила. Ако је човек змајевит, онда он живи у својој кући, а пошто он брани од непогода и бори се са алама, он се претвара у змију или неку другу животињу са крилима и одлази, а тело остаје код куће.

Имали отац и мајка сина од непуних осам година по имену Чедомир. То дете беше змајевито, али је за то знала само његова мајка, док отац није знао. Једном му отац заповеди да тера овце, а он узете пусти и овце и краве и свиње, па седе на коња и отера у поље. Сви су се чудили томе што му сва стока иде лепо и нигде не свраћа, али нико није знао да је он змај. Кад је стигао на одређено место, он се скинуо са коња, пустио га да пасе, а сам се дао да спава. Кад се пробудио сва стока је била на броју, а он онда опет седе на коња па стоку терај кући. Пошто је преко ноћи почела нека олуја, Чедомир остави своје тело у кревету, па оде да брани село. Мучио се много и трудио да што боље сачува, али није могао све, него је своје све сачувао, па кад се олуја стишала, он оде на воденички камен и леже да спава. Он је тад био у облику змије. Рано изјутра његов отац пође у обилазак свог имања и виде да је свачије помало уништено, а његово баш скроз читаво. Он се мало чудио томе, али кад је дошао до воденице, и на камену видео змију, не знајући да је то његов син, зграби секирицу, одсече му главу. Кад је дошао кући, све исприча жени, она надала на кукњаву и тек тад му рекла да је то био њихов син.

[забележила Ружица Марковић]

Пример 6

У Кривој реци, у селу Новчићи, једна жена је родила дете које је имало крила. Било је лепо. Када је дете навршило недељу дана, код тог детета за које кажу да је змај дође она дугачка и стално живи код њега. Скутури му се око главе. Тој жени је било досадно и није смела да спава код детета. Један дан она отиђе у ливаду да купи и она дугачка дође код детета и њен човек убије ону дугачку и после дете које је било змај умре. Да нису убили ону дугачку за седам година она би отишла и змај би остао жив.

[забележио Радосав Новчић према причању Миљојка Новчића, који је имао 63 године]



Пример 7

Кад жена роди дете са крилима испод руку, то дете се назива змај. Оно кад се роди велико је и тешко и до пет килограма. Веома брзо расте тако да претече своје вршњаке. Том детету не сме нико из села да види крила до седам година. А ако се деси да му неко види крила пре седам година онда оно умре. А ако га мајка чува те му нико не види крила за седам година, оно пролети. Касније оно, кажу, добије златна крила и ноћу у глуво доба иде те се купа у неко планинско језеро. На њега, кажу, неће гром и кад одрасте он лети те се бије са облацима који носе град и разбије га и отера далеко од Жупе. Некада је било змајева у Жупи и она је тада била плодна и змајеви су је бранили од града. Данас их више нема и Жупа више није плодна. Како смо ми некад само виноград радили. Размутимо ми камен те направимо чорбу. Онда није било ове канте ко данас. Ми узмемо ону чорбу и једну кову па метлом само по грожђу. Ко је имао радне снаге он је виноград копао по једанпут, а ко није он је косио траву по винограду и имадосмо брате све; и грожђа доста и вина и ракије. Сад је ово друкше време и копаш га и прскаш и мучиш се па ништа. А грожђе пропада те од болести, те убије га град и ништа немаш.

[забележио Вукашин Лојпур према причању Огњена Богдановића из села Бзенице]

Пример 8

У старинско доба кад је народ веровао у божанство многи људи су причали да постоје змајеви, о којима се и данас прича. У селу Тулешу постојала су два змаја који су заиста били корисни људима. Причало се да за време зимског доба змајеви доносе са југа јужно воће и поврће. У случају елементарних непогода, нарочито од града, змајеви су штитили своје село. Често их је народ виђао да се селе из једног места у друго. Приликом одласка из једног места у друго људи су видели да у њима постоји светлост. А и данас постоје и рађају се змајеви у планинским пределима где народ верује у Бога. Када налети други змај приликом елементарне непогоде онај који се налази са своје стране лети у облаке и туче се са својим противником, тако да један од њих погине. Ако је погинуо змај са свог терена онда град



пада у то подручје. Ако је погинуо противник онда змај отера облак на његову страну.

[забележила Љиљана Минић према казивању Драгомира Минића]

Пример 9

Живели у неком селу жена и човек који девет година нису имали деце. И једног дана жена роди дечака у кошуљици, али се он претвори у змију и оде у дувар. Кад човек дође кући жена му исприча шта се догодило, а он рече: – „Е, вала богу да је син, па нек је и змија”. – Увек кад би било невреме змија се претварала у орла, винула се у небеса и чувала своје село од града. Једном, кад син беше код мајке у кревету, она му украде кошуљицу и стави је на ватру. Док је кошуљица горела он се превртао и јечао по кревету и кад је мајка отишла да га види, од њега је остао само пепео.

[записала Вера Милутиновић према казивању Лепосаве Милутиновић]

Пример 10

У старо доба родила жена змаја и чувала га четири године и нико није знао шта је она родила. Једно јутро превари се те устане рано да учини посла у својој кући. Таман је почела радити и заборавила да гледа да изгрејало сунце, а змајче свако јутро кад се сунце рађа оно развило своја крила и целу собу сунце огрева онда се њена друга деца поплаше и вичу: – „Јој, мама, де си? Сагоре зграда наша!” – Онда се жена уплаши и закука: – „Јој, и добога што уради јутрос те сагуби добро моје!” – Док жена дотрчи у зграду, змајче је душу испустило. Она је кукала до века за својим сином – змајчетом.

[казивао Ненад Ђукић, Вранштица]

Пример 11

Прича се да је неки човек из Стараца имао сина – змаја. Ово дете мајка је чувала три године, нико није знао да је оно змајевито. Међутим, проклета баба га показала и тако народ сазна за њега и оно умре. Касније М. Ђ., стара 84 године, каже да је видела три пута да нешто пролети у виду човека са крилима, а испод крила и у устима му огањ, од Мишковца (место испог Грађића, засеок у Старцима), према гробљу. Сматрају да је то био син оног човека, а ишао је да се умива, како кажу, на извору који се налази на ливади М. М. из Попваца. Пошто је ту змај



пио воду и умивао се народ сматра да је та вода змајевита. Па иду те се умивају ту како би сачували здравље. Овде се остављају предмети који се прилажу божанству да би им сачувало лековитост ове воде.

[забележила Аница Марковић, III/1 Гимназија, од Миланке Ђорђевић старе 84 године, из Стараца]

Пример 12

Причао ми покојни отац да је он знао за аловите људе. Они имају крила и крију ји испод одела, а живе у свом селу и ту исто раде. Он је познавао неког аловитог човека тамо из Латковца. Мој отац ондак био сиромачан човек и једанпут отиђе у крађу дивљака садница у Латковац. Кад је био тамо и вадио дивљаке, примети у близини и тог аловитог човека. Он је саднице чукао са кореном ки ти кад чуаш прасу. Кад је после било на регрутацији сви регрути се скинули само тај аловити човек није хтео. Ондак он рекне мајору: – „Господин мајоре, ја не могу да се свлачим, а способан сам за који род хоћете.” – Види мајор у чему је ствар, климне главом и рекне: – „Слободан си ти, не треба да служиш војску”. И аловити човек отиђе. После неког времена отиђе он да копа у Новаце. А знаш како ради аловити човек! Одједанпут се надвију градоносни облаци над том њивом де су они копали. Тад треба негде да сакрије своје тело да га нико не види, да се претвори у орла и да иде да се бори са својем друштвом горе у облаке. Пође он тамо овамо, ал’ нигде није имао згодно место. Покуша он да се попне уз једно дрво и ту остави своје тело. Баш кад је почео да се пење, другови га из пакости устреле и он падне мртав на земљу.

Постојао и један аловит човек у Козници. Кад се једанпут надвију облаци над Козницу, он сакрије своје тело и отиђе да се бори сас друштвом у облаке. То неки људи једва дочекали, нађу његово тело, ископају раку и затрпају га онако без сандука. Кад се облаци разиђу, на гробу се одједаред обрате жути миш. Пође он тамо овамо, ал’ на гробу ни једне рупе да се увуче. Узмув’о се миш тамо овамо, и кад виде да нема куд, он стаде наред гроба и црче.

[записао Бранислав Тоскић]



Пример 13

Змајевито дете имала једна жена. Било ту, али га мајка није сачувала до 40 дана, па скапало, а било би змајче. Укопали га под кале, јер није било крштено. Кале је крушка, трешња. Змајевита деца, то не сме да се види. Ако преживи, он све живо доноси мајки што треба. Нико не сме да га види. То се крије. Па има крилца. Много било важно да га сачуваш. То све даје Бог. Не помаже комшилуку, само својој породици.

[казивала Миломирка Ђалић, девојачко Дачковић, рођена 1939. у Ботуњи; интервју обављен 29. 8. 2014. у Доњој Ржаници]

Пример 14

Причали да се родило змајевито дете, дал' је било истина, не знам! Не сме мајка да прича, дете липше. А неки види, и то после жене кажу имало дете неки знак. Змајевито дете као под ручицама има крилца и кад их неко види она не одрасту. Ако није крштено не иде у гробље, иде под кала. Ако је крштено, иде у гробље.

[казивао Глигорије Глиша Марковић, рођен 1935. године у Будиловини; интервју обављен 31. 8. 2014. у Будиловини]

Пример 15

Змајевита деца умирла, заспало би дете. Нико не сме да му види крилца, кожицу, само мајка. И куче може да буде змајевито и стока. Ако ко види крилца, кожицу, оно обавезно умире. Кад је киша, оно иде горе испред облака, брани од града, јел' знаш која је то туча! Хоће град или киша, оно легне да спава, али не спава, већ душа путује. Тело остане ту. Ко га пробуди, змај умире одмах. Кад се заврши киша, оно уморно, сво мокро, то сто ала било, туча! Але носе град, олују и преврћу. То сам чуо од бабе, прабабе. Але су обешењаци, који нису опевани. Нема права да узме душу своју.

Мајка мора да чува змајче до десет година, да му нико не види кожицу, а после десет година мора само да се чува, да носи дугачку кошуљу са рукавима, да буде обучен. Има то и сад. Нема свако вече, ал' ја то пратим и отуд с оног брда светли, иде према Тршцу, према реци, нашој реци. Неко из села. Нисам се распитивао. Ако бих питао, замерили би ми можда.

[казивао Слободан Дане Милојевић, рођен 1950; интервју обављен 29. 8. 2013. у Тулешу]



Пример 16

Змајевита деца. То имало. Роди мајка дете, има крилца под рукама. До 40 дана не сме нико да их види. Кад дође 40 дана, оно одлети кроз прозор отворен или врата. И после кад је облачина, оно лети под облаком, а из њега излази ко вратило, то смо видели. То имало. Сад дал' има, не знам! Да је дете преживело, оно се претвори у змаја и лети пред облацима, много грми, пуца, лети, мора да иде где год има други, убивају се. Мајка га 40 дана храни. Знају чланови породице, али не ваља село да види. Ми смо ишли од пољане, а сија цело поље, а после пало много воде.

[казивала Десанка Миловановић, девојачко Лазић, рођена 1935. у Братићу, одрасла у Лесковици; интервју обављен 29. 8. 2014. у селу Тулеш]

Пример 17

Има змајеви. Једна жена родила змајче. Имало крило. Било се разболело, онда ишли по Јелакцу неки људи и наишли у ту кућу и видели га, те крилиће, и оно цркло. Имало седам година, а било напредно страшно као да има 15 година. Тако било напредно. И више нисам чула да то има. Било ту у Јелакцу.

[казивала Јованка Дубовац, рођена 1938; интервју обављен 11. 11. 2013. у селу Раковац, заселак Дубовац]

Пример 18

Отац ми је из села Стрменице, а мајка из Милентије. Од 1951. до 1957. године родитељи су ми живели у Стрменици. У том браку прворођено дете звало се Вукашин. Било је много напредније од остале деце. Знајући по причи да не треба ту децу нико да види, да не треба да излазе напоље пре 40 дана, моја мајка га је чувала једно десетак дана, да би после тога њој стрина рекла: – „Ајде, море, изнеси то дете из куће, пренеси га у другу кућу да би тамо спремали славу”, пошто је она била млада снаша. Она је то дете изнела, пренела га у ту кућу, па су се они сви тамо чудили и дивили како је дете напредно, велико, чак се смејало, скоро је могло на ногице да стоји, после двадесетак дана. Она је ту спремала славу, па га је пренела ноћу касно у кућу где су спавали, да би негде пред зору осетила како је дете писнуло, вриснуло. И онда није знала шта да ради, давала му да доји, пресвлачила га. У пресвлачењу видела му на мошницама црну





тачкицу, као убодено. Онда није знала шта ће, па сутра га ујутру одвели доктору у Плеш. Тад је био само болничар, није био доктор. Неки стари деда, не знам како се звао! Е, он је тражио прво крштеницу, пошто је видео да је дете напредно. Они су рекли да има 20 дана, а он је рекао да је то немогуће, да дете има шест месеци, најмање. Онда је тата морао да иде у општину да извади крштеницу, да покаже да је дете рођено пре 20 дана. Онда им је он рекао да могу да га воде где хоће, за њега нема лека. То је нешто што ја нисам, виђао сам, али такво дете углавном не може да живи. Вратили га кући. Дете плакало, плакало. У неко доба од умора ни мајка није више могла. Седела је крај прозора и задремала је. Е, сад и она каже: – „Ја сад нисам свесна да ли сам то сањала или се то стварно десило. Ја сам видела једног човека како иде уз брдо с великом брадом, огромном. И каже он мени, она се звала Рада, моја мајка. И он каже: – ’Ти мени, Радо, мораш то дете да даш!’” – А онда она њему је рекла: „Како да ти дам дете, ја само имам то једно, не могу да ти га дам”. – Он је рекао: – „Ништа не брини, мораћеш да ми га даш, али имаћеш ти још пуно деце и биће, хвала Богу, здрава”.

То дете је ујутро умрло. Али, пре него што је умрло, она је нама причала да је дете цело помодрело, све до грла модро скроз. Иначе је имало испод руке крилца, то је само она видела кад га је купала и нико други, јер није дала да га неко купа, јер је било јако напредно. Ја сам увек била радознала па сам питала како изгледају та крилца. Она каже као то је као она шотка што има она пераја испод пазуха.

И дете је преминуло после двадесетак дана и пошто није било крштено сахрањено је испод једног калема, испод куће, где је крушка калемљена. Родитељи су се после преселили овде, у Кожетин, где су рођена моја два брата и ја. Она је стално ишла горе. Кад горе оде, сврати до те крушке. То је био као гроб њеног детета за које нико други није знао осим неки укућанин.

Ми смо стално терали док смо били мали, нама то било интересантно, да прича како је имала то дете. Она плаче и прича. И кад је моја мајка, умрла је у 65. години од срчаног удара, и пре него што ће да умре, на недељу дана, она је натерала брата да је одвезе горе у Стрменицу, да види шта се ради и потражила је гроб тог детета. Међутим, те крушке није било. Она је плакала, плакала, кад је дошла кући. То је њу толико погодило. Они су исекли ту крушку, јер им је требао простор, правили



су неку кућицу. Она то ника није могла да прежали, недељу дана је плакала и убрзо после тога је и умрла.

[казивала Милица Максимовић, девојачко Ристић, рођена 1958. у Кожедину; интервју обављен у новембру 2013]

Пример 19

Имала једна жена. Родила змаја. Каже, имао крила под мишке. Старе жене викале: – „Немој то дете да износиш никим да га виде седамнаест дана”. – Оно жене радознале, баш једна рекла: – „Јој, дај да видим то дете како изгледа.” – И кад га она погледала, оно скапало. Ваљда су га после сахранили, оно није могло да живи, а да је живело, оно би у седму годину одлетело. Тако нам старије жене причале. И тог није могао град да убије и оно би се са алом било. Штитило би и ту кућу и цело село. Било дете некрштено. Нису онда сахрањивали у гробље, него под кале (калемљену јабуку или крушку). Има то доста година, још се нисам била удала.

Има, скоро било, доле неко дете, само ја га нисам видела, чула сам. Каже да дете имало прсте ки жаба. Ки жаба се родило неко дете, неспособно, далеко било. Седамнаест дана живело дете.

[казивала Љубинка Себић (1931), рођена Пајић, из села Латковца код Александровца; интервју обављен у Латковцу, 16. 8. 2011]





NOTIONS ABOUT DRAGON-LIKE (*ZMAJEVIT*) CHILDREN IN ŽUPA ALEKSANDROVAČKA

Summary

This paper contributes, systematizes and comments on the legends about dragon-like children and adults, gathered during several years of field research of non-material cultural heritage in Župa Aleksandrovačka. Additional material is represented by the manuscripts gathered by Miloslav Bondžić, who enlisted helpers and scribes. The narratives depict the familiar character of Balkan mythological and demonological legends, denoted in ethnographic and ethnological literatures by various names, depending on the geographic and ethnic areas: *zduhać*, *zduhač*, *stuha*, *vjedogonja*, *jedogonja*, *vetrovnjak*, *vilovnjak*, *oblačar*, *gradobranitelj* etc.

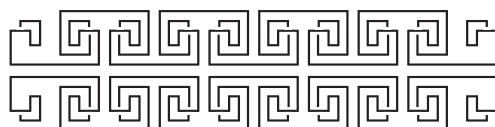




Смиљана Ђорђевић Белић
smiljana78@yahoo.com
Институт за књижевност и уметност
Београд

UDK 398.34.47:615.89(497.11+497.6)
UDK 2-545:615.89(497.11+497.6)

ИСТРАЖИВАЧ, ПАЦИЈЕНТ, КРАДЉИВАЦ: ТЕРЕНСКО ДОКУМЕНТОВАЊЕ БАЈАЊА ИЗ ДОМЕНА ТРАДИЦИОНАЛНЕ МЕДИЦИНЕ¹



Рад нуди осврт на досадашња искуства аутора у теренском истраживању бајања из домена традиционалне медицине. Аутор се посебно усмерава на анализу стратегија позимирања истраживача у оваквим разговорима, као и на различите видове рецепције његове улоге од стране саговорница. Посебно су коментарисане ситуације у којима се елицитира и текст бајања, уз анализу редукције слојева магијског значења и функције.

Кључне речи: бајање, магијски текст, традиционална медицина, теренска истраживања, методологија теренског рада

¹ Рад је настао као резултат рада на пројекту *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије под бројем 178011.

1. Бајања као део традиционалне медицине

Вишегодишње искуство у истраживању традицијске културе на различитим пунктовима на територији Србије и Републике Српске² обухватило је, између осталог, и истраживање традиције бајања³, подразумевајући примарно аудио-бележење разговора (некада и фотографисање), уз изостанак видео-записивања. Премда је грађа која ће бити представљена у овој анализи узета из транскрипата разговора са осам саговорница (вођених у периоду од 2006. до 2014. године), закључци се темеље и на ширем увиду у синхроно стање традиције с циљем пружања осврта на досадашња лична истраживачка искуства („реална”, документована на снимцима, али и имагинарна, сасвим субјективна, утемељена на личним импресијама и записима из теренских бележница) везана за методолошка (укључујући и етичка) питања.

Бајања као ритуалну праксу сасвим је тешко прецизно дефинисати, с обзиром на то да припада различитим сферама традицијске културе. С једне стране, она може бити део традиционалне медицине, сложеног и хетерогеног поља које укључује и ритуалне поступке (који не морају нужно бити праћени магијским текстом), традиционалну фитотерапију и етноботанику, етноветерину. Праксе које улазе у домен традиционалне медицине различите су и према намени, укључујући и област превенције и традиционалне дијагностике, као и методе везане за лечење конкретних тегоба (људи и животиња), почивајући, макар и имплицитно, на веровању у магијску снагу речи, биља, покрета. Стога су бајања и нераскидиви део корпуса традицијске ритуалне праксе у целини, традиционалне магије у најширем смислу, подразумевајући

2 Осим са самостално обављених, у анализу су укључена и искуства из истраживања спроведених у сарадњи са тимом истраживача окупљених око пројекта *Језик, фолклор, миграције* (раније *Етнолингвистичка и социоллингвистичка истраживања избеглица и мултиетничких заједница на Балкану* (2002–2005), тј. *Етничка и социјална стратификација Балкана* (2006–2010)). Балканолошког института САНУ и Проучавање и заштита нематеријалне баштине Републике Српске Филолошког факултета у Бањалуци.

3 Разнородни корпус примарно обухвата разговоре са носиоцима ове традиционалне праксе, али и наративе који праксу приказују из перспективе „другог” (учесника у ритуалу – оболелог, сведока, онога ко о пракси има сазнања различитог степена посредованости, укључујући и различите типове односа према традиционалној медицини и магији – од поверења, преко дистанцирања, до апсолутног негирања).



под овим термином све радње усмерене на остварење позитивног или негативног циља (у било ком типу сасвим сведеног ритуала или сложеног ритуалног комплекса), односно усмерене на управљање реалношћу у циљу њеног преобликовања у жељеном смеру, а кроз различите видове контакта са метафизичким ентитетом (Тодорова-Пиргова 2003).

Разнородност и сложеност праксе праћена је, разумљиво, извесном термилолошком конфузијом. Имајући у виду разнолику (славистичку) терминологију присутну у претходним радовима фолклориста, етнолога, теренских сакупљача (*бајања, гатања, врачања, празноверице* и сл.), Љ. Раденковић (1996а) за низ магијских пракси као „збирни” узима термин *бајања*, одређујући вербални текст као *басму*, а носиоца праксе као *бајалицу*. Раденковићев концепт бајања укључује и магијске радње чији је циљ наношење штете (Раденковић 2001). У релативно хетероген корпус овај аутор уводи описе ритуала и текстове везане за лечење и превенцију, текстове из домена љубавне и привредне магије и сл. (Раденковић 1982). Слична хетерогеност карактерише и друге словенске корпусе (уп. нпр. и новије руске корпусе грађе прикупљене током екстензивних теренских истраживања Аникин и сар. (прир.) 1998; Агапкина и сар. (прир.) 2003, или чешки, заснован на класичним етнографским изворима – Вельмезова (прир.) 2004 и др.).

Недоумице у области дефинисања текстова и пракси Е. Вельмезова (2004: 17) објашњава изостанком развијеног термилолошког апарата којим би се постигла јасна диференцијација између функционално разнородних малих форми фолклора које припадају групи магијских текстова, те подсећа на готово ироничну Кљаусову опаску да је различитих мишљења онолико колико и истраживача (Кљаус 1998: 38, према Вельмезова 2004: 17). Т. Агапкина (1999: 239) под термином *заговори* подразумева мале вербалне фолклорне форме које се користе као магијско средство за постизање жељеног циља у исцелитељским и ритуалима профилатичке природе и сл., указујући на жанровску блискост текста заклињањима и народним молитвама, наглашавајући да сам ритуал подразумева строго регулисану везу акционог и вербалног кода – речи и делања. Када је о намени реч, *заговори* се показују као изразито хетероген скуп текстова, те је предложена подела на: 1) намењене лечењу; 2) намењене обезбеђивању општег добра и благостања (млечности крава,



родности дрвећа и сл.); 3) оне који се везују за домаће послове (ткање и сл.); 4) усмерене на обезбеђење успеха у риболову, пчеларству и др.; 5) љубавне; 6) намењене заштити од стихија; 7) оне чија је функција регулисање социјалних односа (у породици, у купопродајним пословима, у домену обичајног права и сл.). У наставку се пак примарно говори о текстовима и праксама везаним за лечење, односно о „специјализованим” носиоцима ове праксе (*знахарь/знахарка*), при чему се као циљ ритуала види одстрањивање или предупредивање зла, изазивање позитивног дејства у најширем смислу.

Нешто другачији поглед нуди Е. Левкиевская (1999: 347–350), која у опсег деловања оних који практикују магијско лечење укључује и могућност специјализованости за отклањање последица „црне магије”, одвраћање градоносних облака, прорицање судбине и сл., наглашавајући (симболичку) блискост другим типовима „власника” специфичног магијског знања (обележених и елементима демонолошког – *колдун, ведьма*), при чему се наглашава изостанак контакта с „нечистом силом”, али је делимично преклапање улога до извесне мере ипак видљиво.⁴

Знатно другачију класификацију предлаже бугарски фолклориста И. Тодорова-Пиргова (2003), према чијем су мишљењу бајања везана искључиво за домен традиционалне медицине и представљају исцелитељски магијски ритуал (или ритуал којим се успоставља „дијагноза”, односно одређује даљи начин лечења – слање ономе ко је за дати проблем „компетентан”, или слање лекару, на пример). Успостављајући опозицију бајања/магија, Тодорова успоставља границу између исцелитељских ритуала и ритуала другачије намене. Поглед на актуелна истраживања (у словенским оквирима, пре свега) показује да се као кључни проблеми у дефинисању корпуса разнородних пракси региструју функција ритуала у смислу усмерености ка позитивном циљу или ка наношењу штете, природа метафизичког ентитета с којим се остварује контакт („чисто”/ „нечисто”) и статус знања у смислу тајности и табуисаности, односно његов носилац (изабрани појединац или шири круг непосвећених).

4 Амбивалентност у рецепцији магијских пракси (на нивоу добро/зло, позитивно/ негативно, црна/бела магија), односно њихових носилаца (укључујући и могућност преклапања различитих домена деловања, те контакт с метафизичком инстанцом позитивно или негативно конотираном) препознаје се као културолошка константа (уп. низ примера из различитих традиција описаних у Mencej 2006: 220).



У анализи која следи биће разматрано истраживање оних типова бајања⁵ који припадају домену исцелитељске праксе (усмерене на превенцију и лечење). Упркос несумњивој тенденцији „отварања” и „профанизације” оваквог знања (уп. Тодорова-Пиргова 2003), на истраженим пунктовима оно и у актуелном тренутку опстаје у сфери тајног, табуисаног (или егзистира на њеној граници), бивајући праксом која (примарно) припада „посвећенима” (с обзиром на начин усвајања/предавања, систем табуа, статус који носиоци оваквог знања имају у заједници). Извесну ограду могуће је успоставити посебно према превентивним магијским праксама које се везују за заштиту детета.⁶ Са друге стране остају бројне магијске радње које припадају спектру „општег” традицијског знања, а њихово (успешно)

5 У српској фолклористици у актуелном моменту примарно се користе термини *бајање* и *басма*. Теренска етска перспектива очекивано нуди комплекснији терминолошки систем. Саговорнице себе врло често не одређују у овом смислу (при чему их као *бајалице* именују други или се термин региструје у вербалном тексту бајања, уп. Раденковић 1996а: 66; Ђорђевић 2008), или се пак дистанцирају од назива које процењују као негативно конотиране (везане и за домен „црне магије” – *врачаре*, оне који знају да *учине, направе*, као и *гатаре/гаталице* и сл.). О називима за особе које бају в. Раденковић 1996а: 14–15; у словенском контексту в. Левкиевская 1999: 348.

Ритуална пракса одређује се, такође, различито. Регистровано је (о)бајем/пребајем (уз напомену да једна од саговорница термин користи и за означавање ритуала чији је циљ наношење штете другом – *Па има такав народ. Зна нешто, па учини... Избаје нешто, избаје, избаје, има, има много то...* (околина Јагодине 2008)). Могуће је и одређење релативно неутралним глаголима (*радим, урадим*), глаголима који указују на специфичност активираниог текста (*изброји/одбројим*) или природу ритуалних поступака (*лијем, салијем*), а саговорница из околине Прњавора (Република Српска), примера ради, правила је и разлику између праксе као целине (која се примењује *кад се струни желудац*) и активирања магијског текста (*одбрајам/бројим/одговарам*).

6 О магији за заштиту од урока (бајања, амајлије, успаванке са израженим магијским елементима) релативно је једноставно добити податке од саговорника сасвим различитих генерација. Будући да припада сфери магије за заштиту детета, практиковање и познавање може се видети као неопходност, те је стога (постало) неспецификовано/опште.

Сличну слику доносе искуства тима који је радио на истраживању традицијске културе Пољесја, а која сумира А. Агапкина (2003), напомињући да су на овом подручју (као и у другим источнословенским културама) бајања једнако и део општег и индивидуалног, „професионалног” знања. Практично је свака удата жена знала и практиковала неколико исцелитељских ритуала у случају болести деце и ближњих. Уколико се пак радило о „тежим” случајевима, тражена је помоћ „професионалаца” (оваква стратификација домена компетенције региструје се и у другим, несловенским европским традицијама – в. нпр. Stark 2009).

У теренском корпусу забележена је и формула која се користи као вид дистанцирања од сродничког односа који би могао угрозити успех бајања кроз ритуалну замену/скривање идентитета: *Кад бајеш, каже, својем детету, ти тури, каже, кашику под појас, па кажи овако: – Кашика му мајка, а ја бајалка! – И слободно бај...* (околина Јагодине, 2008).



практиковање (барем у актуелном моменту) није везано за особу која је у том смислу строго „специјализована”.

Дистинкција између „индивидуалних” и „социјалних” жанрова магијских текстова (Вельмезова 2004: 23) одређена је једним делом и њиховом наменом (заштита појединца/колектива). Условљеност жанра носиоцем наглашена је и у дијахронијски усмереној студији В. Топорова (1993: 5) који, имајући на уму ширу, индоевропску историју ове традиције, говори да се магијски текст може реализовати у „неофицијелном” виду, када га користи било која особа која не припада кругу „посвећених”, док се у обрнутим случајевима „официјелизује” (уз могућу тенденцију да постане пракса затворене групе жреца).

2. Истраживање бајања на терену

Традиција бајања (и сродних магијских пракси) разматрана је у различитим типовима истраживања: од бележења и документовања грађе, приређивања корпуса, рада на успостављању индекса мотива, до усмеравања на анализу структуре, прагматике и семантике текста.⁷ Посебну линију образују студије усмерене на саме носиоце магијских пракси. Из тог угла се посебно значајним показује и истраживање синхроног терена будући да обезбеђује грађу која нуди могућност за сагледавање субјективног виђења и индивидуалног позиционирања у традицији, посебно уколико начин презентовања обезбеђује увид у шири контекст и саговорникову реч чини „видљивом” (нпр. Тодорова-Пиргова 2003;

⁷ О развијености ове гране у фолклористичким изучавањима, ширини и разноликости приступа, сведочи већ и сажет увид у недавно објављене студије. У словенском контексту усмереност на структуру и прагматику текста карактерише посебно радове стручњака окупљених око руске етнолингвистичке школе, у чијим истраживањима бајања имају изузетно значајно место (в. нпр. темат *Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор*. Москва, 1993; зборник *Заговорный текст. Генезис и структура*, Москва, 2005, студију Агапкина 2010, индекс мотива Кляус 1997 и др.). У овом контексту незаобилазно је поменути и недавно објављен корпус бајања из старијих рукописа: Топорков 2010. Зборници Roper (ed.) 2004 i Roper (ed.) 2008 нуде студије посвећене (примарно исцелитељским) магијским праксама у различитим традицијама, док тротомно издање Klaniczay&Pocs (eds.) (2005–2008) окупља текстове реномираних стручњака који се на различите начине баве феноменима вештичарења, шаманским праксама, комуникацијом са оностраним и демонологијом у европским оквирима.



Hedešan 2003; Hedešan 2005; Адонева 2005; Илић 2005; Ilić 2007; Ćirković 2006; Ђорђевић 2008; Ђорђевић 2011).⁸

Тимска теренска истраживања, чији резултати представљају основ за ову анализу, усмерена су на нематеријалну традицијску културу у најширем смислу, уз прилагођавање теме разговора конкретном саговорнику. Изостанак уске тематске профилизације (као резултат потребе за документовањем што шире слике о традицијској култури која се последњих година препознаје као ургентни задатак у српској фолклористици, етнологији и етнолингвистици) подразумева и истраживача који није уско специјализован за теме из домена традиционалне медицине. У том смислу је и сам рад на терену за аутора овог прилога представљао вид учења, а истраживачко знање показивало се као различито у зависности од претходећег етнографског и теренског искуства, од конкретно примењене истраживачке стратегије (свесно или несвесно изабране), али и од елемената везаних за домен истраживачеве изванпрофесионалне сфере.

Прикупљени материјал обухвата текстове бајања и описе магијских радњи разнородне према структури и намени. Репертоар пасивног и активног знања саговорница упућује на могућност размишљања о релативној редукцији (посебно када је реч о практиковању у савременом тренутку) која је условљена променом глобалног социокултуролошког контекста (који је обележен и дезинтеграцијом традицијске културе као некада доминантног културног модела). Последице смена културних парадигми обележене су и снажењем поверења у официјелну медицину и фармакологију, али и окретањем другим типовима алтернативних облика лечења.

Комплексност истраживања бајања условљена је низом фактора везаних за истраживача и његову позицију (аутсајдерска позиција и најчешће временски ограничен боравак на терену), саговорника (табуисаност праксе,

8 Занимљиве резултате у овом смислу могу пружити и анализе самих текстова из класичне грађе. Тако се у Plomäki (2004) проблематизује природа употребе првог лица у тексту бајања (динамизам преклапања „реалног” и у текст пројектованог „ја”). Социјална и психолошка функција пракси обележених као „вештичарење” (енгл. *witchcraft*), укључујући и носиоце ових пракси, те њихов статус у заједници, један је од топоса истраживања овог феномена, а у јужнословенском контексту незаобилазне су у том смислу студије М. Менцеј (нпр. Menšej 2004; 2005; 2006). Истраживања се усмеравају и на носиоце других, савремених видова алтернативних облика лечења (Мицева 1994). О традицији бајања у култури Рома пише А. Мартиноска (2012).





посебно вербалних елемената), став евентуалног теренског водича (али и заједнице у ширем смислу) према овом домену традицијске културе (могућност процене бајања као њеног „неадекватног”, нерепрезентативног, „назадног”/„примитивног” елемента). Истраживачко знање, искуство и интуитивна способност активирају се и у процесу остварења контакта са компетентним саговорником (али и у његовом препознавању у разговорима са саговорницима који претходно нису маркирани као носиоци праксе бајања), и у комплексном процесу вођења разговора ка активирању знања из овог домена (посебно уколико се очекује/елицитира вербализација/материјализација магијског текста бајања). Нарочито деликатним показују се стратегије сопственог/истраживачког/личног позиционирања у оваквом моделу теренског дијалога.⁹

2. 1. (Компетентни) саговорник

Пракса бајања принципијелно се манифестује на две равни: „реалној” (кроз само извођење ритуала које је у смислу „спољашње” рецепције сасвим ограничено, релативно скривено, начелно недоступно онима који нису директни учесници) и равни наратива који се око праксе обликује. Чини се да је у одређеном смислу управо „наративна манифестација” суштинска у опстајању праксе, будући широко доступна свима, укључујући и истраживача (уп. Hesz 2007: 20). Наратив постаје средство којим се пракса из домена скривеног улива у изванприватну, јавну, приступачну сферу, чиме јој се на специфичан начин обезбеђује легитимитет, учинивши је, у крајњој инстанци, могућом. Моћ наратива лежи и у његовој отворености за нове садржаје, будући да се показује као „никада довршен”, али и нехомоген (у смислу нејединства ставова и процена).

У контексту традиције бајања компетенција носиоца праксе представља комплексну категорију која се формира укрштањем вишеструких перспектива. „Спољашња” укључује спектар ставова утемељених на перцепцији припадника (уже или шире) заједнице (препознавање, маркирање,

⁹ О сличним факторима (везаним за истраживача – пол, старост, методологија, начини документовања, претходно теренско искуство, и истраживану заједницу – цензура, утицај лидера групе и сл.) и њиховом утицају на успех у прикупљању фолклорне грађе на терену в. и Korb 2004.



процена), док се „унутрашња” креира из угла самог носиоца традиције. У вези са наративном конструкцијом унутрашње визууре могуће је говорити о „реторици компетенције”, која би укључила сведочанства о репертоару традиционалног знања, његовом усвајању и верификовању кроз приче о успешним излечењима (уп. Ђорђевић 2011). Развијена евалуативна равна наратива са наглашеном етичком компонентом укључује и тематизацију односа са метафизичком инстанцом (у најширем смислу), моделовање концепта плаћања/награђивања/даривања. Поседници (социјално верификованих) знања и вештина из домена традиционалне медицине по правилу су у заједници маркиране фигуре. Статус обезбеђује наратив који се формира око конкретног репертоара магијског знања, процене успешности његове примене (укључујући и представе о ширини и карактеристикама социјалне мреже „клијената”), односно и око индивидуалних виђења свих актера. Заснована на вери у могућност усмеравања и манипулисања реалношћу, магијска пракса означена је и потенцијалном могућношћу двоструког (позитивног и негативног) дејства. Из оваквог угла, онај ко практикује магијско лечење може се видети као „дистанцирани други”, пожељан али и опасан, истовремено „изабран” и „нечист” (Тодорова-Пиргова 2003: 49), па однос према њему укључује и дозу поштовања, али и дозу зазора (уп. и Мепсеј 2006: 219–221).

2. 2. Истраживач: позиционирање

Поимање терена као „друштвеног простора” или као „скупа односа” који се обликују и истражују (Pleše 2006: 130), у којима се, дакако, и учествује, подразумева да свако истраживање креира и (ре)активира низ интерактивних односа, сплет социјалних мрежа и релација. Интервју, као вид директног контакта, представља ситуацију у којој истраживач и његов саговорник креирају и представу о сопственом идентитету (укључујући и процес самообјективизације, дистанцирања од сопственог искуства које се у наративу објективизује кроз процес рефлексије о себи, енгл. *othering* – Hastrup 1995), али је у свакој реплици могуће и битно редефинисање тих представа.

Позиционирање истраживача примарно укључује начин на који он сам представља циљеве и смисао истраживања као темељ сопственог





професионалног идентитета (уп. Bravo-Moreno 2003). У највећем броју случајева (сходно принципима читавог истраживачког тима) у уводном делу интервјуа жељу за разговором мотивисала сам професионалним интересовањем за традицијску културу, повремено и уз директно реферирање на прошлост (потреба да се сазна *како се живело у старо време/некада*), уз извесни степен идеологизације циљева (нпр. чување локалних етнокултурних специфичности од заборава). Отуда се као елементи доминантне стратегије у вођењу разговора о традицији бајања могу видети питања утемељена на претходном етнографском/фолклористичком знању, чији је циљ и добијање конкретних информација и елицитирање наратива (подаци о репертоару знања и начину његовог усвајања, захтев за описима симптома болести и сл., питања о вербалном, акционом и предметном коду ритуала, захтев за објашњавањем детаља везаних за хронотоп ритуалних радњи и секундарну употребу предмета и сл.).

Навикнутост саговорница на контакте са широким спектром (непознатих) људи свакако је фактор који у одређеној мери утиче на лакше успостављање дијалога и са истраживачима. Будући да саговорник у односу на истраживача поседује „више знања” (када је реч о темама које су везане за локалну културу), његова позиција може се проценити и као позиција ауторитета. Оваква позиција у истраживању традицијске културе додатно је учвршћена и узрасним разликама (у конкретном случају), па се у том смислу мотивисаност за пружање информација, осим као знак предусретљивости и заинтересованости за истраживање, може интерпретирати и као део представе о предавању знања (вид „подучавања”)¹⁰. У разговорима са носиоцима специфичног (тајног) знања ауторитет саговорника унапред је обезбеђен и њиховим статусом у заједници, посебно укључујући и релацију „посвећени”/„непосвећени”. Отуда се као базични елементи око којих су саговорнице могле креирати слику о мени, осим професије, појављују и пол, старост, социјални статус. Лични осећај често је говорио да је у перцепцији саговорница чињеница да за слушаоца имају млађу женску особу доминирала над свешћу да разговарају са неким ко је истраживач. Таква релација дозвољавала је

10 Теренска искуства Л. Косигине (Kosygina 2005) показују да у перцепцији саговорника старијих од 60 година примат у грађењу слике о истраживачу има истраживачев узраст, а не пол и професија.





могућност узимања позиције оног ко је „знатижељан”, постајући начин за добијање детаљнијих информација, будући да су описи самог ритуала неретко бивали релативно фрагментарни и редуктовани.¹¹

[1]

И: Можете да ми објасните како се то ради пошто ја то нисам никад видела?

С: Па узму жене воде у неки суд... Девет угљенова побацају... То се загаси тако...

(околина Бијељине, 2013)

Позивање на претходно (етнографско или теренско) знање може се интерпретирати и као (делимично) откривање личног (афирмативног) става према традицијској пракси и њеним конкретним елементима:

[2]

С: А више пута ме било, е тако дођу жене па ме, па ми и жао. Старе жене, а оне ће ми плаћу. Ма нећу, бре, ништа. Каже: – Ваља се! – Реко: Ма јок!

И: Па ваља се. Ја сам чула то жене кажу, ваља се нешто.

С: Ваља се, па ваља се. Нека плати, нека не плати. Ако, нека ју помогне...

(околина Бијељине, 2013)

Практиковани терен у извесном се смислу може означити као „класичан”, будући да подразумева одлазак/повратак, физичко измештање, сусрет са „другим”/„другачијим”. Стога би се очекивало да овакав вид теренске праксе омогућава (или подразумева) јасније разграничење на нивоу професионално/приватно. Ипак, о апсолутно „професионалној појавности” истраживача сасвим је тешко говорити.¹² У току разговора,

11 Премда су наративне стратегије и индивидуално условљене, изостанак развијених описа ритуала и постојање наративних лакуна у оваквом типу теренских разговора у литератури је у више наврата констатовано (Ćirković 2006; Hedešan 2005: 95–96).

12 Проблем опсега (довољне, потребне, прихватљиве, пожељне) дистанце између истраживача и његових саговорника и теренских сарадника опстаје већ деценијама као један од централних топоса методологије (антрополошког) терена. Тензија између личних и професионалних аспеката теренског рада разрешава се у једном или другом смеру, стављајући у оба случаја под лупу упитности истраживачев „професионализам”. Бројне расправе о методологији терена, нарочито оне засноване на истраживањима која подразумевају дуготрајне или виšekратне теренске контакте, све чешће доводе у питање и могућност и потребу апсолутног раздвајања професионалне и



упоредо са откривањем момената из сопственог живота кроз дигресије које су се кретале у правцу биографске приче, саговорнице су се по правилу интересовале и за детаље који откривају приватни аспект мог идентитета (одакле сам, колико година имам, јесам ли удата, имам ли деце и сл.), при чему је упућивање оваквих питања истраживачу релативно очекивано у истраживању традиционалних заједница на Балкану. Отуда је за истраживача сваки теренски разговор и покушај балансирања између социјалне интеракције и дистанце (Cohen 2000:320) увек праћен и низом избора у откривању елемената изванпрофесионалног „ја”.

Делови транскрипата конкретних разговора отварају, очекивано, и проблем употребе приватне биографије. Тако се у примеру [3] детаљи из приватног (породичног) живота истраживача (претходно откривени на захтев саговорнице) активирају у наставку разговора, при чему се овако формулисано питање несумњиво може тумачити као показатељ личне заинтересованости за магијску заштиту детета:

[3]

С: Кога имаш кући?

И: Имам мужа и дете, и мајку, оца и бабу.

С: Значи, у Београду живиш?

И: Аха.

[дуга пауза]

И: А кад изводим дете, јел треба нешто да урадим?

С: Ништа, нек има око себе то, тај црвени кончић, ништа друго не треба. [То му је све добро, за дијете.]

И: А да га умијем после?

С: Па мораш. Боље и спава, боље и спава... [дуга пауза]

И: Јел ваља нешто да кажем кад га умијем?

С: Кажеш: – Боже, ти помози, да му да Бог срећу и здравље, и напредак, е... У Бога се уздаш... Ако вјерујеш Бога...

(околина Бијељине, 2013)

Увођење елемената приватне биографије значи и откривање личног односа према традицији бајања. У овом случају, однос према њој одређен је и чињеницом да искуства која се тичу традиционалне медицине јесу битан део мојих личних сећања, а пракса представља и елемент породичног наслеђа. Одлука о активирању ових детаља изванпрофесионалног идентитета отвара изванпрофесионалне сфере (Amit 2000), те се говори и о искуству „мултиплициране субјективности” и интерфузији контекста (Wulff 2000).



могућност идентификације са саговорницом, њеном праксом и искуством (или је чак и позив на такву идентификацију, уз свест о могућности да рецепција мене као истраживача буде допуњена и моментом препознавања „позваности” да се бавим управо оваквим темама).¹³

[4]

И: Па моја прабаба је то знала мало да ради, ал ја сам била мала па нисам, овај...

С: И моја је баба знала да ради исто [...] ја сам гледала. Шта ћеш, мој сине, мора неко да види, да упамти нешто, све умреше стари људи... (околина Бијељине, 2013)

Захтеви за појашњењима и тражење додатних информација могу (ин) директно упућивати и на могућност да истраживач жели да одређену праксу научи, посебно уколико су питања на такав начин формулисана. У разговору који је претходио наредном примеру захтеван је детаљни опис свих аспеката ритуала. Посебно се инсистирање на разјашњавању акционог телесног кода (уз понављање радњи које саговорница описује и демонстрира, праћено захтевом за потврдом исправности) може тумачити у поменутом кључу:

[5]

И: А како тупнеш то, то те нисам разумела. Кажеш то, кажеш, кажеш, па кажеш: – Па тупнем.

С: Па тупнем у, у земљу овако. [показује ударајући дланом о земљу]

И: Како, овако? [понављам показани покрет]

С: Да.

И: Са шаку?

С: Ако ти, ако немаш ништа у руку, ти сас празну. Ако имаш онај босиљак, ти с босиљак.

(околина Јагодине, 2008)

2. 3. Истраживач: рецепција улоге

Приказани спектар стратегија (од којих се различите активирају и у току истог разговора) очекивано доноси и разлику у начинима рецепције

¹³ У том смислу се може размишљати о (свесном или несвесном) утицају приватне биографије у креирању специфичног афинитета у избору тема за истраживање, те о осећају „препознавања” или „повратка познатом” (уп. Wolff 2000).



улоге истраживача. Ипак, на све неухватљиве компоненте односа који се са саговорником успоставља, не може се сасвим утицати. На степен отворености саговорница и карактеристике добијених информација утицаће и њихове индивидуалне особености, лични однос према систему табуа, као и виђење сопствене улоге и места у ланцу трансмисије. У наставку ће посебно бити коментарисане ситуације у којима је добијен и вербални текст бајања, као очекивано најскривенији елемент тајног магијског знања.

2. 3. 1. Диктирање: жеља за очувањем локалне традиције и/или резултат свести о ритуалној некомпетентности истраживача

Саопштавање текста које је праћено наглашеном свешћу о чину записивања (паузе, чекање да истраживач текст запише у бележницу, понављање, које се рефлектује и на карактеристике текстуализације, уп. Ђорђевић 2008) може бити објашњено прихватањем истраживачевих објашњења циљева истраживања (бележење у научне сврхе које је и вид очувања локалне културе). Додатна мотивација могла би се препознати у ситуацијама у којима постоји реална опасност од прекидања ланца трансмисије (изостанак потенцијалног наследника [6]). „Откривање” знања мотивише се и етичким разлозима ([6], [7]), а изостанак табуа у неким је случајевима условљен искуством да нарушавање система забрана није довело до негативних последица ([6]), односно и чињеницом да саговорница из примера [7] у оквиру личне приче о усвајању знања нема елементе иницијације (учила је од рођака, комшиница, других жена које бају, а које су биле спремне да знање на овакав начин пренесу).

[6]

С: То те три басме сам њи бајала, то ми мајка... Бајала баба, па после мајка, па ја... И сад ја учим моје, неће моји то да уче. Они мисле то није ништа, па добро, кад није ништа, ви немојте, ја шта да ви радим, де, ја ве учим... А учим и други, комшилук куј оће да превати... И тако...

И: Па јел ће после вама да се важи ако научите неког?

С: Па важи се.

И: Можете и даље?

С: Да. И даље се мене важи... А и другом, [...] да се важи и другом...

И тако...



И: Па то чула сам да неке жене неће да причају ником.
С: Па неће то сваки... То нећеју, а мен није брига ако још неки зна, и
ако још неки може да лечи некога... Све шта могу ја помажем људма...
(околина Неготина, 2006)

[7]

С: Па оне и не причу јасно, оне шапућу, шапућу, јел јако не причу.
И: Ал ти, на пример, кад бајеш...
С: Ја кад оћу тако да ти кажем ја, ја причам јасно ком оћу да кажем.
Ја сам за краве причала, за стоку, то, помогла сам, па сваке сам
помогла. Ја кажем, ако је због то што ја знам, то ће ти буде сто
посто, ако ти нешто друго, ја не мог ти гарантујем.
(околина Јагодине, 2008)

Разговори у којима учествују само истраживач и саговорница обезбеђују погодан амбијент за откривање елемената тајног знања, посебно уколико је успостављен однос поверења, уз могућност да истраживач буде доживљен и као „безопасан“, у ритуалном смислу суштински некомпетентан. Овакво виђење истраживача заснива се, између осталог, и на чињеници да познавање текста и правила у извођењу ритуала (нарочито уколико су само вербално, посредно пренета) не мора бити и довољно за успешну праксу (уколико је у локалној традицији (или у индивидуалној перцепцији), нужни услов за постизање компетенције било који вид иницијације, контакт са метафизичком инстанцом, укључујући и ритуално предавање знања).¹⁴

2. 3. 2. Фрагментарност информације: изванритуални контекст и „обезвучени“ текст

Посебан проблем представља немогућност прецизног и сасвим јасног увида у компоненте текста које се виде као табуисане у индивидуалним доживљајима саговорница. Добијање вербалног текста бајања у основи

¹⁴ Специфично, метафизичко, спиритуално својство и квалитет који обезбеђује магијску активацију изговореног текста уочава и коментарише и С. Б. Адоньева (2005: 396): „Он либо сливается с волей, силой, компетенцией (ср. «бить в силы») и тогда совершает перформативные акты, что обозначено концептом «знать»: уметь видеть обе реальности, уметь называть их и иметь силу совершать семиотическое преобразование.”

Ситуација у којој се истраживачу ритуално предаје магијско знање детаљно је описана у Тодорова–Пиргова 2003.



прати и различит степен фрагментарности пружене информације. Интерпретација изван реалног ритуала (који се донекле тек имагинарно рекреира кроз опис) суштински је „другостепено” активирање знања. Оно се, дакле, и контекстом дефункционализује, до извесне мере семантички и прагматички празни, те као редукован не подлеже строгом систему табуа.

Ритуалну реализацију прати специфичан „музички текст” (изговарање на ритмички-интонационо специфичан начин, шапат, брзо изговарање у једном даху и сл.). Изостанак ове интерпретационе равни указује на битну разлику на нивоу адресата (метафизички ентитет у ритуалу/људско биће у изванритуалном контексту).¹⁵

Изостанак текста из наратива о бајању условљен поштовањем табуа не значи да такав текст не постоји у менталном простору саговорница, при чему је могуће говорити о нултом манифестном тексту или *нултој материјализацији*, чији би пандан представљао манифестни текст остварен у ритуалу – *ритуална материјализација*. Ментални текст који се везује за бајање јесте сложена структура која укључује вербалне и изванвербалне елементе ритуала, као и широк спектар регулатива и норми који у вези са овом праксом функционишу. Обезвучени текст представља редуковану манифестацију менталног текста, што без сумње упућује на чињеницу да је у вези са традицијом бајања немогуће говорити искључиво о вербалном табуу, већ пре о табуу „озвучене/омузиковљене речи”. „Обезвучавање” текста на радикалан начин се остварује замењивањем изговарања записивањем на папиру. Пример на фотографији представља запис магијског текста из домена љубавне магије, а добијен је од саговорника мушкарца у релативно неформалном разговору испред сеоске продавнице (околина Бољевца, 2005).¹⁶

15 Индивидуално виђење „граница” ритуала може се, такође, проблематизовати, будући да постоји могућност да и сам почетак вербализације текста „увуче” саговорницу у атмосферу ритуалног или бар ритуализованог (о *псеудоритуалној материјализацији* в. Ђорђевић 2008).

16 Табуисаност магијског текста је и регионално и културно условљена. Вишегодишња опсежна теренска искуства колегинице Биљане Сикимић (усмено саопштење на којем јој овом приликом захваљујем) показују да у култури Влаха магијски текст готово да не подлеже табуу, док је ситуација сасвим опречна у култури Срба на Косову, примера ради.



извик
 за снове, посматрајући младе
 негде у рубицу увек да лежиш
 у кревету и да се прикључиш
 и да удариш руком у здувар и да
 кажиш јаче дијет у говор већ
 да дођу биве дома кажу кујин
 еубокић зину тако и ударају
 зину

За неке од саговорница било који вид записивања текста представља нарушавање табуа које потенцијално води укидању делотворности бајања (А не ваља да покажем никоју, не ваља да, да напишем никоју! Нема помага после... Ја ћу да покажем, али не помага... (околина Неготина, 2006)). Са друге стране, потврђена је могућност активирања наслеђеног, записаног знања¹⁷:

[8]

С: И кажем ја мојој мајки: – Добро, мама, ти то радиш, а ко ће радит кад ти умреш? – Каже она мени: – Па каже, ко оће да прихвати, каже, ти је ли... [...] Реко: – Добро, нема везе. Реко, овај, ако оћеш да ми кажеш па да ја напишем... Ја напишем. Ја узмем списак и напишем, и за-, и овај, то метнем, и ја кажем, реко: – Знаш шта, можда ће то мени некад требати, шта ја знам. – И ја то однесем. Там метем у један коферчић...

(околина Панчева, 2008)

17 Овакав начин чувања знања из домена традиционалне медицине има дугу историју и практично опстаје паралелно са усменом трансмисијом, уз напомену да је опозиција писано/усмено значила и стратификованост у социјалном смислу, али се о контакту стратума и циркулацији знања извесно мора говорити (уп. Топорков 2010). Функционисање тзв. „заветних свески” (у које се уписују текстови бајања, молитве, „рецепти” за лекове и сл.) не само да рецентна теренска истраживања потврђују, но и битно допуњавају подацима о коришћењу записа као „подсетника” у самом извођењу ритуала (Агапкина 2003: 13). И. Тодорова-Пиргова (2003: 56) констатује да је на бугарском синхроним терену записивање као вид чувања знања релативно ретко, али да ипак функционише.

Ипак, чини се да је однос према записаном тексту који се доживљава као „сопствен” сасвим специфичан, близак односу према незаписаном (тајном) знању. Описана је и ситуација у којој саговорница поседује наслеђени корпус записаних текстова, али текстове сличног типа, штампане у књигама (које су јој истраживачи поменули) не сматра валидним и одриче им сваку делотворност (Публичук и Топорков 2007).





Природа поимања информације о снимању интервјуа сасвим је отворено питање, будући да се саговорнице примарно усредсређују на оно што се уписује у теренску бележницу. Зато је етички упитна и свака тврдња о изостанку „класичног” бележења (нпр. И: *Ја нећу, ја нећу да пишем ништа, само да видим, да чујем како...* (околина Неготина, 2006)).¹⁸

„Профанизација” бајања одвија се у актуелном тренутку и кроз постављање ритуала на сцену у оквиру наступа локалних културноуметничких удружења, постајући „тачка” у програму. „Извођачи” најчешће нису жене које бајање заиста практикују, те је и њихов однос према магијском тексту лишен суштинске свести о његовој природи.¹⁹

2. 3. 3. Истраживач: потенцијални наследник или крадљивац

Детаљна питања, посебно дискутоване формулације које упућују на одређени степен личне ангажованости и заинтересованости за праксу, отварају могућност да истраживач буде доживљен као неко ко знање жели да усвоји, позиционирајући га као „потенцијалног наследника” или „крадљивца”.

Као потенцијални наследник истраживач постаје и предметом процене, при чему је особито наглашен управо проблем изостанка потврђене пожељне везе са метафизичком инстанцом ([9]). Коментари о могућности усвајања знања (које се најчешће маркира глаголима *примиш*, *прихватиш*/*преватиш*) упућују на пожељност виšekратног или дугог контакта (могуће иницијацијског периода – [9]), или се таква могућност у потпуности негира ([10]):

[9]

С: Па могу ја теби показат, ал само, овај, ти требаш мало да до-, да си близу па да те подучим, ако ти није ништа на сну дошло да те подучим како, па да примиш то.

[10]

С: Не мож ти то, што реко мој Д., и моа мати покојна кад била: – То, каже, К. [...], то не мож ники да упамти...

¹⁸ Уп. Bošnjaković, Sikimić 2013: 66–68.

¹⁹ За овакав тип манифестације менталног текста предложен је термин *артистичка материјализација*, а ситуација је детаљније описана у Ђорђевић 2008.





У том смислу се и разговор који прати позитиван став саговорнице према овој могућности пре види као мотивисаност за прецизни опис ритуала (легитимишући до извесне мере истраживачеве захтеве за детаљима), но као истински процес предавања знања:

[11]

И: Јел можеш ти мени да покажеш како то радиш?

С: Па могу ја теби показат, ал само, овај, ти требаш мало да до-, да си близу па да те подучим, ако ти није ништа на сну дошло да те подучим како, па да примиш то. Ето.

И: Па ево сад сам ту.

С: А?

И: Сад сам ту.

С: Па то треба да ти покажем. Олова има. И узмеш олово у кашику, растопиш. Прво обнесеш око главе.

И: Како?

С: Олово док није растопљено. Око главе да обнесеш, обнесеш, питаш како је ђетету име, ил жени, ил чоеку, ил... Рекне име своје. Онда трипут обнесеш око главе, кажеш: – Боже, молим ти се, помози, Боже, свакоме, па и мени. – И олово растопиш, покријеш га црвенијем, и саспеш у воду. Три пута. Једном на главу, једном на прса, једном на кољена. И видићеш, кад оно изиђе добро, оно отпада што не ваља, излази све оно сјајно, онда значи добро. Ако није, онда мораш да поновиш опет, у другом мјесецу. Тако да изиђе и остане ко од мајке рођен. Дал велко, дал мало дијете, дал све... Без бриге. Јел иксан добије, неђе препане се нечега, ако је носећа, пређе на дијете. И то дијете добије у себи, не море да спава, трза се, ти мораш да салијеш страву. Кад салије се, све отклониш. Ето, тако је то.

И: Ал треба да причам нешто значи кад му обнесем?

С: Молиш се Богу. Славиш славу каку?

И: Славим Врачеве.

С: А?

И: Врачеве.

С: Ето. И ту славу [...] споменеш: – Богу молим се, света слава, помози ми да ми да Бог здравља, срећу, напредак, све. И то све се отклони.

И: Значи, узмем олово то?

С: Ја.

И: Док, док га нисам растопила?

С: Да.

И: Па обнесем?

С: Да.



И: Ал треба да пазим овако на коју ћу страну?
С: У десно, десно... Три пута.
И: Овако? [показујем]
С: Ја. Три пута.
И: Па онда после узмем то олово...?
С: Растопиш у кашику, ја имам ту кашику, намјестио ми деда док је био жив још, и заварео шипку гвоздену... Ево је и данас дан. Нит је прогорела кашика, ништа... Бог сам ми тако реко, и ето. Бог реко.
И: А ел треба да ми буде жива ватра?
С: Ја, да, на жару да растопиш, три пута на главу, покријеш црвеним, три пута на прса и... То је све.
И: А воду, како спремим?
С: Воду саспеш у цвијеће.
И: Добро.
С: У цвијеће саспеш, ту, да се не гази.
И: А оно олово што остане?
С: Олово бациш у канал неће, у воду. Ако нема воде бациш па... ди-ђе, ди-ђе... Углавном бациш гдје се не гази...
И: Ел може то сваки дан да се ради?
С: Море. Свакијем даном сам свецом и недељом не.
И: Ел боље ујутру ил увече?
С: Послеподне. После подне... Кад спада дан...²⁰
(околина Бијељине, 2013)

У литератури су описане и ситуације у којима истраживач у одређеном смислу узима улогу познаваоца праксе. Позитиван ефекат по само документовање грађе остварује се склапањем „теренске погодбе”/ „трговине” у којој истраживач и саговорник „размењују” знања (Тодорова-Пиргова 2003), али се на овај начин отвара и могућност да истраживач буде доживљен и као потенцијални „ривал”.

20 О ритуалу *саливања траве* (уз навођење шире етнографске литературе) в. детаљније у Ђорђевић 2011.

У интерпретацији саговорнице као магијски текст функционише полифункционална сведена хришћанска молитвица. Очекивано је, међутим, и постојање специјализованог текста бајања који је, могуће, у овом случају ипак остао скривен.



2. 3. 4. Да ли је и истраживачу потребна помоћ?

Релативно јасна свест саговорница о чину записивања и циљевима истраживања не искључује могућност да истраживач буде доживљен и као неко коме је потребна помоћ.²¹ Пример који следи на одличан начин илуструје редефинисање позиција. Прихватање улоге онога на коме се демонстрирају (из претходног објашњења нејасни) сегменти ритуала, водило је лаком „исклизнућу” ка улози „пацијента”. Прихватање саговорничине констатације о постојању проблема може се тумачити и као део поштовања неопходних конвенција пристojности у комуникацији, али и као показатељ личног, субјективног осећаја и става (заснованог на реалном здравственом проблему).²² Пажљиво преслушавање снимка и ишчитавање транскрипта открива управо овај моменат као тренутак кључног преокрета у релацијама (саговорница у наставку разговора са формалног прелази на фамилијарнији вид ословљавања) који је, могуће, допринео и добијању вербалног текста, на чију би табуисаност указивало саговорничино оклевање да га саопшти.²³

21 Студија Публичук и Топорков (2007) доноси детаљан опис рада са саговорницом до које истраживачки тим долази иницијално тражећи помоћ због здравствених проблема. Саговорница је чланове тима (студенткиње и професора) прихватала и као пацијенте, и као истраживаче, али и као оне којима преноси „употребљиво”/валидно знање.

У литератури су описане и стратегије у којима истраживач симулира проблем јер је такав приступ једина могућност („улазни кључ”) разговара са носиоцем праксе отклањања црне магије (Hesz 2007: 27).

22 Анализе разговора између болесног и исцелитеља указују на фреквентност захтева за верификацијом „истинитости” проблема (и/или њихових узрока) које исцелитељ констатује (Hesz 2007).

23 Схематизован опис ритуала о ком је реч, а који се практикује код желудачних тегоба (*кад се струни желудкац*) даје овакву слику: 1. опипавањем поткожног ткива око зглобова шака утврђује се проблем, а масажом прстима настоји се делимично „разбијање чворова”; 2. док оболели лежи, на стомак му се ставља кромпир у који је забодено девет запаљених шибица, преко кромпира се ставља неки суд; 3. суд и кромпир се склањају, а на стомак се стављају загрејана цигла и тегла; 4. ритуал је праћен изговарањем магијског текста чија се структура заснива на одбројавању (према Кляус 1997 сижејни тип А9; на извансловенске, европске паралеле упућено је у Vivid 2008), уз полифункционалну завршну хришћанску формулу у финалној позицији (уп. Агапкина 2010: 241–244). Ритуална функција изговарања текста без паузе, у даху, интерпретира се различито. Агапкина (1995: 42) сматра да се ради о специфичном „издувавању” речи, при чему напомиње да реч у магијском тексту није само инструмент, већ поседује извесну „материјалност”, и одвојена је од свог носиоца (она се „прима”, „шаље” и сл.). Љ. Раденковић (Раденкович 1995: 49), са друге стране, овакво изговарање текста види као вид „изласка душе” кроз глас. Овакав начин интерпретације карактерише и неке жанрове дечијег фолклора, нпр. брзалице и разбрајалице.



[12]

И: Сад нисам вас разумела овај почетак, шта утрљате, како сте рекли [...] девет клипова, то, то нисам разумела.

С [узима моје руке и трља палчевима око зглоба шаке]: Е видиш, сад овде... Е ви немате. А ту буде [бајата].

И: Шта је то?

С: То буде вако, бајат, ту, обајати то као љеља.

И: Аха.

С: Е ту буде неки чвор... Е видиш... У вас ту има мало. Боли те? [обострани смех] Е сада...

И: Па имам ја проблем са желуцем иначе...

С: Е видиш. Сад овде има... Е овде сада. Сад полако овде трљати и ту нађеш чворић неки који води од тога. И то полако, мало овде, мало овде, и то разбијеш...Осјећаш ти?

И: Аха. [смех]

С: Осјећаш! [смех] Е! Видиш... Е сад... [...] Е у овој руци имаш, е.

И: Ево га, да.

С: Е. Која те страна више боли? Десна ил лијева [она]?

И: Овде. [показујем предео желуца]

С: Е, видиш, видиш, видиш.

И: Видим, па да, осећам.

С: Па видиш... И сад то тако урадим, и то разбијем неколко, не меш ти то одма скроз, и ту истрљам, ту послјије кад ставим лонче и кромпир, и шибицу запалим ту...

[прича о случају успешног лечења]

И: А ништа не причате док то радите?

С: [...] Девет пута одбрајам, ал без предаха то... [...] Бројим то, онда без предаха девет пута требаш одбројит.

И: То не можете да ми кажете?

С: А?

И: Јел можете да ми кажете како то, како одбрајате?

С: Па море се касти, овај... Море се касти...

И: А дал можете мени сад?

С: Могу теби рећи, могу... Девет пута без предаха... Одговараш за желудац...

И: И шта кажете?

С: Девет... Нисам... Смијаће се ћеца...

И [унуцима саговорнице]: Немојте да се смејете.

Муж саговорнице: Не, неће се смијат, причај ти.

С: Девет желудића, од девет осам, од осам седам, од седам шес, од седам... Од шес пет, од пет четири, од четири три, од два један, а од један нула, во име Оца и Сина и Светога духа, амин! Девет



пута, ал то је пре, без... И да нема приче ни с ким, ниш, једино је сам да будеш и да онда мореш, а ако те неко омете онда мораш опет поново...

(околина Прњавора, 2014)

Директно стављање истраживача у улогу пацијента може имплицитно или експлицитно бити мотивисано и жељом за верификацијом сопствене компетенције, при чему је у оваквим случајевима могуће говорити и о ритуалу као елементу „реторике истинитости”. Реч је о разговору у ком су учествовала два истраживача (од којих је један у том тренутку страни студент славистике), у којем сам сама прихватила и улогу „асистента” саговорнице (реплике означене са И1). Након обављеног ритуала саговорници је дат новац као део поштовања традиционалних конвенција које у вези са праксом функционишу.²⁴

[13]

С: Е, децо моја, пијемо кафу. Кажите ви мени овако, јел ћете ви да ја вама салијем страву, да урадим посо?

И1: Не знам, И2 ако хоће?

И2: Ако хоћете, нема проблема. Јел ја сам онима Русима лила страву. Ако ви хоћете, ја ћу да вам салијем.

И1 [обраћајући се другом истраживачу]: Хоћеш да видиш како изгледа?

С: Хоћете да видите како изгледа?

И2: Па ја...

С: Нема проблема. Не тражим вам ништа да ми плаћате, само да видите да, да ја нисам неки лажов. Да ја радим за Бога, а не радим за паре.

[...]

С [обраћа се мени, док говори, узима црвени прекривач и показује]: Сад кад ти будем ја рекла да ти се покријеш, ти ћеш да га покријеш, с овим, мора бити покривен с овим црвеним, тако... [обраћа се другом истраживачу] И мораш и руке под, ту под [...] тако да не би ти случајно прснула страва, јел видиш ће прснула, гледај, ево видиш ће је прснула малопре... Ајде... Ево ти, кад будем ја сад, овај, то метла да топим...

И: Је л треба да га покријем?

(околина Панчева, 2008)

24 Анализирајући различите аспекте и видове ризика у теренским истраживањима, Б. Сикимић (2008: 89–90) помиње случај саговорнице из Хомоља која се професионално бави магијом, а која је од истраживача тражила низ поклона (парфема, креме и сл.), изједначавајући разговор са истраживачем са свакодневним радом са клијентима.



3. Завршна разматрања: кога се тиче истраживачка етика?

Свесним или несвесним позиционирањем сопственог идентитета на различитим нивоима размеђе професионалног и приватног са саговорницама су успостављени разнородни, сложени типови односа. Сви описани аспекти несумњиво су утицали на мотивацију и отвореност саговорница, тиме и на квалитет и карактеристике добијене грађе, али и на лични осећај професионалног успеха/неуспеха након обављеног разговора.

Немогуће је, ипак, не запитати се, барем у најкраћем, о етичким аспектима и консеквенцама сопственог рада, а те се консеквенце односе једнако на саговорнике, теренске сараднике, заједницу и истраживача (односно и читав тим).²⁵ Могу ли се неке од описаних стратегија видети као манипулативне (при чему се може размишљати о манипулацији саговорником, али и о манипулацији сопственим емоцијама и жељеним, иницираним или готово наметнутим позицијама)? Да ли „циљ” оправдава средство уколико се такав циљ прогласи „научним”? У којој је мери сваки покушај личног инволвирања (макар и само интерпретиран као такав) и вид директног утицаја на културу која се истражује (укључујући и наративе који ће се након истраживачеве посете очекивано у заједници формирати, и утицати на сваки будући истраживачки рад)? На који начин и у ком обиму, са друге стране, свака теренска ситуација и искуство реално утиче на будуће истраживачке изборе и одлуке, али и на личну емоционалну сферу?

На крају, остаје и лична запитаност о томе колико су неке од описаних ситуација (укључујући и пратећи контекст, и сопствене изборе) могле биле стресне (или, у најмању руку, донекле непријатне) за мене лично, посебно имајући на уму њихово реактивирање у посттеренској анализи, преслушавању и транскрипцији, процесу у којем истраживач бива суочен са оним неумитним, непроменљивим истинама о сваком детаљу сопственог позиционирања. И остаје формирани баланс професионалне и личне сатисфакције коју доноси истраживање тема које осећамо као „блиске”.

²⁵ Питања истраживачке етике и теренског ризика елаборирана су у Сикимић 2008, уз навођење широке литературе о проблему.



ЛИТЕРАТУРА:

Адоньева, Светлана Б. „Конвенции магико-ритуальных актов”. *Заговорный текст. Генезис и структура*. Москва: Издательство „Индрик”, 2005, 385–400.

Агапкина, Татьяна А. „О ’вещном’ Слове славянской магии”. *Голос и ритуал*. Москва: Государственный институт искусствознания 1995, 41–44.

Агапкина, Татьяна А. „Заговоры”. *Славянские древности. Энциклопедический словарь*. Том II. Москва: Российская Академия наук. Институт славяноведения, 1999, 239–244.

Агапкина, Татьяна А. „Поллеские заговоры. Принципы научного издания”. *Поллеские заговоры (в записях 1970-1990-х гг.)*. Составление, подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. Москва: Издательство „Индрик”, 2003, 7–20.

Агапкина, Татьяна А. *Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира*. Москва: Издательство „Индрик”, 2010. Amit, Vared (ed.). *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London – New York: Routledge, 2000.

Аникин и сар. (ред.). *Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций Московского государственного университета 1953–1993 гг.* Москва: Издательство Московского университета, 1998.

Bošnjaković, Žarko. Sikimić, Biljana (ur.). *Bunjevci. Etnodijalektološka istraživanja 2009*. Subotica: Nacionalni savet bunjevačke nacionalne manjine – Novi Sad: Matica srpska, 2013.

Bravo-Moreno, Ana. „Power Games Between the Researcher and the Participant in the Social Inquiry”. *The Qualitative Report* 8/4 (2003): 624–639.

Вельмезова, Екатерина В. (ред.). *Чешские заговоры*. Москва: Издательство „Индрик”, 2004.

Vivod, Marija. „The Charms of Biljana, a Bajalica (Conjuror) in Budisava, Serbia. Charms, Charmers and Charming. *International Research on Verbal Magic*. Ed. J. Roper. London – New York: Palgrave Macmillan, 2008, 238–245.

Wulff, Helena. „Access to a Closed World”. *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. Ed. V. Amit. London–New York: Routledge, 147–161.

Ђорђевић, Смиљана. „Магијски текст бајања: између вербалног табуа и фолклоризма”. *Српско усмено стваралаштво*. Ур. Н. Љубинковић, С. Самарџија. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008, 389–429.

Ђорђевић, Смиљана. „Приче о (успешним) излечењима: оквири говорног жанра”. *Жива реч: зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*. Ур. М. Детелић, С. Самарџија. Београд: Балканолошки институт САНУ – Филолошки факултет, 2011, 165–189.

Евгрнија, Мицева. „Нјакогашните маџбосници и днешните екстрасенси”. *The Magic and Aesthetic in the Foklore of Balkan Slavs*. Belgrade: Institute for Balkan studies, 1994.

Заговорный текст. Генезис и структура. Москва: Издательство „Индрик”, 2005.

Илић, Марија. „Тајно знање: Бог ми то дароваја”. *Живот у енклави. Лицеум* 9 (2005): 221–242.

Ilić, Marija. „A Shift in Ethics. The Serb/Albanian conflict in the vernacular discourse of a conjurer from Kosovo”. *Zeitschrift für Balkanologie* 43/2 (2007): 145–167.

Ilomäki, Henni. „The self of a charm”. *Charms and Charming in Europe*. Ed. J. Roper. London – New York: Palgrave Macmillan, 2004, 47–58.

Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор. Москва: Наука, 1993.

Кляус, Владимир Л. *Указатель сюжетов и сюжетных ситуаций заговорных текстов восточных и южных Славян*. Москва: Наследие, 1997.

Кляус, Владимир Л. „Что такое заговор? (к проблеме жанровой дифференциации заклинательного фольклора)”. *Тезисы конференции „Слово как действие”*. Москва: „Диалог–МГУ”, 1998.

Klaniczay, Gabor. Pòsc, Eva (eds.). *Communicating with the Spirits. Demons, Spirits, Witches I*. Budapest – New York: Central European University Press, 2005.

Klaniczay, Gabor. Pòsc, Eva (eds.). *Christian Demonology and Popular Mythology. Demons, Spirits, Witches II*. Budapest – New York: Central European University Press, 2007.

Klaniczay, Gabor. Pòsc, Eva (eds.). *Witchcraft Mythologies and Persecutions. Demons, Spirits, Witches III*. Budapest – New York: Central European University Press, 2008.

Korb, Anu. „On Factors Affecting Folkloristic Fieldwork: On the Example on Estonians in Siberia”. *Folklore* 27 (2004): 101–132.

Kosygina, Larisa V. „Doing Gender in Research: Reflection on Experience in the Field”. *The Qualitative Report* 10/1 (2005): 87–95.

Cohen, Jeffrey H. „Problems in the Field: Participant Observation and the Assumption of Neutrality”. *Field Methods* 12/4 (2000): 316–333.



Левкиевская, Елена Е. „Знахарь”. *Славянские древности. Энциклопедический словарь*. Том II. Москва: Российская Академия наук. Институт славяноведения, 1999, 347–350.

Мариноска, Ана. „Бајања код Рома у Македонији”. *Промене идентитета, културе и језика Рома у условима планске социјално-економске интеграције*. Ур. Т. Варади, Г. Башић. Београд: САНУ, 2012, 295–303.

Mencej, Mirjam. „Raziskovanje čarovništva na terenu: čarovništvo kot večplasten verovanjski sistem”. *Studia mythologica Slavica* 6 (2003): 163–180.

Mencej, Mirjam, „Coprnice so me nosile. Nočna srečavanja s čarovnicami”. *Studia mythologica Slavica* 7 (2004): 107–142.

Mencej, Mirjam. „Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova vloga v konstrukciji prostora in časa”. *Studia mythologica Slavica* 8 (2005): 167–186.

Mencej, Mirjam. „Ja, tam je en takšen, ko zna. Vedeževalci – nasprotniki čarovnic na slovenskem podeželju”. *Studia mythologica Slavica* 9 (2006): 203–222.

Pleše, Iva. „Jesam li bila na terenu?”. *Etnologija bliskoga: poetika i politika suvremenih terenskih istraživanja*. Ur. J. Č. Žmegač, V. Gulin Zrnić, G. Pavel Šantek. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2006, 117–138.

Познанский, Н. *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*. Москва: Издательство „Индрик”, 1995. (репринт издања из 1917. године)

Поллеские заговоры (в записях 1970–1990-х гг.). Составление, подготовка текстов и коммент. Т. А. Агапкиной, Е. Е. Левкиевской, А. Л. Топоркова. Москва: Издательство „Индрик”, 2003.

Публичук, Екатерина. Топорков, Андрей. „Знахарка из Андомы и ее заговоры”. *Народная медицина и магия в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва, 2007, 188–204.

Раденковић, Љубинко. *Народне басме и бајања*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1982.

Раденкович, Любинко. „Голос в народных заговорах южных славян”. *Голос и ритуал*. Москва: Государственный институт искусствознания 1995, 48–50.

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

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

Раденковић, Љубинко. „Бајање”. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Београд: Zepter book world, 2001, 16–18.



Roper, Jonathan (ed.). *Charms and Charming in Europe*. London – New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Roper, Jonathan (ed.). *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*. London – New York: Palgrave Macmillan, 2008.

Сикимић, Биљана. „Етнолингвистички теренски рад: концептуализација ризика”. *Зборник радова Етнографског института САНУ* 24 (2008): 80–92.

Stark, Laura. „The Charmer’s Body and Behaviour as a Window Onto Early Modern Selfhood”. *Charms, Charmers and Charming. International Research on Verbal Magic*. Ed. J. Roper. London – New York: Palgrave Macmillan, 2008, 3–16.

Тодорова-Пиргова, Ивета. *Баяния и магии*. София: Академични издателство „Проф. Марин Дринов”, 2003.

Топорков, Андрей. *Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в.* Москва: Издательство „Индрик”, 2010.

Топоров, Владимир Н. „Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы)”. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор*. Москва: Наука, 1993, 3–103.

Ćirković, Svetlana. „Linguistic anthropology of enclaves: possibilities of transcript analysis”. *Symposia. Journal for Studies in Ethnology and Anthropology*. Craiova, 2006, 331–348.

Hastrup, Kristen. „Native Anthropology: A Contradiction in Terms?”. *Folk* 35 (1993): 147–161.

Hedeşan, Otilia. „Myth and/or Shamanism. Case Analysis: Pauna of Trešnjevića”. *Roma Religious Culture*. Niš, 2003, 84–93.

Hedeşan, Otilija. „Jedan teren – Trešnjevića u dolini Morave”. *Бањаша на Балкану. Идентитет етничке заједнице*. Ур. Б. Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2005, 13–106.

Hesz, Ágnes. „The Making of a Bewitchment Narrative”. *Folklore* 37 (2007): 19–33.

Honko, Lauri. „Epic along the Silk Roads: Mental Text, Performance, and Written Codification”. *Oral Tradition* 11/1 (1996): 1–17.



Smiljana Đorđević Belić

RESEARCHER, PATIENT, THIEF:
FIELD DOCUMENTATION OF CHARMS IN THE DOMAIN OF
TRADITIONAL MEDICINE

Summary

The paper offers a summary review of the author's existing experience in field research of charms, in the domain of traditional medicine. The author particularly aims to analyze the strategies of researcher positioning in such conversations, as well as the various forms of reception of her role by her female interlocutors. Those situations that included the recording of the charm's text receive special attention, including an analysis of the charm's magical meanings and functions and the reduction of its layers.



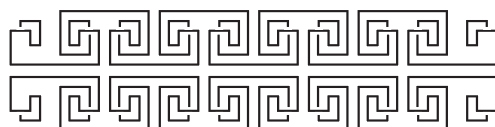




Gleb Pilipenko
glebpilipenko@mail.ru
Institut za slavistiku RAN
Moskva

UDK 28-538:39(497.11 Tutin)“2013”

KURBAN-BAJRAM U TUTINSKOJ OPŠTINI¹



Oktober 2013. godine obavljeno je zajedničko terensko istraživanje saradnika Balkanološkog instituta SANU i Instituta za slavistiku RAN u opštini Tutin (grad Tutin, sela Draga, Delimeđe). Cilj istraživanja je bilo registrovanje prakse proslavljanja muslimanskog praznika Kurban-bajram kod stanovništva muslimanske veroispovesti (audio i video snimci obreda klanja kurbana, tradicionalna praznična jela, obilazak rodbine i komšija itd.), kao i dobijanje odgovarajućih etnolingvističkih i sociolingvističkih podataka. U radu se posebno razmatra prinošenje žrtve za Kurban-bajram kao deo muslimanskog identiteta. Analiziraju se sećanja sagovornika na proslavu ovog praznika u prošlosti. Opisuje se prinošenje krvne žrtve povodom drugih događaja kao što su kupovina kola, rođenje deteta, izgradnja kuće. Ovi običaji se polako gube iz prakse, pre svega zbog masovnih ekonomskih migracija stanovništva u inostranstvo. Registrovana je transformacija običaja.

Ključne reči: Tutin, muslimani, Kurban-bajram, krvna žrtva, sagovornik

¹ Istraživanje je obavljeno u okviru projekta Predsedništva Ruske akademije nauka *Istok i Zapad u tradicionalnoj duhovnoj kulturi Slovena muslimana na Balkanu*.

Октобра 2013. godine Balkanološki institut SANU i Institut za slavistiku RAN organizovali su terensko istraživanje u tutinskoj opštini². U timu su radili Biljana Sikimić i Gleb Pilipenko. Istraživanje je bilo planirano tako da se istraživačima omogući učešće u proslavi verskog praznika Kurban-bajram sa ciljem dobijanja etnolingvističkih i sociolingvističkih podataka. Opština Tutin je kao odredište bila izabrana zbog najveće koncentracije muslimanskog stanovništva u odnosu na druge opštine u Sandžaku. Po popisu stanovništva iz 2011. godine, u tutinskoj opštini je bilo 93.8% predstavnika muslimanske veroispovesti (Popis. Veroispovest, maternji jezik, nacionalna pripadnost 2011: 2013). Tokom terenskog rada snimljeno je nešto više od dvadeset sati razgovora sa lokalnim stanovnicima, a istraživači su na licu mesta pratili obrede ritualnog klanja ovaca i praznični koncert sa izvođenjem Ilahija i Hadisa. Osim u gradu Tutinu, istraživanje je obavljeno i u selima Delimeđe, Draga, kao i u osnovnim školama u Tutinu i u Delimeđu. Od posebnog značaja bila je poseta kraškom izvoru Promuklica, koji se smatra lekovitim i predstavlja lokalno kultno mesto.

Tema ovog priloga je proslava praznika Kurban-bajram u kojoj smo aktivno učestvovali, kao i vidovi ritualnog klanja kurbana u drugim prilikama. Tokom istraživanja razgovarali smo sa ljudima različitih struka i stepena obrazovanja – sa veterinarima, prosvetnim radnicima, radnicima u kulturi, seljacima, imamima itd.

Ritualno klanje kurbana je veoma dobro proučeno u etnografskoj literaturi, mnogo se pisalo na ovu temu u srpskoj, a i u ruskoj nauci (up. na primer Сикимић (yp.) 2008; Đerić 1997; Левкиевская 1999: 215–217; Узенева 2004: 54–57 i dr.). J. Uzenjova u *Slovenskim starinama* ovako određuje kurban: „Kurban je kod balkanskih Slovena običaj prinošenja krvne žrtve i sama životinja koja se žrtvuje (obično ovca, ovan, vo ili kokoš)” (Узенева 2004: 54). Podsetimo da se ne radi samo o slovenskom običaju, kurban postoji i kod drugih naroda na Balkanu – Albanaca, Roma i drugih, što je, između ostalog, opisano i u zborniku *Krvna žrtva* (Сикимић (yp.) 2008).

U istraživanjima opštine Tutin zanimalo nas je funkcionisanje samog obreda klanja kurbana u aktuelnom trenutku, kao i transformacija običaja oko Kurban-bajrama u celini u odnosu na nekadašnje stanje koje pamte sagovornici na terenu.

2 Autor se zahvaljuje saradnicima narodne biblioteke „Dr Ejup Mušović” (i posebno direktoru biblioteke Eminu Eleskoviću) na pomoći u organizaciji terenskog istraživanja.



Sa verskog aspekta dužnost je svakog muslimana da zakolje kurban na Bajram. Islamski teolozi kažu da se tim činom približava Allahu: stiče se Allahova bliskost i naklonost. Postoje propisi prema kojima postupa svaki vernik islamske verske zajednice.

Ovako to doslovno opisuju naši sagovornici³: „Smisao klanja kurbana jeste svojevrsan vid zahvalnosti Allahu, na njegovim blagodatima, datim u stoci.”

Kurban može da kolje musliman, koji je u stanju da zakolje, nije putnik, nije musafir, nije siromah. Najbolji kurban je životinja bez mana, koja nije oštećena. Za klanje su pogodne životinje kao što su deva, krava, ovca, koza, a mogu biti i mužjaci i ženke. Postoje pravila koliko godina mora da napuni data životinja: tako, na primer, deva mora da napuni pet godina i da je ušla u šestu godinu. Što se tiče krupnog hajvana, krave, ovce, bivolice, bika, on mora da napuni dvije godine i da ušao u treću godinu. Što se tiče koze, ona mora da napuni jednu godinu, i da ušla u drugu godinu, a što se tiče ovce, mora da je napunila šest meseci i da izgleda porasna, tako da pomislimo da ima godinu dana. Ovca ili koza mogu biti kurban za jednu osobu, dok krupni hajvan najviše za sedmoru. Kurban za Bajram se kolje treći dan, odnosno do pred izlazak sunca, od klanjanja Bajram namaza do akšama, mraka, zalaska sunca trećeg dana, znači, tri dana se kolje.

Meso od kurbana se deli po komšiluku (bez obzira da li su komšije muslimani ili ne), rodbini, sirotinji. Kože od kurbana se ne smeju prodavati, treba ih nositi u džamiju, odnosno pokloniti islamskoj zajednici. Čovek koji kolje kurban mora da bude musliman.

Važno usmeno svedočanstvo dobijeno je od veterinara iz klanice u kojoj smo prisustvovali obrednom klanju. Turska ambasada obezbedila je donaciju, odnosno poklonila je dva ovna islamskoj zajednici tutinske opštine, da se zakolju i da se meso raspodeli siromašnijim porodicama. Klanju su prisustvovali najviši opštinski funkcioneri, imami, kao i ambasador Republike Turske u Srbiji. Sudeći po rečima veterinara kao kompetentnog sagovornika, upravo zbog verskog praznika u klanicama (u kojima je inače obavezna stalna kontrola), postoje odstupanja od zakonskih propisa Republike Srbije:

U slučaju obrednog klanja, a to je otprilike ovaj datum, ova dva–tri dana kad je Kurban-bajram, onda je dozvoljeno i u ovakvim objektima

3 Transkripte razgovora je uradio Gleb Pilipenko, a reviziju transkripata Biljana Sikimić. Transkripti su doslovni i verno odražavaju odlike lokalnog zetsko-sjениčkog dijalekta.



pružanje usluge verskim organizacijama, fizičkim licima, udruženjima građana, humanitarnim nekim donacijama, da bi se to ipak pod nekim nadzorom obavilo to klanje, onda je dozvoljeno da se vrši bez omamljivanja.

Ali pošto je ovde u pitanju versko, obredno klanje, odgovarajući sveštenik, znači, muslimanske veroispovesti, hodža, pre klanja vrši službu, versku, i prilikom klanja ne vrši se to takozvano omamljivanje, već se vrši taj verski rez, znači, faktički jednim potezom, ovaj, se životinja zakolje, a sve ostalo posle ide na liniju i vrši se obrada kao i svaka druga životinja.

O tradicionalnom načinu klanja kurbana u privatnim kućama podatke smo dobili od osamdesetogodišnjeg stanovnika Tutina, koji i danas aktivno kolje kurbane, a bavi se tim poslom već trideset godina. Sve obavlja sam, ali mu poslednjih godina neko pomaže:

Svako mi pomogne, po jedan oko mene. E. prifati ono, doklje je oderem, doklje ona parčad da sečem, prifati mi ono meso, ja sekirom ga sečem, pa posle britvom ono odvajam na parčad, i oni posle dijelju to. Šta ćeš, moraš.

Žrtvena životinja bi trebalo da prenoći u kući i ne sme da bude gladna:

Pa, more da prenoći, a more i da ti je ona dan, da ti je dovede kad ojt da kolješ. A more da prenoći. Sad ako imaš da mu turiš da jede... Gladan hajvan ne more... Meni izveče je doveo, ja nešto malo sijena imo te položio, izjutra klanjo Bajram u džamiju i odma je zaklo... Prvo moj kurban zaklo, pa posle ovijem drugijem.

Sagovornik kaže da se kurbanom, odnosno obrednim klanjem, smatra proces klanja životinje *ako si pročitao specijalnu molitvu pred klanjem*. Daje i detaljan opis ovog postupka u privatnim kućama:

Ja evo kurban kad koljem, ja prvo iskopam jarugu jednu, i de zakoljem ona kurban, proučim dovu i poslen avdes uzmem, e. I ona krv potoči u onu jarugu, i posle, kad ga zakoljem, ona po pola onija nogu ubacim i to mora u tu jarugu da bide, i ona trbuv što je unutrašnjica ona i to mora tu da se zakopa da paščad to ne raznosavaju, to je grehota, e. A meso posle koristi narod, jede.

Dobili smo i svedočanstvo da krv, kosti i iznutrice mogu de se stave u istu *jarugu*, a može da se iskopa i druga jama posebno za kosti i iznutrice:



B: A u istu tu jarugu stavite sve?

S: U jarugu sve, jednu sve.

B: I kosti?

S: Sve. I kosti, more kosti i u tu jarugu, a more i u drugu.

Od kurbana se za svoju kuću ostavlja trećina mesa, ostalo se deli. Obično se nosi sirovo meso. Od mesa (plećke) se kuva *birjan* sa pirinčem. Koža se nosi u *merhamet*, u džamiju, ne sme se prodavati i kasnije se koristi za potrebe islamske zajednice:

A imalo je, pustećija se zove, kožica od kurbana, obično se ostavljalo od, od ovaca i ovnova, koji se kolju kurbani, ona se štavi, ona koža, i onda se ona koristi za sedenje ili za namaz, prilikom obavljanja namaza, kad se klanja.

Parče onog materijala za obavljanje namaza i molitve se zove sedžade. Ranije nije imalo se mogućnosti da se kupe ovi neki fini materijali ko parče tepiha i ono da je baš, ovaj, nego bi se tako sušila kožica od kurbana, od ovna ili ovce i onda tu pustećiju koristiš za, za klanjanje.

Još uvek se održava i običaj da se na Bajram običu grobovi, mezarje. Na mezar se ne nosi hrana i piće.

Deca od deset–dvanaest godina na dan Bajrama idu po kućama, lepo obučena („priređuju najlepše ruho što imaju”), uzimaju kesice ili korpice i odlaze prvo kod komšija, prijatelja, a zatim pred svaku kuću, gde viču: „Bajram bajrola ili deca od Bajrama” (varijanta – „deca Bajrama”). Zabeležili smo još jednu varijantu bajramskog blagoslova: „Domaćine, Selam alejkum, alejkum seljam, Bajram bajrola Allah razola” (Delimeđe), što se prevodi kao „čestitam Bajram”. Transkripti nude još primera: „Pa slijedi, oni kažu od Bajrama, i sad svaki domaćin i domaćica: – Bajram bajrola, i dete ovako potapka, što ono kažu, znak zahvalnosti šta je došao da poseti” (Delimeđe). Deca idu dok se ne umore i ne dosadi im. Daju im bombone, čokoladice. Ranije su dobijali šećer (kocka šećera ili sitni šećer, u Ribarićima se kaže *toz*) i kolače, *šećerlokume*. Deci su se za praznik kupovali pokloni, obično nešto od odeće.

Posete na Bajram ne ograničavaju se samo na posete dece. Ovako to objašnjavaju sagovornici:



Nama je to najbolja radost godišnje, posetimo jedno drugoga, otidemo kod ćerke, ako je udata, kod prijatelja, dolazu ti prijatelji, takaf je život kod nas.

Bajram kurbanski on traje šest dana, a onaj Ramazanski Bajram tri dana, ali zavisi to, mi produžimo, recimo, ako ja sad nijesam posetio rod, prijatelje, onda ja produžim i četvrti i peti dan, znači, jednu obavezu koju imam prema prijatelju, recimo, onda recimo rođaku, tako ispunim, mislim ta komunikacija mora da stoji.

Budući da je istraživanje obavljeno u vreme praznika, bili smo svedoci brojnih poseta u kućama domaćina, gosti su se redali, mnogi su došli iz inostranstva (što se videlo po registarskim tablicama na automobilima) da baš tokom ta tri dana posete svoju rodbinu (iz Nemačke, Francuske, Austrije, Češke itd.). Tutinci sve radnike u inostranstvu zovu *Nemci*, bez obzira na državu u kojoj borave.

Jedna od važnih karakteristika suživota dveju zajednica (pravoslavne i muslimanske) je i to da se prilikom ophoda nisu preskakale srpske kuće, jer deca nisu znala gde ko živi.

Sagovornici u Tutinu razlikuju dve vrste Roma, *Kovače* i *Gabelje*:

Oni se nikad nisu definisali kao Romi, oni kažu „Mi smo kovači, muslimani.” Oni nemaju svoj jezik, nemaju. Imaju neka, onako može da se kaže karakteristično nešto što je za Rome i za njih je. Imaju neke karakteristike, ali u suštini što je osnovno što ih određuje kao jezik i običaji, sve je, sve je naše, muslimansko.

Kovačima se takođe nosi kurbansko meso, a pozivaju se i na svadbe. Sa Gabeljima je drugačije:

Ti Gabelji imaju svoj jezik, dolaze u određeno godišnje doba, ko laste, grade privremeni smeštaj, ne upoznajemo se s njima, jer su na kratko tu i oni se, oni se u jesen sele, uvijek su nastanjeni pored rijeke, možda ste dole videli?

Za Bajram su se pripremala različita jela, kolači: *dud*, *halva*, *baklava*, *šećerlokumi*, *oblada* (sa karamelom), pite, kao i poseban napitak: „Ranije se za Bajrame služio poseban sok od ružice, *đusija* se zvao”. Ovaj sok se služio sa *harčelijama*. Njegova priprema je trajala dvadeset dana, tokom kojih je stajao u tegli na suncu.



U razgovorima smo se dotakli i teme prinošenja žrtve povodom drugih događaja. Kurban u Tutinu nije samo žrtva za Bajram, nego i sinonim za životinju koja se žrtvuje uopšte. Kurban se kolje za različite prilike kao što su kupovina kola, rođenje deteta, izgradnja kuće itd.:

Kurban običajno kod nas muslimana, na svaku radost da se kurban zakolje, običajno, ako ti se dijete rodi, dužan si kurban da zakolješ, ako kupiš dobra kola, kupiš kola, dužan su kurban da zakolješ, jer to te čuva (Draga).

Čini se da ovaj običaj polako nestaje: „Mada to ova omladina malo, ali dužan je... Ako kuću gradiš, dužan si na temelj”. Gubljenju običaja doprinosi, pre svega, masovno preseljavanje u inostranstvo: „Jer nema kuće ko nije tamo”.⁴

Kao i u drugim krajevima Balkana, i u Tutinu je poznat običaj klanja životinje na temelj prilikom izgradnje kuće, koji je ovde zabeležen i kod muslimana i kod pravoslavnih. Obično se kolju ovan ili ovca, jagnje, a kod pravoslavnog stanovništva moguće je žrtvovati petla („ako je siromak”). Žrtvenu životinju kolje sam domaćin. Postoje različiti načini tumačenja samog obreda. Od pravoslavne sagovornice iz sela Dobrinja čuli smo da se životinja kolje da bi se rađala muška deca: „Kad bi počeli da kopaju, klali bi pijetla ili ovna, da se rađaju kao muška deca”. Kod muslimana smo naišli na tumačenje da se kolje kurban za napredak, kako oni kažu, za *nafaku*: „Prije početka gradnje kuće kurban se klao, da bi bio napredak za porodicu, da porodica bude zdrava, da bide ono što kažu kako treba, ugljedna i sve to je imalo tu svrhu”.

I to treba, prvo kad počneš da kopaš ona temelj, moraš kurban da zakolješ, a neko tura i ponešto zlatno⁵, dolje, u onaj temelj, i ostane zakopano, a ima dosta što kurbane kolju, to da mu pođe nafaka, kad radi kuću, tako ti je običaj kod nas. I tu da kapne krv.

Krv mora da kapne baš na temelj nove kuće, preciznije, na čošak temelja. Sagovornici su svesni da im religija ne dozvoljava klanje u kući, već se kurban

4 Od lokalnih Goranaca dobili smo podatak da oni za Đurđevdan idu u svoja sela u Gori, gde se obavezno kolje jagnje.

5 Levkijevska piše da je kod Slovena bila poznata tradicija da se na temelju zakopava neki predmet, između ostalog, zlatan novac (Левкиевская 1999: 217).



└─┘

obavezno kolje izvan (ne preporučuje se da bude krv u kući)⁶. Jedan sagovornik je ukazao i na sledeća verska ograničenja:

Ali je bilo nekad da se na temelj kolje kurban, nije to preporučljivo verski, nije, evo, on je hodža, nije preporučljivo na temelj da se kolje, đe očeš kuću, nego iza temelja, jer krf nije dobar u kuću, nije dobar, jer verski ne dozvoljava, krf, jer dužan si iza kuće da zakolješ kurban.

U bošnjačkom selu Dolovu, koji se nalazi na Pešteru, prilikom izgradnje kuće kurban se kolje dva puta. Prvi put se kolje na temelju, a drugi put kad je kuća već završena:

Obično se kolje ili jagnje ili ovan ili ovca, na temelj, kad se kopa temelj, drugo, kad se useli u kuću, posle kad se useli u kuću, dovede se, izuči se Mevljud, to je jedan spev o Muhamedu, o njegovom životu i tako, njegova biografija, veliča se Allah, moć i tako, za srećno useljenje u kuću, to su dva, jedan kad sve počne, drugi kad se useli.

Prema muslimanskim običajima, kuća mora da bude okrenuta prema Ćabi, tamo moraju da gledaju prozori, pa se kolje upravo na tom mestu: „Treba da je okrenuta prema Ćabi, bez ogleda na kojem brdu, prema Ćabi, gde glavni prozori da su joj tamo, drugo, tu se kolje”. Od pravoslavnog stanovništva (selo Kočarnik) dobili smo podatak da se životinja mora zaklati na sunčanoj strani, tamo gde izlazi sunce („na istok”): „Jedino klanje, svaki temelj na strani prema suncu, tamo gde izgrijava sunce, klao se ili jagnje, a siromak makar petla, makar petla, nešto morao je”. Zabeležili smo i svedočanstvo o kurbanu prilikom izgradnje jedne administrativne zgrade:

Postajao je običaj da se tamo gde se odredi lokacija kuće i treba da se kopa temelj odredi se čošak, i tu na tom čošku se zakolje brav, ovca, jagnje, ovan, ko je koliko mogao, tako je na primer, kad je podizana zgrada načelstva u Tutinu 1935. godine, jedan komšija iz jednog sela je doneo ovna, i zaklao ga ja na čošku temelja te buduće zgrade, koje pre nepunu godinu dana je srušena, običaj je postojao, i postoji danas, neko ga uvažava, neko ne uvažava, neko može da priušti sebi, neko ne može.

Očigledno je da se i taj običaj danas ne održava dosledno i obavezno, o

⁶ Ovde možemo povući paralele između laičke i religiozne svesti, što se beleži još od srednjeg veka (v. Божанин 2008: 11–36).



čemu svedoči osamdesetogodišnji sagovornik: „Ovaj baš za kamen temeljac, kolje se, ko više privezan veri i smatra da mu je to za napredak”. Od mesa zaklane životinje priprema se ručak za sve one koji su učestvovali u kopanju temelja (obično se pravi *birjan*). Kada se kurban kolje u drugim prilikama, postoje posebna pravila podele mesa:

Pa, od toga kurbana što se na temelj, podijeliš komšijama, jednu količinu, a jednu količinu onoj mobi, onda, a za kola, ako kolješ kurban, dužan si cio ta kurban da podijeliš, i isto, za dijete si dužan, ta kurban ne ostavljaš porodici, nego podijeliš komšiluku, bez obzira da li imo ili ne imo, bogatstvo, mislim, dužan si da mu podijeliš ono meso.

Na kraju, pomenućemo još jedan običaj zabeležen u Tutinu vezan za prinošenje krvne žrtve: klanje kurbana za zdravlje deteta. Ovaj kurban se kolje obično posle dvadeset prvog dana od rođenja i zove se *akika*. Po pravilu se kolje jedan kurban za žensko dete i dva za muško. Sagovornici objašnjavaju da je kurban potreban da bi dete bilo zdravo. U ovom slučaju postoji paralela i sa klanjem kurbana „na temelj”, koje je povezano sa budućim rađanjem deteta u porodici: „Jer kod nas se iz tog razloga i kolje taj kurban, sve to za zdravlje tog deteta. Onda za žensko dijete se kolje jedan kurban, odnosno ovca jedna, a za muško dva”.

Prinošenje krvne žrtve ima centralno mesto u proslavi Kurban-bajrama u Sandžaku. Ovaj običaj se i danas praktikuje veoma široko i ima u svesti sagovornika očuvanu islamsku simboliku. Prinošenje žrtve se obavlja i u drugim prilikama (prilikom izgradnje kuće i rođenja deteta) i to ne samo kod muslimanskog, nego i kod pravoslavnog stanovništva. Običaji se polako gube iz prakse, pre svega zbog masovnih ekonomskih migracija sandžačkog stanovništva u inostranstvo. Činjenica je, međutim, da i mlađa generacija u tutinskoj opštini aktivno učestvuje u mnogim elementima ovog praznika kao celine (na primer, u ophodu kuća na Kurban-barjam), a izmeštanje samog čina ritualnog klanja u lokalnu klanicu pokazuje da je u toku njegova transformacija. Uključivanje lokalnih sandžačkih horova (na primer, hor En-Nur), kao i horova iz Bosne i Hercegovine u centralnu proslavu u Domu kulture, još jedan je dokaz značajne transformacije danas već trodnevnog praznika Kurban-bajrama kao celine, i ukazuje na folklorizaciju i institucionalizaciju (u opštini Tutin dani Kurban-bajrama su neradni).



LITERATURA

Бојанин, Станоје. „Курбан пре курбана: крвна жртва на преосманском Балкану”. *Крвна Жртва. Трансформација једног ритуала* Ур. Б. Сикимић. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008, 11–36.

Đerić, Gordana. *Smisao Žrtve u tradicionalnoj kulturi Srba. Antropološki ogled*. Novi Sad: Svetovi, 1997.

Левкиевская, Елена Е. „Жертва строительная”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Том 2.* (под ред. Н. И. Толстого). Москва: Международные отношения, 1999, 215–217.

Попис становништва, домаћинства и станова 2011. у Републици Србији. Становништво. Вероисповест, материјни језик и национална припадност. Подаци по општинама и градовима. Београд, 2013.

<http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroispovest.pdf> 20. 08. 2014.

Сикимић, Биљана (ур.). *Крвна жртва. Трансформација једног ритуала.* Београд: Балканолошки институт САНУ, 2008.

Узенева, Елена С. „Курбан”. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Том 3.* (под ред. Н. И. Толстого). Москва: Международные отношения, 2004, 54–57.

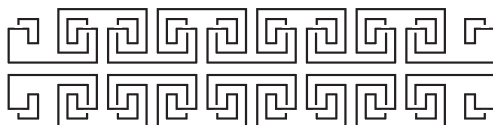
Gleb Pilipenko

EID AL-ADHA IN THE MUNICIPALITY OF TUTIN

Summary

In october 2013 the researchers from Serbian Academy of Sciences and Arts (Institute of Balkan Studies) and Russian Academy of Sciences (Institute of Slavic Studies) carried out a field work in the municipality of Tutin in Serbia (Tutin, Draga, Delimeđe). The aim of the field work was to register the celebration of Eid al-Adha (sacrificing, festive food, visiting relatives etc.) and to collect data about sociolinguistic and ethnolinguistic situation in this region. The celebration of Eid al-Adha is a part of identity of Slavic Muslims. I analyse the sacrifice for Eid al-Adha and in other cases. The transformation of tradition was also registered.

НЕОПАГАНИЗАМ У СРБИЈИ¹



У раду се даје кратак теоријски увод у терминологију, поделу и преглед истраживања покрета који се обично одређују као неопагански. Потом се представљају такве групе у Србији, посебно историјат и преглед учења. Закључак показује да се групе поларизују на оне које су више оријентисане ка вики и западној магијској традицији, и родноверне, окренуте конструкцијама словенског паганског наслеђа.

Кључне речи: неопаганизам, езотеризам, родноверје, фолклоризам

¹ Овај рад резултат је делатности на пројекту *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду* (178011), који се реализује у Институту за књижевност и уметност у Београду и који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Покушаји оживљавања претхришћанских религија срећу се у 19. (нпр. неодруидски покрети у Енглеској и Велсу) и почетком 20. века (нарочито у Немачкој и Скандинавији, где је постојало више неопаганских, националистичких група заснованих на германској митологији). У периоду између два рата такође је забележено више покрета, од Цркве Афродите до организација које су радиле на обнови балтичког и словенског паганства. Као преломан, нарочито у смислу утицаја и присуства у јавности,² обично се издваја период од четрдесетих до шездесетих година 20. века када је у Енглеској настао викански покрет (Wicca). Оснивач, Џералд Гарднер, апроприрао је теорију Маргарет Мареј о средњовековним вештицама као поклоницама бога плодности, неке Фрејзерове идеје, као и митопоетски рад Роберта Грејвса о богињи, а ове је тезе – у антропологији одбачене – повезао са ритуалном магијом модерног западног езотеризма (првенствено оном Алистера Кроулија). Принципи вике су поштовање природе, поларитет божанства кроз бога и богињу и ритуално-магијски рад. Члан се постаје иницијацијом (три степена). Вика је убрзо постала глобални феномен и поделила се у више струја (александријанска, еклектичка итд.). Посебно треба издвојити правац феминистичког неопаганизма (Goddess spirituality), који је настао из вике, али уместо дуалног култа поштује Велику Богињу (делом под утицајем теза Марије Гимбутас).

Са друге стране, настајали су покрети везани за „оживљавање” засебних етничких традиција, који се обично обухватају називом реконструкционистички неопаганизам. Међу првима су британски друидизам и нордијски неопаганизам (асатру, единизам), а ту би спадали и италијански неопаганизам посвећен римским боговима, као и хеленским у Грчкој, неошамански покрети, групе засноване на египатским (кеметизам) или сабејским кутовима – чак и у Израелу постоји паганизам који се позива на старофеничанске кутове плодности. Ипак, у реконструкционистичком неопаганизму посебан

2 Нарочито након 1951, када је у Британији укинут стари закон о вештичарству из 1604. Колико год деловало чудно његово одржање, примењивао се првенствено због спиритистичких медијума и исцелитеља који су кажњавани због преваре.



значај има етнички идентитет, што је, сем одинизма, нарочито видљиво у „етничким верама” насталим у Источној Европи након пада комунизма³: балтички неопанизми у Естонији, Литванији (ромува), Летонији (диевтуриба); румунски залмоксизам, мађарски покрети, туркијски тенгризам (оживљавање предисламске турске религије), а у ову групу спада и словенско родноверје, које се нарочито развило у Русији, Украјини, Пољској.

Следбеници одбијају термине *неопанизам* и *неопани* (словенски) – нпр. зову себе или панима или радије родновернима. Узимам термин неопанизам као етски. Док неопани тврде да је њихова пракса „аутентична обнова старе вере”, назив *неопанизам* наглашава разлику између старе и нове појаве. Њиме се изражава и дистанца према апропријацијама науке од стране неопана. Уједно као етски, термин има класификаторски потенцијал, који самим неопанима често измиче: неке групе одбијају да буду разматране заједно са неким другим (једни родноверни са другима, родноверни са виканима итд.), док их етски видимо као исти, или бар сродан феномен. Мада, свакако, емска перспектива није сама по себи „необјективна”, опредељењем за етски приступ дистанцирамо се од потенцијално присутног замагљивања границе између науке и идеологије. Управо префикс нео изражава етску перспективу (уз подразумевано поштовање инсајдерске тачке гледишта и саговорника који су са нама поделили свој поглед на свет).

Терминологија је само једно од отворених питања савременог проучавања. Различита су мишљења и о томе колико надређени термин описује јединствени феномен а колико обухвата (и прикрива) веома различите појаве. Неопанизам нема ни јединствен центар, ни догму, ни поглед на свет или митологију. Разлике међу паниским групама видљиве су на многим нивоима: од феминистичке и ЛГБТ паниске духовности неких западних група до веза са неонацизмом неких скандинавских, односно неофашизмом неких италијанских; од неошаманских и еколошких „креативних радионица” до „словенских борилачких вештина”.

Пошто се најчешће као најважнији ток неопанизма узима вика (бар у западном свету), онда је прихваћено и да је неопанизам почео

3 Мада су неке од група настале и раније, тек од краја осамдесетих година прошлог века постају видљиве и масовније.



као нови магијски покрет. Временом је, међутим, дошло до померања ка новим религијским покретима. „Конфесионализација вике” (Галџин 2014) добила је и свој симболичан израз када је 2007. класификација Конгресне библиотеке преместила вику из категорије магије у религију (виканима се признаје институционализовано вероисповедање, нпр. у америчкој војсци и британским затворима постоје свештеници – Howard 2009: 309–310; Urquhart, Strmiska 2005: 299–347). Запажено је да је вика у процесу промене ка рутинизацији, чак и конзервативизму (Berger 1999: xiv, 100). Тим пре ово важи за облике реконструкционистичког неопанизма (асатру је званично регистрован као религија на Исланду још 1973).

Неопанизам је доспео у јавност (у Енглеској је на попису из 2011. „пагана” било преко 56000, викана засебно 11000 итд.⁴), као и у популарну културу (неопанганске теме и ликови присутни су у филмовима и серијама, нарочито тинејџерским; Howard 2009: 309–313; Johnston, Aloï 2007).

Академски свет их више не посматра као маргину. Пресудни кораци учињени су студијама М. Адлер (1979, поновљена и измењана издања), Т. Лурман (1989), Р. Хатона (1999); различите смерове истраживања нуде С. Маљоко, Г. Мелтон, Џ. Луис, С. Пајк, Џ. Пирсон, Х. Бергер, Г. Харви, Е. Кели, да издвојимо само најутицајније. Приметна је доминација англојезичних аутора, углавном усмерених на вику. И реконструкционистички неопанизам добио је своје проучаваоце (када је родноверје у питању, од деведесетих пишу В. А. Шнирељман, Е. Л. Мороз, А. В. Гурко, А. В. Гајдуков, М. Лесив, К. Аитамурто, О. И. Кавикин, Р. В. Шиженски, А. Ивахив, М. Лариел, већином млађи научници, који овој теми посвећују своје докторске дисертације). Увелико се пишу студије и приређују зборници, бране тезе, држе академски курсеви, организују конференције, а излази и научни часопис (*The Pomegranate*). Научници долазе из области антропологије, фолклористике, археологије, религијских студија, студија езотеризма, социологије. У овој ниши академске средине интензивно се разматрају основе дисциплине. Посебно је важно питање приступа, јер су неки од истакнутих проучавалаца истовремено и практиканти. Као и код других проучавања религијских група, присутне су различите перспективе: од критике, преко етских али вредносно неутралних

4 <<http://ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rft-table-qs210ew.xls>> 22. 12. 2014.



приступа, до инсајдерског приступа који може прећи и у промоцију сопствених (неопаганских) уверења. Нпр. утицајна књига *Паганска теологија* Мајкла Јорка, која неопаганизам ставља у исту категорију са нативним религијама других континената, заправо је неопаганска агенда која покушава да неопаганизам представи као *Weltreligion*.⁵ Није отуда чудно што се једна свежа методолошка полемика дотиче управо проблема дистанцираности/пропаганде (Davidsen 2012; Doyle White 2012), односно оног што је Р. Хатон сумирао као питања реактивности (реакције неопагана на науку) и рефлексивности (унутар саме струке) (Hutton 2006: 259–294; за методолошка питања в. и Aitamurto 2011). Уз термине и класификацију, расправља се и да ли је неопаганизам нови магијски покрет – Интровиње га у својој важној синтези сврстава у ритуалну магију као један од кључних токова (Introvigne 2003: 334–364) – или нови религијски – или, можда, пре културни (Berger 1999: 4–8). Или је идеологија, како родноверје у низу радова (критички) посматра Шнирељман – или фолклор (Magliocco 2004: 25–26)? Или се најпре може узети као феномен несводив на пуки посткомунистички вакуум и национализам, а опет шири од уобичајеног схватања религије (Aitamurto 2011: 12, 288). Да ли је део *њу ејџа* (Hanegraaff 1996: 77–93;⁶ Pike 2004; Pike 2001: 145–146), или се не поклапа са њим? Да ли је модеран или постмодеран (Berger 1999)? Опет, ова се запажања односе на поједине струје. Прихваћено је да између „западног” (првенствено виканског) и „источно-северног” неопаганизма има разлика: важност личног идентитета, флексибилност родних улога, склоност езотеризму у првом, наспрам предности колективног идентитета, поделе родних улога и националног карактера у другом.

Намера ми је да, без улажења у теоријска питања, дам кратак преглед неопаганизма у Србији. Рад је заснован на анализи текстова и презентација, интервјуима и учешћу (*participant observation*).⁷ Обимну светску литературу о феномену сводим (због дужине рада) само на најужи избор наслова непосредно везаних за тему. О неопаганизму у Србији мало је

5 У овом раду користим књигу М. Хауарда (Howard 2009), истакнутог практиканта, јер садржи много инсајдерских информација везаних за историју покрета.

6 Аутор констатује и разлике.

7 У истраживању групе Старославци.





писано. Изузетак је докторска дисертација етнолога Кристијана Обшуста о конструкцијама словенства, рађена методом умереније деконструкције. Једно поглавље укључује и родноверје генерално, са детаљним прегледом токова и литературе, те закључцима који упућују на најважнија питања (идентитет, екологија итд.). Аутор напомиње да је родноверје у Србији оставио по страни због непостојања организованих група у тренутку када је студија настала, али ипак даје преглед онога што је постојало до 2012, највише у виртуелном свету (Обшуст 2013: 260–316), укључујући и интервјуе. Уочена је напетост између различитих токова (езотерични и етнички, екстремистички и умеренији), те је закључено да родноверје није само религијски него и идеолошки феномен. О симболима родноверних организација, такође у ширем словенском контексту, писао је Дејан Ајдачић (Ајдачић 2007).

Неопаганизам у Србији

Познато је колико је, почев од рецепције Хердерових идеја (Sundhausen 1973)⁸, фолклор постао део српског националног културног канона и симбол идентитета. Ипак, без обзира на присуство фолклора у уметности и друштву, паганизам као религијски и организован покрет, не као културни феномен, јесте сасвим нова појава, настала у последњих неколико година.⁹

Постоји, додуше, један ранији пример из седамдесетих и осамдесетих година 20. века, али је у питању паганизам идејно-филозофског карактера, без обредне праксе. Мислим на Драгоша Калајића, који је у својим текстовима први у бившој Југославији популаризовао идеје италијанског традиционалисте Јулијуса Еволе (ког је и упознао лично током студија у Риму). Евола је апроприрао тезе Бахофена у радикално десном смислу: индоевропско, соларно, уранско, хиперборејско, ратничко, маскулино супротстављено је медитеранском, феминином, матријархалном, семитском. Италијански еволијанци су неопагани и антихришћани,

⁸ За хердеровске изворе родноверја в. Aitamurto 2011: 17; о употреби фолклора у неопаганизму Lesiv 2013: 27–28, 53–54).

⁹ У интервјуу са М. Нектаном поменута је и неопаганска група Задруга, која би требало да је деловала између два рата у Југославији; друге податке о томе нисам нашао.



окренути римској традицији. Хришћанство одбацују као изданак хтонско-матријархалне медитеранско-семитске традиције, зарад повратка паганском (индо)европском наслеђу предака. Калајић је такође близак идејама француске „нове деснице” (*nouvelledroite*)¹⁰, која је политички тумачила Димезила, од чега се сам Димезил дистанцирао. Духовни вођа покрета Ален де Беноа, аутор је књиге *Како се може бити паганин*, у којој образлаже филозофски паганизам,¹¹ као плуралистички начин погледа на свет, супротстављен монотеизму који види као униформан и тоталитаран (детаљније у François 2005). Калајић је Димезилов (идеално реконструисани) модел три функције предлагао као политичко решење за будућу Европу. У ове западне узор гледао је да унесе и словенски дух, па се у својој последњој књизи *Европска идеологија* (2004), осим на Димезила, позива и на *Велесову књигу*. Калајић је имао утицаја на један круг млађих интелектуалаца, а од деведесетих година је преко медија и политичке пропаганде доспео у ширу јавност. Ипак, његов неопаганизам није био прихваћен. Тзв. „нова српска десница” која се формирала око њега вратила се традиционалном конзервативном моделу „престола и олтара”, а и сам је ублажио антихришћански тон и почео позитивно да говори о православљу као о националној религији. Одложени утицај његових идеја може се приметити код неких аутора на неопаганској цени.¹²

Пад комунизма у Србији, обнова религијског духа, али и ширење езотеризма и алтернативне духовности од деведесетих година, као и национална рестаурација, чине се идеалним оквиром за неопаганство, како је било и у другим посткомунистичким државама. Ипак, оно се није појавило одмах. Тек после 2000. јавила се неошаманска група Древни коренови, коју је водио др Вук (Ратомир Вучковић)¹³, а која се после његове смрти распала. Зна се да су на Голији одржавали скупове и шаманске тренинге. Сам Вучковић се позивао на контакте са шаманима и

10 „Нова” је управо зато што, за разлику од традиционалне француске деснице, није ројалистичка и клерикална; напротив, залажу се за неопаганизам, у политици за еврорегионализам итд.

11 Аутор је и књиге *Традиције Европе*, где тежи да синтетички представи „европско паганство”, тј. годишњи циклус у култури европског сељаштва који су, како сматра, уништили црква и модерна.

12 Утицај француске „нове деснице” и Еволе приметан је и у неким струјама родноверја, нпр. код Г. Лозко; уп. и Aitamurto 2011: 48.

13 Сам Вучковић користи термин „неошаманизам”.



искуство клиничке смрти као извор знања. Увид у Вучковићеве књиге и материјале групе показује да је шаманизам схваћен на њу еји начин (позивања на психологизације, екологизам, енергије, вибрације, ауторе као што је Дипак Чопра), уз доста елемената из западног езотеризма (тарот, астрална пројекција).¹⁴ Шамани имају дар астралне пројекције, познају значај вибрација и космичке енергије и остварују контакт са боговима, енергетским бићима и сл. Интерни материјал груписан је тематски (*Вештице, Чаробњаци, Демони у нашем народу*) и у њега је укључено и много домаће етнолошке грађе. Схватање вештица („пагански сурогат шамана“) протумачено је суштински кроз концепте вике, тако да већ у Древним коренима има овакве елементе: сам назив, схватање календарске године, поштовање бога и богиње, ковени, обреди и магијска опрема итд., а ти елементи су прожети примерима из српске литературе. Необичан утисак оставља материјал посвећен демонским бићима у српском фолклору, где је велик део навода дословно преузет из духовите пародије Александра Палавестре *Але и бауци!*

Хрватски езотериста Дејан Кладарин је у оквиру магијских курсева, које је држао у Србији (од 2005), нудио и „семинаре вике“ под називом Школа вике 'Сребрни месец', а позивајући се на традицију вике, Змај и вук. Кладарин је такође еклектик (инициран у хиндуизам и у један – наводни – огранак Херметичког реда златне зоре), тако да комбинује вику, езотеризам и позивања на домаћу етнографску грађу. Као програм рада у школи вике наводе се њена филозофија и теологија, хербалистика, минералологија, радиестезија, јога, тарот, биоенергија, нумерологија, чаролије итд. Обука обухвата три семинара (основни, средњи и виши), сваки по девет месеци са по једном иницијацијом, а материјал представља основна виканска учења и правила.¹⁵ Кладарин се позива на гарднеријанску линију, али је за историју ових покрета у бившој Југославији интересантна његова тврдња да је имао контакте са виканским групама у Загребу још 1988. Остављам на страну индивидуалне иницијативе (као што је она новинара Драгана Јовановића, који је на свом имању подигао кип богу Виду).¹⁶

14 Вучковић је још 1990. објављивао књиге о магији и астрологији.

15 Овај материјал ми је био доступан у склопу материјала Древних корена. Не знам да ли то упућује на неке значајније контакте између група.

16 Јовановић се изјашњава и као богумил, познат је еколошки активиста и подржава „аутохтонистичку“ псеудоисторију. У роману *Житије Савино од Богумила монаха*



Друга неопаганска организација јавља се такође после 2000. То је Словенски круг, који је водила Маја Мандић-Марковић. Мандићева је осамдесетих и деведесетих година била једна од запажених особа на домаћој езотеричној сцени, активна у О. Т. О.,¹⁷ сувласник издавачке куће Езотерија, која је првобитно највише промовисала Кроулија;¹⁸ о тароту је држала радионице и водила ТВ емисију. Словенски круг припада фази експериментисања са словенском вером. Тачни обреди групе нису ми познати, али, по свему судећи, изгледа да се радило о тумачењу словенске митологије кроз концепте западног езотеризма. У једној изјави за НИН паганизам је представила као повезивање са енергијама природе без посредника; мушкарци и жене изражавају различите енергије које се уједињују. Позивање на енергију открива њу *ејц* као концептуални оквир. Група се угасила, неки чланови су се прикључили касније насталим паганским групама, а сама Мандићева, која се од телеме све више примакла њу *ејцу*, данас води психолошку радионицу која се индикативно зове Аркона, по последњем светилишту балтичких Словена.

Године 2011. званично је регистрована Међународна паганска федерација Србије.¹⁹ Реч је о регионалној подружници Међународне паганске федерације, која је основана у Енглеској 1971. (првобитни назив – Пагански фронт), као активистичко тело са циљем заштите неопагана од дискриминације и поправљања негативне медијске слике (Adler 2006: 553–554; Howard: 246–259). Данас имају преко 60 регионалних координатора у свету. Поред друштвеног ангажмана, Федерација организује годишње обреде и радионице, а објављује и часопис *Pagan Dawn*. Мада примарно активистичка а не иницијацијска група, Федерација је на линији нешто измењене гарднеријанске вике²⁰ са принципима поштовања природе, поларности мушког и женског принципа у божанству, и морала, који је

спаја представе о богумилству са словенским паганизмом и западним езотеризмом.

17 Мада О. Т. О. такође почива на псеудоегипатском политеизму, те да је утицао на касније облике неопаганизма (првенствено вике), сврставам га пре у ритуалну магију.

18 О. Т. О. је осамдесетих година 20. века имао необичну популарност у бившој Југославији (о овом проблему нема много правих научних чланака; в. Đurđević 2013: 91–92)

19 <http://rs.paganfederation.org>

20 У оснивању је учествовала Дорин Валијенте, бивша следбеница Гарднера од ког се временом удаљила.





модификовано Кроулијево правило – чини што хоћеш, док год не шкодиш другом. Први национални координатор – сада заменик координатора – био је Марко Нектан, мултимедијални уметник, играч, по сопственој изјави посвећен у више иницијацијских пракси (антропозофија, четврти пут, тантра). Каже да му је упознавање са различитим традицијама помогло у осмишљавању сопствене уметности, тако да изводи и поучава и шамански плес. У Србији, према сопственим наводима, имају око 100 чланова, старосна структура је од двадесетих до шездесетих година, укључујући и породице. Поглед на свет је викански. По идеалтипском обреднику, обележавају се обреди прелаза и календарски обреди. Животни круг обухвата иницијацију, венчање (које може бити право и привремено, где се обележава година и један дан), затим климакс и сахрану. Досада је било неколико благослова деце и два брака. Годишњи круг прати и соларни и лунарни календар, као и тзв. хтонски (година почиње 1. фебруара), а постоји и „стеларни” (који се не обележава посебно). Услови за приступ су пунолетство и чланарина (од 5 до 35 евра, у зависности од категорија и претплате на часопис). Постоје и касније иницијације на више степене, које укључују и обуку у, на пример, изради вештичјег штапа. Као извори знања (легитимизације) наводе се ланац непрекинуте традиције, реконструкција и медитација. Група је еклектична, тако да су присутни и елементи словенске традиције. Приметна је жеља да се укључи оно што је домаће, али предсловенско-балканско (нпр. Винча).²¹ Мада се наглашава да је група религијски, а не магијски покрет, присутни су и елементи карактеристични за ритуалну магију, али и за њу ејд као културни феномен: радионице тарота, читања кристала, руна итд.; у разговорима се може чути помињање „божанске енергије”. Езотерични карактер је јасан не само због посвећења нових чланова, већ и због постојања посебних обреда само за свештенике. Сам Нектан је иначе посвећен у иностранству и у друидски ред OBOD и Изидину заједницу, коју покушава да заснује и у Србији. Један од представника, који користи име Гвидион,²² иначе аутор прве књиге о

21 У разговору је Нектан дефинисао следбенике можда најпре као „палеопагане” или „мезопагане” (терминологија неопаганског аутора И. Боневица).

22 Грађанско име нам је познато.



вики у Србији (1994),²³ представља свој систем као синтезу Кроулија и словенског паганства.²⁴ Група се представља као федерација у правом значењу речи: мада окупљају појединце, а не групе, себе сматрају кровном организацијом. Постоје радионице за „свачији пут” (тј. свако бира да ли ће ићи путем вике,²⁵ друидским, путем словенског паганства, германског, магије хаоса итд.), а члан било које друге групе може бити и у МПФ. Међутим, изгледа да већина тих путева постоји само на папиру, а сигурно је да друге паганске групе, мада принципијелно расположене за сарадњу, не виде МПФ као јединог представника пред јавношћу нити као надређено тело.

Пример за то је управо раскол који је задесио МПФ када се отцепила новосадска група под вођством „Хермеса Трисмегиста”. Сада делују као сасвим независна група Паганска федерација Србије. Како сами наводе, један од разлога одвајања била је управо жеља да се више оријентишу на словенски аспект. Такође комбинују западни езотеризам (астрологија, тарот) са (псеудо)словенском грађом. За обреде се као радни материјал користе текстови *Словенског круга*, а *Велесова књига* више је намењена учењу, као филозофска оријентација.

На једној страни, дакле, постоје групе суштински изведене из западног езотеризма. На другој су оне настале по угледу на родноверне покрете у Русији, Украјини и Пољској. У последњих неколико година родноверје се појавило и у Хрватској (од 2004. године – родноверне жупе Перуница (Загреб) и Перун (Учка) обједињене у Савез хрватских родновјераца),²⁶ Словенији (од 2005. године – група Словенски староверци са неколико жупа и храмова, мада тек касније формално регистрована,²⁷ и, од 2011, у Босни (Сварожи круг).²⁸

Као прва родноверна група може се узети Свевлад, основан 2002. Њихова особеност је однос према науци, прецизније апропријација

23 Мада писана емски, књига садржи сасвим солидан популарно написан преглед неопаганизма, углавном према типологији М. Адлер.

24 <http://www.oocities.org/athens/agora/8933> (приступљено 22. 5. 2015)

25 Виканску иницијацију пружа Моргана, вођа британског центра МПФ у Лондону, која долази повремено у Србију.

26 <http://rodnovjerje.com.hr>

27 <http://www.staroverci.si>

28 <http://svarozikrug.weebly.com>





етнологије и фолклористике. Свевлад се представља као научно-истраживачка група. Званично је то НВО, део Еколошког центра 'Сфера', који води брачни пар Александар и Александра Обровски. Делују на интернету, организују конференције и објавили су зборник *Сунце – старешина словенског рода* (2007). Већ и летимичан поглед на текстове у зборнику и на сајту показује да реч није чак ни о дилентатизму, већ о псеудонауци. Велесова књига се користи као изворни текст, позива се на континуитет винчанске цивилизације и Срба, указује се на велику берлинско-бечко-универзитетску заверу против података о Словенима, цитирају се Салинас Прајс, Милош Милојевић, Радивоје Пешић, Александар Асов (ноторни фалсификатор словенских старина, кога је чак осудила и једна руска родноверна општина). Свевлад заправо пружа симулацију науке – фусноте, резимеи, назив „научни скуп” само имитрају праву методологију; озбиљни текстови признатих научника стављени су заједно са мистификацијама, што овим другим треба да прибави легитимитет. Све ово није ново и оставило би Свевлад у истом кошу са следбеницима Олге Луковић-Пјановић. Међутим, псеудонаучни дух Свевлада долази управо од родноверне идеологије. Њихов однос према родноверју није сасвим отворен. Они ће у јавним наступима наглашавати да Свевлад није родноверна организација него научно друштво. Међутим, неопагански карактер је јасан, не само зато што се поједини од вођа изјашњавају као пагани – што би била приватна ствар – него зато што учествују у радовима тзв. Словенског родноверног већа, које се састаје сваке године у другој словенској земљи. Ту се такође обављају обреди и читају молитве. Нпр. у Београду је у њиховој организацији 2007. (у некадашњој књижари „Никола Пашић”, познатој по објављивању и држању „аутохтонистичке” литературе) одржано родноверно веће и скуп. Преминулој чланици из Пољске почаст је одата певањем химне из Ргведе. „Веће је завршено обредом слављења словенског Рода и Рожаница, изливањем меда и приношењем хлебних понуда на воду свештене словенске реке Дунав, који је спровела волхвина Зореслава”²⁹. Све ово тешко да одговара опису научне конференције. У раду већа активна је и Галина Лозко, „волхвина Зореслава”, један од главних идеолога украјинског родноверја (детаљније о њој у Lesiv 2013: 51–52).

²⁹ www.svevlad.org.rs



Пример су и текстови чији је аутор извесни Милан Петровић (инжењер по струци), задужен за родноверни део сајта. Чланци наизглед научно образлажу зашто је термин *неопаганизам* погрешан и по чему се разликују „прави” и „лажни” родноверни. Текстови су бриколаж (радови А. Ломе су заједно са издањима куће „Пешић и синови”, неodruidом Боневицом, застарелом и слабом књигом Васиљева итд.), методолошки неуки и агресивни према „званичној” науци, а псеудонаучни облик легитимизује родноверје. Назив *неопаганизам* одбацује се идеолошки, не методолошки, а разликовање „лажних” група очигледно је унутрашња размирица која треба да делегитимизује организације које аутор види као конкурентске.

Однос неопагана према науци једно је од важних методолошких питања. Неопагани углавном узимају из науке селективно и према унапред створеним концептима. (Викани су се тек недавно суочили са доказима о непостојању древног континуитета.) Свевлад је мешањем два дискурса, научног и религијског, пример за то. Остаје отворено питање да ли Свевлад треба дефинисати као култну или као културну групу: мада представљају Србију на родноверним већима, не постоји, изгледа, формално чланство, осим неколико вођа.

Под покровитељством Свевлада основане су и две родноверне „жупе”. У Новом Саду Луг Велеса од 2013. године (са мањим бројем чланова) води сликар Душан Божић. Нису се регистровани као група, већ желе да делују локално. Предлажу стварање једне уједињене родноверне организације на територији Србије.³⁰ У Београду поменути Петровић води жупу Коло.

Други заинтересовани за словенско неопаганство нису били задовољни ограничавањем на псеудоакадемски рад, избегавањем да се отворено заступа родноверје као религија, а проблем је било и питање легитимитета представљања на родноверним већима, тако да су се формирале друге родноверне групе.³¹ У Горњем Милановцу настала је група Свеслав (са десетак чланова у почетку) која се убрзо утопила у већу групу Старославци.³² Од 2008. постојала је иницијатива да са

30 <http://lugvelesasrz.blogspot.com>; <http://www.rodnovjerje.com.hr/cl4-dusan-bozic-intervju.html> (приступљено 23. 5. 2015).

31 Преглед родноверних група у Србији налази се и у зборнику *Родна вера* (Какашевски 2012: 133–134).

32 Према усменим подацима, постојала је и једна неформална група родноверних Горанаца. Више података није било могуће добити.





деловањем почне огранак пољске родноверне организације *Slowiańska wiara*, чији су представници били Зорана и Вукашин Лутовац.³³ Ипак, до организовања није дошло, а З. Лутовац је сада члан Старославаца. Интернет није неважан у анализи неопаганизма, не само због појмова као што је окултура (К. Партриц), него и због формирања самих група (уп. Adler 2006: 453–456; Жарчинская 2014; Howard 2009: 293–297; Cowan 2005).³⁴ Сајт www.starisloveni.com, који води група аутора, издаје интернет часопис *Велес*, посвећен словенском паганству. Асатру је присутан у Србији као интернет страна, а уредница сајта је повезана и са родноверјем.³⁵ Украјинска група Родовое Вогнище Рідної Православної Віри помиње у свом гласилу да има следбенике и у Србији (Lesiv 2013: 56), али овај навод нисмо успели да потврдимо.

Организација Старославци почела је као веб-група, да би се временом претворила у заједницу ван виртуелног света.³⁶ Од 2012. званично је регистрована као – прва формално права – родноверна група. Има седамдесетак званично регистрованих чланова, са чланском картом и чланарином од 10 евра (постоји и почасно чланство). Члан је и певач келтског попа, Аца Селтик, а у скуповима учествује и Светлана Стевић. Не позивају се на непрекинути ланац традиције него на реконструкцију, чиме се уклапају у вид реконструкционистичког паганства (и разликују од вике). Створили су, тј. „реконструисали”, календар, назван „Сварогово коло” (назив се посебно користи у украјинским групама ОРУ и Православија, које су развиле календарско-ритуалну праксу, а кодификовала га је Х. Лозко (Ivakhiv 2005:229)), који почива на солстицијумима, равнодневицама и мањим празницима. Садашња година (2015) је 7523, називи месеци су словенски, обележени су Божић-Сварожић, Пасји дани, Триглавов дан, Веснин дан, Живин, Купалов, Перунов, Стрибогов, дан Усуда и суђаја, Радгостов, Мокошин, вучји дани. На празнике, попут солстицијума, окупљају се у природи (Ада Циганлија, Кошутњак, Звездарска шума)

33 <http://www.glaspredaka.info/>; уп. и <http://slovenska-vera.blogspot.com>. З. Лутовац је иначе преводитељка словенске епске фантастике (с пољског). В. Лутовац је представник Евроазијске омладине Србије и пропагатор евроазијства (сада неактиван, в. www.tvrdjava.org), што је занимљиво због политичких струја унутар родноверја.

34 „Neopagans generally regard technology and magic as interchangeable” (Drury 2011: 263).

35 <http://asatruserbia.blogspot.com>

36 <http://staroslavci.blogspot.com>





где, стојећи у круг око ватре, читају молитву боговима (Перуну, Сварогу, Стрибогу; из Велесове књиге), на које се колективно одговара: *Слава!*. Поштују се и мистификована или источнословенска божанства попут Коледе, Љеља, Водана, Хорса, Купала. Спрема се бескрвна жртва од јечма и хлеба, пали ватра која се прескаче. За обележавање почетка пролећа спаљује се Моранина лутка. Вођа обреда посипа учеснике житом које се после баца у ватру. Неки учесници носе посебну свечану одећу из „етно” радиности, која представља „древну словенску ношњу”. Символ је жути „коловрат” (стилизована свастика, соларни симбол) на црвеном пољу. Играју се витешке и борбене игре (стреличарство, нпр.), а као део дружења након обреда, служи се медовина и спремају старинска јела.³⁷ За разлику од МПФ, уместо хијерархије и иницијацијских степености, инсистира се на егалитаризму, а обреди су отворени за све. На челу је Савет од десет чланова које једном годишње бира Сабор. Сабор чине сви чланови. Председник удружења је Небојша Јеремић, председник већа, као надзорног органа, Андреј Стефановић, један од оснивача. Богови се сматрају прецима: Не служимо им, не клањамо им се, не бојимо их се (теренски разговор; уп. Какашевски 2012: 49), што је и најчешћи став руског родноверја. Велесова књига се признаје (мада је у интервјуима приметна доза опрезности, а дистанца према Александру Асову је још већа). Претпоставке В. Чајкановића, али и С. Петровића и Н. Нодила прихватају се и користе у ономе што се назива реконструкцијом, тако да од академских теза постају обредна стварност. Као извор података за стварање митологије други живот је дочекала и полузаборављена збирка Милоша Милојевића. Извори других словенских народа служе за „допуну”. Став према хришћанству је амбивалентан: у текстовима је често критички, у разговорима се православље такође посматра као део народне вере.³⁸ Организована је екскурзија на словенско-викиншки фестивал у Пољској. Жеља групе јесте видљивост родноверних, изражена кроз слоган *Очувати, обновити, омасовити*. Зато је објављен зборник *Родна вера* и покренут часопис *Слава* (досада су изашла два броја), где чланови групе представљају своја учења, актуелне активности и дају

37 Уп. опис обреда руских родноверних у Aitamurto 2011: 69; модел је очигледно исти.

38 Унутар руског родноверја однос је такође амбивалентан; единизам је нпр. често антихришћански – деведесетих година 20. века је једна едностичка група спалила неколико лутеранских цркава у Норвешкој.



описе народног живота ослањајући се на популарнију етнографску литературу. Учествовали су у одбрани храста-записа код Савинца, еколошким акцијама, прављењу насипа у време поплава у Србији 2014. Позивају чланове да се на попису изјасне као родноверни. Чланова је највише у Београду, али и у Горњем Милановцу и Апатину. Разговор о политици је на скупу забрањен, чланови се описују као патриоте, са симпатијама за панславизам и екологију.

Зборник *Родна вера* (Какашевски 2012) био је и узрок сукоба. Мада је замишљен као заједнички пројекат, представници Свевлада су се повукли с образложењем да су у зборнику заступљени езотеризам, западна филозофија и политички екстремизам (међутим, многи од тих ставова могу се наћи и у њиховом зборнику *Сунце, старешина словенског рода* –2012).

Неопаганизам је ушао и у популарну културу у Србији. Викански пагани су отворили *Pagan shop* у Новом Саду, која одговара неопаганским продавницама западног типа, са јаким упливом њу ејца. Викански културни утицај се може приметити и у уређењу *Witch bar*-а у Београду. Словенски пагани имају интернет продавницу *Род србски*, која продаје мајице, торбе, новчанике са етно мотивима, статуе богова (нпр. Перуна), шаховске табле са боговима. Постоје и паганске метал групе. Неке од њих су кратког века, неке још активне: *The Stone Band*, *Wolf's Hunger*, *Наврог*, *Сварун*, *Огњена кочија*. Пагански метал појавио се у Скандинавији још осамдесетих година прошлог века, а угледајући се на њега, настају и словенске групе, каква је руска *Аркона*. Српски бендови следе исти траг. Сварунима за узор шведску групу *Therion*.³⁹

Поменимо да је и Радомир Ристић Подунавски, аутор *Традиционалног балканског вештичарства*, постигао успех у светским неопаганским круговима енглеским преводом књиге. Књига је такође спој популарно-етнографских података и концепата из западног езотеризма: нпр. вештичји лет се објашњава као астрална пројекција, са саветима. Мајкл Хауард, следбеник „традиционалног” и „луциферијанског” вештичарства, промовише Ристића, објављује његове текстове учасопису *The Cauldron*, чији је уредник. Тиме се вештичарство са српских простора „брендирало” на западној сцени, али поново кроз западно-езотеричне интерпретације.

39 'Звер' (грч.), алузија на надимак Кроулија „велика звер” (*To Mega Therion*).



Тек треба размотрити питања терминологије, односа према науци, миту, модерни, употребе мистификованих текстова, идентитета, политике, индивидуалног искуства и личног пута према неопаганизму (лично сам имао контакте углавном са „званичним” представницима, не у већој мери са „мирјанима”).

Закључак

Неопаганска сцена је мала, али густо попуњена, нова, али динамична. Видели смо како је виканску страну задесио раскол, али да и међу родновернима има сукоба. Уздржаност према активности некадашњег Словенског круга могла се срести међу неким виканима а нарочито међу родновернима. Родноверни су, генерално, дистанцирани према виканима, мада не одбацују сарадњу; викани желе сарадњу са родновернима, мада своје назоре сматрају ширима.⁴⁰

На сцени се, дакле, могу уочити два пола: западни и етнички, национално-словенски. Један је одређен концептима западног езотеризма, други конструисањем словенске религије. Прва група је међународни магијски покрет, са тенденцијом преласка у религијски. Друга тежи обнови оног што види као националну прошлост и дистанцира се од езотеризма. Подела одговара широј подели на западни и источни неопаганизам, викански и реконструкционистички. Не изненађује да је иста подела већ примећена на широком (и недовољно јасном) подручју Источне Европе, од Балкана до Балтика, нпр. у руском (Яшин 2001: 67; Aitamurto 2011: 31–32), украјинском (Ivakhiv 2005: 8–10⁴¹, 25, 29), белоруском (Гурко 2001: 78) или у летонском неопаганизму („између фолклористике и окултизма”, Kencis 2012: 73–74).⁴²

Пажњу заслужује идеја обнове. Старина у родноверју, како је примећено, није нешто што је тражено и пронађено, него нешто што треба да постоји

40 Нпр. прослави Весниног дана (21. 03. 2015) присуствовале су и неке виканке.

41 Ивахив сматра да је украјински неопаганизам тамо где се западни налазио пре неколико деценија, у смислу односа према конструкцијама прошлости.

42 Етнички идентитет ипак игра улогу и у неопаганским струјањима и у САД, што је везано за редефинисање *melting pot*-а и политику мултикултуралности (Maglicco 2004: 209–227).



(Некљудов 2005: 24).⁴³ Управо свесно усвајање магијског погледа на свет као реакције на „рашчаравање” (Вебер) запада у модерни (Hanegraaff 1996: 85), односно свесна тежња ка сакрализацији света открива суштинску разлику према традиционалним и архајским друштвима (Кавыкин 2007: 97). Због оваквог концепта реконструкционистичког паганизма, као и виканског схватања континуитета, у анализама неопаганизма коришћен је Хобсбомов концепт „измишљање традиције” (Lewis 2009: 490; Harvey; Ivakhiv 2005: 25; Lesiv 2013: 132; Кавыкин 2007: 14), мада је био и критикован (Aitamurto 2007; Aitamurto 2011: 75; Magliocco 2005: 66; Lewis 2009; уп. Lesiv 2013: 138).⁴⁴ Чини ми се да се неопаганизам, нарочито у свом реконструкционистичко-етничком виду, боље може описати класичним Баузингеровим термином *фолклоризам*. Баузингеров концепт је суптилнији, обухватнији и неоптерећен имплицитно негативним вредновањем. Неопаганске групе које „реконструишу” „древне” и „изворне обичаје” сасвим одговарају оним групама које се обично посматрају као носиоци фолклоризма, тј. фолклора ван примарног контекста (овде – старог паганства). Анализа фолклоризма укључује и покушај разумевања његове функције и смисла за групу у којој живи. Према Баузингеру, њим се ствара алтернативни свет, заједнички хоби који је више од хобија јер има обавезујући карактер, свет боје насупрот монотонији, који даје утисак једноставности, природности и старине (Bausinger 1966: 65). У фолклоризму су истовремено присутни идеолошки и лудистички аспект (Баузингер 2002: 192–193), што се може уочити и у неопаганизму. Заједно са програмским антимодернизмом постоји и уживање у игри, па и естетском, што су проучаваоци и уочили (Adler 2006: 335–336; Luhrmann 1991: 131; Drury 2011: 265–267;

43 Уп. како М. Лесив сажима у „the older the better”; „the more distant the past, the more valuable it is” (Lesiv 2013: 38, 84).

44 С. Маљоко истиче да уместо неаутентичности треба посматрати како група коју истражује реинтерпретира памћење: „Stregheria [облик неопаганизма Американаца италијанског порекла, прим. Н. Р.] should not be interpreted as an inauthentic religion or an attempt to market 'fakelore' but as part of the process through which ethnic groups reinterpret and reclaim memory, ultimately maintaining tradition” (Magliocco 2004: 25). Луис и Аитамурто истичу иновативност и у другим традицијама, при чему је паганизам чак свеснији своје конструктивне природе. „While earlier folklorists would have dismissed neo-Paganism as an example of *folklorismus*, 'invented tradition' or fakelore, folklorists today are more likely to understand it as part of the process through which traditions are shared, selected, and reinterpreted by individuals and groups to serve larger social, political, and ideological ends” (Magliocco 2004: 25). Ипак, како је напоменуто, фолклоризам у Баузингеровом схватању отвара шире аналитичке опције од друга два појма.



Aitamurto 2011: 221). Гајдуков унутар родноверја чак издваја засебан „етнографско-лудистички” правац (Гајдуков 1999), а М. Лесив посебну пажњу посвећује естетском унутар украјинског родноверја, сматрајући га великом могућношћу будућег кретања покрета (Lesiv 2013: 140–164).

Езотерични и етнички пол ипак нису строго одвојени. Словенски неопагани су према езотеризму дистанцирани или га јасно одбацују. Ипак, у њиховим текстовима и говору могу се наћи појмови из западног езотеризма модерног доба, нпр. у зборнику *Сунце*, старешина словенског рода идеје зодијачких циклуса или Атлантиде; у часопису *Слава* помени божанске енергије;⁴⁵ члан Старославаца је, рецимо, Иван Вукадиновић, СФ аутор чија је трилогија о Агартти пуна мотива из западног езотеризма модерне, а у зборнику *Родна вера* чланке има и Борис Над, перенијалиста на Калајићевом трагу (ово свакако нису званични ставови групе, али је важно питање афинитета проезотеричних аутора према родноверју). Гвидион је учествовао у раду словенског родноверног већа у организацији Свевлада. Већ је руско и украјинско родноверје, које служи као модел, пуно елемената из западног езотеризма (теозофија, перенијализам, агни-јога, Гурђијев, Кастанеда).⁴⁶ „Западњаци” се пак такође позивају на локално и етничко, што „словенофили” виде као апропријацију.

Ова два вида пре треба видети као тачке поларизације између којих се динамично осцилира, али не и као строго поделу.⁴⁷ (Пример блискости је, рецимо, отвореност обе стране за „аутохтонистичку” (неоромантичарску) школу.) Поларизација се може посматрати двојачко. Иза ње лежи питање идентитета,⁴⁸ смештеног између имагинарног Запада и деветнаестовековно замишљеног словенства.⁴⁹ Колико год

45 Енергија је један од кључних и најраширенијих концепата *њу ејца*.

46 О томе је писано у више наврата, а као студију концентрисану на ту тему издвајам Laruelle 2012.

47 Управо зато и посматрамо вику и родноверје као део заједничког феномена, упркос разликама, подређеног појму неопаганизам; заједничко разматрање налаже емпирија, не аутоматско преузимање подела из литературе.

48 Уп. закључак А. Ферлат да је родноверје, упркос позивању на природу, пре интелектуална конструкција заснована на трагању за идентитетом, него осећај јединства са природом (Ferlat 2003). Ипак, друге ауторке (К. Аитамурто, М. Лесив) сматрају да је екологизам важан и у родноверју.

49 Словенско овде укључује и национално у модерном значењу и наднационално, најближе хердеровско-романтичарском схватању словенства, које је далеко више утицало на културно-националну самосвест мањих словенских народа, него на



било актуелно, везано за савремене друштвене и политичке поделе (ЕУ/Русија),⁵⁰ оно није ново и може се пратити до 19. века, тј. до уласка српског друштва у модернизацију и преласка из предмодерне заједнице Slavia Orthodoxa у западноевропски модел културе и државе. Последица је било суочавање са дефинисањем идентитета. Ако је питање идентитета извор поларизације, испоставља се да неопаганизам није неки чудачки покрет на маргини, него да је заокупљен истим питањима којима и „главни ток” друштва.⁵¹

С друге стране, динамика међународно-магијског и етничког-националног приметна је, како смо навели, у паганству као европском и глобалном феномену. Српско паганство је за неколико година само рефлектовало динамику глобалног неопаганства у последњих пола века. Ово „сажимање” може се посматрати као резултат убрзаног преузимања већ постојећих страних модела који су се надовезали на актуелна идентитетска питања.

ЛИТЕРАТУРА

Adler, Margot. *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers and Other Pagans in America*. New York: Penguin Books, 2006.

Aitamurto, Kaarina. „Russian Rodnoverie. Negotiating Individual Traditionalism”. CENSUR, 2007. <http://www.cesnur.org/2007/bord_aitamurto.htm>23. 3. 2015.

Aitamurto, Kaarina. *Paganism, Traditionalism, Nationalism. Narratives of Russian Rodnoverie*. Academic dissertation. University of Helsinki, Helsinki, 2011.

Aitamurto, Karina. Gaidukov, Alexey. „Russian Rodnoverie: Six Portraits of a Movement”. *Modern Pagan and Native Faith Movement in Central and Eastern Europe*. Eds. K. Aitamurto, S. Simpson. Durham: Acumen, 2013.

трајност пансловенских идеја (Sundhausen 1973: 180).

50 Украјина је у том смислу трагичан пример „подељеног друштва” (Хантингтон).

51 На сличан начин је своја истраживања сумирао Хатон: „My insistence that rather than representing a bizzare, isolated and wholly counter-cultural phenomenon, Pagan witchcraft was just an unusually concentrated expression of various long-term developments within main-stream British culture” (Hutton 2006: 280). Хатон се одваја од прустапа који су у неопаганизму видели контракултурни покрет. Аитамурто и Гајдуков истичу да родноверје у Русији не тежи контракултурној позицији (Aitamurto, Gaidukov 2013: 161). И Шнирелман, који је критички расположен према родноверју као екстремистичком, ипак закључује да екстремизам не долази из самог неопаганизма, него из ксенофобних тенденција у друштву у целини (Шнирелман 2012: 253).



- Ајдачић, Дејан. *Славистичка истраживања*. Београд: Филип Вишњић, 2007.
- Bausinger, Hermann. „Zur Kritik der Folklorismuskritik”. *Populus Revisus. Beiträge zur Erforschung der Gegenwart*, Tübingen, 1966, 61–75.
- Баузингер, Херман. *Етнологија. Београд: XX век, 2002.*
- Berger, Helen. *A Community of Witches. Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*. Columbia: University of South Carolina, 1999.
- Гайдуков, Алексей В. „Молодежная Субкультура славянского неоязычества в Петербурге”. *Молодежные движения и субкультуры Санкт-Петербурга: Социология и антропологический анализ*. Под ред. В. Костюшева. Санкт-Петербург: Институт социологии РАН, 1999, 25–51.
- Гайдуков, Алексей В. *Идеология и практика славянского неоязычества*. Автореферат. <<http://www.dissercat.com>>2. 2. 2015.
- Гальцин, Дмитрий Д. „Викка: 'эзотерическое' и 'религиозное'”. *Пути гнозиса. Мистико-эзотерические традиции и гностическое мировоззрение от древности до наших дней*. Москва – Санкт-Петербург: Русская христианская гуманитарная академия, 2014, 96–105.
- Гурко, Александр В. „Неоязычество в Беларуси: предпосылки и условия возникновения, организационные формы, перспективы”. *Неоязычество на просторах Евразии*. Ред. В. А Шнирельман. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001, 68–79.
- Davidson, Markus Altena. „What is Wrong with Pagan Studies?”. *Method and Theory in the Study of Religion* 24 (2012): 183–199.
- Doyle, White Ethan. „In Defence of Pagan Studies: A Response to Davidson's Critique”. *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 14/1 (2012): 5–21.
- Drury, Nevill. *Stealing Fire from Heaven. The Rise of Modern Western Magic*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Đurđević, Gordan. „Hidden wisdom in the ill-ordered house: a short survey of occultism in Former Yugoslavia”. *Occultism in A Global Perspective*. Eds. H. Bogdan, G. Đurđević. Durham: Acumen, 2013, 79–100.
- Жарчинская, Ксения А. „Миф и историческая память: образы славянской 'традиции' в социальных сетях”. *Вестник Томского государственного университета* 4 (2014): 95–101.
- Introvigne, Massimo. *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*. Milano: Sugarco edizioni, 2003.
- Ivakhiv, Adrian. „The Revival of Ukrainian Native Faith”. *Modern Paganism in World Cultures*. Ed. M. Strmiska. Santa Barbara: ABC Clio, 2005, 209–239.



Ivakhiv, Adrian. „In Search of Deeper Identities Neopaganism and 'Native Faith' in Contemporary Ukraine”. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 8/3 (2005): 7–38.

Johnston, Hannah E. Aloj, Peg. *The New Generation Witches. Teenage Witchcraft in Contemporary Culture*. Aldershot – Burlington: Ashgate, 2007.

Яшин, Владимир Б. „'Церковь православных староверов-инглингов' как пример неоязыческого культа”. *Неоязычество на просторах Евразии*. Ред. В. А. Шнирельман. Москва: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001, 56–67.

Кавыкин. Олег И. 'Родноверы'. *Самоидентификация неоязычников в современной России*. Москва: Российская академия наук, Институт Африки, 2007.

Cowan, Douglas. *Cyberhenge. Modern Pagans on the Internet*. New York: Routledge, 2005.

Ќencis, Toms. *A Disciplinary History of Latvian Mythology*. Tartu: University of Tartu Press, 2012.

Laruelle, Marlène. „The Rodnoverje Movement: The Search for Pre-Christian Ancestry and the Occult”. *New Age of Russia*. Eds. B. Menzel, M. Hagemeister, B. Glatzer-Rosenthal. München – Berlin: Verlag Otto Sagner, 2012, 293–310.

Lesiv, Mariya. *The Return of Ancestral Gods. Modern Ukrainian Paganism as an Alternative Vision for a Nation*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2013.

Lewis, James. „Celts, Druids and the Invention of Tradition”. *Handbook of Contemporary Paganism*. Eds. J. R. Lewis, M. Pizza. Leiden – Boston: Brill, 2009, 479–493.

Luhrmann, Tanya. *Persuasions of the Witch Craft. Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1991.

Лутовац, Зорана. „Родноверне организације у словенским земљама”. *Родна вера. Зборник текстова о старој вери Словена и њеној обнови*. Ур. В. Какашевски. Београд, 2012, 121–134.

Magliocco, Sabina. *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

Magliocco, Sabina. „Italian American Stregheria and Wicca: Ethnic Ambivalence in American Neopaganism”. *Modern Paganism in World Cultures*. Ed. M. Strmiska. Santa Barbara: ABC Clio, 2005, 55–86.

Неклюдов, Сергей Ю. „Структура и функция мифа”. *Современная российская мифология*. Сост. М. В. Ахметова. Москва: РГГУ, 2005, 9–26.

Обшуст, Кристијан. *Конструкција словенства у политици и науци*. Београд: CASCA, 2013.



- Pike, Sarah M. *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Pike, Sarah M. *New Age and Neo-Pagan Religions in America*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Strmiska, Michael (ed.). *Modern Paganism in World Cultures*. Santa Barbara: ABC Clio, 2005.
- Sundhausen, Holm. *Der Einfluß der Herderschen Ideen auf die Nationsbildung bei den Völkern der Habsburger Monarchie*. München: R. Oldenbourg, 1973.
- Urquhart, Stephanie. „Onward Pagan Soldiers: Paganism in the U. S. Military”. *Modern Paganism in World Cultures*. Ed. M. Strmiska. Santa Barbara: ABC Clio, 2005, 299–347.
- Ferlat, Anne. „Neopaganism and New Age in Russia”. *Folklore* 23 (2003): 40–48.
- François, Stéphane. *Les paganismes de la Nouvelle Droite (1980-2004)*. Thèse de doctorat. Université Lille II, 2005. <<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00442649>>5. 5. 2015.
- Hanegraaff, Wouter. *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden – New York – London: Brill, 1996.
- Harvey, Graham. „Inventing Paganisms: making nature”. *The Invention of Sacred Tradition*. Eds. J. R. Lewis, O. Hammer. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 277–290.
- Howard, Michael. *Modern Wicca. A History from Gerald Gardner to the Present*. Woodbury: Llewellyn, 2009.
- Hutton, Ronald. *Witches, Druids and King Arthur*. London: Hambledon Continuum, 2006.
- Шнирельман, Виктор А. (ред.). *Неоязычество на просторах Евразии*. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001.
- Шнирельман, Виктор А. „От 'Советского народа' к 'органической общности': образ мира русских и украинских неоязычников”. *Славяноведение* 6 (2005): 3–26.
- Шнирельман, Виктор А. *Русское родноверие. Неоязычество и национализм в современной России*. Москва: ББИ, 2012.

ИЗВОРИ

- De Benoist, Alain. *Comment peut-on être un païen?*. Paris: Albin Michel, 1981.
- De Benoist, Alain. *Tradizioni d'Europa*. Napoli: Controcorrente, 2006.



Gwydion. *Vika. Drevna religija veštica*. Београд: Esotheria, 2005.

Велес. Интернет магазин посвећен Словенима 1–5 (2010–2013).

Вика традиција 'Змај и вук'. Школа вике 'Сребрни месец'. Основни семинар. Степен I (интерни материјал)

Калајић, Драгош. *Европска идеологија*. Београд: ИКП „Никола Пашић”, 2004.

Подунавски, Радомир Р. *Традиционално балканско веитичарство*. Београд: Esotheria, 2007.

Какашевски, Весна (прир.). *Родна вера. Зборник текстова о старој вери Словена и њеној обнови*. Београд, 2012.

Слава! 1–2, г. 7521–7522 (2013–2014).

Сунце – старешина словенског народа. *Зборник радова 'Конференције о словенском наслеђу'*. Нови Сад: ЕЕКЦ Сфера, 2007/7515.

Туцић, Живица. „Хришћанско спаљивање”, *НИН*, бр. 2850, 11. 08.2005.

Удружење грађана „Древни корени”. *Демони у нашем народу* (интерни материјал)

Удружење грађана „Древни корени”. *Чаробњаци* 1–2 (интерни материјал)

Удружење грађана „Древни корени”. *Вештице* 1–2 (интерни материјал)

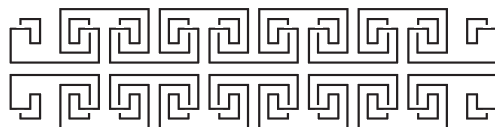
Nemanja Radulović

NEOPAGANISM IN SERBIA

Summary

This paper offers a short theoretical introduction to the terminology, division and overview of research into the movements usually denoted as *neopagan*. Subsequently, it presents such groups in Serbia, especially their history and an overview of their teachings. The conclusion demonstrates that the groups are polarized into those largely oriented towards the Wicca and the Western tradition of magic, and the Slavic neopagan ones (Rodnoverj/Rodnoverje), based on the constructions of Slavic pagan heritage.

ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА ГОРАНИТЕ: СРЪБСКАТА ФОЛКЛОРИСТИКА В БАЛКАНСКИ КОНТЕКСТ



Текстът прави обзор на някои по-важни сръбски фолклористични изследвания върху общността на гораните – както такива от края на XIX в. и началото на XX в., така и съвременни, поставени в контекста на балканската фолклористична литература по въпроса. За разлика от всички останали изследвания в балканските страни, които са епизодични или доста по-късни, гораните присъстват плътно в сръбските източници. Представени са и други гледни точки (българска, македонска) към етноконфесионалната идентичност на гораните. В заключение като най-обективни са посочени дефинициите на някои съвременни сръбски автори, които разглеждат гораните като специфична група със собствено „горанско” самоопределяне.

Ключови думи: горани, сръбска фолклористика, балкански контекст

В този текст ще се опитам да направя кратък обзор на някои по-важни и ключови сръбски фолклористични изследвания¹ (без претенция за изчерпателност) върху общността на гораните –

¹ Основната библиографска работа със сръбски (югославски) източници е реализирана в Република Сърбия в периода октомври – декември 2011. със стипендия



както такива от края на XIX в. и началото на XX в., така и съвременни, поставени в контекста на балканската фолклористична литература по въпроса. За разлика от всички останали изследвания в балканските страни, които са епизодични или доста по-късни, гораните присъстват плътно в сръбските източници. Обект на проучването географията, историята, поминъка, религията, езикът, традициите, идентичността и др. на тази интересна общност.

Моята външна позиция изисква да започна с това, че в България областта Гора и общността на гораните са почти непознати – за тях се заговори едва в последното десетилетие, но в сръбската историческа и фолклористична литература по разбираеми причини те са обект на изследване още от втората половина на XIX в. Историографски погледнато, за първо споменаване на горанските села се счита Хрисовул на цар Стефан Душан, който след идването си в Призрен през 1343 г. поставя основите на манастира Свети Архангели Гавраил и Михаил в близост до града. На светата обител цар Душан подарява 93 села, в чиито земи попадат и горански селища. Според автор като М. Лутовац споменати са: „Брод, Радеша, Попови Дикановичи, Зли поток (хидроним), Сищевъц, Крушево, Црнелјево, Боръе, Кошарице, Орчуша, Запод, Пакиша, Крстъц, Рабча, Лещани, Чрнелјево и Орешак” (Лутовац 1955: 6). Всъщност още през 1865 г. П. Сречкович обръща внимание на този Хрисовул. Той допуска, че тъй като тогава практиката е да се подаряват богати села на църкви и манастири, това вероятно означава, че по онова време горанските села са сравнително заможни (Срећковић 1865: 1–6). След него публикация, посветена на Хрисовула, има и Ястребов (Ястребов 1881). Съвременни автори също изследват и анализират този документ (Вж. Мишић, Суботин-Голубовић 2003).

В последните години на XIX в. и първите на XX в. автори като Ястребов и Цвийч (Вж. Ястребов 1881; Ястребов 1879; Ястребов 1904; Цвијић 1903; Цвијић 1911; Цвијић 1922; Цвијић 1931) в по-широки свои

от MOMH по програма за следдипломно обучение, специализация, обмяна на опит, провеждане на научни изследвания, четене на лекции и др. в чужде странни висши училища и научни организации в изпълнение на междуправителствени спогодби за образователен, културен и научен обмен – с Министерство на образованието и науката на Република Сърбия. Интересът ми към гораните обаче продължава и днес и се изразява в стремеж към следене на литературата, която се публикува по въпроса.





проучвания, но достатъчно сериозно и задълбочено изследват гораните като очертават границите на областта, разглеждат антропогеографските, селищните и демографските ѝ особености, засягат исторически, религиозни, фолклористични и антропологически аспекти. В тези текстове посочените автори приемат и интерпретират гораните еднозначно като сърби. Важно е да се отбележи, че в посочените публикации на Цвийч и Ястребов ясно профилирано присъства темата за поминъка на гораните – за сезонните миграции, свързани с овчарството, както и за по-късните гурбети и пачалбарството на общността като сладкари. Някои съвременни автори също обръщат внимание на тази тема (Krivokapić 1969; Хасани 1995; Дармановић 1995 и др.)

До 1924-26 г. изследванията на Гора обхващат цялата област, тъй като тя функционира единно, докато след този период, след разделянето на областта между Кралство на сърби, хървати и словенци (впоследствие СФРЮ, Сърбия, Косово) и Албания, и особено слез 1945 г. публикациите засягат преди всичко онзи дял, който е достъпен – албанската част е със „затворени“ граници след 1948 г. В средата на XX в. например, авторът Трифуновски обръща специално внимание на селата Урвич и Йеловяне, които се намират на територията на тогавашната Народна Република Македония (част от СФРЮ) (Трифуновски 1952; Trifunovski 1961).

В отделни публикации от XX в. автори като М. Пешикан (1986) и А. Џоговић (1996) имат своя принос към изследването на ономастиката на региона. М. Пешикан например привежда като пример топонимията в Гора (по документи от времето на цар Стефан Душан) и отбелязва, че тя е сръбска, което е основание за него да заключи, че преди ислямизацията гораните са православни сърби. Позовава се и на данни от турските списъци от 1452/1455 г., от които е видна антропонимията, която според него е „чисто сръбска“ (Пешикан 1986).

Съвременните фолклористични проучвания на гораните засягат различни аспекти: например етнографията и фолклористиката в проучването на народното творчество в Косова и Метохия (Радовановић 1974); Гергьовденския фолклор като знак за специфичност и общност на етническите групи в Призрен (Антонијевић 1974), и др. Различни теми, свързани с осмислянето на гораните като малцинство, са засягани в научни форуми, посветени на тази проблематика (Положај 1996; Положај



2007). В съвременни изследвания фокусът е насочен към актуални проблеми като например демографските тенденции сред гораните (Поповић 2008) или образованието на горанската общност през почти целия XX в. (Миленовић 2010).

Началото на антропогеографските проучвания на региона се поставя още от Цвийч и Ястребов, но те продължават и в средата на XX в. (Вж. например Филиповић 1955). Особено значими са сборниците в три тома, издадени от Географския институт на САНУ „Јован Цвијић” в средата на 90-те години на XX в., в които текстовете засягат много широк кръг от теми, сред които и немалко фолклористични и етноложки (Шарпланинске жупе 1994; Шарпланинске жупе 1995; Шарпланинске жупе 1997). Във втория том от поредицата автор като М. Радовановић например предлага антропогеографски, етнографски и фолклорни материали за гораните, ополците и сретчаните в изворната литература и извежда особеностите им, Вл. Бован анализира народните предания при гораните, Д. Антонијевић изследва етническата идентичност на гораните, З. Дивац представя сватбени обичаи в Средачка Жупа и Гора; М. Ивановић разглежда културното наследство на Гора, Ополье и Средачка жупа, Р. Младеновић проучва горанския говор, Д. Николић извежда етнокултурните стереотипи на жителите на Гора и Средачка Жупа, С. Станковић описва основните музикално-танцови характеристики на Гора върху примера на женски игри, съпроводени от песен от село Враница, Х. Хасани проследява миграциите на населението на Гора и др.

Подобен интердисциплинарен сборник, в който намират място и немалко фолклористични изследвания е Горанци, Муслимани и Турци у шарпланинским жупама Србије: проблеми садашњих услова живота и опстанка, отново издание на Географския институт „Јован Цвијић” (Горанци 2000).

Освен споменатата по-горе публикация на Р. Младеновић, посветена на говора на гораните, трябва да се отбележат и редица други негови изследвания по тази тема. Практически той е най-задълбоченият познавач на горанския говор (Младеновић 1986; Младеновић 1995; Младеновић 2000; Младеновић 2001; Младеновић 2007; Младеновић 2010 и др.).

Що се отнася до музикалната и танцовата традиция на гораните, през XX в. съществуват изследвания в широк темпорален диапазон.



Първите проучвания на танцовия фолклор принадлежат на сестрите Љубица и Даница Јанковић (Јанковић 1936; Јанковић, Љ. и Д. 1937), а по-късно и на Л. Антони (Antoni 1958; Antoni 1974); песенната традиция в етномузиколожки аспект е изследвана първо от датчанката Б. Треруп (Traerup 1972; Traerup 1974), а впоследствие и във фолклористичен план по отношение на текста на песните (Хасани 1987; Џоговић 1989). Свои нови наблюдения през 90-те години на XX в. публикува Саня Станкович чрез изследването си за дипломна работа, защитена във Факултета за музикални изкуства в Белград (Станковић 1993; Станковић 1995; Станковић 1996).

След този кратък обзор на различни публикации бих искала да обърна повече внимание и накратко да проблематизирам специфичната идентичност на гораните, и то в балкански контекст, тъй като интерпретациите за идентичността на тази общност неизбежно са свързани с различни етнически, национални или религиозни тежнения. Съществуват различни гледна точки към етническата или етноконфесионалната принадлежност на гораните в сръбската и балканската научна литература. Споредедни автори гораните са сърби, според другичастични изследвания те са етнически българи, а според трета гледна точка са македонци. Във връзка с произхода и езика им съществува хипотеза за гораните и като потомци на богомилите.²

Без да е изрично подчертавано, твърдението за сръбската идентичност на гораните присъства у Цвийч (Цвијић 1903; Цвијић 1911) и Ястребов (Ястребов 1904). През 20-те години на XX в. Хаджи Васильевич също твърди, че цялата Гора е със сръбски произход (Хаџи Васильевић 1924: 23). В средата на XX в. М. Лутовац разглежда гораните като старо сръбско население, приело исляма, но запазило езика си (Лутовац 1955: 279–280). Какво е обаче самоопределянето им?

Радованович прави обзор на самоопределянето на гораните в преброявания по време на СФРЮ – като сърбомюсюлмани, като турци, като

2 Богомилските общности на Балканите (X–XII век), в частност, в областта Гора (без да има преки доказателства за съществуването им там през Средните векове), не са хомогенни нито в езиково, нито етноконфесионално отношение. Тяхната религиозна система е еретическа спрямо християнството и се реализира чрез различни локални и стадиални варианти. Етническата принадлежност и езикът на богомилите не са доминантен признак за тяхната (само)идентификация.





албанци, като мюсюлмани неопределени, като югословени неопределени и като мюсюлмани в смисъла на етническа принадлежност, но той смята, че те винаги са били и нещо друго, нещо повече от декларираното и административно предписаното (Радовановић 1995б: 26–27). Този автор отбелязва, че до 1995 г. спрямо държавната статистика гораните не са имали официалната възможност да се самоопределят като етническа група, много често са били обект на манипулация.

В историята на СФРЮ през 60-те и 70-те години на XX в. съществува специфичен момент, в който мюсюлманите получават признат статут на „нация“, узаконен с държавни нормативни документи, и това е отразено в поредица от преброявания. Равноправни са с другите югославски нации и се изписват с главно „М“ (каквато е сръбската правописна норма за изписване на нациите) (Мушовић 1996: 753). В цяла Гора живее население, което „етнически“ се декларира като „мюсюлмани“ (Цоговић 1996: 34).

Различна е българската гледна точка от началото на XX в. Още на границата на XIX и XX в. през 1900-1901 г. В. Кънчов разглежда гораните като общност с български произход. Малко по-късно в осъществената експедиция в Македония и Поморавието през 1916 г. участниците изследователи изказват убедено същата теза. Те установяват, че доскоро гораните са непознати в българската наука и политиката, но че българското правителство ще трябва да им обърне внимание и да поправи „една голяма грешка“ – да присъедини Гора към българските земи...” (Иванов 1993: 142). В същия дух пишат Ат. Иширков (Иширков 1993) и М. Арнаудов (Арнаудов 1993). В своите трудове руският изследовател А. М. Селищев разглежда гораните като етнически българи. На диалектната карта на българския език, която той прави, гораните са дял от българския език и народ (Селищев 1929: 129).

И още една гледна точка: През 80-те години на XX в. в Република Македония (като част от СФРЮ) се активизира интересът към гораните и се поражда полемика относно етническия произход на тази група. Пренебрегвайки всички автори от СФРЮ, които твърдят, че гораните са сърби и в традициите им се наблюдават следи, доказващи сръбски произход, редица македонски автори защитават македонския произход на гораните – Н. Лиманоски (Лиманоски 1987), Б. Ристовски (Ристовски 1996), Б. Видоески (Видоески 1985; Видоески 1986) и др.



В своя пространна публикация Б. Ристовски проследява исторически съдбата на гораните (преди всичко на онзи дял, намиращ се в СФРЮ), подчертавайки подтиснатата „македонска принадлежност”: от подялбата на селата през 1913–1922 г. и разделянето на областта, периода между двете световни войни, когато в Гора е въведена сръбска администрация, всички имена са променени с окончание „ич” и са отворени сръбски училища, през промените в именната система по време на Втората световна война в хода на окупациите на Гора (отпадане на сръбските форми на имената и въвеждане на албански), затваряне на сръбските училища и на места отваряне на албански, до прокламираната свобода през 1945 г., когато имат възможност да се самоопределят, но идентичността им е доста проблемна (Ристовски 1969: 143–145). Този автор споменава и селата Урвич и Йеловяне на територията на днешната Република Македония (тогава Социалистическа Република Македония), чиито жители са основно горани, и които имат „македонска администрация и училища на своя майчин език” (Ристовски 1969: 145).

Видно е, че във времето се открояват различни изследователски търсения и подходи, за да се стигне до една от съвременните дефиниции (достатъчно обективна) за Гора като хомогенна етнодемографска система с високо развити свойства на хомеостаза, резултат от която е формирането на горанска група със специфична идентичност. Жителите на Гора се заявяват като горани/горанци, декларирайки своята етническа идентичност чрез териториалната принадлежност. Подчертава се, че Гора и горанската етническа група представляват типична „тампон зона” между Албания (област Люма), Република Македония и албанския анклав в Ополъе (Радовановић 1995: 14).

Р. Младенович също дефинира гораните като спадащи към отделна етнокултурна група с мюсюлманска конфесия, в чиято основа е славянската православна популация, която е била в дълготраен контакт с балкански неславянски общности – власи и арбанаси, а след приемането на исляма подложена и на ориенталски влияния. Последицата е преплитане на три пласта – славянски, старобалкански и ориенталски. За конструирането на горанския етнокултурен тип значение имат и овчарският поминък като начин на живот, и контактът със съседните области – западномакедонски, шарпланински, южна Метохия. Това



са обстоятелства, които са повлияли за съхраняването у гораните на славянски (сръбски) етнически континуитет и на развитието им като отделна етническа група, която е устояла на албанизацията, запазвайки своя автохтонен славянски говор и култура, а също и православни функции от предислямския период (Младеновић 2001: 53).

И така, независимо от всички интерпретации у различни по националност автори Младенович заявява, че все пак „гораните гледат на себе си като на славяни и горани, определяйки се локално, но и диференцирайки се от същоверните турци и албанци. Те не гледат на себе си нито като на сърби, нито като на албанци, нито като на българи или македонци, но залагат на славянското” (Младеновић 2001: 52). Или както отбелязва Антониевич – етническата идентичност на гораните се витализира непрекъснато. Той дефинира това състояние като „горански синдром” – гораните бранят своето етническо „между” (Антонијевић 1995: 88).

ЛИТЕРАТУРА

- Antoni, Lorenc. „Kaladojne”. *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije* III (1958): 245–267.
- Antoni, Lorenc. „Osnovne karakteristike Šiptarskog muzičkog folkloru Kosova i Metohije”. *Rad XIV kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Призрену 1967*. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974, 109–122.
- Антонијевић, Драгослав. „Бурђевдански фолклор као обележје специфичности и заједнице етничких група Призрена”. *Rad XIV kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije u Призрену 1967*. Београд: Савез фолклориста Југославије, 1974, 193–202.
- Антонијевић, Драгослав. „Етнички идентитет Горанаца”. *Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*. Ур. Д. Антонијевић, М. Радовановић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић – САНУ, 1995, 76–88.
- Арнаулов, Михаил. „Пътешествие из Западна Македония”. *Научна експедиция в Македония и Поморавието 1916*. Съст. Петър Хр. Петров. София: Военноиздателски комплекс „Св. Георги Победоносец”, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, 1993, 159–171.



Видоески, Божидар. „Македонските дијалекти во Албанија”. *ЛЗБ XXXII/6* (1985): 37–51.

Видоески, Божидар. „Горанскиот говор”. *Прил. ОЛЛН XI/2* (1986): 45–76.
Горанци, Муслимани и Турци у шарпланинским жупама Србије: проблеми садашњих услова живота и опстанка. Ур. М. Бурсаћ. Београд: САНУ, 2000.
Дармановић, Мина. „Савремене промене у народној култури печалбарског региона Гора”. *Баштина* 6 (1995): 151–157.

Иванов, Ђордан. „Западните краища на Македонија в етнографическо отношение”. *Научна експедиција в Македонија и Поморавието 1916*. Съст. Петър Хр. Петров. София: Военноиздателски комплекс „Св. Георги Победоносец”, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, 1993, 136–150.

Иширков, Атанас. „Пътуване в Македонија и Поморавија”. *Научна експедиција в Македонија и Поморавието 1916*. Съст. Петър Хр. Петров. София: Военноиздателски комплекс „Св. Георги Победоносец”, Университетско издателство „Св. Климент Охридски”, 1993, 106–118.

Јанковић, Љубица. „Народне игре на Косову”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* XI (1936): 1–16.

Јанковић, Љубица и Даница. *Народне игре (Игре Косовске, Призренске и Метохијске области)*. II књига. Београд: САН, 1937.

Јастребов, Иван Ст. *Податци за историју српске цркве (из путничког записа)*. Београд: Државна штампарија, 1879.

Јастребов, Иван С. „Хрисовуља дечанског краља од год. 1326”. *Гласник Српског ученог друштва* 49 (1881): 355–366.

Јастребов, Иван Ст. „Стара Србија и Албанија”. *Споменик СКА XLI*, 1904.

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

Лиманоски, Нијази. „Традициите во празнувањето на Божиќ, Василица, Водици, Благовец и Ѓурѓовден кај гораните”. *Историја, фолклор и етнологија на исламизираниите македонци*. Скопје: Републичка заедница на културно научните манифестации на македонците муслимани, 1987, 325–336.

Лутовац, Милисав. „Гора и Опоље – антропогеографска проучавања”. *Српски етнографски зборник. Населба и порекло становништва* 35 (1955): 232–339.

Миленовић, Живорад. „Образовање горанске етничке заједнице на Косову и Метохији од 1918. године до данас”. *Баштина* 28 (2010): 223–230.

Милосављевић, Саша. Поповић, Илија В. „Савремени демографски трендови код Горанаца на простору северног дела Косова и Метохије”. *Географска истраживања* 1 (2008): 29–35



Мишић, Синиша. Суботин-Голубовић, Татјана. *Светоарханђеловска хрисовуља. Извори за српску историју*. Књига 3. *Ђирилички споменици*. Београд: Историјски институт, 2003.

Младеновић, Радивоје. „Горански говор у односу на граничне македонске и граничне српске говоре”. *Зборник радова XII*. Призрен: ВПШ „Ц. Дода”. 1986, 91–112.

Младеновић, Радивоје. „Горански говор”. *Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*. Ур. Д. Антонијевић, М. Радовановић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић – САНУ, 1995, 109–145.

Младеновић, Радивоје. „Горански говор”. *Горанци, Муслимани и Турци у шарпланинским жупама Србије: проблеми садашњих услова живота и опстанка*. Ур. М. Бурсаћ. Београд: САНУ, 2000, 49–54.

Младеновић, Радивоје. „Говор шарпланинске жупе Гора”. *Српски дијалектолошки зборник XLVIII* (2001): 1–606.

Младеновић, Радивоје. „Мањинске етнојезичке заједнице на Косову и Метохији, са посебним освртом на југозападни део Косова и Метохије”. *Положај националних мањина у Србији*. Београд: САНУ, 2007, 421–434.

Младеновић, Радивоје. „Језички и дијалекатски односи у северношарпланинској области”. *Косово и Метохија у цивилизацијским токовима*. Књига 1 – Језик и народна традиција. Ур. Д. Миликовић. Косовска Митровица: Филозофски факултет, 2010, 175–193.

Мушовић, Ејуп. „Положај муслимана у Србији”. *Положај мањина у савезној републици Југославији*. Ур. М. Мацура, В. Становчић. Београд: САНУ, 1996, 751–757.

Пешикан, Митар. „Стари имена из Доњег Подримља”. *Ономатолошки прилози VII* (1986): 1–119.

Положај мањина у савезној републици Југославији. Ур. М. Мацура, В. Становчић. Београд: САНУ, 1996.

Положај националних мањина у Србији. Ур. В. Становчић. Београд: САНУ, 2007. Радовановић, Милован. „Досадашња етнографија и фолклористика о етничким групама и народном стваралаштву Косова и Метохије”. *Рад XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Призрену 1967*. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1974, 7–22.

Радовановић, Милован. „Антропогеографске, етнодемографске особености Шарпланинских Жупа, Горе, Опоља и Средске”. *Шарпланинске жупе, Гора,*



Опоље и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике. Ур. Д. Антонијевић, М. Радовановић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић” – САНУ, 1995, 11–75.

Радовановић, Милован. *Косово и Метохија у Републици Србији и на Западном Балкану*. Београд: Центар за очување наслеђа Косова и Метохије – Мнемосyne – Музеј у Приштини, 2005.

Ристовски, Блаже. „Кон проучавањето на народната поезија на Гораните”. *Македонски фолклор* 3–4 (1996): 137–157.

Селищев, Афанасий М. *Полог и его болгарское население. Исторические, этнографические и диалектологические очерки северо-западной Македонии*. София: изд. Македонского научного института, 1929.

Срећковић, Пантелија. *Синан паша*. Београд, 1856.

Станковић, Сања. *Индивидуално и колективно у орско и вокално традицији жена у Гори*. Дипломна работа, рџкопис. Београд, Факултет музичке уметности. Катедра за историју музике и музички фолклор, Одсек за етномузикологију, 1993.

Станковић, Сања. „Основне музичко-играчке карактеристике Горе (на примеру женских игара уз пратњу певања из села Враништа)”. *Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*. Ур. Д. Антонијевић, М. Радовановић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић” САНУ, 1995, 202–213.

Станковић, Сања. „Орско и вокално стваралаштво жена у Призренској Гори”. *Народне игре Србије*, св. 9, Београд, 1996, 111–126.

Traerup, Birthe. „Dvoglasno pjevane u Prizrenskoj Gori”. *Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970*. Zagreb: Udruženje folklorista Jugoslavije, 1972, 345–349.

Traerup, Birthe. „Народна музика Призренске Горе”. *Рад XIV конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Призрену 1967*. Београд, 1974, 211–223.

Трифуновски, Јован Ф. „Урвич и Јеловјане”. *Гласник Етнографског института САН I/1–2* (1952): 409–419.

Trifunovski, Jovan F. „Kosovci’ u severnoj Makedoniji”. *Glasnik Muzeja Kosova i Metohije VI* (1961): 171–181.

Филиповић, Миленко С. „Гора и Опоље – антропогеографска проучавања. Посебни дел”. *Српски етнографски зборник. Насеља и порекло становиштва* 35 (1955).

Хасани, Харун. *Горанске народне песме*. Приштина: Јединство, 1987.



Хасани, Харун. „Миграције становништва Горе”. *Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике*. Ур. Д. Антонијевић, М. Радовановић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић” САНУ, 1995, 149–166.

Хаџи Васиљевић, Јован. *Муслимани наше крви у Јужној Србији*. Београд: Братство, Штампарија „Св. Сава”, 1924.

Цвијић, Јован. „Антропогеографски проблеми Балканског полуострва”. *Српски етнографски зборник* I (1903): 1–236.

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

Цвијић, Јован. *Балканско полуострво и јужнословенске земље. Основи антропогеографије*. Књига прва. Београд: Државна штампарија Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, 1922.

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

Џоговић, Алија. „Социјални мотиви у горанској народној лирској песми као сведочанство заједништва народа”. *Зборника радова XXXVI конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Сокобањи 1989*. Београд: Савез удружења фолклориста Југославије, 1989, 128–132.

Џоговић, Алија. „Ономастика Горе”. *Ономатолошки прилози* XII (1996): 33–366.

Шарпланинске жупе Гора, Опоље и Средска: одлике природне средине. Ур. Р. Лазаревић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић” САНУ, 1994.

Шарпланинске жупе, Гора, Опоље и Средска: антропогеографско-етнолошке, демографске, социолошке и културолошке карактеристике. Ур. Д. Антонијевић, М. Радовановић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић” САНУ, 1995.

Шарпланинске жупе Гора, Опоље и Средска: друштвено-економски развој (прошлост-садашност-будућност). Ур. Б. Дерић. Београд: Географски институт „Јован Цвијић” САНУ, 1997.



Veselka Toncheva

RESEARCHES OF THE *GORANIANS*: SERBIAN FOLKLORE STUDIES IN THE BALKAN CONTEXT

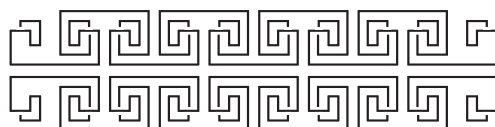
Summary

The text makes an overview of some basic Serbian folklore studies of the community of *Goranians*– from the end of the XIX and the beginning of XX century to contemporary researches in the context of the Balkan folklore studies. Unlike all other studies in the Balkan countries, that are episodic or rather later, *Goranians* are important subject in the Serbian sources. There are also other points of view to the ethnoconfessional identity of the *Goranians* (Bulgarian, Macedonian). In conclusion, the most objective definitions are this who consider the *Goranians* as a specific group with its own "Goranian" self identification and their belong of the Serbian authors.





НАТПИСИ НА ПРЕДМЕТИМА У ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ У БЕОГРАДУ



У раду се представљају резултати истраживања комплексних значења и функција мотива натписа на етнографским предметима из 19. и прве половине 20. вијека. Предмети припадају различитим збиркама Етнографског музеја, традиционалној култури Срба и других народа који су живјели у Србији и другим дијеловима некадашње Југославије. Грађа је систематизована према значају натписа за појединца и заједницу. Сагледана је кроз основне функције: као материјални историјски извор, вид личне и колективне идентификације, средство комуникације, симбол, орнамент, итд. Један број музејских предмета везан је за годишње и обичаје животног циклуса, гдје највећи значај имају иконе са натписима са религијским значењем. Тиме се на одређени начин кроз заједничку функцију предмета у традиционалној духовној култури сагледава и функција самих натписа.

Кључне речи: Етнографски музеј, натписи, ћирилица, традиционална српска култура, обичаји

Уз институционални развој школства и просвјете, у Србији и осталим јужнословенским крајевима у 19. и 20. вијеку (када је култура у великој мјери почивала на усменој традицији), одвијао се и процес описмењавања становништва неформалним и неинституционалним путем: учењем од ријетких школованих људи, преписивањем и пресликавањем слова и словних мотива из књига и са црквених предмета, са занатских и индустријских производа, везилачких почетница, штампаних алманаха и календара итд.

На основу фонда Етнографског музеја у Београду, који према последњем попису чини 50.000 етнографских предмета и 130.000 музеалија, распо-ређених у систематски формиране збирке, извршено је истраживање мотива словних натписа. Увидом у Музејски информациони систем и претраживањем појмова *натпис*, *писмо*, *име*, *иницијал*, *слово*, пронађено је око 1.000 музејских предмета. То су предмети за свакодневну употребу, покућство и ношња, дијелови намјештаја, текстилног покућства, посуде, справе и помагала за домаћу и занатску радиност, предмети везани уз култ и обичаје, надгробни споменици, музички инструменти, торбе, накит, оружје итд.

Највећи број музејских предмета израђен је и кориштен у 19. и 20. вијеку (мало их је из 18. вијека), а најстарији су прикупљени за музејске збирке још пре почетка самосталног дјеловања Етнографског музеја, 1901. године.

Најбројнију колекцију (око 350 предмета) чине дијелови народне ношње из Збирке народне ношње и Збирке градског одевања Србије и у мањој мјери из Збирке народних ношњи Босне и Херцеговине, Војводине, Косова и Метохије, Хрватске, Црне Горе, Македоније и Словеније. Систематизација ове колекције, извршена за потребе истраживања 2008. године (Медић 2009: 179), учињена је на основу типологије предмета материјалне културе према њиховој примарној, одјевној функцији: мушки, женски, основни, горњи хаљетци, сеоски или градски. Поред тога, садржај написаног текста, језик и писмо, умјетнички стил и евидентирана година били су основа за анализу предмета свакодневне употребе као историјског извора за датовање и утврђивање поријекла власника и аутора. Установљено је да је највише ћириличких, мање латиничких натписа, а у мањој мери заступљено је и арапско писмо, као и комбинација више писама. Уз друштвено-историјске околности, оваква разноликост је условљена и културним приликама на



истраживаном простору, као и промјенама везаним за образовање, пол и социјални статус (сеоско, занатско или градско поријекло). Истакао се и значај словних натписа као облика индивидуализације (иницијали, имена и презимена, монограми).

Натписи на дијеловима народне ношње и шире, на текстилу и накиту, анализирани су и са комуникацијског аспекта: као веома заступљени у даривању у обичајима годишњег и животног циклуса. Таква функција нагласила је и ликовни, умјетнички значај слова и словних натписа у украшавању. Изведени су као појединачни мотив (некад нечитљив, некад у облику монограма) у оквиру сложеније композиције са назначеном годином, или у облику орнамента, како у стваралаштву непознатих аутора, скромног умјетничког домета, тако и у дјелима примјењених умјетника и занатлија, која су изведена на скупоцјенијим материјалима (текстилу, металу, дрвету или камену). Међу њима се налазе и они који су, на основу анализе, датирани у 18. вијек,¹ са функцијом која се у континуитету везује за већу групу предмета у збиркама Етнографског музеја из 19. и 20. вијека, све до савременог доба. Предмети из збирки накита, колекција култних и богослужбених предмета били су елементи обичајне праксе српског народа, у којој велики значај за духовни и религијски живот имају иконе. Израда ових култних предмета, различите умјетничке вредности, у које нераскидиво спадају и имена и натписи, заснована је на догматски и канонски дефинисаним упутствима. Методологија проучавања натписа на иконама (Пурић 2010) може се, на основу заједничке функције у традиционалној култури, примјенити и код натписа на етнографским предметима.

Натписи (епиграфи) су текстови или само слова са одређеним логичким, смисаоним распоредом, понекад и свесно измешана. Као саставни део црквеног живописа и иконописа чине суштинско јединство с представом, без обзира на то колико она била препознатљива, јер, према православном учењу, икона-лик није икона ако нема натписа. Основна улога натписа је да дају значење композицији, сцени или лику – објашњавајући их, па се могу назвати и „иконографски натписи” (Пурић 2010: 7)

¹ Печатно прстење бр. 15309 Ивањица, 18935 Битољ; токе бр. 45743 Попово поље, 10745 Сарајево; богослужбени предмети бр. 12501 Ириг, 16104 Призрен; иконе бр. 47161 Београд, 13716 Србија, 13954 Задар, 16944 Арад, 20474 Темишвар.



Натписи који тумаче функцију самог етнографског предмета могу бити краћи (нерјетко симболички) или дужи текст у облику опширног обавјештења. Потврду за то налазимо на гуслама: *Јуначки разговор* (бр. 5317 Столац), *Певај гуди нека гора јечи љуте ране Србину излечи* (бр. 49759 Базел); преслицама: *Левчанке добро преду* (бр. 13115 Рековац); на судовима за служење вина: *Изволите* (бр. 8332 Неготин), *Напуни бокал, понуди све, славу слави, точи чаше пуне вина у здравље свима* (бр. 17696 Сента), на текстилним предметима у свадбеним обичајима – пешкирима за кићења буклије за позивања сватова: *Ајде брате купи свате, Добро дошли мили гости* (бр. 47686 Приштина, 6442 Земун), за даривање: *Отари се драги мој, пешкир је твој* (бр. 40867 Гроцка), на прекривачу за кревет: *Добро вече драги мој, пријатно спавање, лепо спавај добро сањај* (бр. 28238 Бачевица, Бајина Башта).

Иконографска функција натписа евидентна је на надгробним споменицима и крајпуташима, који нерјетко почињу текстом: *Зде почива, Овди почива, Овде почива тело, Овде леже кости, Овај спомен показује име* (бр. 32494 Бихор, 415 Рашка, 3764 Ариље, 3758 Гуча).

Натписима се упућују одређене поруке посматрачу (Пурић 2010:7), рефлектујући разнолике облике комуникације и традиционалне социјалне односе. На етнографским предметима најчешће су забиљежени облици једноставног поздрављања (на пешкирима: *Добро јутро, Здравно сванули, Пробуди се голубице* (бр. 15764 Алексинац, 45397 Пећинци), *Добро дошли* (бр. 6442 Земун, 36030 Топола)), затим личне поруке (на поклоњеним предметима – огледалцима, рамовима за слике: *Нека од сад сав свет зна да те жарко волим ја, Никад те заборавит нећу* (бр. 36963 Београд, 33904 Нови Сад)), здравице и честитке (на судовима, шаралицама за погачу и ускршњим јајима: *Изволите, У здравље свима* (бр. 1038 Бијељина), *Живели младенци* (бр. 4505 Велика Плана), *Христос Воскресе!*).

Примјерци ускршњих јаја из музејске колекције из периода након Другог свјетског рата садрже обавјештења о активностима у привреди: *Гради се пруга Београд-Бар! Воз стиже све ближе и ближе, Златибор, Упишите зајам за пругу Београд-Бар. Воз креће 73* (бр. 14820, 14821, 14822 Љиг).

У послератном периоду забиљежен је и утјецај медија – плаката и писаних парола, у садржају и тону просвјетног, едукативног и политичког



карактера, који се на специфичан начин препознаје и на натписима са употребних предмета, нпр. керамичким и дрвеним судовима: *Слога ће ујединити све, Чувајте Југославију, Пролетери свих земаља уједините се, Живила антифашистичка омладина* (бр. 14823 Србија, 14823 Пирот, 38279, 43704 Гламоч). На текстилним дозидницама, куварицама, поред текстова лирског или шаљивог карактера о идеализираним емоцијама и породичним односима, омиљених у периоду између Првог и Другог свјетског рата, у готово неизмјењеним фигуративним приказима нерјетко се налазе и поруке поучног карактера: *Најмилијег госта 3 дана доста* (бр. 48722 Метохија). Најчешће су поуке о кувању, хигијени и штедњи, првенствено упућене женама, а преносиле су се једноставним методама копирања и на друге текстилне предмете. Могу се наћи на различитим дијеловима текстилног покућства заштитне и украсне функције, као и на онима за одлагање ситних употребних предмета (четкица и пасти за прање зуба, шибица, новина), на нафтним пећима (бр. 49049 Коцељева, 45715 Бојник, 44095 Пирот, 47683 Приштина, 31559 Рушањ). Оне су непосредан доказ о промјенама у свакодневном животу у Србији.

Поруке на предметима свакодневне употребе могу бити у облику шаљивих опомена, нпр. опомене због прекомјерног испијања алкохола на судовима за чување и служење пића: *Пите браћо пите ал се не опите, Више је посјекла чаша него оштра сабља* (бр. 17696 Сента), *Тко не море пит ракије нек се пива напије, Мудар ко пије луд ако не* (бр. 18742 Београд); мудрости на надгробним споменицима: *Родимо се да умremo а mremo да вечито живимо* (бр. 3762 Ивањица); поруке опомињућег карактера, нерјетко везане уз власништво, у облику формуле *да се зна*, како је оглашено и на металној брави из 1715. године: *Да се зна ова брава Владике и господина кир Мојсеја* (бр. 28414 Рашка).

Улога натписа као средства идентификације једна је од најзначајнијих на етнографским предметима. Форма иницијала или пуног имена најчешћи је писани облик који се среће на предметима свакодневне употребе и означава личну својину или власништво над предметом. Може бити у виду обликованих монограма на накиту (прстењу, пафтама за појас), марамицама, кутијама, свечаним оглављима, у облику једноставно изведеног имена, појединачних слова на преслицама, ускршњим јајима и дијеловима народне ношње. Анализа положаја имена са унутрашње или



спољне стране одјевног предмета представља и корисну грађу код изучавања приватног и друштвеног права жена, дјеце и појединца уопште у традиционалној породици (Медић 2009: 179).

Функцију колективне идентификације, коју етнографски предмети и сами посједују, код украшавања преузимају атрибути, хералдички и владарски симболи, грбови, националне, вјерске или еснафске ознаке. Ликовни приказ са мотивима портрета владара, илустрација историјских сцена или легенди везаних за период њихове владавине, нерјетко прате и имена владара и одговарајући краћи или дужи текст, понекад обликовани у специфичне, јединствене тематске или иконографске цјелине. Такви мотиви најбројнији су на предметима намјењеним јавној употреби и мушкарцима: гуслама, буклијама (бр. 1038, 1040 Бијељина, 1039 Ариље), штаповима, капама (бр. 25974 Цетиње, 33246 Босанска Крајина), али се могу наћи и на преслицама, дијеловима текстилног покућства (бр. 26215 Лика), пешкирима (бр. 47159 Мославина) и женским свечаним хаљецима (бр. 42487 Даљ). Најчешће су заступљене појединачне представе светаца и празника, крсне славе (Св. Сава, Св. Никола), портрети српских владара од најранијих историјских периода (цар Душан, кнез Лазар, Карађорђе, краљ Милан, краљ Александар) до савременог доба (маршал Тито), или композиције одабране у овисности од политичког и културног контекста и жеље наручиоца.

Поједини предмети свакодневне употребе имају очигледну функцију колективне идентификације. Такав је намјештај за опремање репрезентативних просторија у кући, тзв. „оријентални салон”, карактеристичан елемент ентеријера у кућама економски ојачалог српског грађанског слоја, који се развијао током 19. вијека. Уз одређене дијелове дрвеног резбареног намјештаја, цјелину су допуњавали и украшавали текстилни предмети: зидњаци и прекривке за намјештај и подове. Социјалну идентификацију цјелине и појединачних текстилних предмета наглашавао је ликовни приказ сакралних објеката (цркава и манастира), ликова светаца (крсне славе), као и историјских сцена (бр. 37723 Босна) са пратећим натписима који упућују на центре духовности, неовисно из којег краја су предмети (бр. 46215, 38251, 38252 Лика). Занимљиве примјере нуди колекција тканих ћилима из пиротске области, производа умјетничког заната са развијеним орнаменталним репертоаром, на којима су нерјетко



извођени и иницијали, имена и презимена власника, понекад и назнаке о друштвеном статусу, година. Ови предмети и подаци забиљежени на њима својеврсни су материјални и историјски извор за проучавање социјалне културе, будући да потичу из периода прије (најстарији из 1818. и 1867. године (бр. 18961, 20605, 27157 Пирот)), а нарочито након ослобођења од турске владавине 1877. године.

Колективна и лична национална идентификација истакнута је већ језиком и писмом – ћирилица је заступљена у највећем броју натписа на етнографским предметима српског поријекла у Србији и у крајевима гдје су Срби живјели са другим народима: Далмацији, Босни и Херцеговини, Лици, Славонији, Мославини, Косову и Метохији, Војводини, Македонији. У мањој мјери појављује се и латиница, као и различите комбинације: два писма на једном предмету, у истом имену и презимену или у једној ријечи (бр. 44644 Славонска Пожега), што осликава сложени процес неформалног описмењавања. У областима гдје су Срби живјели са другим народима, ћирилично писмо у функцији отвореног или дискретнијег означавања власништва непокретних објеката (стамбених и привредних кућа, улазних капија, амбара, млинова, ваљавица, густерни за воду) и покретних употребних предмета нерјетко је била једина национална идентификација истих облика етнографских предмета. Ћирилична имена или иницијали забиљежени су и на дрвеним музичким инструментима – двојницама, свиралима из Босне и Херцеговине (бр. 5576, 5622 Јајце, 3135 источна Босна), школским торбама, истакнутијим дијеловима свечане ношње – оглављима из Цетинске крајине (бр. 14236 Врлика, 42483 Цивљане, 49823 Штиково), златовезним капама панонских Српкиња (бр. 42487 Даљ, 17432 Сремска Митровица), плетеним наруквицама из Славоније (бр. 42053 Славонска Пожега), јелецима (бр. 36984 Печуј), дијеловима текстилног покућства у кућама оријенталног типа – ћилимима, прекривкама, серцадама, миндерлуцима и јастуцима (бр. 33580 Билећа, 40675 Сарајево), као и на специфичном помагалу за плетење, тзв. канету из околине Книна (бр. 36594 Далматинско Косово).

У збиркама Етнографског музеја налазимо и примјере примјене ћириличног писма на предметима из других култура: на женском појасу Горанаца са Косова (бр. 34266 Драгаш), јастуку Куцовлаха из Македоније (бр. 9670 Винаца) и Влаха из Ресаве (бр. 9722 Жидиље). Заступљено је





и арапско писмо, најчешће у текстовима вјерског садржаја. Налазимо га на скупоцјеним дијеловима ношње, накита, металног посуђа или примјерцима оружја (кубура, јатагана и бодежа углавном оријенталног поријекла), или производима домаћих занатлија, који су коришћени и брижљиво чувани и у хришћанским породицама. У музејској документацији налазе се и подаци који су елементи породичних предања, нпр. они везани уз недавно набављени фермен с токама из Херцеговине (бр. 45743 Хутово). Фермен са украшеним плочицама од сребрног лима, чувао се од времена битке на Вучјем долу, када га је породични предак заплијенио од некадашњег власника, чије се име на арапском, према вјеровању, налази урезано на аплицираним накитним дијеловима.

Предмети чија је функција везана за традиционалну духовну културу и религиозну праксу садрже симболичке натписе чији је иконографски и религиозни садржај нераскидиво везан уз сами предмет. Драгоцјене податке и тумачења о словним натписима различитих облика на кућним, породичним и ктиторским иконама на стаклу, дрвету или текстилу, на металним и дрвеним свјећњацима и кадионицама, на дијеловима богослужбеног текстила, славским столњацима, обредним пешкирима и другим предметима налазимо у документацији Етнографског музеја, уз сваки од тих предмета. На украшеним ускршњим јајима и обредним хљебовима који се чувају у Збирци предмета уз обичаје једноставни мотив крста са Христовим монограмом *ИХНИКА*, најчешће се назива *слово* (бр. 4656 Мркоњић Град, 164 Кнић, 9714 Хан Пијесак). У облику *крсно* или *крушно* слово односи се и на дрвене или глинене калупе, шаралице и поскурнике за украшавање кулtnих хљебова (бр. 4504 Марковац, Велика Плана, 755 Лика, 217 Јадар, 15780 Минићево, 511 Отишић). Обредни хљебови, славски, литургијски, свадбени и посмртни, као и шаралице за њихово украшавање, имали су велику улогу у традиционалним аграрно-магијским обичајима. Скоро свака кућа је имала шаралицу и врло тешко се растајала од ње (Костић 1967: 91). Ови предмети су посебно чувани, а нерјетко им се приписивало и заштитно, апотропејско својство. Овакав однос карактеристичан је и за слова, словца (назив за низ крстоликих мотива и орнамената за украшавање етнографских предмета различите намјене и од различитих материјала, заступљених махом у динарској етнографској зони) (Медић 2009: 184).





Соломоново слово и *Соломонов мукур* у документацији Етнографског музеја представљају мотив шестокраке звијезде у функцији апотропеја или заштитног средства. Налазимо га у облику самосталног накитног елемента, привјеска, амајлије или као мотив за украшавање металних дијелова оружја, копчи за појас, пафти и печатног прстења. Неизоставни је мотив и на запису, средству магијске медицине, заступљеном у највећој мјери код становништва муслиманске вјероисповјести (бр. 1110 Тузла, 5559 Македонија, 11298 Приштина, 11541 Плав). Апотропејски значај мотива шестокраке звијезде изражен је и на узглављу кољевки за бебе, било да је уз њега арапски *машалах* (бр. 29517 Ђаковица) или ћирилички натпис *Живило и множило* (бр. 657 Призрен).

Посебној врсти натписа припадају завјетни, односно вотивни натписи, као одраз древног обичаја биљежења имена и заслуга дародаваца цркви, али и као облик молитве и покајања. Надахнуте текстове религиозног карактера, обраћања Богу, налазимо на производима умјетничких заната, путирима (бр. 12501 Ириг), свјећњацима, везеним иконама (бр. 13702 Призрен, 13940 Београд), изведеним за имућније породице или појединце, као и на предметима домаће израде од различитих текстилних материјала, украшених везом или златовезом: прекривкама за црквени сто (бр. 47527 Петровац на Млави, 35422 Мохач, 9337 Угриновци), дозидницама и пешкирима (бр. 47681 Приштина, 12853 Ириг). Нерјетко је повод даривању цркви сјећање на блиског покојника (даривало се у вријеме сахрањивања или у другим фазама комплекса посмртних обичаја). Такве емоције забиљежене су на ћилимима приложницима (бр. 27132 Бранковина) и завјетним пешкирима (бр. 9715 Рача Крагујевачка, 15717 Азања, 15744 Смедеревска Паланка). Поетика и обим текстова на завјетним пешкирима указују и на њихову надгробну функцију. Оваква функција натписа очигледна је на каменим надгробним споменицима, гдје је садржај текстова у нераскидивој вези са култом покојника и посмртним обичајима. Колекција од 124 надгробна споменика у Етнографском музеју у Београду (од средњовјековног периода до 20. вијека) показује разноликост у стилском погледу, као и заступљеност различитих облика писма. Натписи варирају од једноставних, сведених форми знака, иницијала, до информативних или дескриптивних текстова са детаљним описима узрока смрти, ратова, болести, података о родбинским односима.





Надгробни записи на текстилу, писане успомене које супостављане на гроб покојника на четрдесетодневни помен, према истраживањима у космајским селима настали су у Другом свјетском рату и првобитно били посвећени изгинулим војницима, а касније су стављани и на гробове млађих (Дробњаковић 1952: 181; Владић-Крстић 1999: 143). Те везене тужбалице у стиховима састављала је родбина, са експлицитним навођењем околности које су довеле до смрти, нарицањем у форми писаног обраћања, односно комуникације са покојником (бр. 5345 Мала Моштаница, 9307 Барајево): *О Љубинко робе љути што уништи живот пусти зашто коме ти не јави шта уради у тој шали што угаси младос своју те забрану чељад твоју, мртво твоје срце вели кад не стиже да се лечи ову марамицу за његов 40 то дневни помен прилаже М. Божидарка* (бр. 14127 Ушће, Рашка).

Појава два или више иницијала или имена на етнографским предметима, како је забиљежено на преслицама, шкрињама за дјевојачку спрему (25606 Македонија), вјенчаном прстењу, ускршњим јајима итд., указује и на социјалну функцију самог предмета. У традиционалном друштву отворено и јавно изражавање емоција било је веома ријетко. Њежне поруке и завјете међусобно су размјењивале другарице преко натписа на марамицама (бр. 5613 Јагодина, 5611 Шумадија), сестра и брат на преслици коју је он за њу израдио (бр. 17223 Црна Гора), испрошена дјевојка и будући дјевер (бр. 45720 Бојник, 23442 Трговиште). На предметима који су имали значајну улогу у свадбеним обичајима заступљени су натписи као посебни облик комуникације. Изводила их је везом сама дјевојка на одјевним и употребним предметима из своје спреме, као и на оним најмењеним даривању чланова нове породице, на бошчалуцима (сачињеним, према значају сродника, углавном од дијелова ношње и текстилног покућства). Многи од ових предмета имали су функцију личне и колективне идентификације. Већина пешкира са романтичарским сценама и текстовима (који су били израз српског патриотизма у Војводини између два рата) најпре су коришћени у свадбеним обичајима, касније би постајали пешкири за рам (за украшавање просторије) и најзад, за свакодневну употребу (Малуцков 1988–1989: 211).

У збиркама Етнографског музеја у Београду налазе се и примјери словних облика или монограма у комбинацији иницијала са редним





бројем или примјери специфичних назива за сроднике, изведених на ситнијим дијеловима ношње, на чарапама и рукавицама (бр. 39395 Метоксија), чија је примарна функција свадбеног дара установљена након новијих истраживања (Цветковић 2001: 161; Марковић 2010: 76).

На богослужбеним предметима, па и на текстилу, највећи део натписа односи се на поручиоце и власнике, док су имена аутора (тзв. сигнатура, под којом се подразумева потпис умјетника) најоскуднија. Умјетнички дар, нарочито иконописање, сматрао се Божјим благословом, те се, у складу са верско-етичким принципима православне смерности, потпис умјетника обично остављао на неупадљивим мјестима (Пурић 2010: 10). Таква пракса је у одређеној мјери присутна и на другим дјелима умјетничких заната намењеним свакодневној употреби. Словни натписи налазе се и на скривеним мјестима накита, металног посуђа и прибора, као и на дрвеном намјештају, што је донекле било условљено еснафским правилима, која су обавезивала удружене занатлије на одређене ознаке квалитета, али не и на сигнатуре (бр. 7348 манастир Хоча, 12501 Ириг).

Са друге стране, дрвени, текстилни, керамички и камени предмети, израђени у домаћој радиности или код сеоског занатлије (што у правом смислу представља етнографски предмет) веома често на уочљивом мјесту имају истакнути податак о ономе ко је предмет израдио, писао – име, иницијал или звање мајстора, лончара, ткаље, молера, каменоресца (огледало бр. 16338 Зајечар; преслице 38328, 38323 Књажевац; кондир 8870 Пирот; брава 28414 Рашка; пешкир 45899 Каменски Вучјак). Бројност и разноликост употребних предмета на којима се налазе имена аутора, издваја ову функцију натписа као једну од специфичних и чини је значајном за даља истраживања.



ЛИТЕРАТУРА

Бјеладиновић-Јергић, Јасна. „Традиционална одећа као ознака етничког идентитета становништва Рашких области.” *Симпозијум ’Сеоски дани Сретена Вукосављевића’* 21. Ур. П. Влаховић. Пријепоље: Дом револуције, 1999, 209–223.

Бјеладиновић-Јергић, Јасна. „Етнографски музеј у Београду 1901–2001. 1844. година”. *Зборник Етнографског музеја у Београду*, 2001, 6–42.

Владић-Крстић, Братислава. „Текстилни предмети профаног карактера у сакралним објектима Старог Влаха на примеру цркве у Доброселици”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 63 (1999): 139–159.

Владић-Крстић, Братислава. „О текстилној радиности Драгачева говоре и његови надгробни споменици”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 64 (2001): 105–119.

Гвозденовић, Ирена. *Оријентални салон. Каталог изложбе Етнографског музеја у Београду*. Београд: Етнографски музеј, 2013.

Драшкић, Мирослав. „Надгробни споменици у Србији”. *Народно ликовно изражавање у Србији*. Ур. Н. Гвозденовић. Београд: Српска академија наука и уметности, 1970.

Дробњаковић, Боровоје. „Успомене на гробовима у космајским селима”. *Гласник Етнографског института САН* 1(1952): 179–204.

Костић, Петар. „Збирка шаралица за обредне хлебова у Етнографском музеју у Београду”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 30 (1967): 91–112
Малуцков, Мирјана. „Збирка пешкира у Војвођанском музеју”. *Рад Војвођанских музеја* 31 (1988–1989): 205–286.

Марковић, Душанка. *Вез по писму – писмо по везу*. Нови Сад: Музеј града Новог Сада, 2010.

Медић, Вјера. „Натписи на народној ношњи”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 73 (2009): 179–216.

Павловић-Лазаревић, Гордана. Станков, Љиљана. Павловић-Марковић, Милица. *Везак везла мома млада. Настава женског ручног рада*. Београд: Педагошки музеј, 2003.

Пантелић, Никола. *Ликовне одлике српских надгробних споменика*. Београд: Галерија Српске академије наука и уметности, 1984.

Пурић, Јован. *Имена и натписи на иконама*. Београд: Висока школа – Академија Српске православне цркве за уметности и конзервацију, 2010.



Ракић, Радомир. „О проучавању сродства и сродничких назива”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 37 (1974): 299–319.

Цветковић, Марина. „Размена дарова на традиционалној свадби у Ибарском Колашину”. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 64 (2001): 155–174.

Цветковић, Марина. *Игра шарених нити. Колекција Пиротских ћилима. Каталог изложбе*. Београд: Етнографски музеј, 2009.

Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom – hrvatskosrpskom jeziku*. Sarajevo: Svjetlost, 1985.

Vjera Medić

INSCRIPTIONS ON OBJECTS FROM THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM IN BELGRADE

Summary

The diversity and frequency of letter motifs and inscriptions on nineteenth- and twentieth-century ethnographic objects preserved in the collections of the Ethnographic Museum present the basis for systematization of this rich museum material. Inscriptions in the form of single letters, initials, shorter or longer messages, are viewed by means of their complex meanings in traditional culture: inscriptions that function as interpretation of the object, as a means of personal and collective identification, inscriptions as means of communication in rituals, as symbol, ornament etc. The paper also stresses the spiritual importance of letters and inscriptions on ethnographic objects for the individual and the entire traditional community. From a rare occurrence to something commonly represented on twentieth-century objects, inscriptions also mark the process of informal literacy spreading among the population, parallel to the great social-economic and cultural shifts.



၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅၁၅



САДРЖАЈ



РЕЧ УРЕДНИШТВА	5
I	
Снежана Самарџија НАРОДНА КЊИЖЕВНОСТ У ХРЕСТОМАТИЈАМА 20. ВЕКА	9
Gabrijela Šubert USMENA KNJIŽEVNOST ILI DIGITALNI FOLKLOR	41
Љубинко Раденковић СЛОВЕНСКА ФОЛКЛОРИСТИКА ДАНАС – НАСЛЕЂЕ И ИНОВАЦИЈЕ	55
Андреј Власов ПРОВИНЦИАЛЬНЫЕ СОБРАНИЯ ФОЛЬКЛОРНО- ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ФАКТОВ КАК ИСТОЧНИК СОВРЕМЕННОГО ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ	71
Ана Плотникова СРПСКА ГРАЂА У МОСКОВСКОМ РЕЧНИКУ <i>СЛОВЕНСКЕ СТАРИНЕ</i>	85



Јасмина Катински	
ПРЕГЛЕД ПРОУЧАВАЊА ЕТИОЛОШКИХ ПРЕДАЊА У СРПСКОЈ ФОЛКЛОРИСТИЦИ XX ВЕКА	99
Данка Лајић и Марија Думнић	
УДРУЖЕЊА ФОЛКЛОРИСТА КАО ПОДСТИЦАЈ ИНТЕРДИСЦИПЛИНАРНОСТИ: ИСКУСТВА ЕТНОМУЗИКОЛОГИЈЕ У ОКВИРУ САВЕЗА УДРУЖЕЊА ФОЛКЛОРИСТА ЈУГОСЛАВИЈЕ	109
Мирјана Закић	
ДЕЛАТНОСТ СРПСКОГ ЕТНОМУЗИКОЛОШКОГ ДРУШТВА НА ПЛАНУ ОЧУВАЊА И ЗАШТИТЕ МУЗИЧКОГ ФОЛКЛОРА	129
II	
Бошко Сувајдић	
ВУКОВА <i>ПЈЕСНАРИЦА</i> КАО „ОТВОРЕНО ДЕЛО”	143
Ана Вукмановић	
ТЕРМИН <i>ЖЕНСКЕ ПЕСМЕ</i> ВУКА СТЕФАНОВИЋА КАРАЏИЋА И САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА	163
Марија Брадаш	
ДРУГА ВУКОВА КЊИГА У ТОМАЗЕОВОМ РУХУ. ЈЕЗИЧКА И СТИЛСКА ОБЕЛЕЖЈА	177
Мирјана Детелић и Лидија Делић	
<i>ТАВНИЦА ЈЕ КУЋА НЕОБИЧНА</i> : СЕМАНТИКА ПРОСТОРНОГ ПОЗИЦИОНИРАЊА ЕПСКЕ ТАМНИЦЕ	191
Данијела Петковић	
УЗАЈАМНО МОДЕЛОВАЊЕ СИЖЕА И ЈУНАКА ЕПСКИХ ПЕСАМА	215
Данијела Поповић	
<i>АЛ’ ОВО НИЈЕ БАЈКА НЕГО ИСТИНИТО</i> : ДИСКУРС ВЕРНОСТИ У ДЕМОНОЛОШКИМ ПРЕДАЊИМА	229
Данијела Васић	
СИЖЕ О БРАКУ СМРТНИКА И ВИЛЕ (НЕБЕСНИЦЕ) У СРПСКОЈ И ЈАПАНСКОЈ УСМЕНОЈ КЊИЖЕВНОСТИ	245



Ђорђина Трубарац Матић ЈЕЛЕН КОЈИ РОГОМ МУТИ ВОДУ У ГАЛИСИЈСКО-ПОРТУГАЛСКОЈ И СРПСКОЈ ЛИРИЦИ – ПАРАЛЕЛЕ, МОГУЋА ОБЈАШЊЕЊА И ИМПЛИКАЦИЈЕ	261
--	-----

Дејан Ајдачић ТРАГОВИ НАРОДНИХ ОБРЕДА И ВЕРОВАЊА У СРПСКИМ И УКРАЈИНСКИМ ФРАЗЕОЛОГИЗМИМА (НАРОДНИ КАЛЕНДАР И СВАДБА)	277
---	-----

Марија Мандић и Љубица Ђурић ПСОВКА КАО ФОЛКЛОРНИ ЖАНР НА ПРИМЕРУ <i>ЈЕБЕМ ТИ СУНЦЕ</i>	291
---	-----

Саша Кнежевић ФУНКЦИЈА КЛЕТВЕ У САВРЕМЕНОЈ СРПСКОЈ ПОЛИТИЦИ	317
--	-----

III

Јоана Ренкас ОДАБРАНИ АСПЕКТИ ПРИМЕНЕ СРПСКИХ ИСТРАЖИВАЊА УСМЕНИХ РИТУАЛА	331
---	-----

Димитрије Големовић ТЕРЕНСКИ РАД НЕКАД И САД. ДА ЛИ ЋЕ ТЕРЕНСКИ РАД КАО НАУЧНИ МЕТОД ИКАДА ЗАСТАРИТИ, А МОЖДА ЧАК НЕСТАТИ ИЗ ЕТНОМУЗИКОЛОШКЕ ПРАКСЕ	357
--	-----

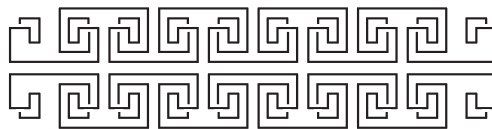
Зоја Карановић С ЉУДИМА УМИРУ ПЕСМЕ: БЕЛЕШКЕ С ТЕРЕНА У ТОРЛАЧКИМ СЕЛИМА ОКО БЕЛОГ ТИМОКА	367
---	-----

Бранко Златковић ПРЕДСТАВЕ О ЗМАЈЕВИТОЈ ДЕЦИ У ЖУПИ АЛЕКСАНДРОВАЧКОЈ	389
---	-----

Смиљана Ђорђевић Белић ИСТРАЖИВАЧ, ПАЦИЈЕНТ, КРАДЉИВАЦ: ТЕРЕНСКО ДОКУМЕНТОВАЊЕ БАЈАЊА ИЗ ДОМЕНА ТРАДИЦИОНАЛНЕ МЕДИЦИНЕ	415
---	-----



Gleb Pilipenko	
KURBAN VAJRAM U TUTINSKOJ OPŠTINI	445
Намања Радуловић	
НЕОПАГАНИЗАМ У СРБИЈИ	455
Веселка Тончева	
ИЗСЛЕДВАНИЈАТА НА ГОРАНИТЕ:	
СРЉБСКАТА ФОЛКЛОРИСТИКА В БАЛКАНСКИ КОНТЕКСТ	479
Вјера Медић	
НАТПИСИ НА ПРЕДМЕТИМА У	
ЕТНОГРАФСКОМ МУЗЕЈУ У БЕОГРАДУ	493



САВРЕМЕНА СРПСКА ФОЛКЛОРИСТИКА II

Издавачи

Удружење фолклориста Србије
Институт за књижевност и уметност
Универзитетска библиотека
„Светозар Марковић”

За издаваче

проф. др Бошко Сувајџић
др Бојан Јовић
проф. др Александар Јерков

Превод резимеа на енглески

Тијана Тропин

Лектура и коректура

Даница Јовић
Јасмина Катински
Марина Младеновић Митровић

Графички дизајн

Наташа Матовић

Штампа

Дунав

Београд, 2015





CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд

398(497.11)“19/20”(082)
811.163.41.09:398(082)

САВРЕМЕНА српска фолклористика. 2 / [уредништво Смиљана
Ђорђевић Белић
... и др.]. - Београд : Институт за књижевност и уметност : Удружење
фолклориста Србије : Универзитетска библиотека “Светозар
Марковић”, 2015
(Београд : “Дунав”). - 470 стр. : табеле ; 24 cm

ISBN 978-86-7301-075-5 (УБСМ)

а) Фолклористика - Србија - 20в-21в - Зборници б) Српска народна
књижевност - Зборници
COBISS.SR-ID 217913868

