

YU ISSN 0486-0187

РАСКОВНИК

100

Из садржаја

СЛОВЕНСКИ НАРОДНИ
КАЛЕНДАР

КО КУРЈАКА ПАТИ,
ТАЈ ЋЕ ПАДАТИ С ГОРЕ

ЛИНГВИСТИЧКА
МАГИЈА

СВЕТИ ЂОРЂЕ
У БАСМАМА

БАЛАДА
ХАСАНАГИНИЦА КАО
ПРЕТЕКСТ

ПРОКЛЕТСТВО
ДЕТЕТА У
ЈУЖНОСЛОВЕНСКОМ
ФОЛКЛОРУ



л е т о
2000



*Расковник је некаква
(може бити измишљена)
трава,
за коју се мисли
да се од ње
(кад се њоме дохвати)
свака брава
и сваки други заклоп
отвори сам од себе.*

Из Вуковог „Рјечника“

РАСКОВНИК

часопис за књижевност и културу

Први број изашао 1968.

Београд, лето 2000.

Година XXVI, број 100

УРЕДНИШТВО

Александар Лома

Ненад Љубинковић

Добривоје Младеновић

Љубинко Раденковић

(главни и одговорни уредник)

ИЗДАВАЧ

Народна библиотека

„Вук Караџић“ – Београд

Ђирила и Методија 2

РАСКОВНИК

појављује се у пролеће, лето и зиму.

Рукописе откуцане машином у пуном прореду слати на адресу:
Народна библиотека „Вук Караџић“ (за Расковник), Ул. Ђирила и Методије 2,
11 000 Београд.

Рукописи се не враћају.

Годишња претплата износи 80 динара.
Претплату уплаћивати на жиро рачун Библиотеке града Београда 40806-603-2-7038 са назнаком: претплата за „Расковник“. За иностранство: Сједињене Америчке Државе 15\$; СР Немачка DM 25; Француска Fr f. 75.

Технички уредник
Кранислав Вранић

Секретар уредништва
Снежана Класовић

Телефон уредништва
(011) 423-483, 403-018, 422-003

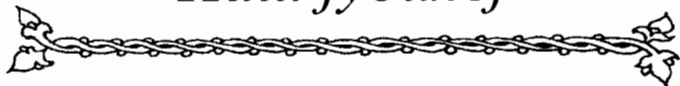
Уредништво прима уторком
од 13 до 15 часова

Тираж 800 примерака

Штампа: ИГП „Самба“
Булевар Црвене армије 144
Београд

УДК 82(05):39

Наш јубилеј



СТОТИ БРОЈ „РАСКОВНИКА“

После тридесет и две године од оснивања и двадесет и шест објављених томова, „Расковник“ је дошао до свог стотог броја. Несклад између година постојања и броја објављених томова настао је због прекида у издажењу овог гласила. У почетку часопис је излазио четири пута годишње (посебна свеска за свако годишње доба), затим два пута (као двоброј), понекад и само једном (као четвороброј).

„Расковник“ је основан с намером да буде независно гласило песника сељака и других сеоских стваралаца, да утиче на вођење културне политике према селу, да се бори за чистоту српског језика, да вреднује и подстиче записивање разних облика народног стваралаштва. До првог прекида у издажењу (1972), „Расковник“ је доследно испуњавао такво опредељење. У овом периоду, скромни простор од 6–7 табака, делило је више десетина сеоских песника и стваралаца, а добијали су га и писци који су своје стваралаштво везивали за сеоску средину. Осим тога, објављивани су и осврти на културне догађаје од значаја за село. Народна књижевност у овом периоду издажења „Расковника“ заузимала је скроман простор, у првим свескама тек по страници или две.

Појава „Расковника“ донела је радост многим знаним и незнатим ствараоцима у селу и граду, као и свима који су гајили љубав према сеоској култури и културном наслеђу. Међутим, његова појава и знатна популарност забринула је властодршце тог времена у Бе-

ограду, навикле да контролишу сваку јавно изречену или написану реч. Пошто је контрола листова и часописа спровођена преко послушних („самосвесних“) уредника, у случају „Расковника“ то није могло бити остварено. Двојица његових идејних вођа, Драгиша Витошевић и Владета Р. Кошутећ, нису припадали послушницима режима, чак су по својим ставовима били много ближи његовим противницима. Када су почетком седамдесетих година либерална схватања почела да нагризају и саму комунистичку партију, Тито, уз помоћ догматског језгра партије, извршио је своју последњу чистку, доводећи на кључна места власти послушнике ограничених видика. Ти људи су одмах кренули да из јавног живота склоне све оно што није било од њиховог поверења. Тако је и „Расковник“ дошао на удар. Нађен је повод у невиној песми Милене Јововић, песникиње са села, „У поход Косову“, да би се јавно изрекла забрана овог гласила (почетком 1973. године).

После првог удара оснивачи „Расковника“ улажу напор и обнављају га током 1975. године. Тада је уведено више уредника и усменом народном стваралаштву је додељен већи простор. Почев од свеске 21, за 1975. (објављене тек 1977), рубрика за народну књижевност која носи назив „Расковник“, померена је на почетак и постала је знатно обимнија него до тада. То није било довољно да се отклони неповерење власти према „Расковнику“, што је довело до поновног престанка његовог излажења.

Обнова „Расковника“ у „Народној књизи“ (1980) у великој мери представља и промену његове уређивачке политике. Он већим делом постаје часопис за усмено народно стваралаштво и народну културу, а његов мањи део је остављен писцима. Све више се у њему објављују и научни прилози домаћих и страних истраживача. Овакво усмерење добија још више на снази после повлачења из уредништва оснивача „Расковника“ (1982. године) – Драгише Витошевића, Владете Р. Кошутећа и Добрице Ерића. Ову промену неки писци-сељаци су схватили као губитак свог гласила. Међу-

тим, у првој етапи излажења „Расковника“ многи непознати писци са села, постали су познати и њима су била широм отворена врата књижевних часописа. Вредност књижевног дела не мери се по припадности писца одређеној средини, нити по тематици, већ по нивоу остварења уметничке замисли. Зато је нормално да се писци-сељаци мере са осталим писцима, у оквиру постојећег књижевног издаваштва. С друге стране, народно стваралаштво (које не познаје аутора), по својој природи друкчије је од ауторског, и када се та два различита облика стваралаштва нађу у истим корицама, код појединих људи, пре свега странаца, могу да изазову и забуну. Постоји још један разлог за раздвајање ова два облика стваралаштва. Може се приметити, да неки сеоски писци, који су у исто време и записивачи усменог народног стваралаштва, у жељи да то стваралаштво прикажу „лепшим“ (по својим мерилима), испуштају у записивању поједине његове делове или га „обогаћују“ својим домишљањима.

Изданци већ расклимане догматске власти покушали су 1983. године, после објављивања тематског броја о Косову, још један напад на „Расковник“. Политичка клима у то време била је знатно повољнија него десет година раније, па су поједина гласила („НИН“ и „Политика“), била довољно смела да уредницима „Расковника“ дозволе да бране своје уређивачко опредељење.

Пропадањем „Народне књиге“, „Расковник“ је изгубио свога издавача (последња објављена свеска је била 45-46, за 1985. годину, која је објављена 1987). После тога „Расковник“ преузима Народна библиотека „Вук Караџић“ из Београда (1987), и захваљујући њеним напорима да обезбеди неопходне услове, овај часопис је опстао до свог јубиларног, стотог броја.

Формално гледано, прво седиште уредништва часописа „Расковник“ било је у селу Враћевшница, администрације у Горњем Милановцу, а потом се часопис сели у Београд. У стварности, „Расковник“ никад

није ни излазио из Београда – ту је основан, уређиван, хваљен и нападан, прекидано његово излагање, поново обнављан. Ако „Расковник“ није дошао у Београд, дошли су његови уредници – већина је потекла из разних крајева Југославије (Шумадије, источне и западне Србије, Црне Горе, Херцеговине, Топлице и др.).

„Расковник“ никада није био политичко гласило, а још мање „политичка песмарица“, како је злонамерно написао један новинар. Ма колико да је био далеко од политике, није могао да избегне да се и преко њега не преломе неки политички догађаји у току тридесетогодишњег постојања.

Последње уредништво „Расковника“, није могло а да не пружи јавну вербалну подршку људима који су се борили против једноумља у Србији. Већини чланова уредништва било је јасно 1992. године да тадашњи харизматички политички лидер води српски народ у беспуће и зато су јавно понудили гандијевски протест „Испред председника на коленима“.

Прилика је да са овом јубиларном свеском свој мандат заврши уредништво у постојећем саставу. Главном уреднику ове године се испуњава двадесет година учешћа у раду уредништва „Расковника“ и осамнаест година како је на месту главног уредника. Време је за свеколику обнову, па и обнову „Расковника“.

Уредништво захваљује свом издавачу, Народној библиотеци „Вук Караџић“ на добром пријему и сарадњи. Заједничким напорима уредника, сарадника, издавача, „Расковник“ је постао важан извор за проучавање српске народне културе и ушао у све веће славистичке библиотеке у земљи и свету. Сви желимо да „Расковник“ настави даље излагање и да буде бољи него до сада.

Љубинко Раденковић

Расправе



Светлана М. Толстој, Москва

СЛОВЕНСКИ НАРОДНИ КАЛЕНДАР

Народни календар је историјски формиран систем за делење, рачунање и уређење годишњег времена, који организује обредни циклус (календарске обреде), привредну и свакодневну делатност, у значајној мери и веровања, као и извођење фолклора. У структурном и генетичком погледу народни календар је сложено преплитање многих релативно аутономних модела: распореда хришћанских празника, постова и месојеђа; календара сунчаног, месечевог, вегетативног, земљорадничког, сточарског, календара лова, ткања, пчеларства итд.; брачног (свадбеног) и задушничког, демонолошког (уп. сезонско и календарско појављивање митолошких бића), фолклорног (уп. календарску регламентацију певања, загонетања и сл.). Сваки од тих модела формира посебан циклус и повезује се с посебним кругом веровања о природи и људском животу; у исто време сви су они међусобно повезани.

У основи народног календара налази се хришћански (црквени, православни и католички) календар, који одређује састав, поредак, хијерархију јединица годишњег времена (пре свега *празника*, *постова* и *месојеђа*), у значајном степену и њихову терминологију. Ипак, садржајна страна народног календара, тумачења празника, периода и сезона, а такође и њихово ритуално „опремање“, тј. везивање за њих обреда, обичаја, забрана, упутстава, не могу се у целини извести из хришћанског учења и представљају органски део народне

традиције. Садржајну основу народног календара чини *митолошко* тумачење времена, разликовање времена сакралног, чистог, доброг и – нечистог, злог, опасног, што налази одраз у језику (у називима празника, поштованих и опасних дана и периода).

Народни календар постоји превасходно у усменој форми, делимично и у форми рукописних апокрифних тумачења празника; код свих Словена били су у употреби још и примитивни дрвени календари (*бирки, резе, рабоши, буг. четули, пољ. karby*), на којима су датуми празника и важних догађаја означавани резама. Посебне словенске традиције откривају значајне разлике у саставу, повезивању, тумачењу, вредновању и терминологији јединица времена које чине народни календар.

Терминологија народног календара има дијалекатско обележје и она повезује по пореклу црквене хрониме, адаптиране и модификоване, често у духу народне етимологије (уп. срп. *Вратолом*, букв. „који ломе врат“, од *Вартоломеј*) и посебне народне називе, који у многим случајевима одражавају митско-ритуални садржај празника или периода, нпр. ист. слов. *Голодная кутья* (уочи Богојављења), *Ведемский Иван* (Иван Купала), пољ. *Matka Boska Zielna* или *Siewna* (Богородица Травна или Сетвена), срп. *Побусани понедељак* (понедељак у Томиној недељи, када се доводе у ред гробови и ките), *Несновица* (период од Велике Госпојине до Мале Госпојине, када је забрањено сновићи) и сл.

Усмена народна традиција чува архаичне начине мерења и рачунања годишњег времена, при чему као оријентири служе природне појаве (нпр. време цветања биљака или класања житарица), пословна делатност (време орања, сејања, скупљања летине, првог изгона стоке и сл.), животни догађаји (време свадбе, рођења и смрти ближњих и сл.), као и велики црквени празници. Доскора су старци у Пољесју одређивали празнике без тачног указивања месеца и датума, ослањајући се само

на фиксирање празника, нпр., „Барыс – это в эту мясед после Пятра. Уже Пятроўка мине, Пятро – розгаўки, да праживаем три нядзели, ва вторак, кали Галодна куття – Лля, ат Илле аткинъ три дни – уже Барыс“ – ПА, Жаховичи Гомел. обл. („Борис (дан Бориса и Глеба – 24.07/6.08) је у оном месојеђу после Петра (Петровдана). Чим Петровдан прође, завршетак је петровског поста, затим прођу три недеље, у уторак, у тај дан када је Голодна кутја – долази Илиндан, од Илије смањиш три дана – то је онда Борис“). Историјско време означавао је по значајним догађајима друштвеног или породичног живота („у време рата с Турцима“, „годину пре велике глади“, „у години када је изгорело село“ и сл.).

Календарске регламентације, носећи магијско значење имају императивни карактер, док су календарске забране међу најстрожим забранама; последице њиховог нарушавања могу бити погубне за цело друштво: обрада земље до Благовести, супротно забрани, могла је изазвати сушу, певање пролећних песама пре одређеног дана (или уопште пре почетка орања) могло је изавати мраз, снег, град, ометање клијања („корен неће оживети“, Пољесје) и сл. По другим подацима, код Источних Словена, супротно овоме, „народни певачи радије пристају да певају оне песме, које треба по току времена да гласе унапред (нпр. у пролеће – жетварске), него оне које су отпевали“ (Пашина:26), сматрајући нежељеним и опасним кретање унатраг; по тим мотивима избегавали су да дају деци имена оних светаца чији је дан празновања био пре рођења детета.

У исто време, ради постизања магијских циљева одговарајућа правила су могла бити свесно кршена: у руско-белоруској пограничној зони познат је обред „брана“, који је обављан преко лета ради изазивања кише или терања вештица, у коме је група жена истовремено изводила календарске песме из различитих празника и годишњих периода – коледарске, пролећне, ивањданске, жетварске и др.; гласовни хаос који је стваран таквим певањем (какофонски ефекат) схватан је као начин магијске компресије календарског времена за по-

стизање постављеног циља (Мир звучащий...:320-324). Непроменљивост календарских правила је захтевала (у случају практичне немогућности да се правила испоштују) да се тражене радње изведу у означени дан, макар и на симболичан начин. Тако су се руски сељаци строго придржавали одређених датума за почетак орања: у Рјазанској губернији почињали су да ору на Велики четвртак, у Калушкој – 1. или 17. априла итд.: ако се у тај дан задржало зимско време и није било могуће изаћи у поље, онда су орали земљу која је била посипана по таваници куће и ради тога износили рало на таван – један човек је био орач, а други је вукао, имитирајући коња (Зеленин:54).

Јединице народног календара су разнородне и различитог су обима. Осим хијерархијске структуре „година-месец-недеља-дан“ – уп. загонетку „Стоит дом в двенадцать окон, в каждом окне по четыре девицы, у каждой девицы по семь веретен, у каждого веретена разное имя“ („Кућа с дванаест прозора, на сваком прозору по четири девојке, свака девојка има по седам вретена, свако вретено има посебно име“), издвајају се годишња доба, периоди, серије и друго груписање дана. Главне јединице народног календара повезане су с различитим природним појавама: *година* и *дан* – елементи су великог и малог сунчевог обиласка; *месец* и *недеља*, мада их је донео хришћански календар, чувају везу са старијим рачунањем времена по лунарним циклусима (одатле *месец* „небеско светило“ и „месец, део године“) и фазама месеца. О томе сведоче хронолошка значења старих словенских месеци и по њима одговарајуће дељење године, које се не поклапа с јулијанским календаром.

Структура народног календара исказује се поступношћу и међусобном везом његових јединица, дељењем године на периоде, смењивањем празника и обичних дана, хијерархијом празника. На годишњем кругу се истовремено заснива неколико система јединица различитих величина: редослед непокретних хришћанских празника и постојаних постова; низ покрет-

них празника (у Пољесју *не в числе*, српско *помичу се*), чији датуми зависе од Ускрса (који пада после првог пуног месеца након пролећне равнодневице), и с њим везаних периода постова и месојеђа; природни (годишња доба и мањи делови) и привредни циклуси, као и „културолошка“ календарска правила (време свадби, задушних дана, заштите од демона и сл.). Целовитост народног календара потпомогнута је постојањем парних, у годишњем кругу симетричних празника - уп. Млади Свети Никола (пролећни) и Никољдан (јесењи), Ђурђевдан (пролећни) и Ђурђиц (јесењи), Атанасије зимски и летњи, Русалије божићне и тројичке и сл., празника – „сродника“ (уп. рус. Масленица – Семикова сестричина, бел. Варвара – Миколина мајка, Сава – Миколин отац и сл.), термиолошком „прозивком“ (бела недеља код Срба може бити пред Велики пост, после Ускрса и пред Петрове покладе), значењем за целу годину оног дана у недељи у који је пао један од великих непокретних празника (посебно вече пред Богојављење, Благовести и др.), поштовањем посебних дана у недељи у току дужих периода, посебно петака и четвртака, а такође „сушних“ дана, „градоносних“ дана и др. Као фактор обједињавања показују се и предзнаци и гатања, који повезују одвојене дане с деловима разних сезона: по првим данима године гата се о времену каснијих месеци године, по посебним зимским данима предсказује се летње време и сл.

Година као хронолошка јединица нема општесловенски назив (у различитим словенским језицима користе се деривати корена **god-* и **rok*), а за рачунање година често се користе друге лексеме за време (*лето*, *зима*, ређе *пролеће*, *јесен*), уп. „Скољко лет, скољка зим!“ („Колико година!“).

Почетак године у народној традицији углавном се повезује с пролећем и буђењем природе (у Русији је до краја XV в. службени календар почињао 1. марта, а са Петровом реформом од 1. септембра). Ипак и савремени почетак године (који се, изгледа, поклапа са претхришћанским) има природну основу, пошто се после

зимског солстиција дан повећава и година се окреће према лету; одговарајући мотив је широко представљен у народној паремиологији и веровањима (дан се повећава за кокошији, петлов корак, за скок овна и сл. уп. рус. „Варвары ноци на куриный шаг урвали“ („Од Варваре ноћи су за кокошји корак краће“). Практично оба почетка (зимски и пролећни) у народном календару чувају актуелност и прогностичко значење за целу годину.

Сходно језичким и етнографским подацима, у почетку се година код Словена није делила на четири, већ на две сезоне: лето и зиму. У свим словенским језицима за означавање лета и зиме служе једне те исте речи – **leto* и **zima*, у исто време за означавање пролећа и јесени таквог подударења нема и често се користе изведенице од назива лета и зиме, уп. срп. *пролеће*, буг. и мак. *пролет*, слов. *pomlad*; јесен: чеш. *podzim*, гор. луж. *podzuma*, буг. дијал. *подзима*. Уп. такође рус. „На Срећенје зима с летом встречается“ („На Срећенје зима се с летом среће“). На северозападу Бугарске лето и зима називани су *лятното слънце* и *зимното слънце*, а у Пиринском крају се сматра, да та два сунца иду различитим путевима: једно ближе земљи, друго – даље од земље. „Летње сунце“ се појављује на *Благовести* (25. III), а нестаје на јесењи *Крстовдан* (14. XI), када га замењује „зимско сунце“. Код Источних Словена ове тачке показују се као главне границе летњег и зимског времена. Код Јужних Словена слично значење могло се приписивати *Бурђеждану* (23. IV) и *Митровдану* (26. X).

Са друге стране, средина летњег и зимског периода обележена је двама крупним празницима – *Ивањданом* и *Божјићем*, који су у међусобној корелацији и који имају по смислу и симболици сличне ритуалне форме (посебно су, с оба датума везана веровања о отварању небеса, о „игри сунца“, о изузетној активности нечисте силе; наопако понашање и др.). Самим тим година добија двостепену деобу, која се не поклапа са „званичним“ границама сезона, али која приближно одговара тачкама солстиција и равнодневице. Таква деоба

чини да је година изоморфна дану (као 24-часовној јединици): у кругу дан-ноћ, дан одговара лету, а ноћ – зими, подне – Ивањдану, а поноћ – Божићу, излазак сунца – Благовестима, а залазак – јесењем Крстовдану; чак и опасни „некрштени дани“ (између Божића и Богојављења) имају своју паралелу у „демонском“ делу дананоћи и то од поноћи до првих петлова (тзв. „глуво доба“).

Деоба године на уобичајена годишња доба (пролеће, лето, јесен, зима) нема строго означене границе и зависи од климатских услова. Једни те исти делови године могу у неким локалним традицијама припадати пролећу, у другим лету или лету и јесени и сл. У свим словенским традицијама културно (ритуално, митолошко, фолклорно) осмишљавање добија пре свега граница између зиме и пролећа (лета), која је обележена обредима испраћања или истеривања зиме и дозивања, сусретања пролећа, док остале границе годишњих доба (између пролећа и лета, лета и јесени, јесена и зиме) остају, с малим изузецима, ван обредне праксе и веровања.

Обредна структура народног календара представља циклус, који се условно дели на следеће комплексе, са у посебним традицијама довољно јасно схваћеним спољашњим границама и унутрашњом деобом (мада и покретљивим на крупнијем плану): 1) божићни комплекс; 2) покладни период; 3) ранопролећни комплекс (недеље Великог поста, Младенци, Благовести и др.); 4) средњепролећни комплекс (Ускрс, Ђурђевдан, Млади Свети Никола, Спасовдан и др.); 5) каснопролећни комплекс (троичко-ивањдански период); 6) летњи комплекс (жетва, Илиндан, Велика Госпојина, Усековање и др.); 7) јесењи период, најслабије изражен на ритуалном плану (Симеон Столпник, Мала Госпојина, Покровица, Света Петка, Митровдан, Аранђеловдан и др.); 8) зимски комплекс (адвент, Андријевдан, Св. Варвара, Св. Луција, Св. Никола зимски и др.). У основи ове поделе лежи природно-привредна повезаност годишњих периода, која је укалупљена у хришћанску де-

обу године. За велике хришћанске празнике везивани су различити облици привредне и свакодневне делатности, улазећи на тај начин у календарски поредак; око њих груписали су се обреди казационалног порекла. Нпр., код Руса се од Покровице (1/14. X) до Великог поста прало, затим ткало, од Благовести (25. III/7. IV) се могла обрађивати земља, на Ђурђевдан (23. IV/6. V) се први пут истеривала стока на пашу, од Ивањдана (24. VI/7. VII) је престајало купање, до Спасовдана се нису јеле јабуке итд.; за различите празнике и датуме могли су се везати превентивни ритуали метеоролошке магије (изазивања кише, заштите од града и олује); ритуали заштите од нечисте силе (уп. нпр. Ивањдан), праксе лечења (купање на Велики четвртак због краста, магијско лечење очију на Видовдан, брање лековитих трава у ивањданској ноћи и сл.).

Сваки комплекс има свој скуп главних тачака (дата, празника), различит у разним традицијама, своје особено ритуално испољавање и своје семантичке доминанте (састав основних, кључних мотива и веровања). У исто време, календарски обреди реализују јединствени скуп ритуалних форми (опходи, обреди с растињем, ритуална јела и гозбе, паљење ватри, маскирање, припрема и уништавање ритуалних предмета, магијска заштита, певање и сл.), од којих само неке постоје у сваком комплексу и у сваком конкретном обреду у зависности од његовог садржаја. Нпр., плодоносни и иницијални ритуали везани су углавном за божићни и пролећни комплекс, лустративни – за пролећни, истеривања и заштите – за тројички и ивањдански, опходи и ватре срећу се у свим комплексима итд.

Границе комплекса често се исказују кроз „сусрет“ и „испраћање“ одговарајућих периода или празника с карактеристичним скупом ритуалних радњи: у првом случају то је дозивање, угошћавање, припрема и изношење ритуалног предметног симбола и сл., у другом његово испраћање, удаљавање, истеривање, уништавање. У својству ове врсте календарских симбола

јавља се растиње, ритуално дрвце, плашило, храна, ватре, маскирање.

Јединство календарских обреда испољава се и на нивоу митолошког садржаја. Основним за календарску митологију треба сматрати представе о неопходности ритуалног „учвршћивања“ и магијског подстицања природног поретка (долазак пролећне топлоте, почетка вегетације, чувања плодности земље после убране летине и на крају – самог кретања времена) и одржавања неопходне равнотеже у односима с оностраним светом, од којег зависи земаљско благостање. Отуда оно искључиво значење које добија у календарским обредима плодносна магија, чија је намена да обезбеди плодност земље, стоке и човека, и задушни обреди који су усмерени ка умилоствљењу предака и заштиту од њих, а такође посебна митолошка улога оних периода, када по народним веровањима душе предака бораве на земљи (некрштени дани, покладе, ускршња недеља, русална недеља). Трећа важна семантичка компонента календарских веровања јесте демонолошка, она одређује годишњи распоред појављивања, активизације и нестајања митолошких бића и улогу заштитних ритуала и мотива њиховог истеривања у народном календару.

ЛИТЕРАТУРА

Агапкина Т.А., *Очерки весенней обрядности Полесья, Славянский и балканский фольклор, Этнолингвистическое изучение Полесья*, Москва 1995, 21-107.

Агапкина Т.А., *Звуковой образ времени и ритуала (на материале весенней обрядности славян)*, Мир звучащий и молчащий, Москва 1999, 17-50.

Арнаутов М., *Български народни празници*, София 1943, друго издање 1946.

- Босић М., *Годишњи обичаји Срба у Војводини*, Нови Сад 1996.
- Брагинская Н. В., *Календарь, Мифы народов мира*, т. 1, Москва 1980, 612-615.
- Вакарелски Х., *Българските празнични обичаи*, София 1943.
- Василева М., *Коледа и Сурва*, София 1988.
- Václavík A., *Úroční obyčaje a lidové umění*, Praha 1959.
- Виноградова Л.Н., *Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян, Генезис и типология колядования*, Москва 1982.
- Виноградова Л.Н., *Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве, Концепт движения в языке и культуре*, Москва 1996, 166-184.
- Воропай О., *Звичаї нашого народу, Етнографічний нарис*, Минхен 1958, 1966, т. 1-2, репринт Київ 1991.
- Witkowski Cz., *Doroczne polskie obrzędy i zwichaje ludowe*, Kraków 1965.
- Gavazzi M., *Godina dana hrvatskih narodnih običaja 1-2*, Zagreb 1939. (ново издање 1988).
- Ганева-Райчева В., *Еньовден*, София 1990.
- Гоев А., *Седянката*, София 1986.
- Зеленин Д.К., *Восточнославянская этнография*, Москва 1991.
- Zíbrt Ā., *Veselé chvíle v životě lidu českého*, Pracha, Vyšehrad 1950.
- Календарни празници и обичаи на българите*, Енциклопедия, София 1998.
- Калинский И.П., *Церковно-народный месяцеслов на Руси*, Москва 1990.
- Килимник С., *Український рік у народніх звичаях в історичному освітлені*, т. 1-5, Торонто 1955-1963.
- Китевски М., *Македонски народни празници и обичаи*, Скопје 1997.
- Колева Т., *Гергьовден у южните славяни*, София 1981.
- Краев Г., *Бабинден*, София 1983.

- Круглый год. Русский земледельческий календарь, Сост. А.Ф. Некрылова, Москва 1991.
- Kuret N., *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*, Celje 1965-1970.
- Макаренко А., *Сибирский народный календарь в этнографическом отношении. Восточная Сибирь. Енисейская губерния*, СПб. 1913.
- Malicki L., *Rok obrzędowy na Kaszubach*, Gdańsk 1986.
- Миков Л., *Български великденски обреден фолклор*, София 1990.
- Миков Л., *Първомартенска обредност*, София 1985.
- Младенов О., *Български празничен народен календар*, София 1997.
- Möderndorfer V., *Verovanja, uvere in običaji Slovencev. Narodopisno gradivo*, t. 2, 5, Celje 1946-1948.
- Musiak S., *Das Jahresbrauchtum im Gebiet der Katolischen Sorben. Naložki katolskich Serbow w behu leta*, Bautzen/Budyšin (б.г.).
- Недельковић М., *Годишњи обичаји у Срба*, Београд 1990.
- Пашина О.А., *Календарно-песенный цикл у восточных славян*, Москва 1998.
- Попов Р., *Български народен календар*, София 1993.
- Попов Р., *Пеперуда и Герман*, София 1989.
- Попов Р., *Светци близнаци в български народен календар*, София 1991.
- Rośpiech J., *Zwiczaje obrzędy doroczne na śląsku*, Opole 1987.
- Пропп В.Я., *Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования)*, Ленинград 1963.
- Райчевски С., *Родопски народен календар*, София 1998.
- Скуратівський В., *Місяцелік. Український народний календар*, Київ 1993.
- Соколова В.К., *Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов, XIX - начало XX в.*, Москва 1979.
- Стаменова Ж., *Кукери и сурвакари*, София 1982.

- Schneeweis E., *Feste und Volksbräuche der Sorben vergleichend dargestellt*, Berlin 1953.
- Stelmachowska B., *Rok obrzędowy na Pomorzu*, Toruń 1933.
- Толстая С.М., *Славянское и балканское языкознание*, вып. 10, вып. 11, Москва 1984, 1986; *Славянский и балканский фольклор*, вып. 6, вып.8, Москва 1985, 1995.
- Frankowski E., *Kalendarz obrzędowy ludu polskiego*, Warszawa 1928.
- Horváthová E., *Rok vo zvykoch našho l'udu*, Bratislava 1986.
- Чичеров В.И., *Зимний период русского народного земледельческого календаря XVI-XIX веков. Очерки по истории народных верований*, Москва 1957.

С руског превео
Љубинко Раденковић

”КО КУРЈАКА ПАТИ, ТАЈ ЋЕ ПАДАТИ С ГОРЕ” : ТЕКСТ ВУКА У СРПСКИМ НАРОДНИМ ПРЕДСТАВАМА О ПАДАВИЦИ

Из етнографске литературе добро су познате и документоване разне представе о падавици (епилепсији), као и многобројни начини њеног лечења у народној медицини и магији. Занимљиво је да се део тих представа и поступака јасно и недвосмислено доводи у везу са вуком. У овом раду даје се кратак преглед тих места где се симболика вука надовезује на народна схватања о падавици, уз покушај да се интерпретира механизам њихових асоцијација. Конкретно ће интерпретација примити облик семантичке реконструкције; за дотични сегмент народних митологизација падавице указаће се на неколико етимолошких и паретимолошких мотивација.

За аспекте симболике падавице које ћемо овде размотрити, од пресудног је значаја народно схватање о повезаности падавице са локалитетом *горе* (планине/шуме), а чија се првобитна мотивација, чини се, налази у народним називима за ову болест. По српскохрватском ареалу прилично су распрострањени називи за падавицу формирани од основе *гор-*, као и сложенице и описне синтагме у којима се комбинују основе *гор-* и *пад-*: *гора*, *горица*, *горска (болест)*; *горопад*, *горопадна (болест)*, *горопаштина*, *згоропаштина*, *горопадило*, *горопадити се*; *пада од горе*, *падати/падање/пао с горе* и сл. Такви су термини за епилепсију потврђени од 18. века.¹ Већ је 1882. Томо Маретић указао на пуч-

¹ Видети м.о. RЈAZU, под 2. *gora*, 2. *gorica*, *goropad*, *goropadan*, *goropaditi se*, *goropaština*, *gorska bolest*; РСАНУ, под *гора*, *горица*, *горопад*, *горопадило*, *горопадност*, *горопаштина*, *горски 4.*; Ровински II/1994 [1888–1915]: 240

ко-етимолошки карактер асоцијације падавице са гором. Елемент *гора* у наведеним називима етимолошки треба везати за праславенски супстантив **gor'e* 'зло, мука, жалост, несрећа' (одатле првобитно значење 'падање у зло' или 'од зла')² и за сродни глагол *горети* (заједнички је индоевропски корен **g^wher-l g^whor-*); корен *гор-* од *горети* доводи се у везу са болестима, те је од њега већ у прасловенско доба створен придев *горѣъ* > *гори*, као компаратив од *зао* (Maretić 1882: 126–127; ЭССЯ 7: 40–43, 54; Skok I: 591). Паронимија је довела до семантичке атракције и паретимолошког повезивања **gor'e* → *гора*, те је генерисала и народну представу о вези падавице са локусом гора;³ понегде се болест

(*падање с горе, гора, горска бол(и)јест*); Душанић 1954: 169 (*падати с горе*); Кулиновић 1898: 527 (*горонаштина*); Братић 1900: 348 (*згоронаштина*); Драгичевић 1909: 468 (*горонаштина*); Фабјанић 1978: 93 (*горонад, горонаштина, пао с горе*); Филиповић 1949: 300 (*горонад*); Кнежевић 1970: 102 (*горица, горска, горска болест, горонад, пада од горе*). Уп. Раденковић 1996: 62–63. Т. Братић из једне лекаруше из 1843. спомиње «молитву ко е згоре болан» против падавице (Братић 1908: 362). Још су посведочени називи *ударуо у гору* (Кнежевић 1970: 102) и *падати у ветар* (Грбић 1909: 224). Остали називи указују на симптоме болести, на њену озбиљност, или су еуфемизми: *падавица, падање, падајућа болест, наступ, грч, несвестица; велика болест, рђава болест, нездравило, неваљашна болест; она болест* («далеко била»), *од онај страна* (в. нпр. Ровински II/1994 [1888–1915]: 240; Драгичевић 1909: 468; Фабјанић 1978: 93; Ђорђевић 1872: 30; Хаци-Васиљевић 1930: 387; Милићевић 1984 [1894]: 287; Грбић 1909: 224; Бушетић 1911: 560; Кнежевић 1970: 102). Слична је падавици дечја болест *фрас* или *неваљаштина* (нпр. Ђорђевић Д. 1958: 695–696).

² Уп. назив *малкадук* за епилепсију, од италијанског *mal caduco* 'зло склоно падању' или 'болест од које се пада': RJAZU, под *malkaduk*.

³ Скок *гора* у значењу 'епилепсија' сматра поствербалом од глагола *горети*: Skok I: 591. О механизмима пучке етимологије и етимолошке магије в. Толстой, Толстая 1995 [1988]: 317–332; Sikimić 1994: 77–84. Занимљиво је да се у руском народном тумачењу снова налази обрнути правац

веже са митским ликом *Горске мајке* или *Шумске мајке* (у источној Србији: Кнежевић 1970: 103, 105). Одједи право етимолошког значења налазе се у називу за падавицу *зграницо* (Босна, Трухелка 1889: 107, 116; *гра* као превој корена *gor-* < *g^wher- / g^whor-: Skok I: 591–592) као и у придеву *горопадан* у (секундарном?) значењу ‘бесан, напрасан, насилан’.⁴

Не треба посебно истицати значај горе (планине/шуме)⁵ као локуса у словенској митској топографији; довољно је позната њена симболика као обитавалишта нечисте силе и места на које се истерују болести и демони, поготову у јужнословенским басмама и бајањима (СД 1: 520–521; Раденковић 1996: 50–69). И вук је својим граничним карактеристикама „туђ“ и „дивљи“ блиско повезан с гором. Индикативно је у том погледу његово еуфемистичко име *онај из горе*.⁶ У другој смо расправи сугерисали неке могуће правце за интерпретацију употребе вучјег гркљана и зева у лечењу падавице, на основу заједничке везе вука и падавице са гором као и на основу етимолошког сродства речи *гора*, *ждрело*, *грло*, *гркљан* (в. Плас 1999а: 207–209). Сажет преглед етнографских и фолклорних података о веровањима и магијско-обредних поступака у којима се падавица доводи у везу са вуком, помоћи ће нам да укажемо на додатне елементе њихове корелације.

семантичке атракције *гора* → *горе*: сањати пењање на *гору* предсказује жалост (*горе*) (Толстой, Толстая 1995 [1988]: 321).

⁴ Придев *горопадан* изведен је из супстантива *горопад* ‘епилепсија’ кад је, изгледа, пучко-етимолошка асоцијација са *гором* већ била чињеница: в. RJAZU, под *goropad*, *goropadan*. Наравно, без обзира на везу са гором схватање ове болести као ‘беснила’ евидентно је.

⁵ О синкретичком значењу горе као ‘шуме’ и ‘планине’ код Јужних Словена в. Раденковић 1996: 59 и д.

⁶ Нпр. у Херцеговини: Братић 1902: 156. Уп. и личке народне песме типа „*Мрки вуче, којо ти је мајка, / којо мајка а којо сестрица?*“ / „*Мајка ми је гора и планина / а сестрица по гори маглица*“ (*Narodne lirske pjesme*: 188).

Делови су вучјег тела у широкој употреби у апотропејској магији и у народној медицини, па тако и у лечењу падавице. Против падавице се као профилактично средство или као лек носе вучје очи (Левач, Ђорђевић Т. 1958: 233), зуби (Тројановић 1935: 209), сушено вучје срце (Подрима, Николић 1953–1954: 578) и појас од вучје коже (Хрватско Загорје, Tartalja 1964: 491, 504); једу се бели бубрези (Зајечар, Живковић 1980: 83), месо, јетра и срце (Хрватско Загорје, Mikloušić 1849 [1818]: 166; Косово, Vukanović 1986: 472); и пије се вода пронађена после кише „у курјаковој стопи“ (Босна, Трухелка 1889: 107). Дете које болује од падавице жене стављају у круг направљен врпцом од вучјих длака, после чега се врпца запали (Јужни Кучај, Дивљановић и др. 1980: 157–158); или га у глуво доба ноћи на раскршћу „заклапају и отклапају у вучје железзо“ (Сврљиг, Петровић 1997: 302). Занимљива је још употреба вучјих уста специфично за лечење падавице: на Косову падавичари пију воду кроз скувани вучји гркљан који после тога поједу (Vukanović 1986: 472), а у Подрими три дана носе вучји зев око врата (Николић 1953–1954: 576; слично у Македонији, Simić 1964: 385).⁷ И падавица се асоцира са (штетним) деловањем уста: у једној старој молитви против падавице (“молитва ко е згоре болан”) заклинџе се ђаво да не *зине* на болесника (Братић 1908: 362). Најзад, вук се још појављује у одређеним апотропејским формулама које се изговарају против падавице; тако се нпр. у околини Скопља сваки разговор о епи-

⁷ За вучја уста се у народној медицини поред деструктивне семантике (у позитивној примени против болести и демона) веже и продуктивно значење „отвора погодног за поновно рађање“, те се она асоцирају и са женским полним органом (Плас 1999а: 198–201). С тиме се може довести у везу поступак против падавице при којем мајка дете, кад први пут „падне“, опкорачи тако да својом вагином додирне његова уста и каже „кад се ти вратио у мене, онда се вратила и болест у тебе“; после тога му се помокри у уста (Петровић 1937: 112; уп. Николић 1953–1954: 579). У Јужној Морави још је забележено да „на место где дете падне први пут, мајка мора да седне“ (Ђернелић и др. 1980: 193).

лепсији завршавао речима „Вук при нас“ (Хаџи-Васиљевић 1930: 387).⁸

Ван домена народне медицине и магије, посве је занимљиво једно загонетно веровање које је у околини планине Борја у Босни забележио Светолик Душанић. Тамо се верује да се вук не сме мучити, јер „ко курјака пати, тај ће падати с горе“, тј. добиће падавицу; слично би се и стока таквог човека разболела. На истом месту уједно наилазимо на јасну потврду о недвосмисленом схватању ‘падања с горе’ као ‘падања с брда или планине’: у причању Душанићевог сабеседника, саопштењу о дотичном веровању без знатних прелаза се прикључује народна приповетка у којој вук *падне са горе* и изгуби једну ногу након што су га превариле лисица и врана (Душанић 1954: 169–170).⁹ Овде представа о падавици као да се без проблема поистовећује са приповедачким мотивом, или се она у приповеци налази у прекодираном облику. Даље, у једној другој народној приповеци чобани замоле св. Саву да крсти уловљеног вука који им је заклао овце; зачудо, калуђер на наредбу свеца пре крштења вуку прочита молитву *од горопадиле* (Чајкановић 1929: 4–5).¹⁰ У светлу ових података можда наизглед баналан факт да се вук у народном причању понекад карактерише као *горопадан*, придобија дубље значење.¹¹

⁸ У Лесковачкој Морави, кад дете падне од фраса или неваљаштине, болести сличне падавици, виче се „Вук, сине; вук, мајко!“ (Ђорђевић Д. 1958: 695–696).

⁹ Тамо се још верује да су падавичари имуни на змијин отров (на истом месту). Могло би се сугерисати да такво веровање стоји у вези са *хромомошћу* као змијском одликом: вук у приповеци је постао хром кад је пао с горе, па и напад епилепсије доводи до „техничке хромости“. Дискусија о томе, нажалост, иде далеко ван оквира ове расправе.

¹⁰ За молитве које се читају епилептичарима за оздрављење забележени су још називи *горопадна* и *горопадна молитва*: РСАНУ, под *горопадан* (4).

¹¹ У Лици нпр. вучари (*vukari*) вучју кожу напуне сламом како би вук изгледао „горопадан, јер је учинио много штете“: Неџић-Сеселја 1985: 188.

Из наведених се примера види како су асоцијације између схватања о падавици с једне стране и схватања о вуку с друге – двосмерне: у народној медицини потенцирају се аспекти симболике вука као део ширег комплекса начина лечења падавице, док у другим случајевима представе о падавици очито „гравитирају“ ка извесним схватањима о вуку. Сем ланца асоцијација које би могла изазвати специфична веза *гора – ждрело – вучја уста* (в. горе), улога вука у лечењу падавице може се једноставно објаснити и генералном апотропејском функцијом вука у борби против болести и злих утицаја уопште (за референце в. Плас 1999а: 196–199). Међутим, фундаменталнији је фактор за интерпретирање „текста вука“ у свим представама о падавици, изгледа, опозиција *горе/доле* која се налази у називима за падавицу као и у споменутом веровању о вуку. Падавицу и вука зближава не само заједничка повезаност са гором као негативно обележеним горњим локусом, него и представа о непожељном кретању по континууму *горе – доле*, односно *спуштању* које се доживљава као негативно (неповољно, неконтролисано). Семантика неповољног спуштања или спуштања са негативно обележеног локуса код падавице очигледна је уколико се она симболички схвата као *падање од горе* или *с горе*, али за вука можда захтева додатно објашњење.

Штетна се активност вука (нападање и клање стоке и људи) типично доводи у везу са нарушавањем границе између *свог* и *туђе*, *домаћег* или *социјалног* и *дивљег* простора у симболици света, те се зато често асоцира са непожељним кретањем од *дивљег* према *домаћем* (уп. Раденковић 1996: 91 и д.; Плас 1999а: 184 и д.). Неретко се чланови споменутих опозиција оријентишу по вертикалној оси *горе – доле*, тако да се штетно деловање вука лако може конкретизовати као кретање из *планине* (или *шуме*) – типичног обитавалишта вука – према *кући*. Фрапантно је како се понекад у народној фразеологији о несрећама које могу спопасти стоку, вук идентификује са „планином“ или „гором“. Код чобана далматинске Загоре, на пример, кад при повратку из планине недостаје овца каже се да ју је „планина однила“,

што значи или да је упала у неку јаму или да ју је *вук* *убио* (Nimas 1940: 125 – курзив П. П.). У источној Херцеговини средом и петком се око торова или стаја није смело ништа чинити „за то да не би овцама било *шкоде од „горе“*, то јест, да их *не би вуци клали*“ (Братић 1902: 156 – курзив П. П.). Овде израз *шкода од горе* као да подсећа на описни термин за падавицу *пада(ти) од горе*. Опозиција *горе/доле* функционална је и у структури (па у знатној мери и за дешифрирање семантике) народних загонетака у којима се супротстављају овца и вук, нпр. „*Испод пута* шабалаба, *извиш пута* шиглемигле“ (овца и вук, Zovko 1929–1930: 154 – курзив П. П.) или „Вијалице се *испод горе* вијају, резендало резенда, иде пајдаш да види, не да резендало ни гледати?“ (овце, пас и вук, Милановић-Крајишник 1895: 268 – курзив П. П.).¹² У другој загонечи, са денотатом „вук“, налази се опозиција *гора/кућа*, као и негативно обележје кретања од горе до куће: „Кроз гору одило, кући не доодило?“ (Вукановић 1970: 30). Можемо ићи још даље и размотрити процес предења као рада ткачког циклуса који се често забрањује у периодима опасним због вукова (уп. Плас 1999а: 188–191). Наиме, кретање вуне са преслице на вретено, односно одозго према доле,¹³ док се упреда у конач, може се схватити као кретање од дивљега до домаћега: на Косову нпр. у недељи пре Св. Саве жене нису преле „да се не би зверови довлачили из шуме и налазили око обора“ (Дебељковић 1907: 255).¹⁴ На крају бисмо могли упутити и на разне апо-

¹² Уп. још „Ни крива ни дужна, усред горе нађох пакосног мужа“ (овца и вук, Šubelić 1975: 358).

¹³ Уп. загонетке о преслици и вретену типа „Овца *на подину*, јагње *под подину*?“ (Vukanović 1986: 173 – курзив П. П.) или „Овце *на падини*, / јагње *под падину*; / ситије јагње *под падину* / него овце *на падину*“ (Бован 1980: 215 – курзив П. П.).

¹⁴ Симболиком горе као негативног локуса „другог света“ може се објаснити и забрана на Косову да *полажајник* (који има карактеристике „госта из другог света“ и понекад се поистовећује са вуком, уп. Плас 1999а: 193) не сме ноћити у кући коју је посетио за Божић, јер „ако стока заноћива у планини, изешће је вук“ (Vukanović 1986: 371).

тропејске радње против вука које се конципирају по вертикалној оси, а чију мотивацију чини схватање о могућем штетном дејствовању вучјих уста усмереном *одозго према доле* (детаљније в. Плас 1999а: 194–195).

Досад изнети материјали, дакле, допуштају да се у грубим цртама формулише следећа хипотеза: асоцијација падавице и вука мотивисана је семантичком близином између мотива „вука који се спушта из горе/планине да учини штету“ и представе о падавици у виду сунтагми типа „падати с горе“, уколико се и једно и друго схватају као неповољно спуштање са негативно обележеног локуса. Коначни и одлучни аргумент за такву претпоставку чини дословна потврда о томе да је један од главних предиката вука – *силазити с планине*, што се најбоље да сагледати у текстовима песама које прате српски (и хрватски) обред *вучара*. На обредну и митолошку симболику вучарских песама као драгоценог извора за познавање јужнословенске и општесловенске вучје симболике осврнули смо се у посебној расправи (Плас 1999б; в. и Мороз 1995). Као што је показала анализа садржаја и структуре песама, прагматика је вербалног обредног текста вучара великим делом усмерена на то да се контролише или спречи кретање вука од сфере *дивљега или туђега* до сфере *домаћег или свог* (Плас 1999б: 95–99, 102–108). Предикат (и мотив) „слажења с планине“ налази се дословно (уз ситне варијације) у скоро свим вучарским песмама од Лике до Алексинца, као други део типичног дистиха *Подај (Дайте) вуку сланине, / Да не слази с планине*.¹⁵ Уз све варијанте тескта ови стихови, чини се, припадају оном константном, централном и најважнијем делу песме који се од првог сведочења најмање изменио.¹⁶ У низу млађих ву-

¹⁵ Обред вучара и вучарске песме посведочени су углавном у динарском и моравском ареалу (за референце в. Плас 1999б: 88 и д.). Непотпуни али репрезентативни корпус вучарских песама којима ми располажемо износи око 70 текстова.

¹⁶ О симболици планине у вучарским песмама, о овом дистиху и посебно о фигури *сланине* – (*слази*) *с планине* в. Плас 1999б: 103–106; уп. Мороз 1995: 89–90.

чарских песама из Лике, например, треба споменути дистих помакнут у емфатичну почетну позицију, или се чак цео текст вучарске песме свео на тај дистих (в. Bonifačić-Rožin 1955b: 37a–38; 1956: 52–53; 1955a: 23); у другом случају дотични се стихови као „главни“ понављају на крају песме (Grčević 1999 [1949–1950]: 284).

На тај начин, мотивација за повезаност представа о падавици и веровања о вуку тешко да се не тражи бар делимице у хомологији између вучјег предиката/ мотива *слазити с планине* и схватања падавице као *падати с горе*, хомологији која је у ствари синонимија: *слазити с планине* = *падати с горе*. Функционалност ове асоцијације може се показати у интерпретацији горе споменутих етнографских и фолклорних података. Док у народној медицини синонимија *слазити с планине* = *падати с горе* у најбољу руку вреди као додатна мотивација за разне манипулације вука у лечењу падавице (уколико се поистовећују падавица и вук, овде извесну улогу игра принцип повратности, или „слично лечи слично“), она потпуно може објаснити веровање да мучење вука изазива падавицу: „ко злоставља вука, постаће субјект, па и жртва типичног вучјег предиката *слазити с планине*“ било би логично ново читање пропозиције „ко курјака пати, тај ће падати с горе“. За приповедачки мотив читања молитве „од горопадила“ против вука две су могуће интерпретације: или се чита пригодна молитва зато што се вук идентификује са падавицом, или се смисао „молитве вуку од горопадила“ на основу синонимије да протумачити као *заклињање вука да не слази с планине*. А што се тиче квалификације „горопадан“ за вука, ту се можда ради и о посебном прекодирању дотичног његовог предиката. Подсетимо још на крају да је настанак размотрених схватања о повезаности вука и падавице првобитно условило паретимолошко асоцирање падавице са гором. Будући да је таква семантичка атракција, или парономазија, идиоматична за српскохрватски етнолингвистички ареал, и народне представе које је она генерисала типичне су углавном за то подручје.

ЛИТЕРАТУРА

- Бован 1980 – В. Бован, *Народна књижевност Срба на Косову 8. Народне загонетке*. Приштина, 1980.
- Bonifačić-Rožin 1955a – N. Bonifačić-Rožin, *Folklorna građa iz Lovinca i okolice* (1955), Rukopis Instituta za narodnu umjetnost u Zagrebu, br. 271.
- Bonifačić-Rožin 1955b – N. Bonifačić-Rožin, *Folklorna građa iz okolice Perušića i Otočca* (1955), Rukopis Instituta za narodnu umjetnost u Zagrebu, br. 276.
- Bonifačić-Rožin 1956 – N. Bonifačić-Rožin, *Folklorna građa iz Hrv. Primorja, pod Velebitom* (1956), Rukopis Instituta za narodnu umjetnost u Zagrebu, br. 277.
- Братић 1900 – Т. А. Браћић, *Птице у народном веровању*, ГЗМ XII, 1900, 345–349.
- Братић 1902 – Т. А. Браћић, *Пабирци из народног ветеринарства*, ГЗМ XIV, 1902, 150–158.
- Братић 1908 – Т. А. Браћић, *Народно лијечење. Из времена једне љекаруше из 1843. године*, ГЗМ XX, 1908, 343–362.
- Бушетић 1911 – Т. М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗ XVII, 1911, 529–595.
- Чајкановић 1929 – В. Чајкановић, *Српске народне приповетке*. Београд, 1929.
- Ћубелић 1975 – Т. Ћубелић, *Усмене народне пословице, пitalice, загонетке*. Zagreb, 1975.
- Ђернелић и др. 1980 – М. Ђернелић и др., *Етномедицина и етноветерина Пољанице и околине Гњилана*, Народна здравствена култура у Србији 4, Београд, 1980, 131–239.
- Дебељковић 1907 – Д. Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову пољу*, СЕЗ VII, 1907, 171–332.
- Дивљановић и др. 1980 – Д. Дивљановић, Ј. Туцаков, М. Мињајлов, *Елементи етноветерине на Јужном Кучају*, Народна здравствена култура у СР Србији 3, Београд, 1980, 133–162.
- Драгичевић 1909 – Т. Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ XXI, 1909, 461–478.

- Душанић 1954 – С. С. Душанић, *Вјеровања и обичаји у вези са убијеним курјаком*, ГЕМ XVII, 1954, 167–170.
- Ђорђевић 1872 – В. Ђорђевић, *Народна медицина у Срба*, Српски летопис за годину 1872, Српска матица, књ. 114, Нови Сад, 1872, 1–77.
- Ђорђевић Д. 1958 – Д. М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. СЕЗ LXX, 1958.
- Ђорђевић Т. 1958 – Т. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа I*. СЕЗ LXXI, 1958.
- ЭССЯ – *Этимологический словарь славянских языков*, под редакцией О. Н. Трубачева. Москва, 1974–.
- Fabijanić 1978 – R. Fabijanić, *Narodna medicina stanovništva Dervente s okolinom*, GZM, n.s. XXX/XXXI, 1978, 89–104.
- Филиповић 1949 – М. С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој Нахији*, СЕЗ LXI, 1949, 1–336.
- ГЕИ – *Гласник Етнографског института САНУ*, Београд.
- ГЕМ – *Гласник Етнографског музеја у Београду*, Београд.
- ГЗМ – *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, Сарајево.
- Грбић 1909 – С. М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*. СЕЗ XIV, 1909.
- Grčević 1999 [1949–1950] – J. Grčević, *Kompolje. Narodni život i običaji*, neobjavljeni obrađeni rukopis, priredio M. Kranjčević. Kompolje, 1999 [Rukopis Arhiva Odbora za narodni život i običaje JAZU, Zagreb, 1949–1950, br. NZ 21].
- Хаци-Васиљевић 1930 – Ј. Хаци-Васиљевић, *Скопље и његова околина*. Београд, 1930.
- Hećimović-Seselja 1985 – М. Hećimović-Seselja, *Tradicijski život i kultura ličkog sela Ivčević Kosa*. Zagreb, 1985.
- Кнежевић 1970 – С. Кнежевић, *Горска болест. Народно схватање и лечење*, Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae X/1, Београд, 1970, 101–113.
- Кулиновић 1898 – М. Ф. Кулиновић, *Нешто о народном празновјерју и лијечењу код Мухамедоваца у Босни и Херцеговини*, ГЗМ X, 1898, 503–530.
- Maretić 1882 – Т. Maretić, *Studije iz pučkoga vjerovanja i pričanja u Hrvata i Srba*, Rad JAZU LX, Zagreb, 1882, 117–202.

- Mikloušić 1849 [1818] – Т. Mikloušić, *Stoljetni horvatski kalendar, ili : dnevnik stoljetni od ljeta 1840 do ljeta 1940 kažući*. Zagreb, 1849 [1818].
- Милановић-Крајишник 1895 – Б. Р. Милановић-Крајишник, *Српске народне загонетке (из Босанске Крајине)*, Босанска вила X, Сарајево, 1895, 268–269.
- Милићевић 1984 [1894] – М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*. Београд, 1984 [1894].
- Мороз 1995 – А. Б. Мороз, *Српски обред „вучари“ у контексту веровања повезаних с вуком*, Расковник XXI/81–82, Београд, 1995, 79–92.
- Narodne lirske pjesme – Narodne lirske pjesme. Pet stoljeća hrvatske književnosti* 23. Zagreb, 1963.
- Николић 1953–1954 – В. Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, ГЕИ II–III, 1953–1954, 565–583.
- Nimac 1940 – F. Nimac, *Ћobanovanje. Život i tradicije pastira dalmatinske Zagore na bosanskim planinama*, Etnografska istraživanja i građa, II, Zagreb, 1940, 102–130.
- Петровић 1937 – А. Петровић, *О пореклу неких наших лекова*, ГЕМ XII, 1937, 111–116.
- Петровић 1997 – „Вечерњи округли сто“, Етно-културолошки зборник III (ур. С. Петровић), Сврљиг, 1997, 301–314.
- Плас 1999а – П. Плас, *Неколико аспеката симболике вучјих уста у српским обичајима и веровањима*, Кодови словенских култура, Београд, 4, 1999, 184–212.
- Plas 1999б – P. Plas, *The Songs of the Vučari : Relations between Text and Ritual-Mythological Context*, Slavica Gandensia, Gent, 26, 1999, 85–116.
- Раденковић 1996 – Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш – Београд, 1996.
- RJAZU – *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU*. Т. 1–23. Zagreb, 1880–1976.
- Ровински II/1994 [1888–1915] – П. А. Ровински, *Црна Гора у прошлости и садашњости II*. Цетиње – Сремски Карловци – Нови Сад, 1994 [1888–1915].
- РСАНУ – *Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ*, Београд, 1959–.

- СД 1 – *Славянские древности. Этнолингвистический словарь, Под редакцией Н. И. Толстого*. Т. 1. Москва, 1995.
- СЕЗ – *Српски етнографски зборник*, Београд.
- Sikimić 1994 – B. Sikimić, *The Etymological Magic and the Etymology of Text, The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, Belgrade, 1994, 77–84.
- Simić 1964 – S. Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽO 42, 1964, 309–443.
- Skok – P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili sprskoga jezika*. Т. I–IV. Zagreb, 1971–1974.
- Tartalja 1964 – H. Tartalja, *Ljekaruša iz Mađareva*, ZNŽO 42, 1964, 489–520.
- Толстой, Толстая 1995 [1988] – Н. И. Толстой, С. М. Толстая, *Народная этимология и этимологическая магия* [1988], Н. И. Толстой, *Язык и народная культура*.
- Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва, 1995, 317–332.
- Тројановић 1935 – С. Тројановић, *Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи*. СЕЗ LII, 1935.
- Трухелка 1889 – Ћ. Трухелка, *Лијечништво по народној предаји босанској и по једном старом рукопису*, ГЗМ I/4, 1889, 95–116.
- Вукановић 1970 – Т. П. Вукановић, *Српске народне загонетке (из ЈИ Србије и Косова)*. Врање, 1970.
- Vukanović 1986 – T. Vukanović, *Srbi na Kosovu II*. Vranje, 1986.
- ZNŽO – *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, Zagreb.
- Zovko 1929–1930 – I. Zovko, *Zagonetke (Bosna i Hercegovina)*, ZNŽO XXVII, 1929–1930, 151–157.
- Живковић 1980 – Г. Живковић, *Предања о лечењу епилепсије у народу Зајечара и околине у XIX. веку*, Развитак 1980/1, Зајечар, 81–86.

СЕМАНТИКА НАРОДНИХ ОБРЕДНИХ ОПХОДА – ВУЧАРИ

Проблем исправног гонетања, а потом и одгонетања Обредног опхода вучара садржи се у две чињенице: а) „Доказни материјал“ се узима из погрешног времена, или, другачије речено, превише се поклања поверење народним тумачењима и објашњењима насталим у временима када народ више није знао суштински смисао одређених радњи које је традицијски обележавао (од почетка деветнаестог века до наших дана). б) Обредни опходи се посматрају и изучавају у властитом, појединачном контексту; не тумаче се у контексту свеукупног народног религиозног мишљења.

У ЧЕМУ ЈЕ ПРОБЛЕМ „ДОКАЗНОГ МАТЕРИЈАЛА“

Обредни опходи насеобине поседује, сложену често недовољно разумљиву семантику. Разлози су бројни и међу собом веома различити. Пре свега, ваља напоменути да оно што ми данас у стручној и научној литератури називамо обредима јесу само далеки, фрагментарни одблесци некадашњих ритуала. Битно је десакрализовано и време и место и след извођења обредних поступака. Обреди су се преточили у десакрализоване обичаје у којима се одређени поступци и радње изостављају или, пак, придодају, будући да извођачи (не више учесници обреда!) немају више никакву свест о светости појединих радњи и поступака које чине, као што више немају ни представу о древној семантици односног обреда. Древни обредни опход преточен је у забавно, необавезно обилажење села уз обављање неких радњи чији и број и след није обавезујући, као што више није суштински обавезујући ни изглед учесника, ни

текстови које по потреби изговарају, па ни мелодије које прате ритмичка казивања порука. Обичај представљања делом сентиментално-патетично, делом традицијско, а делом и шићаруијско опонашање и обележавање сегменантних сурогата древног обреда.

Древни обредни опходи природно су се дегенерисали током времена, прилагођавајући се новим временима, новим друштвено-економским односима. Друштвене промене су увек и свуда императивно захтевале промене старих схватања, па и архаичног религиозног начина мишљења. Међутим, балкански простори поседују и додатни, самосвојни проблем. Ратни метежи, дуготрајна смутна и зла времена учинили су да је васколика духовност житеља средишњих балканских простора доживела у раздобљу од непуних пола века катаклизмични шок. Древни обредни опходи насеобина били су том приликом такође изложени драстичном насиљу. Делећи судбину српског народа, становника српских и иних балканских области у временима великих аустријско-турских ратних сукоба – древни обредни опходи, као и бројни други конститутивни елементи народног традицијског света, доживели су услед две велике сеобе народа – страховит удар и болне дегенеришуће метаморфозе. Великим миграционим кретањима од краја седамнаестог до половине осамнаестог века, следбеници двојице злехудих патријарха – Арсенија Трећег Чарнојевића и патријарха Арсенија Четвртог Јовановића Шакабенте – напустили су исконска огњишта, стара светилишта, религиозна састајалишта, гробове предака. Спасевајући животе и део иметка који су могли понети – потражили су уточиште у аустријској царевини, на просторима данашње Војводине, Мађарске и Румуније. Искорењени из земље на којој су вековали – постали су нежељене придошлице, невољни имигранти у новим просторима. Настојећи да се прилагоде новим условима живота, новом и другачијем окружењу с једне стране, а лишени светилишта и религиозних састајалишта из напуштене дедовине и отаџбине – избеглице, односно убоглице

тражили су начина да сачувају препознатљиву духовност и архаичну религиозну свест. То није било нимало лако, чему добро сведочи и жалба Срба настањених у околини Темишвара који почетком осамнаестог века протестују против одлуке темишварског епископа, православног, којом се новоприселим избеглицима забрањује одржавање коледарских опхода. Гневне избеглице наводиле су у жалби како им то ни Турци у старој постојбини нису забрањивали (а српска православна црква поготово се није у то мешала!).

После двеју великих сеоба, више стотина села је, сведоче педантни турски дефтери, без и једне пореске главе. Невољом опустеле, а свакојако десетковане насеобине постепено су замирале. У многе друге, привлачније, почеле су да пристижу у великим групама имигранти из других, сиромашнијих балканских области. Долазили су из другачијих културних средина, са различитом традицијском културом. Две велике сеобе су за непуних педесет година измениле у потпуности не само националну и политичку, већ пре свега културну слику Балкана. Нормалан живот је пресечен, а оно што је потом настављено – представља очигледан напор придошлица и староседелаца да нађу, како би се рекло у математици „најмањи заједнички садржалац“, настојање да ускладе различите традицијске навике, системе вредности, па и системе религиозних размислања.

Проучавање обредних опхода на српским и балканским просторима везује се за име Вука Стефановића Караџића. Почетком деветнаестог века када се за њих заинтересовао Вук Стефановић Караџић – утемељивач балканске етнологије и фолклористике – древни обредни опходи су већ доживели и проживели многе метаморфозе. У Вуково време древних обредних опхода насеобина више није било! Десакрализоване у времену, простору, не инсистирајући више безусловно на архаичној костимографији и сценографији, нити на старом сценарију и следу обредних поступака који је

сценарио санкционисао – обредни опходи блиски у временском, сродни у просторном одржавању мешали су се и преплитали међу собом. Настављали су трајање под именом једнога обреда, иако је то име можда, у одређеним случајевима, представљало и једину праву ве-зу са тим обредом. Десакрализовани су, редуковани су, заборављени су! Сакралност обреда неопозиво је смењена тенденцијама десакрализације које су неумитно спорадичне реликте обредних одлика претакале у традицијска флексибилна обележавања обичајних („како су стари чинили“) поступака. Ниједан од пра-давних обредних чинилаца у новоустановљеној рецеп-цији није суштински битан. Сваки се може мање или више применити. Може се по слободном уверењу мењати редослед догађања, место, време, па се чак и не-када крути, непроменљиви обредни поступци могу замењивати помодним „инстант“ радњама.

Проблем проучавања семантике обредних опхода насеобина, као и свега другог што се тиче „народног живота, обичаја и веровања“ на балканским простори-ма јесте пре свега у чињеници што етнологзи, антро-полози, фолклоролози, социолози културе у студијама и расправама полазе управо од различитих сведочан-става и описа који су настали у потпуно погрешним временима – почетком деветнаестог века и позније.

ШТА КОНКРЕТНО ЗНАЧИ: ПРОУЧАВАЊЕ ОБРЕДНОГ ОПХОДА У КОНТЕКСТУ СВЕУКУПНОГ НАРОДНОГ МИШЉЕЊА

Обред вучара припадао је до скоро најмање ис-питиваним обредима у нас. Вук Караџић је о вучарима нешто прозборио у предговору првој књизи Српских народних песама бечког издања. Током готово пуних стопедесет година о вучарима се није темељније писа-ло, мада није спорна вредност истраживања Тихомира Р. Ђорђевића, нити занимљива грађа коју нуде Никола Беговић, Драгутин Ђорђевић, Миленко С. Филиповић, Светолик Ст. Душанић. Чињеница је такође да обред вучара није озбиљније осветљен ни у једној од сводних

монографија о обичајима и веровањима Срба, односно монографијама о српском народном начину религиозног мишљења. Проблем је кратко и непрецизно означен у *Српском митолошком речнику* (Шпиро Кулушић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић), у књизи *Народна религија у Срба у 100 појмова* (Душан Бандић), *Годишњи обичаји у Срба* (Миле Недељковић). Међутим, године 1995. појавиле су се у нашој стручној литератури две сјајне студије о вучарима. У изврсној књизи обредних радова Никите Толстоја – *Језик словенских култура* – приређивач, Љубинко Раденковић, објавио је у склопу расправе *Балканословенски обреди: структура и географија* и разматрања вучарског обреда. Исте године у „Расковнику“, Андреј Б. Мороз обелоданио је одличну студију *Српски обред „вучари“ у контексту веровања повезаних с вуком*.

Истраживања Толстоја и Мороза битно доприносе осветљењу вучарског опхода. Резултати њихових проучавања могу се поједностављено свести на следеће:

Никита Толстој сматра да се општа структура вучарског опхода може „представити у виду опште схеме, која у временском редоследу распоређује највише десет појединачних радњи или ритуалних чинова а) лов на вука и његово убијање; б) уношење вука у село, код домаћина који је од њега пострадао; в) дочек код пострадалог домаћина; г) обилазак дворишта са убијеним вуком или страшилом (лутком) вука, добијање дарова и послужења; д) одигравање сцена (деда и баба и сл.); е) обилазак дворишта у суседним селима; е) повратак у родно село; ж) подела дарова на равне части; з) опште весеље ловаца и учесника опхода; и) продаја коже, главе, лоја, вучјег крзна“.

Андреј Б. Мороз уочио је у структури вучарског обреда и посебно истакао шест компонената: „1) време вршења; 2) вука (његово присуство или одсуство и његова улога); 3) други учесници (њихов изглед); 4) радње које обављају учесници обреда; 5) песма коју певају; 6) даривање вучара“.

И Никита Толстој и Андреј Б. Мороз слажу се у закључку да је вучарски обред „оказионалан“, али да је чита тежња да се он прилагоди календару, и да се у многим крајевима настоји да вучарски опход уклопи у време „од Божића до Поклада, уочи Великог поста“.

Никита Толстој и Андреј Б. Мороз понављају и мишљење које је својевремено изнео Вук Караџић по коме и вучарски обред и вучарски опход имају за крајњи циљ – заштиту стоке од вукова.

Андреј Б. Мороз у закључној реченици свога текста подвлачи како „из поређења вучјег обреда с различитим веровањима, повезаним с вуком, види се да је он – саставни део култа вука као бића повезаног са загробним светом“, а Никита Толстој упозорава како треба водити рачуна о старој, и давно одбаченој, идеји Натка Нодила по којој вучаре ваља испитивати у контексту римских луперкалија.

Изузетна систематичност спроведена у студијама Толстоја и Мороза омогућава прегледнији увид у свеукупни проблем вучара. Будући да су веома пажљиво и систематично изнели резултате истраживања малобројних претходника, будући да су изричито и недвосмислено изнели властите ставове – омогућили су и лакше уочавање празнина или, условно речено, нелогичности у понуђеном мозаичком решењу.

Пре свега, сматрам да у основи вучари нису обредни опход који се одржавао према прилици, односно „оказионално“. Реч јесте о обреду који се календарски везивао за време између Божића и Поклада. Познато народно (а и у науци раширено) домишљање како је природно што се вучари дешавају зими, јер је и опасност од гладних вукова највећа – свакојакo је подложно спорењу. Зиме вукови јесу гладнији, али је и стока много боље чувана него ли лети. Рекло би се да је вуковима неупоредиво лакше да у позно пролеће и лето нападају релативно незаштићена стада на удаљеним пашњацима, док о њиховој безбедности брину тек чобанин и пас.

Зими је стока у близини множине људи, смештена у ограђен, затворен и чуван простор.

Да ли је у вучарском обреду реч о вуковима у буквалном или, пак, у симболичном смислу? Другим речима, питање гласи да ли убијени вук, да ли вук-лутка, да ли, пак вучија кожа означавају управо вука или нешто друго. У том контексту треба имати у виду предања која у Светом Сави виде једновремено и вучијег пастира и заштитника стада.

Веселин Чајкановић је у расправи *О српском врховном богу* врло убедљиво доказао да је у народној свести Свети Сава заменио старог врховног бога. Преко наизглед противречне тврдње како је Свети Сава истовремено и заштитник стада и брижни пастир вукова – Чајкановић је практично склизнуо. А противречности нема! Српски врховни бог чије атрибуте преузима Свети Сава јесте хтонично божанство, али његова хтоничност је у духу древне српске паганске вере. Свети Сава је господар смрти и господар живота (никако не обрнуто!). Рађањем се са „онога“ долази на „овај“ свет, а чином смрти, односно поступком сахране – порођај се врши обрнутим путем. Свети Сава као српски врховни бог јесте природно пастир вукова – господар односилаца (или преносилац) душа са „овога“ на „онај“ свет, господар чувара ткз. света мртвих и заштитник стада, заштитник житеља овог света. У другачијем контексту била би чиста бесмислица слављење убијања вука у вучарском обреду. Ван памети је да се слави смрт бића чији је пастир, дакле предводник и старатељ – врховни бог.

На балканским просторима у првим вековима хришћанства био је изузетно распрострањен и штован култ младог сунца, сунчаног бога Митре, бога чије се рађање славило у знак обележавања новог раздобља које настаје у години након зимског солстиција. Бог Митра је један од ретких богова у светској митологији који не умире, као што ни сунце никада не може до краја да изгуби снагу и моћ. Бог Митра чији је култ временом

уткан у хришћанску религију, бог Митра чији је рођендан хришћанска црква у четвртом веку приписала накнадно Исусу Христу, бог Митра рођен у пећини, на слами, у присуству знаних сведока, међу бројиним различитим култним називима има и један изузетно значајан: *Sol invictus!* Непобеђено сунце! У томе контексту вучија кожа, вук-лутка, мртви вук у вучарском обреду није ништа друго до *Побеђена смрт!* На овакав закључак упућују и некоји стихови појединих вучарских песама. У Средачкој Жупи вучари су, између осталог, певали и ове стихове:

*Домаћине, газда мој,
Ево вука пред твој двор.
Подај вуку ченица
Да не умре женица.*

О особеном веровању у „побеђену смрт“ (дакако, само привремено побеђену) сведочи и песма коју је на просторима некадашње Војне крајине забележио Никола Беговић:

*Вујо ми је остарио,
Планине је оставио:
У поље је силазио,
Грдне ране задобио,
Не мога и(х) носити,
Подига се просити;
Дајте вуји сланине,
Да не кази с планине... итд.*

У контексту *Sol invictus*-а, односно Побеђене смрти, у контексту победе пробуђеног живота над замрлим животом, а у вези са обредом вучара треба имати на уму и необичну, за данашње појмове и морбидну дечију успаванку:

*Цуцу, цуцу, на коњу,
Вуци т' мајку закољу...*

На ову претњу, како ми данас природно схватамо наведене стихове, дете се не одазива плачем, већ сми-

рено и смишљено „објашњава“ вуковима због чега не треба да остваре исказани наум:

*Мајка ми је драга,
Сике ми је дала...*

Претњи смрћу супростављен је сублимиран животни принцип исказан у мајчином млеку, првој људској исхрани „на овом свету“.

Вучарски обредни опход не симболизује заштиту од вукова, као што ни јеремије не симболизује заштиту од змија и њиховог уједа. Вукови су чувари „онога“ света, моста који води до њега и односиоци душа са „овога“ на „онај“ свет. Мртав вук означава побеђену смрт, односно наступање временског раздобља у коме природа васкрсава, изнова заживљује пуном снагом. Вучарске песме посебно наглашавају потребу даривања мртвога вука, односно побеђене смрти, како Вук не би клао, односно како смрт не би односила: овчице, јариће, јунице – стоку чије је плођење и умножавање захтевано у приближно исто време у оквиру једног сегмента коледарског опхода.*

* Овај текст у знатно скраћеном облику садржи део резултата истраживања спроведених у необјављеној студији *Семантика народних обредних опхода*. Овом приликом изостале су и детаљне анализе некоји важних пратећих елемената вучарског обреда. Није разматран број учесника у вучарском опходу, нису разматрани дарови који се за мртог вука траже, није разматрана ни улога двојице деда и невесте у варијанти вучарског обреда (помешано са тзв. цамаларима).

”ЛИНГВИСТИЧКА МАГИЈА”

О номинацији болести у источнословенским и јужнословенским басмама

Као део обреда бајања, басме саме по себи садрже низ средстава за деловање на објекат, у датом случају на болест. Болест се, по правилу, представља у персонификованом виду, мада степен персонификације, детаљизација слике обољења, може бити различит. Тако су у источнословенској традицији у највећем степену персонификоване чума и грозница, које су представљене у лику жена, чији облик може бити доста подробно описан у басмама. У јужнословенској традицији, болести су у великом степену везане за активности низа демонолошких ликова који их шаљу (*але, вештице, бабице* и сл.). У таквој ситуацији “сасвим је природно, да се болести – као неком бићу, које је ушло у човека, обраћају молбом да оде, остави болесника” (Петров, 98). Басма садржи ову молбу, а човек који изговара басму, ступа у комуникацију с болешћу или с ликом који ју је послао. Успостављајући контакт, он је дужан да именује свога противника. Већ само сазнање његовог имена даје бајалици извесну власт над њим. У архаичној култури је немогуће изговарање имена узалуд, јер оно или изазива, активира његовог носиоца, или га ослабљује, чини га подложним спољашњем утицају (Раденковић-96, 50).

У басми, именовање болести не мора увек у потпуности да одговара њиховим називима у народним медицинским представама и дијагностици. Болести као лику у басми може се додељивати друго, ритуално име, различито од “свакодневног”, нпр., дијалекатски назив болести, који је изашао из употребе у датом крају и који се сачувао само у басми, еуфемистичко именовање болести. Често је назив болести у басми састављен из

више делова, сложенији је него назив у медицинским представама и веровањима. По правилу, у овим случајевима именици (самом називу болести) додаје се епитет.

Размотримо различите начине именовања болести у басмама и њихово деловање на носиоце тих имена. Преглед принципа именовања болести дао је Љ. Раденковић (Раденковић-96, 50–53), али само за јужнословенску грађу. Не оспоравајући класификацију Љ. Раденковића, предлажемо своју.

1. СИМПТОМАТИЧКА НОМИНАЦИЈА

Болест се назива:

– по начину деловања на болесника, по осећањима које изазива болест: рус. *грыжа* (од *грызть* “гристи”), словен. *grizenje v trebihi*; рус. *утин* – бол у леђима (од праслов. **teti* – “сећи”), *трясавица*, *огневица*, словен. *mrzlica* – грозница; рус. *щипота*, *ломота* – бол; рус. *колотье*, словен. *krot* (од праслов. **krmtiti*), буг. *клинаво дете*, рус. *усовье*, срп. *усов* (од праслов. **sovati*) – прободи, бол у стомаку; рус. *лиска* (вероватно да је правилније *лизка* – од *лизать*) – опекотина или кожно запаљење; рус. имена грозница: *Ломея*, *Гнетея*, *Ледея* и др.; рус. *витрянной перелом* (реуматизам зглобова); *огник* (чир); *прострел* (оштар бол, кап, парализа), *темная вода* (очна болест, слепило) и сл.;

– по спољашњем испољавању болести (спољашњем изгледу или понашању болесника): буг. *ечемик*, *ечумик*, срп. *јечмичак*, рус. *ячмень*, *песий сосок* – јечмичак, рус. *сыпь*; буг. *сипка* – оспика; рус. *жаба* – оток грла, срп. *црвени ветар* – осип, запаљење коже; срп. *жутица*, рус. *желтуха*; буг. *червена* – црвени ветар, *криксы*, *плаксы*, *заря волска*, *заря крикса* – дечји плач, несаница, *икота* – штуцање и сл.;

– по болесном делу тела: рус. *дубоглот* – ангина, запаљење дисајних путева, круп: *нутряная нутрянка* – тумор у стомаку; *грыжа нутряная*, *костяная* и др., срп. *заушке*; *окобоља*; *пробод*; *устрел* и сл.

2. Номинација по пореклу болести

У својству таквог порекла може се називати:

– место одакле долази болест или време њеног појављивања: рус. *полунощница, прикос*, (сглаз) *нощной, дневной*; срп. *издат водени, горени, дивји* и др.; *трубиний, окошечный, сенной* (Майков бр.221); приликом уједа змије: рус. *змея полевая, луговая, болотная, подколотная* (Майков, бр.176), словен. *zemeljski črv* (Mödemdorfer, 288); *заря-заряница* (у басми од дечје несанице);

– лик који је послао болест: рус. *жаба; навья* или *мертвая кость*, словен. *divje meso* – врсте тумора; укр. *вовчий лишай*; словен. *oslovski kašelj* (магарећи кашаљ); срп. *буба у глави*, (болест) *од мечку*; осим тога, у јужнословенским басмама карактеристично је не само спомињање болести, која се при томе конкретно не одређује, него демонолошког лика који ју је послао: *мора, бабице, вила, нежид* и др. (уп. источнослов. *полунощница, нощница* – дечја несаница). За источносл. текстове то је мање карактеристично, али се такође среће: *вражеское* – хистерија, епилепсија (од *враг* – ђаво), *лихой* (чир). Уп. такође општеслов. *лишай* (вероватно од праслов. **lichь* – Фасмер, 506; уп. рус. *лихой* као један од еуфемистичких назива за ђавола); у источнослов. басмама карактеристично је обраћање ликовима који се јављају као узрочници болести само у басмама, и при томе се не схватају као реални и не спомињу се у веровањима и медицинским представама: *заря* (у басмама од дечјег плача);

– начин оболевања: рус. *притча, при(т)чище, притка* (од прасл. **pritykntmti* – сусрести); рус. *огонь, летучий огонь* – запаљење коже; општеслов. *урок* (од праслов. **rěšti* – рећи, уп. рус. *оговор*), рус. *призоры* (од праслов. **zrěti* – гледати) – урок; рус. *встречно, с мужеска полу* (Майков, бр.224); срп. (*црвени*) *ветар*; рус. *витряной перелом* (реуматизам зглобова); срп. *почудиште* (уп. рус. *обойкать* – урочити, од узвика *ој!*); рус. *исполох, испуг* и сл.

3. КОМПЛЕМЕНТАРНА НОМИНАЦИЈА

Болест се укључује у систем људских односа, добија људска обележја: имена, рођачке или пријатељске везе с бајалицом – рус. *кумуха*; *полунощница Анна Ивановна*; *змея Катерина*; *чирей Василий*; *заря-заряница, красная девица*; *родимые огневицы, родимые горячки*; *родимец, Кондрашка* (Кондратий) – кап, апоплексија, парализа; *млад младенец* (басма од “њега” – “назив који указује на порекло болести од злог духа” – Попов, 233, бр.52); укр. *гостец*; срп. *бабице* (у басми се обраћају: *ви, бабице, ви, дедице...* – Раденковић, бр.134); *издате, брате* (у басми од *издата* – Раденковић, бр.71); исто значење имају ознаке које се срећу у јужнослов. басмама, које одређују социјални статус болести: *бан, војвода, господар, калуђер* (Раденковић-96, 52) и сл.

4. ПЕЈОРАТИВНА НОМИНАЦИЈА

Супротна је претходном типу, назив болести “понижава”, осуђује: рус. *пилаты* – змије, *ярый ярец и перярец* – назив змије – Майков, бр.186; *дочеры (жены) царя Ирода* (кћери, жене цара Ирода) – грознице; *змей лютый*; *баенна нечисть, лихой* (чир на прсту); срп.: *подљуте* (у басмама обраћање: *љут подљут* – Раденковић, бр.183); рус. *лихорадка*; општеслов. *лишај* (в. напред). Тако могу бити схваћени називи који одређују етничку припадност болести (увек као туђу): *Чивуткиња, Татаркиња* (Раденковић-96, 52).

У једном називу може бити присутно неколико начина номинације болести.

Назив болести може бити представљен супстантивираним придевом: *трубиный* (димни, из димњака), *окошечный* (прозорски), *сенной* (из сењака) или бити изражен предлошко-падежном конструкцијом (*с мужеска полу*). Често у басмама називу болести додаје епитет, при чему у таквој синтагми основно смисаоно тежиште по правилу пада на епитет. При томе чак сопствено номинативно значење често може бити дато управо у придеву, а не у именици, одређено сижом ба-

сме, истичући карактеристику болести која је приписана скоро случајно изабраном предмету или лицу: у басми од *црвеног ветра*, *црни* орао односи *црвене* пилиће (Раденковић, бр.90), у басми од под*љу*те пресахне река *Љутана* и остаје река *Благана* (Раденковић, бр.185).

Помињање назива болести у басми није просто начин установљавања контакта с њом, оно само по себи служи као средство деловања на њу. Начин номинације у зачајном степену одређује језички механизам за неутрализацију болести и, на одговарајући начин, структуру текста.

Коришћење комплементарне номинације може се објаснити на двојак начин. С једне стране, називајући болест ласкавим именима, употребом термина сродства и сл., човек је придобија, чини је својом, тј. неопасном. С друге, при таквој номинацији лик басме (болест или нечиста сила која је шаље), добијајући људско име, рођачке, другарске везе, друштвени статус, социјализује се, показује се као укључена у живот друштва. Пошто је социјална организација, друштвени живот, сродство и кумство суштина обележја овог, људског света, болест се преводи из реда оностраних у категорију “својих”, тј. безопасних. Сличан механизам користи се и у сижеима басми: у јужнослов. басмама болест се социјализује кроз опис њене породице: *Сестра Руса сина зајенила, Руслан брата не позвала. А он је љуто проклињао...* (од русе, Раденковић, бр.145); *родила се Усовка девојка синоћ у вечеру (...)* за одадбу стигла ... (од усова, Раденковић, бр.177). Такав сижејни начин “социјализације” болести у мањој мери се среће у источнослов. басмама и у основи га има у текстовима од дечје несанице: *заря-зареница, красная девица, твоему дитяти гулять хочется, моему дитяти спать хочется* (*зоро-зорице, стидљива невестице, твоја деца би хтела да се играју, моја деца би да спавају*; Русские заговори, бр.135). Супротно, пејоративна номинација отуђује болест, истиче њену припадност другом свету

и, сходно томе, неприпадност овом свету, слично томе како се у басмама болест или моли да остави болесника, или јој се наређује да то учини.

Симптоматска номинација одговара народним медицинским представама, сагласно којима се често лече управо симптоми болести. Такав принцип обично нуди лечење *similium similibus*, при чему је сличност средства деловања на болест одређена њиховим називом – као што делује на човека, тако делује и на њу: *грыжу* (килу) гризу – *Грызу грыжу у раба Божего ... (Гризем килу раба Божјег...)*, Русские заговори, бр.1522; болест *утиин* (српски народни назив *сека*, реуматични бол у крстима) – *секу* (рус. *утинатъ* – одрезати) – *Чего секеши? – А утиин секу. – А секи его ладом, чтобы не было веком (– Шта сечеш? – Секу сечем. – Сеци је радо, да је никад не буде.)*, Русские заговори, бр.1498; килу (*клинаво* дете) код Бугара лече *клином* из разбоја (Родопи, 73); вучји лишај се маже вучјим лојем (Гринченко, 319, бр.29), урок, који може бити последица чуђења (срп. буг. *почудишите*), лечи се чудом – *Трџнал ми е почюден старец в почюдна гора с почюдна брадва (Кренуо почудан старац у почудну гору с почудном секиром)*, Чолаков, 115, бр.1; бол (штрецање, пробадање) гађа се стрелом, пробада – *...Ветряной мужичок, у него естъ лук. Он стреляет, отстреливает, колет, отковывает... Так бы и у раба Божия не было бы стрельбы ни в белых руках, ни в резвых ногах... (...Ветрени човечулак има лук. Он гађа, погађа, боде, пробада... Тако и код раба Божјег да не буде пробадања ни у белим рукама, ни у брзим ногама...)*, Русские заговори, бр.2183, итд. У неким другим случајевима је супротно – сам начин лечења одређује начин номинације: *лиска* (*лизка* = ватра) *красна! Где лиска лизнет, там ожог пройдет (ватро смерна! Где ватра лизне, тамо опекотина прође)*. При том се *пљује* на опекотину (Иванова, бр.75). Принцип лечења сличним може бити заснован на представи да болест односи оно што је поменуто у басми, предмет или радња слични њој враћају је у “родну” средину. На томе је заснован механизам лечења

змијског уједа земљом: *земља земљу љуби* (варијанте: *тре, једе*) – Раденковић, бр.1-14, и др.

Упућивање на извор одакле се појављују болести такође је везано с формулом истеривања болести. Она се упућује ономе ко ју је послао (апелација на извор у датом случају мотивисана је сродношћу назива), или тамо одакле је дошла: *Дуб, дуб, возьми свой дубоглот...* (Од дубоглота, тумора у грлу; Майков, бр.60); *... заря Вопска, заря Крикса, возмите свой крик...* (од дечјег плача; Майков, бр.57); *... ако је нечастивник, у нечастивско да отиде, ако су ноћничине, ноћу да си отиду...* (од ветра; Раденковић, бр.125). *Бельмо* (од бео) кида свети *Юрый на билим кони, у билим брыли, з бильми хортамы* (*Борђе на белом коњу, с белом губицом, с белим хртовима*), Гринченко, 39, бр.42-1. Магарећи кашаљ (*oslovski kašelj*) у Словенији (Козје) лечи се млеком у које се стављају три длаке од магарца и три длаке од магарнице (Möderndorfer, 24-25). Овај механизам може бити представљен и на сужејној равни, када назив саме болести и њеног узрочника нису везани заједничким кореном: *... все уроки, и все прикосы, и исполохи... отколь пришли, туда и пойдите: и от женки пришли – к женке пойдите, от бабки пришли – к бабке пойдите...* (...*сви уроци, и сви прироци, и страшници ... одакле сте дошли, ту се и вратите: ако сте од жене дошли – жени се вратите, ако сте од бабе дошли – баби идите*) од урока; Иванова, бр.119.

Није мање распрострањен и супротан начин утицања на болест – када се симптом (често изједначаван с узрочником болести) физички уништава радњом или предметом, који имају супротно значење, или се њима замењује: *Сожжено это не огнем, а золою* (*То није опечено ватром, него пепелом*), од опекотине; Майков, бр.192; *Sveta Neža, svet Baštjan pa svet Florjan, nesite vodo, pogasite ta ogenj...* (од опекотине; Novak, бр.34); *Извела квачка девет пилета, на сви' девет крила црвена, на сви' девет ноге црвене, на сви' девет глава црвена. Залете се црни орал, те однесе квачку с пилићи* (од *црвеног* ветра; Раденковић, бр.90).

На тај начин “удаљава” се болест, коју је неко послао и која у свом називу садржи указивање на њега: уништава се сам пошилјалац. За лечење *жабе* (крајника) “гуше с два прста десне руке, палцем и малим, кртицу или жабу, повлаче затим тим прстима по бочним странама врата болесника...” (Попов, 209-210). То исто видимо и у текстовима басми: *...на этом дереве суховеръхе сидит птица – железны носы, булатны когти, щиплет, теребит жабу сухую и мокрую ... (... на овом дрвету сувог врха стоји птица – гвоздени кљун, челичне канџе, кљуца, чупа жабу суву и мокру...)*, Майков, бр. 98.

У басмама је врло распрострањена формула набрајања разних облика једне болести, често гомилањем великог броја епитета, при чему се обично у овим случајевима многоструко понавља назив болести с разним епитетима, по правилу једнотипним, који именују извор појаве болести, органе, које, како се претпоставља дотиче болест, или нека својства саме болести: *strup... bodi kača ali kačon, bodi vipera ali viper, bel ali bela, črn ali črna...* (од уједа змије; Novak, бр.7). Значајан део компонента ових набрајања није непосредно везан с представама о болестима и јавља се само у текстовима басми: *...и модар ветар, и росан ветар, и жут ветар, и врућ ветар, и студен ветар, и клобучан ветар, и намерни ветар...* (од *црвеног ветра*; Раденковић, бр.92); *загрызаю грыжу...пуповую и подпуповую, пятну и подпятну, глазную и подглазную, язычную и подязычную (гризем килу ...појасну и потпојасну, петну и потпетну, очну и подочну, језичну и подјезичну)*, Русские заговоры, бр.1535. Такво “конструисање” варијаната назива болести дозвољава да се сачини “универзална” басма, која би могла обухватити максимални могући број болести или разних облика једне болести, не остављајући им могућност да остану у човеку, пошто нису именоване.

Јужнословенске басме садрже још један механизам лечења болести везан с начином њихове номина-

ције: епитет, који је у тексту басме повезан с именовањем болести, који може да не карактерише саму болест, него очекивани резултат лечења: *руса ... ја те зовем сува* (Раденковић, бр.150); *мали чир* (Раденковић, бр.450) и сл. За источнослов. басме такав начин номинације и лечења болести није карактеристичан.

Упоредо с указаним начинима лечења болести у басмама се среће и обратни – неименовање болести лишавањем имена: *Усту, груднице! ... без име сте се растурили...* (Раденковић, бр.416). Пошто се име опажа као неодвојиви део живог бића, лишавање болести њеног имена једнако је њеном уништавању.

ЛИТЕРАТУРА

- Гринченко – Б.Д. Гринченко, *Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних с ней губерниях*, ч. 2, Чернигов 1897.
- Иванова – А.А. Иванова, *Заговоры и заклинания Пинежсъя, Карпогоры* 1998.
- Майков – Л.Н. Майков, *Великорусские заклинания*, СПб. 1994.
- Möderndorfer – V. Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Sloven-cih*, Ljubljana 1964.
- Novak – V. Novak, *Slovenske ljudske molitve*, Ljubljana 1983.
- Петров – В.П. Петров, *Заговоры*, Из истории русской советской фольклористики, Москва 1981.
- Попов – Г. Попов, *Русская народно-бытовая медицина*, СПб. 1903.
- Раденковић – Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, Ниш, Приштина, Крагујевац 1982.
- Раденковић-96 – Љ. Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Београд 1996.

- Родопи – *Родопи. Традиционна народна духовна и социал-нормативна култура*, София 1994.
- Русские заговоры – *Русские заговоры и заклинания. Материалы фольклорных экспедиций 1953-1993*. Под ред. В.П. Аникина, Москва 1998.
- Фасмер – М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, т-2, Москва 1967.
- Чолаков – В. Чолаков, *Български народен сборник*, Болград 1872.

С руског превео
Љубинко Раденковић

**СВЕТИ ЂОРЂЕ У БАСМАМА:
ЕКСПЛИКАЦИЈА ЛИЧНОГ ИМЕНА
(Допуне на основу необјављене руске грађе)**

Године 1998. под редакцијом В. П. Аникина, Московски универзитет је издао велики зборник басми из грађе Архива катедре фолклора МГУ (19). Ранијс је само мали део текстова из овог Архива публикован у другим зборницима (5; 6; 10; 15; 16). Књига је постала најзначајније објављено издање руских басми (30 табака), далеко надмашивши по обиму “класичне” зборнике Јефименка, Мајкова, Виноградова и др. Није мање значајно и што она фиксира скоро савремено стање северноруске бајаличке традиције (записи 1953–1993. г.), које се битно разликује од стања XIX и почетка XX в., а које је дато у старијим издањима.

У нашем ономастичком речнику руских басми (26), који је објављен 1997. г., коришћена је грађа из свих горе поменутих зборника, такође и архивска грађа теренских истраживања Катедре фолклора МГУ, али само из година 1956, 1959, 1960. и 1973–1976. На тај начин, значајан део новообјављених текстова ми нисмо узимали у обзир. Осим тога, тек после изласка из штампе нашег речника, битно смо изменили методологију описа ономастичке грађе. Ради се о опису (експликацији и документацији) семантике личног имена у фолклору. Начин тог описивања повезан је с принципима које је разрадио (и практично их применио у “Речнику народних стереотипа и симбола” 32), лублински етнолингвист Ј. Бартмињски, тј. са такозваном *когнитивном дефиницијом* семантике лексеме у тексту, која омогућава описивање њеног језичког стереотипа (уп. наше рецензије на лублински речник – 27; 28). Овај рад треба да допуни одељак из нашег речника који је посвећен

лику св. Георгија Победоносца и да покаже нови облик експликације семантике фолклорног личног имена.

Лик једног од најпопуларнијих светаца код Источних Словена – Георгий-Егорий-Юрий (код Срба – Ђорђе) у словенској народној култури, књижевности и фолклору, по броју осврта, најчешће је истраживан. Осим фундаменталних радова руских научника из царске Русије (уп. "Разыскания в области русского духовного стиха" А. Н. Веселовског, такође и: **(12; 20)**, поменимо радове: **(21; 14)** – у последњем раду о мотивима везаним за пролећне свеце у белоруским волочобним песмама (обредне песме које прате волочобни обред у ускршњој недељи), стр.215–216, о мотиву рада светаца у пољу – почев од стр. 226: о функцијама Георгија као "демона ратајства" ("демона земљорадње"), "божышча веснавой расьліннасыці" ("божанства пролећног растиња"), "ахоўцы стадаў" ("заштитника стада") – стр. 238–243); **(24; 18; 25; 11)** (о Георгију и митолошкој семантици његовог лика – стр.60–63); **(13; 30; 17)** (у књизи нема главе која је посебно посвећена лику Георгија, али се он разматра у оквиру опозиције са св. Димитријем на стр. 5–14, 46–47, 76–77); **(2)** (раздео 2 друге главе "Свети Георги убија ламју") **(4)**; о Георгију (Јурију) посебно као покровитељу и предводнику вукова и истовремено као чувару стада од њих, в.: **7; 8; 9**; (стр. 55, 131, 132, 139, 143, 171); поменућемо такође и одреднице у енциклопедијама и речницима: **31; 1; 3; 22; 23** (у последњим двома одредницама уп. потпунији списак фолклорно-етнографских публикација о култу св. Георгија код Словена – **29; 26**).

Постоје радови о лику св. Георгија код Словена и на несловенским језицима. Можемо посебно поменути следеће: Loorits O., *Der heilige Georg in der russischen Volksüberlieferungen Estlands // Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts (Slavische Seminar) an der freien Universität Berlin, Berlin 1955, Bd.7, str. 11–29*; Oinas F.J., *St. George as Forest Spirit // International Journal of Slavic Linguistics and Poetics, Columbus (OH) 1982, V. 25/*

26, P. 313–317. О Георгију као вучјем пастиру в. такође: Stange-Zhirovova N., *Le cult de loup chez les slaves orientaux d'après les sources folkloristiques et ethnographiques // Symposium internationale et pluridisciplinaire sur le paganisme slave*, Gand 1981, p. 181–191 (*Slavica Gandesia* V, 7/8, 1980/1981).

Лик Георгија битно се разликује у разним фолклорним жанровима. Тако нпр. у источнословенским басмама он је, по правилу, коњаник у белој (златној) одећи, на белом (сивом, сребрнастом) коњу, с “вострым копьем, пресвященным ножом” (“оштрим копљем, пресветим ножем”). Може силазити с небеса по златним лествицама, носити “триста зорь золотые, триста тетив полосные” (“триста зора златних, триста тетива пругастих”) или 100 стрела, 100 мачева. Детаљније о његовом лику у басмама в. у нашем речнику (26, 76–79). Често се помиње заједно с арханђелом Михаилом и везан је с мотивима громовних стрела, гађања болести стрелом, њиховог пробадања копљем, истеривања жезлом и бичем. Он је коњаник који наређује вуцима, господар је над шумским, земљаним и воденим царем, отац двају синова-стрелаца, који стрелама гађају болести. У басми од метаље (болест ока) њега прате три пса различитих боја, ови пси олижу метаљу. У источнословенским ђурђевданским песмама, које су тесно везане с ликом св. Јурија (Ђорђа), с њим су повезани мотиви дозивања пролећа, буђења природе, отварања земље и уопште мотив кључева, а такође пуштање росе (уп. распростањена веровања о магијској, лековитој снази ђурђевданске росе), траве, заштите стоке, побољшања приноса; атрибут Ђорђа овде је коњ; често се помиње Ђорђева мајка. Св. Георгије се среће и у текстовима других фолклорних жанрова, посебно у украјинским коледарским песмама (превасходно као персонификовани календарски празник).

Даље ћемо описати лик св. Георгија према грађи текстова зборника (19). Упућивање на странице дато је у заградама. Експликациони судови, помоћу којих се описује семантика имена у фолклорном тексту, поде-

љени су на низ стандардних рубрика, приближно формирајући структуру концепта фолклорне слике света, везане с датим личним именом у текстовима датог жанра, и који дозвољава да се опише *ко (шта), какав, где, када, заједно с ким нешто ради (шта се с њим дешава)*, што одговара елементарној структури било које ситуације. На такав начин се описује “парадигматска”, жанровска семантика имена (или синтагми које га чине, пошто се синтагме типа *свети Георгије, арханђел Михаил* појављују као једна семантичка целина, где се име појављује у својству крајњег конкретизатора, одређујући један и само један елемент из класе арханђела или светаца) – супротно његовим реализацијама у конкретним текстовима. Додајмо да релативно малобројна спомињања Георгија у датом извору не дају основа да се говори о иоле потпуној реконструкцији семантике фолклорног концепта везаног за његово име. Због ограниченог простора, раздео *Документација*, који садржи цитате из текстова у којима се помиње име, овде се не наводи.

ЕКСПЛИКАЦИЈА

Облици имена: *Георгий Христодеец* (бр.502, стр.105; Архангелска област, Пинежски рејон); *Юрий-Георгий Победоносец* (бр.2259, стр.349; бр.2260, стр.350; Калужска област, Кујбишевски рејон); *Георгий Победоносец* (бр. 2264, стр.351; Кировска област, Котельнически рејон); *Егорий* (бр.307, стр.75; Архангелска област, Красноборски рејон); *Егорий* (бр.887, стр.167; Кировска област, Опарински рејон); *Егорий Храбрый* (бр.1082, стр.193; Архангелска област, Приозерни рејон); *Егорью Победоносному* (бр.1167, стр.202; Архангелска област, Каргопољски рејон); *Егорий храбрый* (бр.1176, стр.205; Калужска област, Кировски рејон); *Егорию Храброму-Прехраброму* (бр.1362, стр.229; Архангелска област, Верхнетотемски рејон); *Егорий храбрый* (бр. 1386, стр.232; Архангелска област, Мезенски рејон); *Егорья* (бр.1775, стр.281; Архангелска

област, Лешуконски рејон); святому *Егорию* (бр. 1957, стр.300; Калужска област, Сухнически рејон); *Егорый Храбрый* (бр.1968, стр.303; Калужска област, Кујбишевски рејон); *Егория Храброго* (бр.2185, стр. 333; Калужска област, Кујбишевски рејон); *Ягория Храброго* (бр.2186, стр.334; Калужска област, Кујбишевски рејон); *Егорий* (бр.2267, стр.352; Архангелска област, Пинежски рејон); *Егорушка* (бр.1078, стр.193; Кировска област, Луски рејон); *Егорушко* (бр.1233, стр.214; Кировска област, Луски рејон); *Егор* (бр.1007, стр.182; Кировска област, Опарински рејон); *Егорьев* замок (бр.893, стр.168; Кировска област, Луски рејон).

ОБЕЛЕЖЈА

Супстантивни квалификатори: светац, баћушка, господ.

Епитети (обележја): сасвим бео.

Атрибути (објекти поседовања): бело одело, бели лед; тамни коњ, златна метла; бели коњ; коњ, копље, мотка; гром, муња, метлица; врани коњ, свеће, мачеви, каљене стреле; врани коњ, зраци, мачеви, каљене стреле; триста зора златних, триста тетива пружних; јегорев коњ, камен од три пуди; брава (у завршници басме).

Делови: руке.

Простор

Локуси (места локализације објеката и објекти који се локализују на датом месту): море-океан, на њему је бело острво; равно поље; двориште; огњена река; (пре?)стрма гора; иде с другим ликовима “пред лепу зору, под светлим месецом, под сјајним сунцем”, затим бацају пепео демонских бића у океан-море; небеса, златне лествице, купатило; налази се “на истоку, на западу”.

ВРЕМЕ

Време неких радњи (догађаја) може бити (за називе календарских празника): у басми приликом лечења црвеног ветра, кресање искри дато је у нејасном контексту, по свој прилици, као временска формула “у Егорья на воды, у Миколаы на травы” (“на Јегора на воду, на Николу на траву”).

С ким (с чим) заједно иде:

дуг списак светаца у молитвеној формули, у једном делу текста с Георгијем је – Иван Поститељ, Иван Богослов, Иван многострадални, безглави Иван, Михаил Архангел, Гаврил Архангел; дуг списак светаца и небеских сила почиње од Господа Бога и Богородице, затим следе Михаил Архангел, Гаврило, Чудотворац Николај, затим Јегориј, после кога следе апостоли и свецци;

Михаил Архангел, Исус Христос;

списак небеских сила и светаца (с исквареним именима): Мајка Божја, Христос, Николај Угодник, Јегорије, Михаил Архангел, затим Иван-војин, Михаил Стеколит (у другој варијанти – Стрекалин), Федор Тилин, Устин Купријан (у другој варијанти – Устиња, Купријан). (У овој рубрици не спомињу се ликови с којима се одређени лик среће, ступа у дијалог, које кажњава итд. Споменути су само они, с којима он извршава једну исту функцију у једном истом тексту, често у списку имена).

Догађаји

Функције (радње) лика (укључујући и оне за које га моле): у рукама држи бели комад леда (у басми од урока одојчета); помаже да се излечи болесница (у басмама од свих болести); јаше на коњу и метлом гребе и смеће са све четири стране од рабе Божје у клопку (девојци од урока); налази се у дворишту (чува сан субјекта бајања); спашава коња субјекта бајања; у низу имена помаже пастиру и чува стоку; чува стоку ујутру и

увече; прихвата стадо, поји га, храни, тимари; чува краву од звери, противника, непријатеља; јаше на белом коњу, преправља црног гаврана и његов “живот у море потапа” (у ловачкој басми, да гавран не би кљуцао убијену птицу); иде преко огњене реке, копљем боде, мотком удара, истерује из ушију *кочму* (болест); змију-скоропеју “громом убити, муњом сажећи, метлом твој род почистити”; заједно с Михаилом Архангелом и Христом “заложити ватру, спалити змију, пепео по ветру раздувати” (у басми од уједа змије); с низом светаца у басми од урока путоваће с враним коњима и осветлиће зрацима, посећи ће мачевима, спалиће стрелама демонска бића и бациће њихов пепео на дно океана-мора (од урока); силази с небеса по златним лествицама, доноси триста узди, триста тетива – “одстрелити све ране, уроке, и протерати киле, бодеже, чини, греје парно купатило и моли црну звер медведа да скине црни намет с објекта бајања (од свих болести); иде с коњем, преноси камен од три пуди, ставља га стоци “на задња ребра” (за млечност стоке); Јегорјеву браву спомињу у завршници басме за добар сан.

Лик као објекат деловања: његовој вољи и у његове руке субјекат басме предаје своју стоку.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С.С., *Георгий Победоносец* // Мифы народов мира: Энциклопедия, друго издање, т.1, Москва 1991, стр.273–275.
2. Беновска-Събкова М., *Змеят в българския фолкор*, София 1995.
3. Василева М., *Гергьов ден* // Българска митология: Енциклопедичен речник, съст. А. Стойнев, София 1994, стр.79–83.
4. Веселова И.С., *Чудо св. Георгия о змие: икона и духовный стих* // Живая старина 1, Москва 1996.

5. *Встану я благословясь... Лечебные и любовные заговоры, записанные в части Архангельской области*, Подг. Ю. И. Смирнова и В.Н. Ильинской, Москва 1992.
6. *Вятский фольклор. Заговорное искусство*, Сост. А.А. Иванова, Котельнич 1994.
7. Гура А.В., *Волк* // Славянская мифология: Энциклопедический словарь, Москва 1995, стр.103–104.
8. Гура А.В., *Волк* // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах, Под ред. Н.И. Толстого, т.1, Москва 1995, стр.411–418.
9. Гура А.В., *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997.
10. *Заговоры и заклинания Пинежья*, Вст. ст., подг. текстов, комм. А.А. Ивановой, Карпогоры 1994.
11. Иванов В.В., Топоров В.Н., *Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах* // Типологические исследования по фольклору, Москва 1975, стр.44–76.
12. Кирпичников А., *Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды*, СПб. 1879.
13. Колева Т.А., *Гергьовден у южните славяни*, София 1981.
14. Нікольскі Н.М., *Мітолёгія і абрадава сць валачобных песьняў*, Мн. 1931 (отдельный оттиск из “Праць сэкцыі этнографіі БАН”, т.3, стр.210–361).
15. *Обереги и заклинания русского народа*, Сост. М.И. и А.М. Песковы, Москва 1993.
16. *Обрядовая поэзия Пинежья. Материалы фольклорных экспедиций МГУ в Пинежский район Архангельской области (1970–1971)*, Под ред. Н.И. Савушкиной, Москва 1980.
17. Попов Р., *Светци близнаци в български народен календар*, София 1991.
18. Пропп В. Я., *Змеборство Георгия в свете фольклора* // Фольклор и этнография Русского Севера, Ленинград 1973, стр.190–208.
19. *Русские заговоры и заклинания: Материалы фольклорных экспедиций 1953–1993 гг.*, Под ред. В. П. Аникина, Москва 1998.

20. Рыстенко А.В., *Легенда о св. Георгии и драконе в византийской и славянорусской литературах*, Одесса 1909.
21. Соколов Б.М., *Большой стих о Егории храбром: Исследования и материалы*, Москва 1995.
22. Толстой Н.И., *Георгий Победоносец // Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5-ти томах*, Под ред. Н.И. Толстого, т.1, Москва 1995, стр.496–498.
23. Толстой Н.И., *Георгий Победоносец // Славянская мифология: Энциклопедический словарь*, Москва 1995, стр.131–133.
24. Федотов Г.П., *Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам)*, Москва 1991.
25. Шаповалова Г.Г., *Егорьевский цикл весенних календарных обрядов у славянских народов и связанный с ним фольклор // Фольклор и этнография. Обряд и обрядовый фольклор*, Ленинград 1974, стр.125–135.
26. Юдин А.В., *Ономастикон русских заговоров. Имена собственные в русском магическом фольклоре*, Москва 1997.
27. Юдин О.В. (Рец.:) *Етнолінгвістичний словник польської народної культури // Народознавчі зошити*, Львів 1997, Зошит 6 (18), стр.400–403.
28. Юдин А.В., (Рец.:) *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, Pod red. J. Bartmińskiego, t.1, Lublin 1996. //Славяноведение 5, Москва 1998, стр.98–100.
29. *Juraj // Encyklopédia ľudovej kultúry Slovenska*, (Bratislava), cop. 1995, t.1, str.219.
30. Kosowska E., *Legenda. Kanon i transformacje. Św. Jerzy w polskiej kulturze ludowej*, Wrocław etc., 1985.
31. Krzyżanowski J., *Jerzy św. // Słownik folkloru polskiego*, Pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1965, str. 154–155.
32. *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, Pod red. J. Bartmińskiego, t.1, Kosmos, z.1, Lublin 1996; z.2, Lublin 1999.

С руског превео
Љубинко Раденковић

ВЕРБАЛНА МАГИЈА ЗА ДИМ И ВАТРУ

Словенска фолклорна свест доживљава дим и ватру као стихије, у низу са демонизованим атмосферским појавама, као што су то киша, сунце, снег, ветар, магла, тоња.

Вербалну магију за истеривање дима у словенском свету познају само јужни Словени, као и други несловенски народи на Балкану. Она се делимично поклапа са фактима материјалне културе – постојањем огњишта, где дим слободно иде по кући.¹ Овакви магички текстови нису забележени код других словенских народа који у својој традиционалној култури имају зидану пећ (одређене магичке радње везују се евентуално уз ватру на отвореном простору). Међутим, вербална магија приликом паљења и гашења ватре потврђена је и код других словенских и несловенских народа.

1. Сви словенски народи познају гатања по диму чији правац предказује смрт оног према коме дим иде.²

¹ О култу огњишта код Срба уп. С. Тројановић, *Ватра у обичајима и живоу српског народа*, Београд 1990², стр. 38–40.

² Дим се код словенских народа схвата као медијатор, са димом се шаље душа умрлог. Верује се да је покојникова душанапустила тело ако се дим од свеће не шири по кући већ иде увис. Бројна су гатања по правцу кретања дима: код свих Словена дим који се диже увис значи дуг живот, а дим који не излази из куће, нпр. код Украјинаца значи свађу у кући. Дим од свеће који иде на неког од укућана код јужних Словена и Словака значи његову смрт. О демонским бићима и болестима у виду дима, уп. *Славјанские древности 2*, Москва 1999, s.v. *дым*.

На Бадње вече код бачких Буњеваца велику божићну свећу гаси домаћин: „Смјер дима угашене свијеће тумачи као знак да ће онај према којему је скренуо умријети тјekom године, уздигне ли се равно према горе: *нико неће умрити*, односно, сматра се да *неће нико умрит, очо је дим гори*.“³ Исто веровање на Бадње вече овако је описано у Отоку у Славонији: „Укућани гледају, на кога ће дим, јер ће тај умрити до године. Ако пође на младо дим, говоре стари: *Куд ћеш на младо сироче? Ми смо старији, ред је, да ми прије помремо!* Ипак свако помало душе дим од себе. Ако к старом нагне дим, веле млади: *Тамо, тамо! Теби је и доба.* А стари одговара, каже: *Рад сам и сам, али ипак не до ми Бог! Још волим коју годину поживити, већ умрити!*“⁴

Верује се да мајстори који граде кућу могу намерно учинити да се пчћ дими: „Има кућа, у којој се прековише дими, то, они држе, да мајстори, кад граде кућу, могу направити, и то ако сврдао заврте више прочеља у греду само мало, па озго ударе по греди, да сврдао назад пане: тако ће се и дим од греде натраг враћати.“⁵

Непожељан правац дима не односи се на кађење тамјаном, имајући у виду различите нивое сакралности обичног и дима од тамјана, тако у Буковици: „Кад је поп свршио славу, онда опе’ таке машом проради, тамјен дими, а званице рукама све нагонне диме себи у уста (јер тамјен се брои свет)“.⁶

³А. Sekulić, *Narodni život i običaji bačkih Bunjevaca, Zbornik za narodni život i običaje* 50, Zagreb 1986, str. 347.

⁴J. Lovretić, *Otok, Zbornik za narodni život i običaje* 2, Zagreb 1897, str. 391.

⁵М. Д. Škarić, *Врачке (Lipovo Polje u Lici), Zbornik za narodni život i običaje* 23, Zagreb 1918, стр. 317; слично веровање код источних Словена наводи А. К. Байбулин, *Жилище в обрядах и представлениях восточных славян*, Ленинград 1983, стр. 161.

⁶V. Ardalić, *Bukovica, narodni život i običaji, Zbornik za narodni život i običaje* 7, Zagreb 1902, стр. 245. Више о магијском кађењу в. *Słownik stereotypów i symboli ludowych I, Kosmos*, Lublin 1996, str. 318–319 и Тројановић, *нав. дело*, стр. 257.

Веровање: *На лијепога дим иде* забележено је још код Вука у форми пословице.⁷ Ипак, код јужнословенских народа широко је распрострањено веровање да дим улази у очи ономе ко је мокрио по путу. Ово тумачење чини саставни део магијске формуле записане у с. Равна Гора код Власотинца: *Бéжи диме, бéжи, ја ти несáм на пít мочáла!*⁸ У Отоку у Славонији је важило: „Ако ко није мокрио на стазу, а дим појде на њега, кад сидне украј ватре (јер дим иде само на онога, који је на стазу мокрио), онда вели машућ руком исприд себе: *Бижи, дими, карадими, тамо су ти врата и печена јајца. Доћи ће ти гости, па ће тебе бости иглицом, бумбарицом, боц, боц.* (то обично лица говоре)“.⁹ Следећи етнографски запис односи се на Муслимане у Босни: „Кад си у сељачкој кући покрај ватре (јер обично сељаци немају пећи), ако дим изиђе на те, ти реци трипут: *Тамо, диме, тамо су ти врата и шарена јаја и рибије кости, чијем ће те бости.* Дим ће се одмах окренути на другу страну.“¹⁰

Магијски текст којим се истерује дим код јужних Словена одликује рудиментарна структура – текст у свом функционално минималном облику садржи само императивну формулу (упутство диму куда да иде) и формулу умилоствивљавања („тамо је храна“). Сложеније варијанте садрже и формулу претње (обично „боденјем“), често грађене на опозицији „овде је опасно“ : „тамо је добро.“¹¹ У Хрватском Загорју текст је забеле-

⁷ В. С. Карацић, *Народне пословице*, Беч 1849, стр. 188.

⁸ Ауторов теренски запис из 1998.

⁹ Ј. Lovretić, *Otok, Zbornik za narodni život i običaje 7*, Zagreb 1902, str. 185.

¹⁰ М. Kulinović, *Nešto o narodnom praznovjerju i liječenju u Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini, Glasnik Zemaljskog muzeja X*, Sarajevo 1898, str. 511.

¹¹ Расположиве варијанте забележене су у следећем ареалу: Хрватско Загорје, Кордун, Босна, Славонија, Срем, централна и западна Србија, северно Косово и Црна Гора.

лежен у контексту који указује на могућу првобитну сакралну функцију: „U okolini Gornje Stubice pastiri na pasi u jesen peku na vatri kukuruze i kestene. Tom prilikom imaju običaj da dvojica „podjaruju vatru“. Svaki sa svoje strane puše u vatru da bolje gori. Obojica govore: *Odi tam dim!* Pri tom puhanju u vatru odrasliji pastir, koji već ima iskustva u igrama, puše u vatru kako vjetar puše, tako da onom drugom, neukom, dim ide u oči, pa ga peku. Zbog ovog izigravanja znade doći do smijeha i сваде међу „деčkима“. U okolici Koprivnice – слично као и у Хрватском Загорју – дјеча пастир такође тјерају дим с ватре на противну страну и пјевају пјесmicу: *Nejdi sim, nejdi sim, tam dim, tam je put u Varaždin, tam su ti kolčeca i pečena jajčeca.*“¹²

Дим се у инвокацији обавезно именује¹³ као *дим*, али га прате атрибути: *сакадим, карадим, кадим, костадим, господим, продим*, односно псеудоантропоним: *Константин*. У једном примеру из Црне Горе непожељна акција „димљења“ вербално се усмерава редупликацијом: *тамо дими, тамо дими*, али изостаје инвокација у правом смислу, сакрална номинација дима уклопљена је у упутство о кретању.

Карактеристичан локус за истеривање дима јесу *врата* (у тексту увек без атрибута). „Врата“ за дим су горе, тј. оцак или баца на крову, правац којим дим треба да иде јесте према горе,¹⁴ како то произлази из примера: *Иди горе, диме, / Константине*. Акциона компонента која евентуално прати истеривање дима није увек назначена уз текстове, али би се морала подразумевати, нпр. у виду махања руком од себе или указивања

¹² N. Bonifačić-Rožin, *Folklorno kazalište u južnom dijelu hrvatskog Zagorja*, *Narodna umjetnost* 10, Zagreb 1973, str. 222.

¹³ Анализа номинација дима у магијским текстовима дата је у: B. Sikimić, *Etimologija i male folklorne forme*, Beograd, str. 237.

¹⁴ На овај правац јасно указују коментари уз румунске магијске текстове диму: „деца певају диму да иде кроз таван“, „да нађе пут кроз кров“, а неки текстови га и екслицирају (у преводу) *Бежи, диме, на горе*: уп. E. Comisel, *Folclorul copiilor*, București 1982, str. 143.

пожељног правца кретања дима.¹⁵ Поред овог локуса (врата) установљено на апелативном нивоу (*Тамо диме сакадиме / тамо су ти врата*), локус у који се упућује дим формира се и на ономастичком („тамо је пут за“). Кајкавска потврда, пре упутства диму куда да иде износи императивно забрану/молбу: *Nejdi sim, nejdi sim / tam je put za Varadin*.

Врата су карактеристичан локус кроз који се истерује противник¹⁶ у дечијим молитвицама сунцу да огреје, чије су варијанте добро потврђене у Босни: *Дај, Боже, сунца! / Да огрејем руке, / да потерам Турке, / на хаџина врата*,¹⁷ Височка нахија: *Грани, сунце, / да огријем руке*,¹⁸ / *да поћерам Турке, / на хоџина врата*¹⁹); Краље у Босни: *Дај, Боже, сунашца, / да*

¹⁵ Пољски фолклор региструје забрану терања дима руком – да се стока не би бола и забрану мотања у кухињи у којој има дима (*Slownik*, стр. 319).

¹⁶ Варијанте текста су потврђене још у Трстенику, Такову, Ресави. Демонски противник *Турци* и у босанским варијантама у истом псеудоетничком кључу *хоџа, хоџиница* идр. јављају се у истом моделу текста и шире ка истоку, али у тим потврдама изостају *врата* као демонски локус: уп. ауторов теренски запис из Лепосавића, 1999: *Угриј сунце, / да угријем руке, / да покосим турчеве курце*. Фалус као атрибут Турака карактерише и једну варијанту магијског текста за истеривање магле: *Бежи мџгло, бежи, / иду Турци / удрвили курци / сечу мџгле* (Топли До, код Пирота, Д. Златковић, Дечје песме, *Расковник* 99, Београд 2000, стр. 10).

¹⁷ Ј. Миодраговић, *Народна педагогологија у Срба, или како наш народ подиже пород свој*, Београд 1914, стр. 170.

¹⁸ Сасвим редукован текст: *Грани сунце да огријем руке* „говоре дјеца на облачну времену“, Карацић, нав. дело, стр. 46. У овом контексту требало би имати у виду могућност функционисања 'грејања руку' као сакралног чина карактеристичног за источнословенску свадбу (где проводација пре почетка разговора греје руке) и сахрану (руке се греју по повратку са погребa), уп. Байбурин, нав. дело, стр. 164–165.

¹⁹ М. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији, Српски етнографски зборник* 61, Београд 1949, стр. 224.

гријем руке, / да поћерам Турке / до 'ођини' врата.²⁰ Локус врата садржи и варијанта из Трстеника: *Огреј, огреј сунце / да огрејем руке / да потерам Турке / на Синђина врата*,²¹ уп. и запис из Кетфеља, 1996: *Сија, сија сунце / у Ђокина врата*.²²

Захваљујући рудиментарној структури магијског текста за истеривање дима реконструкција прототекста може и мора да води рачуна о конкретним лексемама за сваку појединачну варијанту; тако се за локус

²⁰ I. Klarić, Kralje, *Zbornik za narodni život i običaje* 17/1, Zagreb 1912, str. 175

²¹ Т. Бушетић, *Етнографска збирка* 231–1–41, Архив САНУ, Београд 1920.

²² Љубазношћу Јелене Јовановић, Музиколошки институт САНУ, Београд. Врата, међутим, имају сасвим другачију функцију у украјинским дечијим магијским текстовима сунцу да сине: *Вийди, вийди сонечко, / на попове полечко, / там піп косить, / бога просить, / а попадає істи носить, а я бідна сирота, / відчиняйтесь ворота*. А кад сунце изађе деца се радују, трче и певају: *Очинились ворота, / випросила сирота*. (С. Терещенкова, Вірування в сонце, *Етнографічний вісник* 7, Київ 1928, стр. 133). Етимолошка подударност на лексемном нивоу није једина, постоји читав низ подударности овог украјинског текста и описаних јужнословенских варијаната: у акционом делу етимолошка истоветност глагола *косити*, односно семантичка („сећи“) из варијанте из Трстеника: *да посечем Турке* (Бушетић, *нав. дело*, стр. 41); у примеру из Ресаве локус је атрибуисан *попу*: *да потерам пујке / по попове шумке* (С. Мијатовић, *Етнографска збирка* 265–101, Архив САНУ, Београд 1922); у ауторовом теренском запису из Пчиње (с. Јабланица, 1998): *да прокарам шумке / кроз попове дупке*. Пар *поп* : *попадија* корелира са *хоца* : *хоџиница* у варијантама из Босне: *хоца се кара, / нестало му пара, / а хоџиница плаче, / нестале јој гађе*; односно: *хоџиница хуче, / изгубила кључе*. Са друге стране, наведени украјински текст садржи магијску формулу индоевропске старине „отварања врата“ (у императиву), коју јужнословенски примери не садрже (реконструкција ие. формуле предложена је у раду Т. В. Топорове, *Индоевропейские параллели древнегерманских заговоров*, *Вопросы языкознания* 2, Москва 1997, стр. 146.

врата одређује прасловенска старина, као и за саму номинцију реалије: *дим*.

Други елемент у структури прототекста чине понуде диму („тактика саблазни“): *Шарена јајца / и стругача погача, / и буклија вина; Шарена јаја / колутача погача; тамо су ти јаја, / тамо ти је квочка с пиладима*. Како се у покушају одређивања релативне старине овог текста мора водити рачуна о лексемном нивоу, треба уочити да у коду хране прасловенску старину имају *јаја* (атрибут, обично: *шарена*, али и: *печена*), али су балканске позајмљенице: *погача* (атрибути: *стругача, колутача, с маслом*), и у мерном коду маркирано *вино*, као: *буклија вина*. У једној варијанти на крају низа саблазни налази се: *и невјеста млада*. Овај мотив није само очекивано фолклорно утрајање већ би се могао поредити са примерима бугарских и српских басми у којима се нечиста сила нуди: белом погачом, печеном кокошком, вином и свилоном постељом.²³

Типолошки сасвим изловано стоји ауторов запис магијског текста за истеривање дима из села Равна Гора код Власотинца (1998). Текст нема инвокацију дима и експлицирање хране, већ се „тактика саблазни“ остварује само навођењем прибора за јело:²⁴ *Там, там ти лажница, / там, там ти паница, / на там иди, на там*.

²³ Уп. Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији јужних Словена*, Ниш – Београд 1996, стр. 78. Са друге стране, румунске басме за истеривање дима као саблазан именују само „девојке“, уп. нпр. (у преводу): *Иди, диме, на планину, / тамо има више девојака*; односно: *Иди, диме, на планину / тамо су многе девојке / са кратким сукњама*, уп. Comissel, *nav. delo*, str. 143

²⁴ Набрајање прибора за јело карактерише и једну варијанту басме против града из Босне: *Врати, свети Саво, / своја говеда из нашег села, / јер не подноси наше село, / наше кашике, синија и чанак, / твојих говеда*; односно, у истом смислу у варијанти из Поцерине: *Овде вам није постављено за ручак. / Идите тамо на брда она, / тамо вам је постављено, / тамо и ручајте!* (Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, Ниш – Приштина – Крагујевац 1982, стр. 364, 368).

Фрагмент умилоствљавања изостаје у варијанти из Срема, очито магијски текст уз формулу претње функционише и без овог фрагмента: *иди горе диме, Константине, / тамо су ти врата, / куда ваља проћи, / овамо су кости / пак ће те пробости, буф!*²⁵

Неке шире варијанте садрже и минималну претњу на крају, у опозицији *тамо* (храна) : *овамо* (оружје). Парадигма оружја против дима у фолклорној свести корелира са одговарајућом акционом компонентом, „бити“: *овдје су ми нити / и ја ћу те бити*, али и преосмишљено у новијем запису: *и тамо се нити, / вамо ћу те бити!*²⁶; односно „бости“: *Тамо су ти кости, / чим ћемо те бости!*; уз: *дедове кости; варене; рибије*. Уз акцију „бодења“ уклапају се *излица бумбарица* и *кајкавско kolčes*. „Кости“ се, на основу грађе басми против дима, показују као амбивалентне; оне у неким варијантама функционишу у коду оружја али и у коду хране (тачније – као антихрана): *и печена јаја, / и варене кости, / нек ти буде достии*.

Фолклорна формула *кости : бости* јавља се и у Врчевићевој загонетци о „хоботници и раку“: *Репатица бана звала, / ходи, бане, на моја врата; / у мене нема ниједне кости / осим једне чим ћу те убости*.²⁷ Атрибуција овог текста као народне загонетке вишеструко је спорна (као загонетка је усамљена, а ни денотат није очекиван, бар не код јужних Словена); међутим постојање фолклорне формуле *кости : бости* и семантичко-етимолошки ниво првог дела („излазак на врата“) указује на везу са магијским текстом за исте-

²⁵ М. Нешковић, Народна васпитање, *Нови васпитач* III, Нови Сад 1890, стр. 135.

²⁶ Фолклорна формула *нити : бити* забележена је и ван магијског текста – у контексту антипонашања, уп. Б. Сикимић: *Неука млада, Кодови словенских култура 3, Свадба*, Београд 1998, стр. 173.

²⁷ С. Новаковић, *Српске народне загонетке*, Панчево 1877, стр. 147.

ривањс дима, који наче није потврђен у Херцеговини, одакле је Врчевић црпао своју грађу).

Словеначки и кајкавски модели текста уз исту ситуацију имају исту структуру – формулу истеривања уз формуле умилостивљавања (која у варијантама понавља исти лексички садржај: *кости, погача*), као у примеру из околине Бељака: *Dimъs, dimъs, / biezъ za an hribrc: / tam stara baba costi soba, / ti bo dala mav;* односно у варијанти Вараждина (која развија и формулу претње – у опозицији *тамо : овамо*): *Ta dim, ta dim, / tu se rogаче рећеју, / tam se чрни Cigani тећеју.* Нешто је другачија потврда из Горењске, у којој се (слично горе наведеном примеру из с. Равна Гора) пориче вршење недозвољене радње: *Beži, bež' od mene, dim! / Saj nism tvoјega kvatrnega cvirna kradel!*²⁸

Традиционална култура региструје сродност дима и магле²⁹ што потврђују и у ауторови теренски записи из Пчиње: *Бегај, диме, бегај, диме, / гњида ће те укида, / мува ће те упува, / ветар ће те усири. / Ја сам умочан и усран, / бегај од мене!,* односно: *Бегај, магло, иде бува ће те упува, / иде вишка ће те упршка, / иде гњида ће те укида!,* и у трећој верзији: *Бежи, магло, бежи, / иде бува ће те дува. / Иди, магло, иди, / иде вашка у пепела, / ће ве изпрошна.* Један информатор је објаснио да се „исто каже и за чур („дим“) и за маглу“.³⁰ Овај модел магијског текста грађен је само на формули истеривања дима (*бегај*) уз претњу уништењем противника верижног типа – од стране

²⁸ Словеначки и кајкавски пример наведени су према: К. Strekelj, *Slovenske narodne pesmi* 14, Ljubljana 1911, str. 403.

²⁹ Уп. рад М. Детелић: Магла и маглићи, једно теоријско питање, *Књижевна историја* 100, Београд, и Б. Сикимић: Бели Русман, *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, Београд 2000 (у штампани). *Słownik prasłowiański* 5, Wrocław etc. 1984, s.v. **дуть* потврђује синкретизам значења још на прасловенском новоу 'дим, пара, магла'.

³⁰ Варијанте су добијене од информатора у селима Јабланица и Воганце код манастира Прохор Пчињски, лета 1998.

три актера (*гњида, мува, ветар*; односно *бува, вашка, гњида*³¹). У првом примеру примењена тактика одвраћања зла подвргава погањењу сопствени простор, тачније у циљу самозаштите примењено је самопогањење,³² скатолошко самопонижавање, иначе модел антипонашања познат у јужнословенским магијским текстовима, уп. басму од издата: *Ја сам усрана, умочана, / с тешку мочку напојена, / с пчешка говна нарањена* (Плужина код Сврљига³³).

Сасвим по страни стоји фрагмент текста „о дунди дебелој“ навођен у фолклорним антологијама и фолклористичким студијама без оградe – као басма за истеривање дима: *Салих кола од олова, / на упрегнух сто волова, / ћа, галеша, ћа, рамеша! / Стаде вола рикњавина, / стаде кола шкрипњавина.*³⁴

2. Поред магијског текста упућеног диму, код јужних Словена постоје још најмање три типа магијских текстова који се односе на ватру: басме приликом за-

³¹ Овакав верижни низ карактерише и румунске магијске текстове који се говоре приликом пурификације димом (обично запаљеном крпом) током Велике недеље, нпр. (у преводу): *Да нас не уједу буве, / да нас не уједу стенице, / да нас не уједу ваши.* (V. Medan, *Folclorul copiilor*, Cluj – Napoca 1980, str. 83; в. тамо и друге, шире варијанте у којима се надовезују змије, мрави, вукови).

³² О стратегији погањења (руски термин: *уничужение* мало је ширег значења) у српским басмама уп. С. М. Толстая, *Из набљудениј над сербским заговорама, Етно-културолошки зборник V*, Сврљиг 1999, стр. 157.

³³ Раденковић, *нав. дело*, стр. 57.

³⁴ Миодраговић, *нав. дело*, стр. 167. Уп. нап. следећи одломак из шаљиве песме о дунди дебелој из Херцеговине: *tu su bila kola od olova / i pod njima sto volova. / Prvi voli podmikuju, / zadnja kola podškripuju* (F. Hefele, *Приче о појединим мјестима, анекдоте и пitalice, из Херцеговине и наше границе, Zbornik za narodni život i običaje 1*, Zagreb 1896, str. 292–293).

претања,³⁵ односно паљења ватре³⁶ са врло мало потврда, и басма упућена ватри да се разгори.³⁷ Молитва из Пољица је християнизована, а овај магијски текст изговара се „кад редуша ујутру ватру ложи: *Лети криж прико куће. Није криж, већ је бран. Брани божје овај дан нашу кућу. У њој су четири угла, у сваком сиди по анђео, у ојаку Марија крилом кућу покрила, светом руком прикрижила, не би л ми се ватра разгорела, да ми не би кућа изгорела*“.³⁸

У Истри је забележен следећи християнизовани магијски текст као „вечерња пјесмица огњу“: *Pospi, pospi naše žiže / sada gremo i mi spat; / i svu noć se ne probudi, / dokle se mi stanemo. / Kada se mi stanemo, / Bogu se zahvalimo, / Anjelu pomolimo; / tebi ćemo dat papat / drobne suhe smrikvice*.³⁹ Дечијем фолклору синхроно припада магијски „увечер кад се запретава ватра“: *О, планинке! / Затварајте брже бацу! / Прећ'те ватру, веж'те мачку! / Поклоните ватру пеквом! / Упалиће се мачки реп, / запалиће се царски град, / догодиће се велики враг.* (с. Решетар на Кордуну).⁴⁰ Пример с краја прошлог века из Сплита

³⁵ Ритуализовано гашење ватре и молитве као профилаксу од пожара у пољском фолклору наводи Słownik str. 271, 278–279; уп. и начине гашења ватре у: Тојановић, *нав. дело*, стр. 194–197.

³⁶ Уп. за пољски фолклор карактеристичне сакралне радње приликом паљења ватре у кући и формуле специјалних молитви у тој прилици, Słownik, str. 270, 278–279.

³⁷ Народна прорицања по начину на који гори ватра в. у: Тојановић, *нав. дело* стр. 427. Магија привлачења ватре у своју кућу забележена је у руском фолклору: *Огонь, огонь, поди сада, поиди, зажги мой огонь. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Аминь, аминь, аминь.* (*Русские заговоры и заклинания*, Москва 1998, стр. 222).

³⁸ J. Lovretić, Otok, *Zbornik za narodni život i običaje* 2, Zagreb 1897, str. 379.

³⁹ *Istarske narodne pjesme*, Опатија 1924, стр. 188.

⁴⁰ М. Кордунаш, Народна васпитање (из Горње Крајине), *Нови васпитач* III, Нови Сад 1890, стр. 144. Овај магијски текст

„kad stopanica, kasno u večer zapreće domaću vatru za sutra dan, zapret preksti ožegom i rekne: *Sveti Vide! – Ti sahrani ovo sime – da do sutra ne pogine*“ указује на изофункционалност ватре и семена, наиме, исти текст се у Сплиту, на острвима Брач и Вис, изговара и прилоком сетве.⁴¹

На терену су нешто боље потврђени дечији текстови упућени ватри да се разгори: *Гори ватра горцем, / ето бабе ко'цем; / гори ватра пламеном, / ето бабе каменом.*⁴² (Кордун); *Гори, ватра, горцом, / убит ћу те коцом! / Гори, ватра, пламеном, / убит ћу те каменом!*⁴³ (Краље у западној Босни). Варијанте указују на архаичан магијски текст (претња бабом чији су атрибути колац и камен; или је претња изречена у првом лицу, са истим арсеналом). Међутим, магијски текст ватри да се разгори из Струге не садржи претњу већ експлицира молбу уз фрагмент текста иначе карактеристичан за промену времена⁴⁴ (мајка са голом

сродан је са другим примерима малих фолклорних форми (означеним као загонетка или изрека) из истог краја (примери су из Босне, Лике и Крбаве): *Занући нући, завући вући, па одох у Мацаре* („ватра“); *Заћут ћуту, занур нуру, и замандали дору* („затвори бацу, запрећи ватру и закључај врата“), односно: *Запрећи ватру, вежи мачку* („кад се увече загре ватра на огњишту да би жеравица дочекала до ујутру мора се обезбиједити да мачка не разнесе ватру по кући“), уп. В. Sikimić, *Etimologija i male folklorne forme*, Beograd 1996, str. 192. Блискост са метафоричким говором текста загонетке огледа се и у метафори царски град очекиваној у загонеткама са темом паљења ватре, уп. Sikimic, *nav. delo*, str. 74.

⁴¹ N. Nodilo, *Religija Srba i Hrvata, Rad JAZU* 101, Zagreb 1890, str. 70.

⁴² М. Кордунаш, *Народно васпитање (из Горње Крајине), Нови васпитач V*, Нови Сад 1892, стр. 113–114, од истог записивача и краћа варијанта у *Новом васпитачу III*, 1890, стр. 143.

⁴³ I. Klarić, *Kralje, Zbornik za narodni život i običaje* 17/1, Zagreb 1912, str. 185.

⁴⁴ Анализу овог типа магијских текстова в. у: Т. Петровић: „Преврни се небо ...“ магија промене времена, *Српски језик V*, Београд (у штампи).

децом): *Гори, огйн, гори! / маока ти се моли / до дечинџа голи!*⁴⁵

Функционисање неког текста као магијског уз варијабилне денотате из сфере стихија (ватра : промена времена; дим : магла) показује се као реалност у јужнословенском фолклору. Са друге стране, постоји могућност за значајну варијантност истог модела магијског текста у микроареалу (на основу наведених варијаната верижне структуре из Пчиње), али и за знатну стабилност модела магијског текста на великој географској територији која синхроно покрива неколико дијалеката или језика и припаднике различитих конфесија. Разуме се да оваква територијално и конфесионално разуђена распрострањеност може да буде илустрована само магијским текстом рудиментарне и стабилне структуре.

⁴⁵ Х. Д. Матов, *Сборник за народни умотворения IV*, София 1891, стр. 208.

КРАЈ – ОБИЧАЈ НАМЕЊИВАЊА КОЛА ЗА ДУШУ ПОКОЈНИКА И ПРЕДАКА У ЗВИЖДУ

У обредној пракси везаној за Духове, Тројицу, Русалну недељу или Русаље, како се све у народу назива празник који се прославља седме недеље по Ускрсу, доминирају култови природе, покојника и предака. То је време којим се завршава пролећни циклус обичаја и почиње летњи. Због своје симболике граничног времена, празник је био погодан за богату обредну праксу преко које се успостављала веза са оностраним светом у коме се, за религиозног човека, налазио извор живота, радости и плодности. Он има универзално значење које се може пратити у хронолошком и синхронијском правцу.

У хронолошком смислу, овај празник се под називом *gosalia*, *gosagia* може пратити од античких времена. То је био празник посвећен ружама и покојницима када су се гробови покојника китили ружама. Прослављало се, не само у Риму и Италији, већ и у свим провинцијама Царства.¹ Средњовековни историјски извори потврђују да се међу свим словенским народима прослављао празник *русалије* или *русаље*, који је падао у време Духова.² Како се, углавном, ради о црквеним из-

¹А. Цермановић-Кузмановић, Д. Срејовић, *Лексикон религија и митова древне Европе*, Београд 1992, 480.

²Термин *русалије* или *русаље* прошириван је, у средњовековним изворима, и на друге народне празнике који су падали у различита годишња доба (Св. Јован Крститељ, Бадњи дан, Три краља). Већина научника се слаже да је термин *русалије* латинског порекла и да је преко балканских народа прешао у Русију где се први пут помиње у XI веку (Н. Lovmjanjski, *Reli-*

ворима, подаци се односе на осуду и забрану распусног понашања, бучне забаве, „ђавољих игара“, плеса, музике и „бесовских песама“.³ На балканском простору русалије су биле празник који се, између осталог, славио у част мртвих.⁴ Први опис обредних поворки Русалија код балканских Словена оставио је архиепископ Димитрије Хометијан око 1230. године.⁵

Етнографска грађа XIX и XX века потврђује да се овај празник прослављао код свих балканских народа, као и то да се за појам русалија и русаља везивала различита обредна пракса. Она се кретала од организовања посебних обредних поворки ради лечења и одбране од митолошких бића Русаља или Русалки, затим ритуалног падања жена у транс, преко обреда везаних за култ мртвих до ритуалне праксе која се обављала ради заштите усева од временских непогода и обезбеђивање родности. У Србији се овај празник назива Тројица и у већини села је представљао заветни дан, када је ишла литија кроз поље, обилазећи записе, ради родности усева.

Међу влашким становништвом североисточне Србије, код кога се сачувао назив Русална недеља или Русаље, то је празник у коме доминира култ покојника и предака. У неким влашким селима, посебно оним која су била центри русаљног ритуала (падање жена у транс) у Звижду, као што су Дубока, Нересница и Ракова Бара, одржава се посебан обред намењивања кола за душу покојника и предака под називом *крај*. У Нересници и Дубокој обред се поклапао са заветинама која су та села прослављала, када су и жене падале у транс

gija Slovena, Beograd 1996, 120–121 и Н. Павковић, *Црква према народном стваралаштву у средњем веку*, Етно-културолошки зборник V, Сврљиг 1996, 61).

³ Н. Lovmjanjski, *nav. delo*, 120

⁴ *Isto*, 120–121

⁵ Н. Павковић, *nav. дело*, 61

– у Дубокој на дан Русаља (Тројице), а у Нересници на дан Русаље Миши (Мала Тројица). У Раковој Бари обичај се одржава у уторак, трећег дана Русалне недеље.

Централни део обреда је игра *крај* по којој је чистав ритуал добио име.⁶ Обред је колективног карактера и изводи се у центру села. Касно поподне жене са припремљеним корпама долазе у центар села у групама, свака породица за себе. У корпама се налазе разноврсни слаткиши, колачи, цвеће и свеће. Неко доноси и торте. Тако стоје чекајући да на њих дође ред да својим покојницима намене обредно коло *крај*. *Крај* се намењује покојницима једне породице без обзира на пол, узраст и време смрти. Оркестар који је 1997. године свирао у Раковој Бари састојао се од два хармоникаша и једног саксофонисте. Иначе, традиционални инструменти у овом крају су гајде (карабе), а касније и виолина (ћемане). Намењивање кола се одвија тако што одређена жена из породице (најчешће домаћица) најпре упали свеће и да их играчима заједно са китом цвећа у којој је обавезно пелен, бели лук и камилица. Уз то играчи у рукама држе и по неки слаткиш, боцу сока и торбу, која је један од главних реквизита приликом намењивања на поманама. На леђа им се окаче дарови – обавезна огледала, лицидерски колачи, женским учесницама још и мараме, а мушкарцима пешкири и разне друге ствари које жене желе да намене покојницима и дарују учесницама у игри. Приликом намењивања жена све ствари додирује и љуби. Играчи су различитог пола и наизменично распоређени. Углавном су то младићи и девојке, али има и деце. Они су у пријатељском или рођачком односу са породицом. Играчи се крећу праволинијски, а корак се састоји у привлачењу једне ноге другој уз благо поцупкивање исто као и у обредној игри која се играла око жена у трансу, тзв. русаља. За играчима иду жене једне породице, које намењују игру сво-

⁶ Дескрипција обреда заснована је на теренским истраживањима спроведеним 1997. године у Раковој Бари.

јим покојницима, а за њима свирачи. Музика је једнолична и меланхолична. Поворка играча и пратилаца креће се од моста где их је жена даровала (испред зграде Дома културе) на лево до самог центра где је раскршће и назад до одређене тачке испод моста. У току игре учесници неколико пута сложено изговарају ритуални текст познат из русаљног ритуала: „Оп ша јараша / Шн ко дата јараша.“ Обред се завршава тако што играчи на крају одиграју једно влашко коло које је намењено живима за здравље. Читав ритуал траје неколико сати, док и последња породица не намени *крај* својим покојницима.

Обредна игра *крај*, која се у Русалној недељи намењује покојницима и прецима, по свом кораку, музичкој пратњи, обредном тексту и реквизитима: пелену, белом луку и камилицу, има паралеле у обредној игри која се игра око русаље, жене у трансу и болесника који су се разболели у току Русалне недеље, а за које се каже „да су их узеле русаље“. Интересантно је, да се у Раковој Бари верује да жене и падају у транс управо зато што су прекршиле табу рада у Русалној недељи. Обе ове игре се, такође, зову *крај*.⁷ Разлика, између њих

⁷ О обредној игри која се играла око жена у трансу постоји обимна етнолошка литература, јер је овај феномен привлачио пажњу многих стручњака који су давали своја виђења овог архаичног, специфичног и комплексног ритуала. Најпознатији радови су: М. Мајзнер, *Дубочке русаље, Трагови култа мајке богова у Србији*, Задужбина Николе Чупића XXXIV, Београд 1921; М. Васић, *Дионисос и наш фолклор*, Глас САН ССХIV, Београд 1954; В. Јаковљевић, *Преживели облици оргијастичког вида архаичних русалских обреда – Хомољске русаље, падалице*, Етнолошки преглед 2, Београд 1960; В. Николић-Стојанчевић, *Дубочке „русаље“ или „падалице“ као предмет комплексних научних студија*, Развитак 2, Зајечар 1967; Д. Бандић, *Шаманистичка компонента русаљског ритуала*, Етнолошки преглед 15, Београд 1978, Д. Антонијевић, *Ритуални транс*, Београд 1990; А. Гојковић, *Музичка компонента дубочких русаља*, ГЕМ 58–59, Београд 1995.

и обредне игре која се намењује покојницима, је у броју учесника и потенцираном култу покојника, који се у овој игри манифестује кићењем учесника различитим даровима и држањем упаљених свећа, што је препознатљив елеменат из обреда намењивања кола за душу покојника на заветинама. Елементи који повезују ове три игре представљају стабилне структурне компоненте, које указују на исту функцију, а то је успостављање везе са светом покојника и предака од којих је зависила егзистенција једне породице.

Упоређујући игру *крај*, која се намењује покојницима у току русалне недеље и у којој је функција експлицитно изражена, са истоименом игром која се играла око жена у трансу, можемо посредно доћи до закључка да је и у русаљском ритуалу култ мртвих основна компонента. Најновија истраживања русаљског ритуала, посебно она А. Гојковић везана за музичку компоненту дубочких русаља, потврђују ову тезу. Испитујући русаљски ритуал у Дубокој 1986. и 1987. године, А. Гојковић је дошла до закључка да се он одигравао кроз поману, при чему се свирала иста карактеристична мелодија која се свирала падалици, уз изговарање истих магичних речи и исти специфични плесни корак при троструком обиласку села.⁸ У помани коју описује А. Гојковић је препознатљив обред *крај*, намењивања кола за душу покојника, из наше дескрипције.

Играјући обредну игру *крај*, било око болесника кога су „узеле русаље“, жена у трансу, која је на неки начин и сама била болесник опседнут духом претка,

У својој класификацији игара Кључа и Брзопаланачког подунавља, О. Младеновић помиње игру корају (*сгај*) – „краљ“, али нема описа игре, тако да је не можемо упоредити са нашом грађом (О. Младеновић, *Играчко народно стваралаштво Кључа и Брзопаланачког подунавља*, Гласник етнографског музеја 57, Београд 1993, 212.

⁸ А. Гојковић, *Музичка компонента дубочких русаља*, Гласник етнографског музеја 58–59, Београд 1995, 141–142.

или намењујући је директно мртвима, учесници обреда на симболичан начин успостављали су комуникацију са прецима, након чега се враћало првобитно стање. За болеснике је то значило враћање здравља, за падалицу враћање у стање пре трансa, а за породицу која је намењивала коло, здравље, срећу и напредак, што се симболично и обележавало одигравањем необредног, световног кола „за здравље“.

Љубинко Раденковић, Београд

РАСКОВНИК У КРУГУ СЛИЧНИХ БИЉАКА Словенске паралеле

Расковник је чудесна биљка за коју се верује да се њеним додиром може отворити свака брава и све што је затворено или спојено (врата, сандук, ограда, букагије). У народној медицини употребљава се за лечење неплодности жена за коју се веровало да је изазвана чинима (да растури чини и раскове мађије које су младенцима направљене на венчању – уп. Petrović 1900, 283). У неким предањима расковник ослобађа заробљене или проклете душе (таласон) које чувају благо (уп. Biljan 1907, 154).

Назив *расковник* распрострањен је код Срба (Србија, Херцеговина) и Црногораца (племе Кучи). У околини Лесковца ова биљка се назива *расков* (Ђорђевић 1958, 581–582), код Бугара *разковниче* (Белоградчишко, Кутловско, Орјаховско, Бургаско; Маринов 1994, 110–111), у Македонији – *еж трава* (Цепенков 1980, 33), у околини Бара у Црној Гори – *демир-бозан* (тур. „разбигвожђе“; Jovović 1896, 101), у Срему – *шпиргаста трава* (Lovretić 1902, 116–117), у Славонији – *земаљски кључ* (Hirc 1896, 5–6; Biljan 1907, 156), у околини Лесковца – *земљи кључеви* (Ђорђевић Д. 1958, 582), у Госпићу у Хрватској – *кључ земаљски* и *трава од букагија* (Biljan 1907, 154), у Пољицама у Далмацији – *трава од отвора* (Ivanišević 1905, 225). На острву Цресу биљка којој се приписује моћ да отвара свака врата назива се *setopira* (Bartulin 1898, 266). Уз ову биљку, да би се врата отворила, потребно је рећи „жберликете“, а да би се затворила – „жберлокете“. У Пољицама улога отварања свих брава приписивана је и *дителини од четири листа* (Ivanišević 1905, 226). Код Словенаца у Савињској долини приповедало се да *мавричин корен* отвара

све браве. По тамошњем веровању, он се могао наћи на месту где се дуга („маврица“) ослања на земљу, њиме се хране неке птице (Kelemina 1997, 257). По другом извору, *маврица* се описује као сасвим црна биљка с црвеном главцом (Barlè 1937, 181–182).

Код Руса и Украјинаца биљка која одговара расковнику позната је под називом *разрыв-трава* (Гура 1997, 712–713; МС 1990, 453; Маркевич 1991, 117–118, итд.), на Руском Северу – *лом* (Гура 1997, 326), код прикарпатских Украјинаца – *клин-трава* (Гура 1997, 712–713), код Пољака (Серадски регион) – *rozryw* (Гура 1997, 713). И код других европских народа, од античког времена до данас, позната су слична предања која се везују за биљке различитих назива, међу њима најпознатија је *мандрагора* (Medić 1928, 260).

У источној Србији, где се расковник употребљава у магијској медицини, под њим се подразумева конкретна биљка (*Laserpitium siler*) вретенастог облика, чија је дужина корена (који је и у функцију стабла) око 15cm, обрасла у свом надземном делу крутим влатима, као косом. Према облику у расковнику препознају антропоморфне елементе – главу, врат, ноге, полне органе (по чему одређују да ли је „мушки“ или „женски“), по положају „ногу“ да ли је „миран“ или „у покрету“ (Туцаков 1965, 47, 50), па чак и да ли је „самац“ или „с’с децу“ (Ђорђевић Д. 1958, 581–582).

Највећи број предања везаних за расковник говори о томе како човек лукавством може доћи у посед ове биљке, пошто њу познају само поједине животиње. У предањима се не саопштава да ли је то посебна врста ретких биљака или је то један примерак у мноштву истих биљака који има чаробну снагу.

Код балканских Словена добијање расковника најчешће је везано за *корњачу* и *јежа* (Србија, Црна Гора, Бугарска, Македонија), изнимно за *змију* у Далмацији. Корњача и јеж као доносиоци одговарајуће чаробне биљке појављују се и у западној Украјини, а зми-

ја на Руском Северу (Гура 1997, 258, 394). Код Западних Словена, Хрвата, Словенаца и делом Источних Словена одговарајућу чаробну биљку доноси птица, најчешће *детлић (жуна)*, а може и *ласта, сова, сврака, пунавац*. Ову поделу словенског простора илуструју и два главна сижеа у предањима о начину добијања чаробне биљке. По првом, треба пронаћи у пољу корњачино гнездо с јајима или корњачићима, оградити га камењем или око њега густо забити кочиће. Пошто корњача не може ући у гнездо, она после потраге по ливади, донесе расковник и њиме додирне ограду, која се истог трену отвори или падне. Човек мора одмах да уграби ту траву јер је корњача, по правилу, после тога прогута (уп. Petrović 1900, 269–270; Дав. 1901, 43; Ivanišević 1905, 225; Маринов 1994, 110–111; Станојевић 1925, 77; Дучић 1931, 340; Ђорђевић Т. 1958, књ. 2, 204; Туцаков 1965, 67; Луковић 1969, 54). По варијанти оваквог предања из Мостара, треба у сандук затворити мале јежеве и чекати да дође јежица носећи у устима расковник, од чијег се додира сандук отвори. И јежица покушава одмах после постигнутог циља да поједе расковник (Ђорђевић Т. 1958, књ.1, 295). У Дебру (Македонија) веровало се да јеж има испод језика сакривену чудесну траву, и да се она може добити једино ако га човек изненада убије када испружи главу (Ђорђевић Т. 1958, књ.1, 295). По веровању са Руског Севера (Кемски срез), чудесну биљку која отвара сваку браву – *лом*, држи у устима змија (Гура 1997, 326) (уп. повезаност етимолошких значења назива за змију и јежа у старословенском језику). У Далмацији (Пољице) се веровало да *траву од отвора* може пронаћи онај ко баци свој *појас* на сплет змија и успе да се спаси од њих, бежећи према сунцу, а расковник ће наћи на месту где су лежале змије (Ivanišević 1905, 225).

По другом типу предања, које је познато и у Западној Европи, човек може добити чудесну биљку (*земљски кључ, разрыв-трава, клин-трава*) од детлића (црне жуне), или друге птице, ако затвори клином отвор у шупљини дрвета где му се налазе јаја или птићи, а

испод отвора распростре црвену мараму или сукно црвене боје. Тада детлић пронађе и донесе чудесну биљку од које клин излети из отвора, а затим, у жељи да је уништи, испусти је на платно, мислећи да је то ватра (уп. Hirc 1896, 5–6; Kelemen 1997, 257; Гура 1997, 94, 574, 601, 712–713). По пољском предању, детлић на црвено платно испусти неколико трава. Да би се открило која од њих отвара браве, треба их све однети и бацити у текућу воду – сматра се да је права она која плови супротно од воденог тока. После тога човек направи рез на длану и стави комадић те траве у рану да са њом срасте (Катовицко војводство, Гура 1997, 713). Слично веровање посведочено је код прикарпатских Украјинаца – овде су лопови зашивали испод коже на десној руци *клин-траву*, добијену преко птице жуне. Довољно је, како се веровало, само дотаћи браву том руком и она би се сама отворила (Гура 1997, 712–713). И по веровању из околине Ивањице расковник су уметали у расечени палац с намером да ту срасте (Луковић 1969, 55). Према другом пољском веровању чаробна биљка се могла добити и од *ласте*. Треба узети једно јаје из њеног гнезда и скувати га, а затим неприметно вратити у гнездо. Тада ласта донесе чаробну траву, која има снагу оживљавања (Жешовско војводство, Гура 1997, 631).

У веровањима и предањима помињу се и други начини како се може добити расковник или друга одговарајућа биљка. Вук Караџић је у свом Рјечнику (из 1852. г.) записао како се причало у Земуну да је некакав трговац, желећи да нађе такву биљку, метнуо неку бабу у букагије и пустио је ноћу да иде по ливади, верујући да тамо где би се букагије саме отвориле, онде је морао бити расковник (Караџић 1986, XI/2, 873). У источној Србији се веровало да треба коњу ставити на ноге гвоздена пута („железа“), када се одведе на пашу – тамо где пута сама прсну, ту се налази расковник. Код прикарпатских Украјинаца се веровало да ако човек косећи наиђе на *клин-траву*, из косе испадну сви клинови (Гура 1997, 712–713); у околини Ивањице, ако се човеку сломи коса у току кошења, треба да скупи покошену

траву из задњег замаха и да њоме додирује закључани катанац – када наиђе на расковник катанац се отвори (Луковић 1969, 55). По веровању из Лике (Госпић), *кључе земаљске* човек може добити од *виле*, ако му је наклоњена, или ако га виле ветром однесу и после годину дана поново врате као вилењака (Biljan 1907, 154).

За поједине чудесне биљке, као што су *земљи кључеви* (Лесковачка Морава), или *модра сјекавица* (Поповци у Херцеговини, Мићевић 1952, 250), које су сличне расковнику верује се да „беже“ приликом откопавања. Зато је потребно приликом вађења *модре сјекавице* (то је вероватно иста биљка за коју Вук каже да се назива *бадаљ*, у Хрватској *сјекавац* и *пасји стриц*; Караџић 1986, XI/1, 45), испод њеног корена поставити бакарну калајсану тепсију, а приликом брања биљке *земљи кључеви*, мора се поштовати забрана *ћутања*.

У предању из источне Србије (околина Сврљига) закопано благо људима се приказује као црни човек у ланцима, који затражи да му донесу *брата расковника*. Када људи донесу биљку расковник пукну ланци црном човеку и он нестане у земљу, а на његовом месту се појави казан пун златника (Петковић 1980, 7–8). Слично предање записано је у Лици (Госпић) у другој половини 19. века. По том предању, људи су у пећини нашли бачве пуне новца. Када су хтели да однесу новац, нешто је викнуло: „Остави новце, нећеш напоље! Донесите *земаљске кључе*, па су новци ваши, ја сам откупљен; јер сам дух, који сам проклет те морам ове новце чувати“ (Biljan 1907, 156).

Расковник и друге биљке са сличним функцијама, иду у круг чаробних средстава, која су везана за онострани свет. Зато њих могу препознати једино животиње које имају хтонска обележја (корњача, јеж, змија, детлић, сова, ластва, сврака, пупавац) и оне се труде да их после употребе униште, да се тиме не наруши забрана комуникације између овог и оног света. По веровањима из источне Србије, расковник ноћу светли (Кошутинић 1982, 37–38; Зечевић 1993, 267), што је тако-

ђе хтонична особина – светли и закопано благо; и душе покојника се могу ноћу приказати као лутајућа светла или свеће које горе (уп. Bosković-Stulli 1959, 141).

Неке биљке могу добити чудотворне особине само у одређеном времену, захваљујући додиру с митолошким бићима која су тада активна, нпр. *јасенак* (буг. *росен, самодивско цвете*) добија значај уочи Спасовдана, јер тада долазе *виле* да беру његове врхове.

У предањима словенских народа помињу се и друге чудотворне биљке. У руском фолклору је позната *плакун-трава*, за коју постоји предање да је израсла из суза Богородице (СМ 1995, 313). У Калужској губернији у Русији постојало је веровање о трави *солнечник*, која је људе чинила неустрашивим (Власова 1998, 487); у Херцеговини такво веровање везано је за *јунак-траву* (ко је има уза се, веровало се, има девет срца а не једно) (Zovko 1901, 129).

ЛИТЕРАТУРА

Barlè 1937 – J. Barlè, *Prinosi slovenskim nazivima bilja*, ZNŽO XXXI, Zagreb 1937.

Bartulin 1898 – A. Bartulin, *Cres. Vjerovanja*, ZNŽO III, Zagreb 1898.

Biljan 1907 – M. Biljan, *Snaga nekih trava*, ZNŽO XII, Zagreb 1907.

Bošković-Stulli 1959 – M. Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959.

Власова 1998 – М. Власова, *Русские суеверия. Энциклопедический словарь*, СПб. 1998.

Гура 1997 – А.В. Гура, *Символика животных в славянской народной традиции*, Москва 1997.

Дав.1901 – Љ.М. Дав., *Животиње и биљке у народном предању*, Карацић III, Алексинац 1901.

- Дучић 1931 – С. Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗБ XLVIII, Београд 1931.
- Ђорђевић Д. 1958 – Д.М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ LXX, Београд 1958.
- Ђорђевић Т. 1940 – Т.Р. Ђорђевић, *Локман хећим у нашем народном предању*, *Miscellanea* 3, Београд 1940.
- Ђорђевић Т. 1958 – Т.Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ.1–2, СЕЗБ LXXII, Београд 1958.
- Зечевић 1993 – С. Зечевић, *Нека веровања из традиције становништва приобалних насеља Доњег Дунава*, ГЕМ 57, Београд 1993.
- Zovko 1901 – I. Zovko, *Vjervovanja iz Herceg-Bosne*, ZNŽO VI, Zagreb 1901.
- Ivanišević 1905 – F. Ivanišević, *Poljica. Narodni život i običaji*, ZNŽO X, Zagreb 1905.
- Jovović 1890 – M.M. Jovović, *Crnogorski prilozi. Iz Bara i barske okolice u Primorskoj nahiji*, ZNŽO I, Zagreb 1896.
- Караџић 1986 – В.С. Караџић, *Српски рјечник (1852)*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. XI/1–2, Београд 1986.
- Kelemina 1997 – J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Bilje 1997.
- Lovretić 1902 – J. Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽO VII, Zagreb 1902.
- Луковић 1969 – С. Луковић, *Три приче о расковнику*, „Расковник“ II, бр.4, Горњи Милановац 1969.
- Љубинковић 1987/88 – Н. Љубинковић, *Биљка расковник*, „Расковник“ XIII, бр.50, Београд 1987/88.
- Кошутић 1970 – В.Р. Кошутић, *Бајалице из Босанске крајине*, Расковник III, бр.8, Београд 1970.
- Кошутић 1982 – В.Р. Кошутић, *Ајдучки и лирски оставци. Записи из сокобањског и сврљешког краја*, Расковник IX, бр.31, Београд 1982.
- Маринов 1994 – Д. Маринов, *Народна вјера и религиозни народни обичаји*, БАН, Софија 1994.
- Маркевич 1991 – Н.А. Маркевич, *Обичаји, поверља, кухња и напитки малороссијан*, // Украјинці: народні вірування, повір'я, демонологія, Київ 1991.

- Medić 1928 – M. Medić, *Folklorističke dopune. Mandragora*, ZNŽO XXVI, Zagreb 1928.
- Мићевић 1952 – Љ. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗБ LXV, Београд 1952.
- МС 1990 – *Мифологический словарь*. Главн. ред. Е.М. Мелетинский, Москва 1990.
- Нишевљанин (Софрић) 1990 – П. Софрић Нишевљанин, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, друго издање, Београд 1990.
- Новичкова 1995 – Т.А. Новичкова, *Русский демонологический словарь*, СПб. 1995.
- Петковић 1980 – Д. Петковић, „*Дајте ми брата расковника*“, Расковник VII, бр.26, Београд 1980.
- Petrović 1900 – V.K. Petrović, *Zaplanje ili Leskovačko u Srbiji. Narodni život i običaji*, ZNŽO V, Zagreb 1900.
- СМ – *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Москва 1995.
- Станојевић 1925 – М. Станојевић, *Свадбени обичаји у Тимоку*, // *Летопис Тимочке епархије III*, Зајечар 1925.
- Туцаков – Ј. Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, Пос. издања САНУ, књ. CCCLXXX, Београд 1965.
- Hirc 1896 – D. Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽO I, Zagreb 1896.
- Цепенков 1980 – М.К. Цепенков, *Народни веровања*, // *Македонски народни умотворби IX*, Скопје 1980.
- Чажкановић 1994 – В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књ.4, Београд 1994.

Александар Лома, Београд

О ИМЕНИМА РАСКОВНИКА И СЛИЧНИХ БИЉАКА

Своју познату књигу о митском поимању света код стзв. „примитивних“ народа, преведену и на српски, француски антрополог Клод Леви-Строс насловио је *Дивља мисао*. Тај наслов представља игру речи, коју писац објашњава у додатку на крају књиге: у француском *Le pensée sauvage* истовремено значи цвет „дан и ноћ“, при чему је *le pensée*, „мисао“ генерички назив (са сличним смислом као наш *споменак*), а придев „дивљи“ као и у многим другим случајевима само повлачи разлику између самоникле и гајене, баштенске љубичице. Леви-Строс се осврће и на имена истог цвета у другим језицима, запажајући да нека од њих носе у себи митолошко значење. Тако се руско име *Иван да Марья* „Иван и Марија“ заснива на легенди о родоскрвној вези брата и сестре и повезује са древним обредима паганског порекла, а немачко *Stiefmütterchen*, наше *маћухица*, *сирот(и)ца* објашњава причом о маћехи и пасторкама; вероватно и назив *Дан и ноћ*, који се односи на различите боје латица, изворно није имао само опшну, већ и неку митолошку вредност.

Овај пример предочава нам једну појаву доста честу у фитонимији (биљном именослову). Поред назива који су опис свог предмета (тип: *зимзелен*), и оних који су то првобитно морали бити, али су се временом свели на пукe ознаке свог предмета (типови: *бреза*, стари индоевропски назив за „бело дрво“, и *калопер* од грчког назива у значењу „лишћа налик на орахово“), имамо и знатан број таквих, који у себи сажимају читаву причу или веровање. У граматичком смислу, то могу бити развијене синтагме као *Од девет брата крв* или чак реченице са предикатом, као *Пусти баба коњу крв*,

Крсти куме дете. У чланку где наводи ове називе (Кодови словенских култура 1, Београд 1996, стр. 89 и даље), Марта Бјелетић указује и на једну другу појаву са којом морамо рачунати код назива биља: њихово често преосмишљавање, тј. извртање првобитног значења на основу случајне сазвучности. Тако ће *висибабa* бити уствари *висећа боб(ица)*, а *пасји стриц, стричак* „чешљуга“ заправо је *остриц*, од *остар* „оштар“.

Указане појаве срећемо и у именима (полу)митских биљака какав је расковник. Једино ће херцеговачко *модра сјекавица* бити обичан описни назив који се односи на бодљикаву природу биљке и боју њеног цвета; *сјекавица* је иначе иста биљка као и горепоменути *(о)стриц*, а зове се још и *бадаљ*. Синтагме и реченице као сажетке веровања имамо у називима *земљи кључи* и *се отпира* „све отвара“; уп. француски израз *passerpartout* „паспарту, отпирач, калауз“, дословно „свуда пролази“.

Сам назив *расков, расковник* јасно се у веровањима везује за *расковати*. Но то не мора бити његова права етимологија. Слично име села на Косову *Расково* народ тумачи предањем по којем су ту Турци *расковали* оклоп заробљеном Милошу Обилићу, но изворно је оно гласило *Раскково*, од личног имена *Раскко*. Осим својства да раскива окове, расковник се користи за откривање скривених блага. Ова друга функција се кроз поређење веровања Словена и других европских народа, посебно оних о цвету папрати, чини првобитнија. Стога је можда и име бајословног цвета првобитно гласило **раскровник*, биљка која *раскрива*, разоткрива оно што је скривено (рус. *сокровище* „благо“), па се дисимилацијом (разједначењем, тј. испадањем) другог *р* дошло до данашњег смисла. Није чак искључено да је руски назив *разрыв* (а такође пољ. *rozryw*), који се осећа као изведен од *разрыть* „поцепати, покидати“, испрва гласио **раскрыв*, од *раскрыть* „разоткрити“. Наравно, ове претпоставке могле би се потврдити само ако су претпостављени облици негде и посведочени.

Преосмишљење као да имамо и у руском називу *плакун-трава*, који се изводи од *плакати* и тумачи етиолошком легендом по којој је биљка никла из суза које је Богородица пролила над мртвим Христом. Обично се она идентификује са „Богородичином травом“ или „Госпиним цвећем“ (*Hypericum*), но зависно од места и са другим биљкама. Назив је код Руса по свему судећи књишког порекла, продро у народ из духовне поезије (тзв. *Голубина книга*). Чини се могуће да се првобитно односио на слез, чије се семе на грчком назива *плакус*, *плакунт*-. Како сам назив *слез* не постоји у руском језику, руски преписивач неког јужнословенског хербарија (приручника за лечење биљем), заснованог на грчком предлошку, где је уз словенско име *слез* стајало и грчко *плакунт*, могао је ово друго довести у везу са *плакати*, а оно прво са руским *слеза* „суза“, и тако положити основ побожној легенди о постанку плакун-траве.

Ствари често не морају бити оно што се на први поглед чине. Тако је у етимологији, тако и у митологији, па није чудо што смо се у ту начелну поставку могли осведочити и код имена митских биљака.

РАСКОВНИК И КРАЈИНСКО СОКРОВИШТЕ

Трагање за непознатим и тајновитим привлачило је људе од вајкада. Предања обавијена загонетним и мистичним опседала су људску психу више него свакодневно битисање и брига за опстанак. Приче о Тамном вилајету, немуштом језику и скривеном благу (сокровиште) прешле су у подсвесну, мегаломанску психозу о лагодном животу без рада, благостању и срећи на земљи. Карте о гусарском и хајдучком благу на пустом острву или у некој неприступачној пећини, продаване су лаковернима за баснословне суме. Понеке од тих прича су адаптиране и на филму (Гроф Монте Кристо), а неке и данас остају под велом мистике и неухватљиве, често мрачне, загонетке. „Златна грозница“ се преносила с колена на колено, подгрејана новим догађајима, ратовима и катаклизмама већих размера, у којима су настале нове легенде о златним полугама, сликама и другим уметничким предметима и драгоценостима, сакривеним незнано куда; на дну језера, у пећинама, кланцима и другим тајновитим скровиштима (сокровиштима). Она су ту, на дохват руке, само их треба узети. Како и на који начин? И ту је причи крај. Понеки златник, ископан ралом и мотиком у њиви, нађен на тавану и зидовима подрумским, распаљивале су људску машту о ћуповима пуним златника, који би променили судбину налазача.

Деветнаести век обилује овим легендама. Нарочито после одласка Турака из села и вароши у Србији. Кажу да и дан-данас, из Босне, долазе Муслимани да копају на нашим њивама благо, остављено од неког аге или бега. Трава расковник, коју Вук. Ст. Карацић у свом Рјечнику помиње, и која својом магичношћу „отвара

сваку браву и сваки други заклоп“, заиста је помињана у причама о сокровиштима блага. Једна од њих сачувана је у Архиву Србије,¹ у документу који завређује нашу пажњу. Написан је пре 155 година, у време владавине књаза Александра Карађорђевића. Њена фабула је вишеслојна, а последице трагикомичне.

У време када је настала – схваћена је озбиљније него што изгледа. У причи о сокровишту нађен је прст зломислећих људи, који кују заверу (комплот) против „правитељства“ (влада) и „отечества“, сличну оној из Глишићеве приповетке „Редак звер“. Расковотражитељи су своју знатижељу морали да правдају пред судом, и доказују да нису имали намеру да подижу буну, које у то време нису биле ретке. А, по несрећи, те 1844. године десила се она трагична и крвљу угушена Катанска буна.

Веродостојност ове приче јемчи следећи Рапорт начелства окружија ћупријског, који доносимо у интегралном тексту:

„Високославному Попечитељству
Внутрених дела,
Начелства окр. ћупријског

РАПОРТ

Још од јесенас прочује ово окружни Г. Начелник да неко друштво, состојеће се из више лица, има, које поодавно распитује се и тражи травку Расковник, да с њоме локот на неком подсемно подруму, у ком се, по њиховом сказивању и уверењу велико благо, особито драгоцености и друге различите скупоцене ствари налазе, отвори. Следством овог потраживања траве, пусти Г. Начелник преко своји људи глас да он ову траву при себи има, и да он сваки локот с њом отворити може. Чувши ово од неки, од горе поменутог друштва, дођу к њему и замоле га да он с њима

¹ АС МУД-п 1844 Ф. IX бр. 70

на оно место, гди се опоменуто благо налази, иде, па ће они њему исто место показати, уверавајући га да су они очима својим видели каквог сокровишча има, но да се ово никако без расковника не да изнети...

По овоме реши се Г. Началник, а највише зато да се увери да наведено друштво под именем тражења Расковника, другу какву намеру нема, оде собом на граници окр. Крајинског, гди се ово сокровишче налази, и пошто се онди, у једном селу, са свима онима готово из који се поменуто друштво состоји, састане, и кад се оно, за уверити се напред, едали се при њему прави Расковник налази, поднесу му један велики катанац, да се пред њима отвори, па ако ово учини, да ћеду га тек онда на место оно одвести и подрум му онај показати. На предложење ово Г. Началник, нехотећи никакву пробу, као што и није могао учинити, врати се натраг под видом да он не верује да је ствар или њиново ово показивање сигурно.

По овоме више су пути од свог друштва, кад један кад два, ипак к њему долазили, и неоступно нудили га да неприметно иде, и да ће они њега, чим тамо оде, одма к оном месту одвести и подрум му показати. И кад му пре неки дан и последњи пут тројица њи, а имено Јован Константинов из Шарбановца окр. црноречког, Милосав Мијаиловић из Пожаревца, бивши асталуија књаза Милоша, и Павле Ђуричић из Неготина, ради тога дођу и понуде га да с њима иде, одма он закључи да ово мора бити неки комплот, кад га овако неодступно позивају, њи код себе задржи, а међутим, преко члена Совјета Г. Стевана П. Книћанина да извести у Крагујевцу Његову Светлост, која одма пошље поменутог Г. Петровића овамо у Ћуприју с налогом да ствар изследи, и по учињеном јучерањег дана над њима испиту и изследованију, и премда они од свог казивања неодступају, види се да њина намера сасвим друга мора бити, чим су показали да више друштво, које у Београду које у Крајини и у Црноречком окружију имаду, – тако се Начелничество ово, по наредби предхваљеног Господина, њи под арест (затвор, нап. прир.) узевши, овдашњем Окружном суду на њиново судејско изследованије и надлежно употребленије предало.

О чему и ускорава оно по дужности својој и високо-славному Попчитељству покорњејше до знања доставити, као и о томе да ће оно, ако потреба судејска изискивала буде, сва ова лица, која су ови расковотражитељи до сада показали, посредством надлежни њени власти набавити и истом иј Суду предавати.

№ 1108
26. маја 844.

Писар

За Г. Началника
Ђупријског
помоћник, капетан,
Ј. Миленковић, с.р.

У Ђуприји

Б. Јездимировић, с.р

Шта је високопоштовани совјетник и потоњи генерал Стеван П. Книћанин „на лицу места“, уз садејство крајинских власти, нашао, није познато широј јавности. Вредно би било даље истраживање у фонду Државни совјет, Архива Србије. Можда би се нешто више могло дознати о овом „комплоту“ који је узнемирио јавност Крајине а неке и у затвор отпремио. Овај документ, ето, случајем сачуван, поткрепљује легенду из Вуковог Рјечника а нама остави знатижељу о истинитости легенде о расковнику и сокровишту.

Дагмар Буркхарт, Манхајм

БАЛАДА „ХАСАНАГИНИЦА“ КАО ПРЕТЕКСТ ЗА ХРВАТСКЕ И СРПСКЕ ДРАМАТИЗАЦИЈЕ

Ове године је 225. годишњица првог објављивања баладе „Хасанагиница“ забележене у подручју средње Далмације. Публикована је у Венецији 1774. године у првом тому књиге *Пут у Далмацију* (*Viaggio in Dalmazia*), истовремено у српскохрватском оригиналу („Xalostna pjesanza plemenite Asan-Aghinize“) и у италијанском преводу („Canzone dolente della nobile sposa d' Asan Aga“). Аутор књиге и преводилац баладе био је монах („abbate“), истраживач природе, етнолог и путописац Алберто Фортис. Фортисова књига, а не на последњем месту и „Хасанагиница“, читана је, дистрибуирана и даље превођена са таквим одушевљењем да то подсећа на данашње бестселере: године 1775. појављује се немачки превод баладе из пера Клеменса Вертеса, а 1778. и 1779. револуционарни препев Јохана Волфганга фон Гетеа (са морлачког)¹, 1778. анонимни француски превод, 1798. превод на латински Ђуре Фериха, 1798. или 1799. године баладу је на енглески превео Валтер Скот (објављено, додуше, тек 1924), 1800. године и Џон Бојд Гринсхилдс, следили су 1813. француски превод Шарла Нодијеа, 1814. односно 1846. године више или мање редиговане српскохрватске верзије Вука Ст. Карацића, 1826. немачки превод TALVJ (Tereze Albertine Lujze fon Jakob); године 1827. баладу је на енглески поново превео Џон Бауринг, а 1844. Вилијем И. Ејтоун.

¹ О Морлацима пише Мурко (1935: 354): „Под Морлацима, тј. црним Власима, треба разумети становништво планинских делова Далмације, на које је пренета првобитна ознака за остатке старих Романа-Румуна потиснутих у брда.“ Уп. о томе и: Бранимир Гушић (1973) и Шпиро Кулишић (1958:78).

„Хасанагиница“ је сем тога преведена на чешки, пољски, руски, украјински, македонски, персијски, арапски, турски, малајски језик и есперанто (уп. Исаковић: 64).

Велико научно интересовање за „Хасанагиницу“ такође траје до данас.

Ова балада, која има релативно мали број варијанти или деривата, намеће још увек извесне текстолошке проблеме, којима се овде не можемо опширније бавити.

Текст „Хасанагинице“ веома је малог обима, садржи само 92 стиха, који се по мом мишљењу могу поделити на 22 синтагматске јединице текста:

1. Уводна формула у облику негативног паралелизма, такозвана „словенска антитеза“:

Sto se bjeli u gorje zelenoj?
Al-su snjezi, al-su Labutove?
Da-su snjezi vech-bi okopnuli;
Labutove vech-bi poletjeli.
Ni-su snjezi, nit-su Labutove;
Nego sciator Aghie Asan-Aghe.
(Alberto Fortis)

Шта се б'јели у гори зеленој?
Ал' је снијег, ал' су лабудови?
Да је снијег, већ би окопнио
Лабудови већ би полетјели;
Нит' је снијег, нит' су лабудови,
Него шатор аге Хасан-аге,
(Вук Караџић, 1846)

Was ist Weisses dort am grünen Walde?
Ist es Schnee wohl, oder sind es Schwäne?
Wär es Schnee, er wäre weggeschmolzen;
Wärens Schwäne, wären weggeflogen.
Ist kein Schnee nicht, es sind keine Schwäne,
's ist der Glanz der Zelten Asan Aga;
(J.-W. fon Goethe)

2. У (белом) шатору лежи тешко рањени Хасанага, обилазе га мајка и сестра.

3. Његова „љубљена жена“ („љубовца“) није могла „од стида“ да га обиђе.

4. Кад је скоро прездравео, шаље „вјерној љуби својој“ поруку са формулом отпуштања жене²:

„Ne čekaj-me u dvoru bjelomu,
Ni u dvoru, ni u rodu momu.“

(Alberto Fortis)

„Не чекај ме у двору б'јелому,
Ни у двору, ни у роду мому.“

(Вук Караџић, 1846)

„Hatte mein nicht mehr an meinem Hofe,
Nicht am Hofe, und nicht bei den Meinen!“

(J.-W. von Goethe)

5. Пошто је примила писмо и обамрла од јада, зачује се „јека коња око двора“.

6. Хасанагиница појури на кулу да се баци „низ пенцере“.

7. Њене две кћери потрче за њом и моле је да се врати, јер није дошао Хасанага већ њен брат Пинторовић бег.

8. Хасанагиница се баца брату око врата и жали се на „велику срамоту“ што је муж отпушта и поред петоро деце.

9. Ћутке, Бег вади из џепа „књигу опрошћења“³, која отпуштеној жени обезбеђује враћање целокупног мираза и повратак мајци.

10. Кад је прочитала писмо, Хасанагиница изљуби две кћери и два сина, али не може да се одвоји од најмлађег детета, одојчета у колевци.

² Мисли се на „талак“, развод брака. Уп. код Шкаљић (1973): »*tàlak*, -*aka* (ar.) = развод брака; пуштање жене < tur. *tàlak*, <ar. *talaq*.«

³ Уп. о томе Шкаљићеву напомену: »*ilmihàber* (ar.) = потврда коју издаје имам-матичар као докуменат да нема никакве запреке за вјенчање.“

11. Брат је отргне од колевке, поседне је уза се на коња и с њом одјаше „своме бијелом двору“.

12. Хасанагиница седи код својих само кратко време, недељу дана, јер је као добру жену („добру каду“) из добре куће, просе са свих страна.

13. Најзначајнији просац је имотски кадија.

14. Племенита жена („кадуна“) преклиње брата да је више не удаје, да јој срце не препукне гледајући своје сирочиће.

15. Брат, међутим, пренебрегава њену жељу и даје је имотском кадији.

16. Сестра моли брата да у њено име напише кадији писмо и замоли га да понесе дуг „покривач“ да би се она („дјевојка“) у сватовској поворци покрила њиме, да пролазећи поред Хасанагиног „двора“ не види своје сирочиће.

17. Кадија прима писмо, окупља сватове, одлази са свадбеном поворком младином „двору“ и води је својем.

18. Кад су били поред Хасанагиног „двора“, две кћери угледају мајку, два сина је зову да сврати и „ужина“ с њима.

19. Пошто је чула позив, Хасанагиница моли „старјешину свата“ да заустави поворку да она дарује своје „сиротице“.

20. Коњи стају, и она дарује децу: сваком сину „ноже позлаћене“, свакој кћери „чоху до пољане“, а најмлађем сину у колевци убошку хаљиницу.

21. Кад Хасанага то угледа, позива своја два сина, своје „сиротице“, да се врате, напомињући да се неће смиловати на њих њихова мајка „рђавога срца“ (код Вука Караџића: „срца каменог“).

22. Кад то чује, Хасанагиница пребледи, пада са коња и од јада се пред својом осиротелом децом растаје са душом.

Као централни мотив „Хасанагинице“ јавља се *Мотив невинне а одбачене жене* (АаTh 881 односно АаTh 883 А у рубрици 880-899 „Верност и невиност“, у систему наративних типова Аарне и Томпсона. У ин-

дексу мотива који је према Ст. Томпсону сачинио Крстић, Хасанагиница није уврштена у систем, али спадала би у рубрику X 1.2.3. „Муж се раставља од жене или је тера од куће“): тај мотив може се наћи у многим књижевностима средњег века, и познајемо га, да наведемо само нека дела, као Новелу о Кршенци, као Приказање свете Гулиелме, из књига за народ о цару Октавијану, и као легенду о светој Геновеви. Јавља се у Шекспировој *Зимској бајци*, и у Рикертовим браманским приповеткама (Lucerna 1909: 3).

Implicite, балада садржи и далеку алузију на *мотив Парсифала*: Хасанагиница нема прилике да постави право питање, питање самилости, и тако не успева да „избави“ супруга Хасанагу – а тиме и саму себе!

Насупрот поменутиим текстовима са мотивом неправедно одбачене жене у којима се супруга увек окривљује за неверство, у „Хасанагиници“ је реч о кажњавању за сасвим другачију „кривицу“. Наиме, док судбине свих наведених одбачених жена проузрокују клевета и љубомора, у овој словенско-муслиманској балади зла коб проиходи из посебне природе самих ликова. У „Хасанагиници“, радњу покрећу стид и разочарање, женска част и пробуђен мушки понос. Ту конвенција стоји насупрот емоцији, код обичајности, којем жена треба да се повинује, наиме, да се јавно не приближи супругу и не покаже емоције, снажно је супротстављен емоционалној жељи мушкарца за превазилажењем тог кода.⁴

Жена се привидно налази у двоструко везаној ситуацији „парадоксалне комуникације“ (Watzlawick 1972: 188 и д.): ако посети рањеног супруга у војном логору, поступиће погрешно; ако га не посети (од „стида“ који се од ње захтева), и такво понашање биће осуђено. Спутана је немогућношћу да удовољи и захтевима конвен-

⁴ „Прекорачење“, наглашава Батај (Bataille 1994: 63), „није негација забране, оно превазилази забрану и употпуњује је.“

ција у патријархалној средини и жељи свог супруга и господара да их прекорачи. Док она супругу својим понашањем у неку руку показује огледало „симболичког поретка“ (Lacan) патријархата, он њој (насупротив важећем мушком поретку) привидно показује огледало женско—имагинарног. Сукоб који одатле происходи, нерешив је. Нерешива је и принудна ситуација у којој се Хасанагиница нашла на крају баладе, кад се свадбена поворка зауставља пред Хасанагиним двором. Ту је поново *емоција* (повратак првој породици, пре свега деци) супротстављена *конвенцији* (послушност према другој, новој породици), и поново се поставља питање правилног понашања.

Те безизлазне ситуације подсећају и на „илузију алтернатива“ (Watzlawick 1983: 80) – Ако неко учини А, требало је да учини Б, а ако учини Б, требало је да учини А⁵ – и на „дилему сневача у ноћној мори: што год да предузме у својој ноћној мори, беспредметно је. Ноћној мори може да умакне само буђењем, тј. напуштањем сна. Јер буђење више није део сна, оно је савим ново стање свести, тако рећи не-сан“ (Watzlawick 1972: 188). Примењено на Хасанагиницу: не-живот, тј. смрт, показује се као једини излаз из затвореног круга, *circulus vitiosus*-а. Једино смрт може да је спасе из тог живота-море у који је доспела, и тиме да је избави.

Поетолошки посматрано, „Хасанагиница“ одговара Гетеовој дефиницији баладе као „пра-јајета“ све три основне врсте поезије – лирске, епске и драмске.

Лирски карактер баладе очитује се у форми стиха, у тропима (метафорама) и реторским фигурама (алитерацији, анафори, епифори, анадиплози, спаналепси,

⁵ Према Вацлавску (Watzlawick 1983: 80), „посебно јасан пример“ за ту врсту парадоксалне комуникације налази се у „Упутствима јеврејским мајкама“ Дана Гринбурга: „Поклоните сину Марвину две спортске кошуље, кад први пут обуче једну од њих, тужно га погледајте и реците: ‘Друга ти се сигурно не свиђа?’“

полиптотону итд.), али пре свега у паралелизмима и еквиваленцијама: као чланови породице брачног пара, на страни мужа наводе се мајка и сестра, на страни жене мајка и брат. У паровима говоре и делују и деца. Међутим, „оно најмлађе, још најтешње везано за мајку, чини невидљиво средиште радње“ (Lucerna 1905: 48). Поменуто је тринаест лица, али мање или више јасно окарактерисана је само жена. Два пута она пушта да уместо ње говоре предмети – молба да је поштеде и прекор: покривач (за себе) и убошка хаљиница (за најмлађег). Два пута пружа отпор брату. Нежна по природи, судбином постаје страсна до самоуништења. Два пута је задеси најтежа неправда. Први пут паралише је на тренутак, други пут заувек. Само два пута дејствује и говори Ага, на почетку и на крају. Његова душа је мрачна, речи су му „окрутне попут целата“. Два пута немо дејствује брат... Два пута деца потрче за мајком да је задрже, најпре девојке, потом момци. Два пута се помиње најмлађи. Два пута мајка треба да се опрости... Два „листка б'јеле књиге“ имају одређену улогу, два пута се жена одводи на коњу, целина се врти око два супротстављена догађаја. Реч *срце* јавља се два пута, у средини и као контраст томе на крају (исто).

Епски карактер баладе развијен је рудиментарно, приповест је елиптично-оскудна и скоковита. Нарација се, пре свега у првом делу, одвија наоко на површини: мотивације се не развијају. На више места, неутрални начин приповедања одступа вредновањем у сентименталистичком маниру: инстанца приповедача (певач-ица) показује саосећање са несрећном протагонисткињом, што се очитује додељивањем атрибута Хасананици: „вјерна љуба“, „јадна“, „добра када“. Такозвани *десетерац*, трохејски десетосложни стих који је овде примењен и који је типичан пре свега за српскохрватску *епску* јуначку песму, подређује се лирско-драмском дуктусу.

Потпуно је развијен – поред лирског и уметности речи својственог – *драмски* аспект баладе. При покушају њеног уврштавања у класичну тектонску струк-

туру затворене драме – увод/експозиција (⇒ моменат који покреће радњу) ⇒ градација ⇒ врхунац (⇒ трагични моменат) ⇒ пад/преокрет (⇒ моменат последњег напона радње) ⇒ катастрофа (Pfister: 320) – показује се да је унутрашња форма баладе у самој дубини драмска:

кулминација (ст. 46–50)	
градација (ст. 14–45)	преокрет (ст. 51–88)
експозиција (ст. 1–13)	катастрофа (ст. 89–92)

Врхунац структурне пирамиде баладе налази се тачно у средини: у стиховима 46–50, где се, да би се појачао израз, чак јавља рима на крају речи:

Kaduna se bratu svomu moli:
 Aj, tako te ne xelila, bratzo!
 Ne moj mene davat za nikoga
 Da ne puza јадно serze *moje*
 Gledajuchi sirotize *svoje*.
 (Alberto Fortis)

Кадуна се брату свому моли:
 „Ај тако те не желила, брацо!
 Немој мене дават’ ни за кога,
 Да не пуца јадно срце *моје*
 Гледајући сиротице *своје*.“
 (Вук Карацић, 1846)

Und die Frau bat weinend ihren Bruder:
 »Ich beschwöre dich bei deinem Leben,
 Gib mich keinem andern mehr zur Frauen
 Dass das Wiedersehen meiner lieben
 Armen Kinder mir das Herz nicht breche!«
 (J.-W. fon Goethe)

Стога није чудо што је сама по себи већ веома драматична балада „Хасанагиница“, текст о архаичним

осећањима као што су љубав и бол, послушност и сажаљење, стид и понос, послужила као *претекст* за низ српскохрватских драматизација. Овде ћу навести најважније:

I Године 1909, под насловом „Хасанагиница“, Хрвата Милана Огризовића (1878–1923);

II Године 1976, такође под насловом „Хасанагиница“, Србина Љубомира Симовића (рођеног 1935);

III Године 1991, Хрвата Томислава Бакарића (рођеног 1940), под сигнификантно промењеним насловом „Хасанага“.

Те три драме баладу као претекст прерађују на различите начине и тиме је истовремено тумаче у специфичном интертекстуалном облику.

Текст I, типичан текст модерне са свим обележјима лирско-драмске врсте текста, најближи је балади: Огризовићева драма написана је у трохејском десетерцу и управо наглашава важност те формуле. Тако се, на пример, типична антитеза као уводна формула баладе, која с једне стране настоји да створи лирски штимунг, а са друге тежи епско-драмском фокусирању, у драми разлаже на дијалог између Хасан-агиног слуге Хусејина и сина Ахмеда:

ХУСЕЈИН

(је уто припео на своја рамена малога Ахмеда до једне пушкарице у зиду).

Видиш ли што сада, дијете?

АХМЕД

Видим:

Ено снијег у гори зеленој.

ХУСЕЈИН

Није снијег, Ахмеде, сада љети.

Да је снијег, већ би окопнио!

АХМЕД

То су онда, Хусо, лабудови.

ХУСЕЈИН

Лабудови већ би одлетјели!
Нит је снијег, нит су лабудови.

АХМЕД

А да шта се према сунцу бијели?

ХУСЕЈИН

То је шатор бабе Хасанаге.

АХМЕД

(*пљесне рукама*)

Бабин шатор! Ах, како је мален!

ХУСЕЈИН

Далеко је, па се чини мален.

АХМЕД

Све зелено, само он је био!

ХУСЕЈИН

Био шатор – ал је црна бола
На њем била годиницу дана.

Текст у три чина (I чин – Одбацивање, II чин – Поновна веридба, III чин – Смрт) пун је еквиваленција и симбола који служе конституисању смисла. Док је у балади доминантан нагласак на мајчиној љубави, Огризовић – привидно следећи Ибзена – семантичко тежиште помера на проблематику односа супружника. У оквиру његове „реконструкције етноменталитета“ (Kekez: 245) који одређује словенско-муслимански морални кодекс и утврђену социјалну хијерархију у драми (ниско насупрот високом, ага насупрот бегу), у средишту је емоционални конфликт између главне мушке и главне женске фигуре. Притом – насупрот Фортисовој балади – према варијанти из Куртове збирке женских муслиманских песама (бр. 6), коју користи Огризовић, мотивацију за одбацивање жене чини набеђивање Хасанагиничине свекрве и тиме пробуђена љубомира. Тематизују се пре свега љубав (*севдах*) у њеним метаморфозама и варијацијама, и њена супротност, смрт, при чему Хасанага у типично декадентном мани-

ру призива смрт своје жене, коју би могао да тумачи као жељени доказ љубави.

Текст II Љ. Симовића, који је први пут изведен 1974. године и још се може наћи на репертоарима српских позоришта (комад је нпр. прошле године изведен у Будви у Црној Гори!), јесте егзистенцијализмом надахнута савремена драма у орнаменталној прози о моћи и немоћи у политичком као и међуљудском смислу: бег Пинторовић и Хасанага боре се међусобно за политички утицај и премоћ. Хасанагиница, после неуспешне генезе субјекта, узалуд открива свој увид у статус жене као објекта; средина је равнодушна према судбини појединца. Насупрот балади, ова драма у два чина са по четири „слике“ (сцене) психологизована је у фројдовско-стриндберговском смислу, тако што су супружници везани једно за друго „стидом“ и „страхом“ у љубави испуњеној мржњом. Као и претекст, драма је поетски згуснута обиљем еквиваленција и метафора – најупечатљивије на крају драме, где се метафора у наоко каменујућем прекору Хасанаге „срце ти је од камена“ реализује у сцени кад се Хасанагиница у болу и смрти наоко митолошки – попут Ниобе – претвара у камен:

ХАСАНАГА

Не мораш да се трудиш!

Нема суза ако је срце од камена!

ХАСАНАГИНИЦА

Чујеш ли шта каже? Срце од камена!

Видиш ли

Каквим ти каменом мајку каменују?

Велики камен... склоните га...

Кадија!

(Наслони главу на колевку. Прилази мајка Хасанагина.)

ХАСАНАГА

Труди се да заплаче, али не иде!

Не може камен...

Нов је ту – уза сву трагичност збивања – комични елеменат, пре свега у репликама војника изреченим вулгарним говором (војника којима је искључиво стало до ића и пића и жена), нова је гротескна примена језика (на пример, у разрачунавању Хасанаге са Бегом, који је на социјалној лествици виши по рангу), карневалескни (нпр. када Хасанагиница прети скандалом) и ирационално-апсурдни елеменат, који се пре свега очитује у томе што Хасанагиница треба да се преуда за фантома: наиме, Имотски кадија је – војници и слуге причају о томе између себе, Бег мора да то зна, Хасанагиница једино ништа не слуги – већ седам година мртав. Чекати њега је попут „Чекати Годоа“ (С. Бекет). Претпоставка, очекивање, дакле, основа је овог постмодерног текста, у којем све фигуре јуре неког фантома – било да је то моћ, част, слобода, освета или срећа, поезија и љубав – и који гротескним искривљавањем и отуђивањем првобитне баладе-трагедије местимично делује као пародија.

На крају, текст III Томислава Бакарића, са одударajuћим насловом „Хасанага“ и поднасловом „Ратникова трагична прича у седам призора“, највише одступа од претекста. Већ сам наслов говори да се ту не тематизује више само судбина Хасанагине жене већ и трагични усуд Хасанаге. У средишту драме је сам Хасанага, његова улога као војног лица по налогу султана и његова функција заповедника и борца (пре свега против немуслиманских устаника, хришћанске „раје“). Конфликт у комуникацији са женом, Хасанагиницом, са смртним исходом – он је њу одбацио из безмерног разочарања што није услишила његову сугестивну, „телепатски“ упућену жељу да му дође у војни логор и да љубављу катартично прихвати његове подвиге у одбрани, односно жртвовању (мотив изједначавања са Христом, уп. стр. 72) – овде у неку руку служи даљој карактеризацији протагониста и само је *један*, ма колико значајан елеменат његовог психограма. Доминантни конфликт у овој драми, која је, што није безначајно, први пут изведена у децембру 1990, тј. пред рат у Словенији

односно Хрватској, слутећи и рат у Босни, заправо је другде: оно што мучи Хасанагу, којем су придодате и неке особине Хамлета, у првом реду је конфликт савести између наредбе и послушности, између војне силе и спремности на споразумевање, дакле комуникације.

Тај конфликт очитује се у следећем дијалогу између кадије и младог бега након што је угушена побуна хришћанске раје:

КАДИЈА

А да смо сјели за стол с тим људима...? Они су као између два корака, закорачили људи па их зауставило, пријете им с обију страна и не смију се више ни вратити ни поћи напријед. Што год да учине, чека их мач. Зар ми то нисмо могли разумјети?

БЕГ

Изгледа, кадија, да ми више ништа не разумијемо. А нама је живјети с њима.

КАДИЈА

Долазили су к мени, молили, плакали, објашњавали ми. Не смијем ни рећи, и фра Ловро је био код мене, и рекао ми, јасно ми је рекао да ће устати. Њима више није било друге, него се побунити или умријети. Има граница преко којих се човјек више не може повлачити. До којих дође, до којих га стјерају, а онда... онда он каже доста. Доста! Нема више. Не може се. Требао си их видјети. Људи паметни, сиромашни, јадни, али паметни. Знају што могу а што не могу. Јад! Јад! А нама је мач изнад свега.

БЕГ

А зар све то Хасанага не зна? Па морао би и он...

КАДИЈА

Он је чист!

БЕГ

Како чист?

КАДИЈА

Њему је заповјеђено.

БЕГ

Не мора се свака заповијед послушати.

КАДИЈА

Мора, беже, мора. Његов је посао да слуша. (82–83)

Хасанагин свет је испао из спојница откад је почео да размишља („Несрећа тог ратника јест што он почиње мислити“, рекао је у једном интервјуу Бакарић, Граџан: 59); и он трагично страда у конфликту јер се под утицајем фрањевца фра Ловре и са њим потајно удруженог Имотског кадије (који у својој великодушности и толеранцији подсећа на мајора Добина из Теке-ријевог *Вашара таштине*) одлучује да се поштеди предводник побуњеника, дакле, одлучује се *за* толеранцију а *против* војне присиле и освете.

Комад се завршава тако што Хасанаги – док његова жена, коју је убио својим грозним пребацивањима, већ мртва лежи на поду – султанов гласник уручује свилени гајтан, класично средство убиства, овде самоубиства.

Поређење показује да је рецепција и обрада баладе као претекста у три посматрана драмска текста свим различита и да може да сеже чак и до политичке актуализације. Мотивске константе у свим драматизацијама су неправедно одбацивање жене услед неуспеле комуникације и њена смрт због сломљеног, а не – како јој супруг пребацује – каменог срца. И сигурно је управо та повезаност насиља, разарања и смрти, али и трансгресије, комуникације и утопије (у смислу Жоржа Батаја) оно што балади „Хасанагиница“ даје њено опште значење и њену чар, која траје до данас.

ЛИТЕРАТУРА

- Aarne, A./S/. Thompson: *The Types of the Folktale*, Helsinki 1964.
- Bakarić, T.: Hasanaga. *Ratnikova tragična priča u sedam prizora*. U: Dubrovnik N. S. II/1, 1991, str. 64–98.
- Bataille, G.: *Die Literatur und das Böse*, München 1994.
- Frenzel, E.: *Stoffe der Weltliteratur*, Stuttgart, 8. Aufl., 1992.
- Frenzel, E.: *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart, 4. Aufl, 1992.
- Gesemann, G.: *Die Asanaginica im Kreise ihrer Varianten*. U: Archiv für Slavische Philologie 38, 1923, str. 1–44.
- Gračan, G.: *Što je nama Hasanaga (Razgovor s piscem)*, U: Dubrovnik N. S. II/1, 1991, str. 54–63.
- Gušić, B.: *Wer sind die Morlakten in adriatischen Raum?* U: Balcanica IV, Beograd 1973, str. 453–464.
- Hečimović, B.: *13 hrvatskih dramatičara*, Zagreb 1976.
- Horn, A.: *Mythisches Denken und Literatur*, Würzburg 1995.
- Isaković, A. (ed.): *Hasanaginica 1774 –1974*, Sarajevo 1975.
- Kekez, J.: *Usmeno stvaralaštvo u drami hrvatske moderne*. U: J. K. Prva hrvatska rečenica, Zagreb 1988, str. 227–253.
- Krstić, B.: *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*, Beograd 1984.
- Kulišić, Š.: *Iz Putopisa Alberta Fortisa*, Glasnik Zemaljskog muzeja, Sarajevo 1958.
- Kurt, M.-D. (ed.): *Hrvatske narodne ženske pjesme (muslimanske)*, I. Mostar 1902.
- Lacan, J.: *Das Spieglestadium als Bildner der Ich-Funktion*. U: J. L. Schriften I. Olten 1973, str. 61–70.
- Lucerna, C.: *Die südslavische Ballade von Asan Agas Gattin und ihre Nachdichtung durch Goethe*, Berlin 1905.
- Lucerna, C.: *Zur Asanaginica*, Zagreb 1909.
- Милошевић-Ђорђевић, Н.: *Хасанагиница са становништва теорије баладе*. У: Научни састанак слависта у Букове дане, IV, свеска 1, Београд 1974, стр. 435–444.

- Murko, M.: *Das Original von Goethe »Klaggesang von der edlen Frauen das Asan Aga« (Asanaginica) in der Literatur und im Volksmunde durch 150 Jahre*. U: Germanoslavica III/1–4, 1935, str. 354–377; IV/1–4, 1936, str. 94–115, 285–309.
- Nedić, V. V.: *Dvesta godina izučavanja Hasanaginice*. U: N. Milošević, str. 299–306.
- Ogrizović, M.: *Hasanaginica*, Zagreb 1909.
- Pfister, M.: *Das Drama*, München 1988.
- Plett, H.: *Intertextuality*, Berlin–New York 1991.
- Rehder, P.: *Einige bibliographische Angaben zur Fortis-Forschung*, U: Alberto Fortis, Viaggio in Dalmazia, München–Sarajevo 1974, str. 9–12.
- Reichert-Schenk, S.: *Die Legende von Meister Manole in der rumänischen Dramatik*, Frankfurt a. M.–Berlin–Bern–New York–Paris–Wien 1994.
- Симовић, Љ.: *Хасанагиница*. У: Љ. С.: *Драме*, Београд 1984, стр. 7–119.
- Škaljić, A.: *Turcizmi u srpskohrvatskom-hrvatskosrpskom jeziku*, Sarajevo 1973.
- Stamenković, V.: *Dramski pesnik i tajna života*. U: Međaj VIII/13–14. str. 71–86.
- Thompson, S.: *Motif-Index of Folk-Literature I–IV*, Helsinki 1932–36.
- Watzlawick, P.: *Anleitung zum Unglücklichsein*, München, 5. Aufl., 1983.
- Watzlawick, P.: *Menschliche Kommunikation*, Palo Alto 1972.

С немачког превела
 Душанка Марицки

Мирјам Менцеј, Љубљана

ПРОКЛЕТСТВО ДЕТЕТА У ЈУЖНОСЛОВЕНСКОМ ФОЛКЛОРУ

Проклетство детета, посебно проклетство које детету изрекне мајка, има – судећи по јужнословенским народним песмама и причама – изузетну моћ. Материнска клетва се остварује у истом тренутку у коме се изговара, и за дете, упркос мајчином кајању, углавном више нема помоћи. Врло често се у таквим примерима дете претвори у животињу са којом га је мајка поредила или му је пожелела да то постане.

У словеначкој народној песми из Беле крајине мајка, на пример, прокуне кћер, која се на то претвори у *кошуту*:

„(...) Na jalvi sedi sivi sokol,
Na jalvi sedi, v polje gledi,
Kadi lovci lovko love...
Ona njih prelepo prosi:
Ne lofte me, lovci moji,
Ja vam nisem košutica,
Nek ja jesem devojčica.
Mene mama mlado klela,
Mlado klela i uklela,
Da je (h)čerka odivljala,
Odivljala, v goro prošla,
S košutami vodo pila
I z jeleni travo pasla (...)

(Junak sadi vito jalvo, Griblje ob Kolpi;
Županić, 1937-1939:132)

Слично овоме, мајка у македонској песми прокуне сина у *јелена*:

„Љуто мајка сина прок’лнала:
- Хај ти, синко, мили синко!

Зашчо многу ми се преведило,
Да би ошол на гора за дрва,
да би се сторил дива диханија,
да би се сторил сурана елена,
зиме да зимвиш в една осојница,
к'де мрзат древја и камења;
лете да летфиш в една присојница,
к'де немат ни трева ни шума;
к'де немат ни вода да пијеш,
белиј цигер црн да ти се сторит,
а црнијот бел да се сторит! -
Како мајка сина го прок'лна,
така клетфа нему му се фати (...)"

(Мајчина клетфа, Шапкарев 1976/III:
35–37, бр. 343, из охридско-струшке околи-
не, Македонија)

Разлог за проклетство изречено над дететом често је сасвим баналан – у словеначким причама мати обично куне децу зато што желе да једу:

„Bili smo trije bratje, pa so nas mati zakleli. Prosili smo jih kruha, ko so ga pravkar iz peči jemali; ko smo jih kruha prosili, se rekli mati: „Nate, hudičevi Volkodlaki, požrite, da boste siti.“ Pa smo se precej tisti trenutek v Volkodlake izprevrgli ter se razšli v gozd“ (Kelemina, 1997:101) – овако прича један од уклете браће.

„Nekoč je mati mesila kruh. Otroci, lačni kakor vedno, so jemali iz kodunj testo in ga jedli. Mati jim je nejevoljno rekla: „Tako ste požrešni kot volkovi!“ V tistem hipu so se vsi njeni sinovi spremenili v volkove. Mati se je silno prestrašila. Toda vseh šest volkov je odšlo v gozd“ (Šest volkov, Slovenske narodne pravljice, 1978:94–98).

Због жеље за хлебом и дечак Јанчек из приче „Јанчек – јеж“ после материне клетве завршава као јеж у шуми (Јанчек јежек, 1982).

У бугарској народној песми мати прокуне кћер јер ова не жели да јој помогне при мешењу теста на Ђурђевдан, и тако проузрокује њену смрт:

„(...) Гена мати люто кълне:
„Ситен ти ръкаф – бел покроф,
Гергьофско тесто – питица,
Вакло ти ягне за душа“
Таман ю макю изрекла
И Гена душа издаде.
Гени се майка провикна:
Черко Гено, проклета да съм,
Що съм те люто проклела“

(Свети Ѓьорги коня стѢга, бр. 446, Стоин,
1928:105; записано године 1926. у селу Кла-
доруб, Белоградчишко, Бугарска)

Ако обратимо пажњу на то у шта се претварају деца после материнске клетве, можемо да видимо да су у наведеним примерима то вук или вукодлак (који је овде дефинисан као пола човек, пола вук), јеж, јелен или кошута. У свим тим примерима ради се о шумским животињама или у једном примеру о вукодлаку.

Други свет у који одлазе деца после проклетства које им је изрекла мати јесте гора. У словеначкој песми кћи је проклета зато што није хтела да иде по воду:

Ено њделјо kvatrnco,
Ko se je maša delala,
Sen jo po vodo pošiljala,
Vona me ni ubog'la.
Sen jo hudo zaklela,
Da b' na rib'ca ratala,
Da b' po morju plavala:
„Pojdi Lovre, sinek moj,
hodi h Mariji na goro
in poprašaj za svojo sestrico,
po imenu Anico“(...)

(Koštial, 1996:132–133, бр. 251, записано у
Кортама, Словенија 1991)

Следећа варијанта још је јаснија у погледу горе и воде у гори, у коју је послата непослушна кћи:

„Prošla v uno črno goro,
kadi mi tice ne pojo,

niti mi ljudi ne hodo!
Da bi se z ribom stvorila
i po vodi plavalala!“

„Lovrenc (je) došel v črno goro,
kadi tice ne pojo,
niti ljudi ne hodo.
Došel do hladnega studenca“

(Neubogljiva hči ukleta v ribo, SLP 1970: 160,
бр. 2, из Видина код Прелоке)

Јасно је да су и шума односно гора увек наглашене као места у која одмах после материнске клетве одлазе деца или где се нађу одмах пошто им је изречено проклетство: ћерка коју је мати проклела је „одјурила, отишла у гору“, сину је мати пожелела да „иде у гору“; мати, која је желела да брат спасе своју проклету сестру, пошаље га „у гору“; кад се синови после материнске клетве претворе у вукодлаке или у другом примеру у вукове, одлазе у шуму. Исто се може закључити и из приче у којој мати прокуне сина речима „Враг те однео!“, мада се овај не претвори и животињу: његов брат га после доста времена нађе у шуми (Mati uklela sina, Šašelj, 1909/II: 237–238, бр. 12; из Бедња, Бела крајина, Словенија).

Деца, коју су мајке проклеле и која су постала шумске животиње или од тада на даље живе у шуми, постају, дакле, изкључена из друштва, из села, из уређеног, сигурног, свог света и бачена у туђ, опасан простор. Да је казна – последица проклетства – само искључивање из друштва?

Чини се да су последице проклетства у ствари још много горе. Погледајмо као пример неколико басми којима људи изгоне ђавола, зле силе и томе слично:

„Pobjarte se, hudobe
na gurine, na sprčine
tam, k zvanov ne zvane,

petelini ne pojo,
tam mate vi svojo vablast!“

(Ихан, Тајјана Облак, Дипломски рад на Архитектонском факултету, Љубљана 1995:101)

„(...) jas te razeganjam po belom sveti,
po čarnoj zemlji,
v püste gore, v püste loge,
kde ftica ne stoji (...)

(Möderndorfer, 1964:348; басма против мрака)

Pojdite vsi vsi hudi uraki
v te visoke gore, strme pečine,
kjer nobeden človek ne prebiva,
nobena človeška noga ne hodi,
tam naj bo vaše pribežališče.“

(Möderndorfer, 1964:359)

У свим овим примерима ђаволи/зле силе изгоне се у гору/шуму. Раденковић, који је најдетаљније обрадио јужнословенске басме, чак констатује да је гора далеко најчешће место у које се изгони нечиста сила (Раденковић, 1996:50-51). Поред тога, и шума је у неким хрватским дијалектима семантички сродна са речју гора и значи „горска шума“ (уп. Katičić, 1987:28). Чини се да је такво синкретичко стање било и општесловенско: реч „гора“ првобитно је садржала и значење „шума“ као и „брдо“. Са појавом лексема „шума“ (словеначки: gozd) и „планина“ (које су се појавиле већ после 9. века) „гора“ добија специфично значење (Раденковић, 1996:59).

У погледу структуре света, словенска веровања деле простор на „свој“ и „туђ“, па и шума и гора припадају туђем, удаљеном, опасном простору. Оваква представа о организацији простора разлог је што људи изгоне зле силе и сл. управо тамо – то је удаљено од људи, преко „међе“ која дели „туђ“ простор од „свога“. То је истовремено простор који је такорећи предворје света мртвих. То је простор у коме пребивају дивље звери, демони или нечисти мртваци – они мртви који су умр-

ли „нечистом смрћу“, који сада не могу да оду на други свет већ вечито бораве негде на његовом рубу.

Клетва коју је мајка изрекла детету, мада није значила његово искључивање из друштва, ипак је дете „пренела“ у свет демона, нечистих мртваца, злих сила, свет у којем влада тишина (не певају птице, петлови, звона...) итд. Посебно се то јасно види ако се упореди клетва мајке која је своју кћер послала „v uno crno goro, kadí mi tice ne rojó, niti mi ljudi ne hodo“ са басмама у којима се шаљу „hudobe na gurine, na sprčine, tam, k zvanov ne zvane, petelini ne rojó“ – ова два простора уз оба примера скоро су истоветна.

На основу неких фолклорних извора могуће је закључити и више: чини се да је на тај начин дете заправо умрло, постало „нечисти мртац“. Тако је у бугарској народној песми мати својим проклетством проузроковала ћеркину смрт (уп. горе).

У песми „Neubogljiva hči, ukleta v ribo“, сестра – риба, када је Ловрениц пита како да јој помогне, одговара брату:

„(...) Lovre, Lovre, bratec moj,
Pojdi h materi domov.
Reci, da mojo robo nej prudá,
Za svete maše naj jo da.
*Jaz ne bom odrešena
Do konca sveta“*

(Koštial, 1996:132–133, бр. 251; записано
у Кортама, Словенија 1991)

Детету које мати прокуне, као што произлази из ове песме – нема спаса. Бар не до краја света или до „божијег суда“, као што се види из друге варијанте. У неким песмама или причама брату или сестри (некад будућем законском партнеру) ипак успе да спасе дете, али тек после много година. Чини се значи, да је проклетство имало врло тешке последице по децу. Зато да завршимо речима које је, торбару који га је позвао у помоћ изрекао жупник као упутство свим старијима, а

koji je после дуготрајне молитве успео да отргне проклето дете из власти ђавола: „Ti greš po sveti; povej, povej staršam, naj ne preklinjajo svojih otrok“ (Povej, povej staršam; Repanšek, 1995:171, бр. 111; Межица).

ЛИТЕРАТУРА

Janček ježek, Ljubljana 1982

Katičić, Radoslav, 1987: *Hoditi – roditi, Spuren der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitritus*, Wiener Slawistisches Jahrbuch, Band 33, Wien, 23–43

Kelemina, Jakob, 1930 (1997): *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva z mitološkim uvodom*, Bilje

Koštiál, Rožana, 1996: *Ljudske iz Šavrinske Istre, Čiv, Čiv, Čiv, sen miken, ma sen živ...*

Möderndorfer, Vinko, 1964: *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubljana

Oblak, Tatjana, *Hiša v mitologiji*, Diplomaska naloga na Oddelku za arhitekturo, Ljubljana 1995

Раденковић, Љубинко, 1996: *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш

Repnšek, Marta, 1995: *Bajže s Koroške*, Glasovi 10, Ljubljana SLP, *Slovenske ljudske pesmi*, 1. knjiga, Ljubljana 1970; uredili Zmaga Kumer, Milko Matičetov, Boris Merhar, Valens Vodusek

Slovenske narodne pravljice, Ljubljana 1978

Stoin, Vassil, 1928: *Chants populaires bulgares du Timok a la Vita* (Bulgarie du n.o), Sofia

Шапкарев А. Кузман, 1976: *Избрани дела III*, Скопје

Šašelj, Ivan, 1909: *Bisernice iz belokranjskega narodnega zaklada II*, Ljubljana

Županić, Katarina, 1937-1939: *Šopek poljskih cvetlic iz Gribelj v Beli krajini*, Etnolog, knj. X–XI, Ljubljana, 114–146

Са словеначког превела
Биљана Сикимић

ВАСИЉЕВИЋЕВ СИСТЕМ ТОНАЛНИХ ОСНОВА СРПСКОГ МУЗИЧКОГ ФОЛКЛОРА

Тетрахордални систем лествичних низова нашег музичког фолклора¹ сачинио је Миодраг А. Васиљевић 1950. године. После вишегодишњег сакупљања народне музике, пре свега лирских песама из Србије, Косова и Метохије, Црне Горе, Македоније и Санцака, приступио је глобалној анализи мелодијских записа народних песама и дошао до значајних открића која је обелоданио у студији „Тоналне основе нашег музичког фолклора.“² С обзиром на чињеницу да највећи део анализираних записа припада српској музичкој традицији, у наслову је придодата национална одредница. Његов лествични систем, међутим, није довољно познат, нити накнадно научно тумачен, те још увек налазимо у теорији музике оне основе које је Васиљевић затекао и са разлогом одбацио. Својеврсни наставак прве студије са допуном тумачења лествичног система и предлога за нова проучавања нашег фолклора налазимо у другој,

¹ Тетрахордални систем разликује се од октавног система западноевропске музике и теорије у томе што се у тонским низовима претежно српских песама симетрија заснива на тетрахордима, а не на октавама.

² М. А. Васиљевић, *Југословенски музички фолклор I, Народне мелодије које се певају на Космету*, Просвета, Београд 1950. (цитати из студије обележени су бројем 1). Ново издање књиге не носи назив *југословенски* већ *Српски музички фолклор*. У књизи се налази и необјављена студија „Структуре тонских низова у нашој народној музици“ (овде бр. 2), затим, резиме обеју студија, табела лежећих тонова у тумачењу М. Закић и С. Радиновић, етномузиколога и *Поговор* др Ненада Љубинковића.

необјављеној студији „Структуре тонских низова у нашој народној музици“; она се обелодањује после пола века у новом издању зборника са Косова и Метохије. Писана је непосредно иза прве студије (1953. године), али је остала у заоставштини. Једино су значајни моменти из ње преформулисани и објављени у скућеном простору термилошког речника санџачког зборник,³ а са исказаном резервом главног уредника и директора Музиколошког института, Петра Коњовића: „Терминологија која је овде употребљена, резултат је ауторовог личног става и гледишта...“⁴ Међутим, опсежна студија била је одбијена. Јавности и, посебно, етномузикологији која је тада била у повоју, разјашњење и допуна тумачења система остала су непозната.

Васиљевић је затекао два става, односно мишљења о лествицама наше музике која су произишла из основа западноевропске музикологије:

1. Од Франца Мирецког и Корнелија Станковића, преко Маринковића, Мокрањца и других домаћих и страних композитора, до Беле Бартока – сви су заступали мишљење да наше народне мелодије каденцирају⁵ на другом ступњу дура или мола;

2. Друго гледиште потекло је од Лудвига Кубе и Ернеста Клосона (Closson), те наших композитора Милоја Милојевића, Косте Манојловића и Миленка Живковића; они су полазили од претпоставке да лествице нашег музичког фолклора припадају модусима античке грчке културе.

Васиљевић истиче да оба гледишта имају неке емпиријске основе, али се не могу прихватити у потпуности из разлога што нису теоријски објашњена (нити

³ М. А. Васиљевић, *Народне мелодије из Санџака*, Посебна издања САН, књ. ССV, Музиколошки институт, књ. 5, Београд 1953.

⁴ *Исто*, стр. XV.

⁵ Мисли се на завршни тон мелодије, *finalis*.

системом симетричности потврђена)⁶. У поменутој студији „Структура тонских низова ...“,⁷ он наглашава да „композитори овде нису главни циљ, иако се ова расправа пише и за њих (...) Народна музика не може се тумачити само са једног становишта, композиторског, а без вођења рачуна о разликама које у нашој музици постоје“, посебно „о подручјима различитих култура на Балканском полуострву, које су лингвистика, антропогеографија и етнологија јасно обележиле“ (2).

Васиљевић је био мишљења да се у нашој музици, посебно у планинској дијафонији,⁸ налазе сачувани почети развоја хармонских функција уопште (1), што је становиште преузето од швајцарског музиколога Шербилијеа (А. Е. Cherbuliez 1888–1964). Но, како је етномузикологија у време писања његових студија тек била на помолу, разумљиво је да теоретичари и композитори нису могли да прихвате Васиљевићев лествични систем, толико различит од устаљених теорија дурмол система базираних на западноевропској уметничкој музици. Музиколози и композитори посматрали су српску, а и сваку другу народну музику са простора тадашње Југославије, једино као грађу за лични композиторски опус. Међутим, већ тада је Властимир Перичић био одушевљен Васиљевићевим тоналним решењем нашег музичког фолклора, али је то обелоданио двадесетак година после његове смрти.⁹ Перичић је ве-

⁶ Став о симетрији као и начину верификације исправности теорије – изнет је овде први пут.

⁷ „Структуре тонских низова у нашој народној музици“ делимично је приказана 1988. године на музиколошкој трибини: 3. Васиљевић: „Идеје Миодрага Васиљевића за утврђивање аутохтоности међумурског народног пјевања“, *Међумурје*, 13/14, Чаковец 1988, 185–195.

⁸ Видети објашњење термина у наведеном терминолошком речнику.

⁹ Мишљење Властимира Перичића, изнето на научном скупу о Васиљевићу, 1984. године и у разговору са аутором овог текста, 1999. године. Упоредити са његовом студијом *Развој тоналног система*, УУ, 1968, стр. 18, термин „мезе“.

ровао да је Васиљевић спојио старији са новијим слојем наше традиционалне музике (старији слој – секунда¹⁰ испод финалиса¹¹, новији слој – квинта¹² испод финалиса), те да је тако дошао до каденцирајућег дисонантног акорда¹³ (g1–f1–c1). У другој студији, захваљујући мелодици заснованој на теорији лежећих тонова примитивних народних инструмената,¹⁴ надоградио је прву студију и разјаснио многе недоумице.

И Васиљевићево писање о узајамном утицају народне и духовне музике српске редакције¹⁵ прекрио је вео заборава па је, чини се, из тог разлога оно остало ван интересовања византолога: „Црквено појање, првобитно грчко-византијско, постепено је губило своју карактеристичну мелизматику назалног певања и попримило нов начин певања из груди и правилност народног говорног нагласка“ (1), што је довело до приближавања црквене музике народној и обрнуто. У српској црквеној музици, сматрао је Васиљевић, није било реформи и „чишћења“ од страних утицаја (2): „Црквено појање је препуштено неким појцима из народа, који су га учили и преносили по слуху, дотерујући начин музичког израза према свом осећању и стилу народног певања“.

Запажено место у проучавању музичког фолклора дато је најпримитивнијим говорним облицима (2): „Егање је права чобанска говорно-певачка манифеста-

¹⁰ Секунда = суседни тон, различитог имена.

¹¹ Финалис = завршни тон мелодије.

¹² Квинта = пети тон, овде наниже од завршног тона.

¹³ Дисонантан сазвук у класичном смислу, у традиционалној музици он није нескладан, већ различит.

¹⁴ М. Закић – С. Радиновић: „Васиљевићева табела лежећих тонова“, текст објављен у другом издању зборника са Косова и Метохије, тумачи Васиљевићев систем лежећих тонова и њихову распрострањеност у балканским просторима.

¹⁵ Термин „редакција“ преузет је од византолога.

ција. Оно стоји на средини између говорног и певачког начина, изводи се само у природи и намењено је искључиво потребама чобанског живота. У нашим планинама (налазимо) *егање* и *ојкање*. Егање и монофоно¹⁶ ојкање имају исти извор, исту технику заигравања грлом (...) Егање се јавља као средство за дозивање и разговоре између два чобана и као песма посвећена стоци (...) Треба разликовати егање дозивачко и егање певачко“. У тексту налазимо многе изразе записане на терену, као и лоцирање области њихове примене.

„Наше народне мелодије, које су ритмичког обележја и говорног порекла (2), врло су богате у погледу иницијалиса“,¹⁷ о чему је Васиљевић већ писао.¹⁸ Народне мелодије у земљама западне Европе су „у суштини трофункционалног обележја, имају иницијалне тонове ограничене на одговарајуће тонове хармонских функција, што даје утисак да је и осећање иницијалиса засновано на хармонској бази. Код нас, напротив, хармонско осећање сугерише финалис, а иницијалис је слободан, он је у суштини мелодијског обележја и врло је богат у погледу тонског материјала.“

Цртајући својеврсну географску карту безмало целог Балкана (2), описао је и означио простирање појединих типова дијафоније (изнето у скраћеној форми у „Објашњењу појмова и термина“, а шире у необјављеној студији). На пример, о динарској секундној дијафонији¹⁹ записао је: „Из Херцеговине динарска дијафонија се преко Дробњака пружа ка Црној Гори, преко Санцака ка Србији, затим преко Старог Влаха ка Овчару и Каблару, у прав-

¹⁶ *Монофоно* = једногласно, у традиционалној музици разликује се у интонацији од једногласна у уметничкој музици.

¹⁷ *Иницијалис* = почетни тон мелодије.

¹⁸ М. А. Васиљевић, „Објашњење знакова ...“, стр. XXI–XXII.

¹⁹ Према завршном сазвуку два тона на крају мелодије = секунда се јавља или само на крају певаног стиха или и током извођења целе мелодије.

цу Сурдулице са једне стране, и од Херцеговине према Босни са друге.“ Исто тако, описује распрострањање динарске дијафоније коју певају „Личани, Далматинци и Херцеговци за које варошани веле да немају слуха.“ (...) „Динарска дијафонија припада западној половини Балканског полуострва. Њена идеална граница је Морава у Србији.“ О шопско-македонској унисоној дијафонији²⁰ записао је да се она „опажа у Србији код становништва настањеног на десној обали Јужне Мораве и у Понишављу. Ова зона прелази и на леву обалу Јужне Мораве у околину Врања и у Добрич. У сливу Нишаве зона се проширује ка Сврљигу и Заглавку, старим српским насељима. Област шопско-македонске дијафоније простире се даље ка Заплаљу, Власотинцима и Сурдулици све до Босилеграда, одакле се та територија наставља ка Македонији, Косову и Метохији. На Шар-планини (ова) дијафонија се може наћи у све три жупе које припадају Космету: у Горској, Средској и Сиринићкој жупи.“²¹

Приликом успостављања самог система (1) Васиљевић је имао уз себе обиман мелодијски материјал и знатно теренско искуство.

Приступио је анализирању већег броја песама и добио општи, *колигациони амбитус*²² дијатонских при-

²⁰ Унисона дијафонија не односи се само на једновремено певање планинаца, већ и на, по правилу, завршетак на истој тонској висини и онда када се током певања јављају секундни односи гласова.

²¹ Петар Влаховић је поводом Васиљевићеве територијалне поделе на „динарску струју“ и „вардарско-моравску“ подржао његов став у дискусији научног скупа (1984), која је снимљена. Вардарско-моравска струја била је та која је извршила хомогенизацију или асимилацију становништва на културном нивоу, па донекле и у музичком стваралаштву, чиме В. потврђује Цвијићеве констатације. „Сећам се тих Васиљевићевих излагања још са Конгреса у Вараждину“, казао је проф. Влаховић. „Драгоцено је да се та студија објави“.

²² *Колигациони* = збирни; добијен збрајањем свих тонова из сакупљених записа поменутих подручја.

мера, својеврсну непотпуну хроматску лествицу већег обима:

h c d e f G (finalis) a s a b h c d e s e f g a s

Како је са правом сматрао да су „народни инструменти у тесном споју са народним певањем“ то је своје ставове о лествицама (1) проверавао на самом терену: „Има једно петнаестак година, започео сам слушати народне свираче. Одлазио сам у најзабаченија села, слушао их како свирају и прате своје народне песме. Често сам њихове инструменте узимао у своје руке и постављао питања на која сам добијао одговоре (...) Њихов хармонски инстинкт је увек захтевао извесне акорде са другачијим конструкционим смером“ (одозго наниже).

„Груписањем примера по систему народних хармонизација“ Васиљевић долази до наведеног колигационог амбитуса, који разврстава према реченом начину хармонског осећања народних свирача и певача; применом типизације тонских низова сакупљених мелодија он је установио да је најзаступљенији *квинтни дур*, првобитно назван *антички дур* (1):

h c d e f g a b c d e s f g a s ...

Овај низ исписан у линијском систему истиче целим нотним вредностима тонове који спајају тетрахорде синафама:²³



Добијена је апсолутна симетрија самих тетрахорада и њихових кретања навише и наниже од финалиса (g¹), чије „хармоније гравитирају од синафних тонова наниже“.²⁴ Ради упоређивања класичне дурске ле-

²³ *Синафа* = четири тона – тетрахорд – везују се синафом када су тонови једног тетрахорда спојени истим тоном са следећим тетрахордом.

²⁴ Видети шире у студији „Тоналне основе нашег музичког фолклора“, прво издање, стр. 351. и даље.

ствице са квинтним дуром, Васиљевић даје приказ хармонских функција обеју лествица (в. касније).

Из више разлога, међу којима доминира конструкција наведених хармонија, Васиљевић сврстава квинтни дур у плагалне²⁵ лествице, на супрот аутентичном склопу хармонија у дур-мол систему. Тако долази до груписања лествица у три скупине:

а) *аутентичне лествице*, са конструкцијом акорада од основног тона навише, карактеристичног како за класични дур-мол систем, тако и за модусе. Све су сачињене од два тетра хорда двојако повезана – на тоници синафом, а између IV и V ступња дијазеуксисом. Стога, оне су окто хордалне,²⁶ поседују тритонус и чисте октаве на сваком лествичном ступњу (9 типова);

б) *плагалне лествице* одликује плагални склоп акорада од квинте наниже; оне су хептахордалне,²⁷ а сви тетра хорди повезују се синафама, услед чега долази до појава умањених октава ($h - b^1$, $e - es^2...$), док се истовремено појављују искључиво мале септима на свим ступњевима, али уз одсуство тритонуса. Поред основног, квинтног дура јављају се његове варијанте са хроматским променама у централном тетра хорду. У ту групу спадају *квинтни молдур* и *оријентални дур*, са мелодиком у којој се често јавља комбиновање два или сва три облика плагалних лествица. Одликује их исти начин конструкције акорада, посебно завршни дурски квинтакорд од финалиса наниже;

квинтни молдур (често у комбинацији са квинтним дуром, нарочито у Црној Гори):

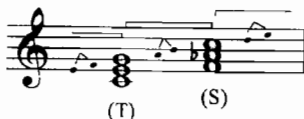
²⁵ *Плагалне лествице* = конструкција њихових акорада креће од основног тона акорда наниже, а не навише, као у дурској и молској лествици.

²⁶ *Окто хордалне лествице* = лествице које имају чисту октаву као гранични интервал.

²⁷ *Хептахордалан* = са седам различитих тонова.



оријентални дур (обично само у централном тетрахорду):



в) полуаутентичне / полуплагалне – терци завршеци лествица типа А и Б (в. касније).

Ради утврђивања система тетрахордалних лествица, а да би се одбацило неисправно тумачење наше музике преко лествица аутентичног типа, анализирано је више од 2500 народних песама из пет објављених Васиљевићевих зборника: у једну скупину су груписане песме које припадају лествицама дур-мол система и модалним лествицама, а у другу су ушли записи мелодија квинтног дура. Примерима из прва три зборника (Косово и Метохија, Македонија и Санџак)²⁸ (2) додати су овде и зборници из Лесковца²⁹ и Црне Горе³⁰, посебно ради провере одрживости Васиљевићевог лествичног система. Шта више, издвајани су само мелодијски примери квинтног дура, без варијаната (квинтног молдура и оријенталног дура), а упоређени су са свим типовима теорији музике познатих аутентичних лествица, збирно посматраних:

²⁸ Табела се односи на више параметара. У питању су мелодије са Космета, Македоније и Санџака.

²⁹ У другој Васиљевићевој студији посматрана су наведена три зборника.

³⁰ М. А. Васиљевић, *Народне мелодије Црне Горе*, Посебна издања САН, књ. СССXXX, Музиколошки институт, књ. 12, Београд 1965. Тоналне анализе мелодија из овог зборника сачинила Зорислава Васиљевић, пошто је Миодраг Васиљевић преминуо 1963. године.

Аутентичне лествице и модуси (9 врста)

Лесковац 1%, Црна Гора (без Боке Которске 1,67) 2,64%, Косово и Метохија 3,45%, Санцак 7,60%, Македонија 8,30%

Квинтни дур

Лесковац 69,50%, Црна Гора 65,85%, Санцак 58,40%, Косово и Метохија 49,62%, Македонија 36,56%.

Нешто повећан проценат напева у аутентичним лествицама Санцачког зборника у односу на њихово процентуално присуство у песмама са Косова и из Метохије може се објаснити већим мешањем становништва: „Стари Рас, данашњи Санцак, био је колевка средњовековне српске културе (...) Овде су се укрштали утицаји оријенталне музике са бечким валцерима...“³¹ и традиционалном музичком културом Срба.

Процентуални преглед само чини очигледним заклјучак који се намеће из анализе: присуство аутентичних лествица (дур-мол система и модуса) према заступљености квинтног дура обрнуто је сразмерно, т.ј. што је више квинтног дура то је мање модуса, дура и мола.

Занемарљиво мали број мелодија чије тоналне основе сврставамо у класично дурско-молске или модалне потврђују тетрахордални лествични систем. Постаје схватљиво због чега је Васиљевић сматрао оправданим одбацивање теорија својих претходника: ове две теорије одговарале су националној оријентацији њиховог композиторског опуса, почим је језик којим су се служили припадао дур-мол систему.

Полуаутентичне / полуплагалне лествице (тип В), како и сам термин каже, припадају двема основним групама:

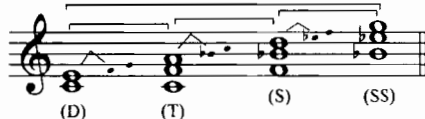
1. октохордалном типу лествице, са каденцирањем на терци дура – то је тзв. варошка терцна дијафонија медитеранског типа и

³¹ Видети: М. А. Васиљевић, *Народне мелодије из Санцака*, стр. X, Београд 1953.

2. хептахордалним лествицама које припадају квинтном дуру и његовим варијантама,³² у питању су најчешће два облика терцих плагалних лествица.

а) Терци облик *квинтног дура* честа је појава у српском црквеном појању. Примере можемо наћи у мелодијама четвртог гласа Мокрањчевог *Осмогласника* (стр. 103–113) и у извесном броју песама босанско-херцеговачког музичког фолклора:³³

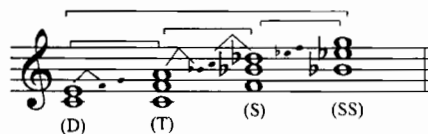
Терци облик квинтног дура



Вје-сил - не — Го-спо - ди, сла - - ва те - бѣ.

(Из каденце 4. стихире четвртог гласа Мокрањчевог *Осмогласника*, стр. 107)

б) Терци облик *квинтног молдура*, са финалисом на тону g^1 и на тону a^1 ради препознавања овог лествичног низа у црквеном појању:



³² Васиљевићево тумачење настанка ових лествица заснива се на објашњењу свирачких манира гуслара или извођача на којим другим народним инструментима (видети прву студију).

³³ „Тоналне основе...” прво издање, стр. 366.

Видимо овај облик (са тоном *des*²) такође у Мокрањчевом *Осмогласнику*, али у другом гласу (стр. 34–43). Мелодије се крећу у средњем регистру, а дотичу максималис³⁴ – наведени снижени тон:



(Из каденце девете стихире, стр. 42).

Насупрот данашњој мелографској пракси, пожељно је за лествичне варијанте плагалног терцног дура следити Мокрањчев пример записивања *in f* (са финалисом на тону а) – што је Васиљевић користио само за илустрацију – јер се тако визуелно јасно представљају карактеристични снижени тонови.

„Терцна лествица квинтног молдура јавила се, сматрам, у музичком фолклору неког источног народа који је имао утицаја на византијску црквену музику. Преко црквеног певања она је утицала и на музички фолклор балканских народа.“ (1) За појаву дурске терце испод финалиса вероватно је заслужан Стеван Ст. Мокрањац. Он је у својим *Руковетима* разрешио дисонантну хармонију у дурски квинтакорд преко уведене украсне скретнице (1,2.):



„Због разрешења његове натуралистичке секунде,, у сазвуку $g^1-f^1-c^1$ као најизраженијег лежећег тона, „народ је дефинитивно прихватио дурски квинтакорд, јер скелет акорда – основни тон и чиста квинта – за

³⁴ *Максималис* = највиши тон у мелодији. Термин је увела писац ових редова у књизи *Рат за српску музичку писменост*, Просвета, 2000.

њега није био нов; он је њега вековима носио у својим музичким сећањима.“(1) Али, „у панонској или северно-балканској терцној дијафонији на место мале терце у финалису јавља се чиста квинта, чију појаву имамо и у зглашавању примитивних народних инструмената.“³⁵ (2)

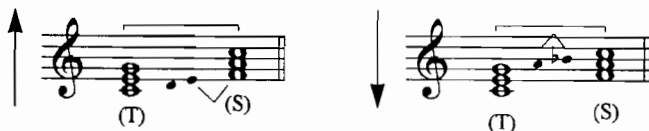
Управо на основу панонске квинте³⁶ јавило се етномузиколошко тумачење певања „на бас“, као музичког изражавања новијег датума, насталог под утицајем Запада – што је тумачење које се не може прихватити. Јер, таква хармонска оријентација нашег музичког наслеђа сачувана је у инструментима са два лежећа тона (гусле, гадулка, лијерица, гајде), где се поред квинте равноправно налази и секунда као лежећи тон. Из тога се може извући макар хипотеза да певање „на бас“ не припада никаквом новијем слоју традиционалне музике, поготову не увезеном са Запада, већ да је овај начин певања природна последица постојања двоструких лежећих тонова. За овакав начин музицирања као појаву насталу под утицајем Европе не постоје јаки докази. Могуће је да је продирање дур-мол система у Србију само потенцирало а никако донело овај начин хармонског изражавања, због чега је он данас распрострањенији. Лежећа квинта, сматрамо, функционише као тачка сусретања традиционалног поимања хармоније са основама теорије и музикологије западне музике.

Полазиште при стварању система, поновимо, Васиљевић је нашао у теренском истраживању народних хармонија; са образложењем различитости српског традиционалног и западњачког хармонског мишљења: „По својој природи, тетра хорди модерног дура имају *аутентичне* конструкције – по принципу аликвотних тонова – а тетра хорди квинтног дура и његових варијаната –

³⁵ Из санџачког зборника, стр. XX.

³⁶ У Терминолошком речнику, В. је објаснио појаву лежећих тонова и панску квинту, посебно преко лежећих тонова војвођанских гајди. Тумачења проширује у табели лежећих тонова које су описале С. Радиновић и М. Закић.

по античком систему лежећих тонова“ (1), због тога што конструкције плагалних квинтних лествица произлазе из „културе лежећих тонова“:



„Како је завршни квинтакорд у нашим фолклорним мелодијама *дурска тоника*, то се разне хипотезе о 'локалној варијанти циганског мола' (Клосон), о 'словенској мол лествици' (Кухач) и о 'балканском молу' (Живковић) имају сматрати као нетачне, јер се у њима не ради о молским лествицама са дурском доминантом, него о дуру са молском субдоминантом“ (1).

У другој студији приказане су две теорије за глобално анализирање нашег фолклора:

1. принцип стварања коефицијената и пропорција нумеричким шематизовањем тонских низова и,
2. принцип елиминације мелизматике ради добијања костура мелодије.³⁷

Дијатонска лествица, дур, исписује се у дванаест колона: први ред представља октавни тонски низ – од тонике до тонике. Целостепени однос између тонова означен је празним простором, а полустепени непосредним суседним положајима. Вертикала представља исти низ померен за један тон улево, такође до октавног тона. Дакле, сви редови садрже исте тонове који се постепено померају истим правцем до свог октавног тона. „Од дванаест вертикалних стубова седам се односе на дијатонске тонове полазне лествице а пет на (условно) хроматске“:

³⁷ З. М. Васиљевић, „Идеје Миодрага Васиљевића о могућности утврђивања аутохтоности међумурског народног певања“, *Међумурје*, 13/14, Чаковец 1988, (стр. 185–195).

g	a	h	c	d	e	fis	g					
fis	g	a	h	c	d	e	fis					
e	fis	g	a	h	c	d	e					
d	e	fis	g	a	h	a	d					
c	d	e	fis	g	a	h	c					
h	c	d	e	fis	g	g	a	a	h			
a	h	c	d	e	fis	g	a					
7	(2)	5	(4)	3	6	(2)	6	(3)	4	(5)	2	7

7	(2)	5	(4)	3	6	(2)	6	(3)	4	(5)	2	7	(2)	5	(4)	3	6	(2)	6	(3)	4	(5)	2	7
---	-----	---	-----	---	---	-----	---	-----	---	-----	---	---	-----	---	-----	---	---	-----	---	-----	---	-----	---	---

Низ је потом приказан и кроз две октаве, па је посматрана симетрија бројева. Збрајањем вертикалних стубова изражава се однос дијатонских и хроматских тонова. Он за дурску лествицу износи 40 : 16, што се односи као X : 1; коефицијент је 2,50.

Квинтни дур, као најтипичнији симетрични низ наше народне музике, може се приказати на више начина:

а) шематски приказ до октавног тона (ради упоређења са дуром):

g	a	b	c	d	es	f	g					
f	g	a	b	c	d	es	f					
e	f	g	a	b	c	d	es					
d	e	f	g	a	b	c	d					
c	d	e	f	g	a	b	c					
h	c	d	e	f	g	a	b					
a	h	c	d	e	f	g	a					
7	(2)	5	5	(2)	7	(2)	5	5	(2)	7	(2)	5

б) природни шематски приказ у кретању наниже – до следећег истог односа:

g	a	b	c	d	es	f	g
f	g	a	b	c	d	es	f
e	f	g	a	b	c	d	es
3	(1)	2	2	(1)	3	(1)	2

в) промена редоследа излагања хоризонталних низова даје исту слику; секундно померање од финалиса наниже и навише:

Ⓒ	a	h ^b	c	d	e ^b	f	g
f	g	a	h ^b	c	d	e ^b	f
Ⓐ	h ^b	c	d	e ^b	f	g	a ^b
3	(1)	2	2	(1)	3	(1)	2

г) врста мутационог³⁸ поступка – сврставање тонова на исти почетни тон:

Ⓒ	a	h ^b	c	d	e ^b	f	g
Ⓒ	a	h	c	d	e	f	g
Ⓒ	a ^b	h ^b	c	d ^b	e ^b	f	g ^b
3	(1)	2	2	(1)	3	(1)	2

У свим случајевима највећи бројеви јављају се на синафама – и када је низ дат у октавном облику и када је сведен на карактеристичан тротонски низ.

Васиљевић даје табелу свих лествица, њихових коефицијената и пропорција (2). Квинтном дуру коефицијент је највећи: 3,80, а пропорција износи 19:5. Најближи квинтном дуру је дорски модус³⁹ (3,66) и је-

³⁸ Мутациони поступак чини прожимање дура и истоименог мола, што је честа појава у српском музичком певању и црквеном појању.

³⁹ Дорски модус = често сматран сваки завршетак на другом ступњу дура, што одводи на погрешан пут приликом тумачења наше народне музике. В. тумачење фригијског модуса.

дан од типова полупентатонике (3,66), Следе оба тонуца истарске лествице, потом квинтни молдур (2,73; 41 : 18), док дур и фригијски модус⁴⁰ имају исте коефицијенте и пропорције (2,50; 40 : 16). Изражена симетрија и највећи коефицијент квинтног дура приказују овај низ као самосталан и једини са тим односом бројева, међу скалама које су анализиране. Од симетричних скала издваја се још истарска лествица, изражена само бројевима 1 и 2:

g ^p	a ^p	h ^p	c ^p	d ^p	e ^{bb}	f ^p	g ^{bb}	a ^{bb}	
a ^p	h ^p	c ^p	d ^p	e ^{pp}	f ^p	g ^{bb}	a ^{pp}	h ^{pp}	
2	1	(1)	2	1	(1)	2	1	(1)	2

Њен коефицијент износи 3,50, а пропорције 14 : 4. Истарска лествица указује на постојање најпримитивнијег бројчаног исказа и пропорција, а са уоченом законитошћу на трихорду, док је квинтни дур имао тетрахордални облик симетрије.

Други принцип, онај о елиминацији мелизматике, Васиљевић користи да прикаже постојање неких прасловенских основа, које су сачуване и поред извршене оријентализације, изражене у мелизматичи.

Запис из санџачког зборника, бр. 196^a

Прибој

Ja za - gri - zoh ša - re - ni - ku ja - - - ku -
ku i po - lju - bih ha - ša - ri - ju
dje - - - voj - - - ku

⁴⁰ Фригијски модус је познат из тумачења грчке музичке теорије. У нас је свакако другачији, а лако се препознаје тако што га можемо упоредити са завршетком на трећем ступњу класичног дура.

„костур исте мелодије:

Ja za - gri - zoh ša - re - ni - ku ja - bu - ku

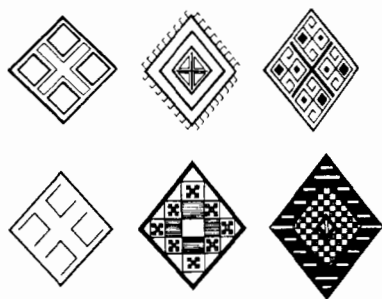
Ja za - gri - zoh ša - re - ni - ku ja - bu - ku, ja - bu - ku

Васиљевић сматра да је оријентализација изменила облике старог српског певања, а да су се у неким деловима некадашње Југославије, нарочито у Подравини и Међумурју, задржали и „очували најчистији облици словенског музичког фолклора“ (2). Он даје препоруку будућим истраживачима музичког фолклора:

„Ако музиколог примени методу одстрањивања шара и украса избаивши из мелодије њену орнаментуку и стране ритмичке особине, добиће костур мелодије, која је, осим у Подравини и Међумурју, одавно на Балкану заборављена и изгубљена.“

Чињеница да је Васиљевић поред лествичног система, са квинтним дуром као средиштем, понудио два вида анализе народних мелодија не би требало да буде занемарена. Препоручени начин изучавања сакупљене фолклорне грађе из свих крајева наше земље и компаративна анализа записа из суседних и удаљених етничких простора могла би да доведе до разјашњавања категоријације и карактеристика народног певања становништва различитих културних области. На тај начин можда би се могло доћи до релативно поузданих сазнања о примању страних утицаја, као и о сачуваним аутентичним облицима српског, и шире словенског, народног певања. Са те стране посматрано, Васиљевићеве теорије треба схватити веома озбиљно и дати им одговарајуће место у развоју етномузикологије, која би тако,

поред усмеравања научне пажње микроанализама тонских односа и музичких облика, посветила одговарајући пажњу и макроплану.



ГРОБЉАНСКО ПЕСНИШТВО

Натписи на надгробним споменицима западне Србије садрже и праве песничке вредности, јер су у њихову иначе прозну основу неретко уметане и допадљиве песничке шаре од епитетских, погребних и метафорских слика. Изворни корени тог гробљанског песничтва су у самом сељачком народу и у њиховом усменом епском и лирском стваралаштву, а творци те врсте стиховања су првенствено даровитији каменоресци и наручиоци споменика, али и понеки поп, учитељ и општински деловођа. Сви су они, као особени народни причаоци и певачи, своју приповедну-песничку реч прилагођавали строго наменским захтевима епитафског изражавања.

У вези с тим споменичким песничством Драгиша Витошевић је у својој књизи „Дародавци из прикрајка“ изнео мишљење да је у српском народу у дугом временском распону између Филипа Вишњића и међуратних песника сељака био најомиљенији „учени“ дестарац, коме је „највећа брига била да ‘спари’ две крајње речи“. А што се тиче самих надгробних натписа у стиху, сматрао је да се у њима открива „велики невидљиви притисак града, односно малограђанских слојева“. Тек освојена маловарошка писменост је преко разних песмарица, споменара, „лира“ и читанки доспевала и у текстове надгробних натписа.

Природно је да се на покојничким белезима често пева о брзотеком животу и његовој варљивости сличној сну. Отуда се у једном епитафу у Прањанима опомиње да „земни живот само је сан / сто су лета као један дан“, док се другим, у Дражиновићима, готово застрашиво упозорава српски саплеменик:

О Србине, ко си да си,
да ти је знати шта си.
Знај да ништа друго ниси
него пра и пепео.

А одвајање од земног света увек је тешко и болно, па млади упокојеник из Горачића жали што га је напустило све што је у том свету волео:

Мирис цвета више ме не буди,
поветарац што гранчице њише,
птице, лузи, сви ме оставише.

Истинске песничке искре посебно се јављају у појединим епитафима о рано преминулим момцима и девојкама и изгинулим младим ратницима, које крије „са земљицом мирис трава“. То потврђује и изврсни познавалац усменог народног стваралаштва Владан Недић, који је у својој књизи „О усменом песништву“ записао „Човеку застаје дах када чита пет редака урезаних на девојачком споменику у селу Грабу.“ Тих пет редака, у којима се, како примећује Недић, „као неким чудом“, заступљени сви основни стихови нашег усменог песништва – шестерца, осмерца и обе врсте десетерца, гласе:

Тек што дарове почех спремати,
покоси ме смртна коса,
не пожали што сам роса
–девојка Божана,
мила ћерка Косте и Станојке.

Да одистинских песничких узлета има у надгробним словима довољно је навести још само два примера. Преминуо је седамнаестогодишњи момак Сретен у Севојну па му на гробном обележју урезаше да је живео тек колико јутарња роса:

Сунце грану, росица оману,
таки ми је живот у Сретена.

А на гробном камену времешног домаћина у селу Милочају код Краљева усечен је јединствен петнае-

стерац којег се не би постидели ни велики песници симболисти: „А преволе ме црна земља од сунца у себи.“ Ово усудско наговарање човека да се одрекне „од сунца у себи“ и приволи подземном царству исписао је српски тек описмењен сељак крајем шездесетих година XIX века, опомињући тако на оно библијско „земља јеси, у земљу отидеши“, а подразумевајући под умирањем гашење унутрашњег, животног сунца. Згашене варнице живота се као изгорело и докончано сунце укупају у гроб. Као огледало и небесних и земаљских прилика, човек је кратковеки огањ чији небески плам тамна рака, у црном светлу, смрачује.

Без обзира коликих је поетских домета, надгробном песништву као особеном виду надгробног писаног стваралаштва ваља прићи са пуном истраживачком пажњом и свестраније га вредновати како по друштвено-историјским узроцима настанка и садржајно-развојним менама тако и по стваралачкој изворности и језичко-стилској уобличености.

Дејан Ајдачић, Београд

О НЕКИМ МИСТИФИКАЦИЈАМА НАРОДНИХ ПЕСАМА БАЛКАНСКИХ СЛОВЕНА У 19. ВЕКУ

Степен изворности народне традиције, па тако и народних песама важан је при вредновању грађе појединих сакупљача и њеног значаја за изношење научних, етничких, историјских, али и политичких теза. У историји фолклористике не може се занемарити чињеница да су неки записивачи и приређивачи народних умотворина мењали поједине елементе изворних песама и прилагођавали их личном виђењу народног језика и културе, док су неки од њих сами писали текстове лажно их представљајући као народне. Питање мистификације старе вере посебно је значајно за реконструкцију древне културе. Стога је нужно уочити побуде мистификација, као и стратегију склапања и прикривања неаутентичног фолклора, те њиховог откривања и доказивања. Када је у жижи испитивања неки део народне културе, као што је религијски систем, мистификовање има и неке своје посебне одлике.

У 19. веку, без могућности контроле записа звука, а у уверењу да је казивања дозвољено поправљати, сакупљачи су у мањој мери но данас поштовали исказе својих казивача и певача, не објављујући да су вршили поправке или допуне својих записа. Редакција текста могла је да буде везана за естетске и ванестетске елементе. Мада називане различитим именима, две су основне врсте одступања од изворног фолклора: *прераде (редакције, поправљање, дотеривање, кварење, интервенције)* и мистификације (*фалсификати, псеудонародна, лажна, кривотворена народна поезија, фабрикати*). Иако се некада и додирују и преплићу, у мистификацијама се мењају саме основе неких народних веровања, обреда, усмене традиције.

Систематско мењање појединих елемената текста каткада је било усмерено на промену реалне слике о територијалној распрострањености народне поезије једне етничке или конфесионалне групе. Сакупљачи-редактори су проширивали ареал сопствене групе науштрб других. Тако, на пример, замењивање појединих елемената језика (говора) у усменим умотворинама доводи до друкчије представе о раширености дијалеката и наречја.

Поправљање фолклора било је потчињено и територијалном ширењу своје вероисповести и утицаја цркве посредством народне песме. Тако су муслиманска имена замењивана српским, док су муслимански сакупљачи српска имена мењали у муслиманска. Фрањевац Качић је у својој збирци поезије у народном духу објединио јунаке и историјске ликове поезије балканских Словена, понудивши модел истицања заједништва и блискости народне културе верника источне и западне вероисповести. Друга половина деветнаестог века, међутим, донела је оштру борбу две цркве на свим линијама њиховог додира. Сукоб католичке и православне цркве одразио се и у редакцијама народних песама. Доминиканац Миховил Павлиновић уноси у неке записане песме елементе католичке пропаганде. У борби за утицај на духовни живот у Босни у 19. веку, братри Јукић и Мартић прилагођавали су неке од својих стихова пропагандним циљевима своје цркве.¹ Српска пропаганда уредника листа *Босанска вила* Николе Кашиковића (у песмама „Крштење Руса“; „Један је народ у Босни“, „Бој на Мишару“), представља одговор песмама из муслиманског *Бехара*. У студији о Петра-

¹ Војислав Јовановић је у тексту *Фалсификати на косовском споменику* (НИН 19, 26. јули 1953) написао да су песме у Јукић-Мартићевој збирци врло сумњиве. Студија Војислава Јовановића „О лажној народној поезији“, објављена скоро три деценије после његове смрти (*Књижевна историја*, Београд, 29, 1997, 102, стр. 193–240) представља подстицај за разматрања у овом тексту.

новићу, Новак Килибарда говори о пројектовању политичког програма српске пропаганде у Босни посредством народних песама – истиче се веза Србије и Русије (нпр. Марко Краљевић је добио од руске краљице златну перјаницу, српски јунаци иду у Русију, Руси дају помоћ за манастире, в. Килибарда 1974). Сигурно је да су сакупљачи народног блага на граничним подручјима верских заједница били у потпуности свесни њихових међусобних разлика, а врло је вероватно да су неки од њих подлегли искушењу да своју етничку пристрасност поставе изнад објективности сакупљача. Логично је претпоставити да се и у осталим додирима муслиманске и хришћанске, или православне и католичке заједнице, могу очекивати покушаји дотеривања записа усмене традиције.

Како је у основи кривотворења књижевних дела подражавање аутентичности узорног и прикривање неаутентичности измишљеног текста, мистификације народне књижевности морају да уважавају особености колективне усмене традиције. Творац фолклорне мистификације преузима, преображава и подражава извесне елементе народних изворних песама и прича, али због непотпуних знања о формалним и садржинским особеностима усмене традиције коју мистификује, он укључује и неке, њој стране елементе, и тиме изневерава дух народне културе. Иако се то – страно – обликује према познатом искуству, стваралачке слутње, непотпуне информације и тенденциозне намере нису увек поуздан водич ка привиду аутентичног, тако да мистификације народних умотворина, више но остала књижевна дела, одражавају истанчану границу између знања и заблуда једне епохе о односима различитих националних и верских култура у додиру.

Мистификације фолклора могу да настану у одређеним културно-историјским приликама из претераног истицања посебности једног народа, у чему значајно место могу да имају веровања и обреди. Јак романтичарски импулс уздизања духа народа и народне пое-

зије у Европи крајем 18. и током 19. века, довео је до буђења и самоосвешћивања многих до тада мало познатих и признатих народа. Тако, Макферсон мистификује поезију келтских барда, Ленрот поезију финских сељака, Ханка, Гологанов, Лука Илић, Милојевић и други – поезију словенских народа.

Типови одступања од изворног фолклора разноврсни су и бројни, а садржани су у мењању или дописивању појединачних речи, имена, топонима, наречја, мотива, сижеа, па чак и митолошко-религијских система. У настанку мистификација често постоје одређени политичко-историјски, религиозни, лудичко-уметнички циљеви. У прикривању измишљених садржаја и облика, у начину сакупљања и приређивања песама преплићу се лудичке и идеолошке намере. У преплитању личних виђења и пројекција колективних вредности у мистификацијама кроз игру се ствара непостојећи поглед на свет, који у другом плану садржи идеолошки обојен поглед на свет. Мистификације са доминантним идеолошким принципом, нужно, садрже и лудичко. Лудичко оживљавање различитости или истоветности култура избегава замке идеолошког наметања сопствене посебности другом, док, са друге стране, наглашавањем изузетне вредности измишљених творевина, мистификације истичу права на надмоћ над културама других заједница. Са становишта рода, племена, народа, вероисповести, идеолошке намере у кривотворењу фолклора су језичке, историјске, религиозне, те Алан Дандис с правом пише о комплексу мање вредности које су везане за настанак фолклорних фабрикација (Дандис 1985).

Праву природу неизворне народне умотворине откривају пропусти, грешке и недовољно познавање фолклора. У лажној или дотераној народној поезији у тексту остају трагови спајања изворног и неизворног. Народне песме, као усмене књижевне творевине, састављене из више елемената слојевито уграђених у јединствену целину, мистификују се повезивањем изворних елемената текста са елементима који су страни народ-

ној култури. Мистификације одају заблуде једног времена о постојању нечега што у народној култури не постоји (непостојећа бића, имена, формуле, речи, животиње и др.). Кривотвореност неких елемената се лако може прикрити, али неки од елемената самом својом појавом указују на мистификацију. Невоља по мистификатора, међутим, састоји се у томе што му обим његових знања не даје увек сигурност у том разликовању.

Апсурдне су тежње бранитеља лажних списа да доказују истоветност или сличност са изворним фолклором, јер се њихова уверљивост и заснива на претпостављеној сродности. Ни чињеница да је једна мистификација народне поезије доказана као ауторски плод маште и знања не значи да су сви њени елементи мистификовани. И, што је у случају трагања за начинима прикривања мистификованог много важније, чак ни сви измишљени елементи нису без икакве сродности са елементима изворне народне песме. Мистификатор, у оним деловима текста који нису створени према тенденциозно-идеолошким потребама, који су а priori неизворни, може наслутити аутентичне облике и садржаје народне песме и начине њеног извођења, као што може унети и елементе који разоткривају његове намере. Проблем прикривања неаутентичног зато се удваја на питање технике мистификовања и на питање „успеха“ мистификованог елемента и дела као целине.

Најлакше је мистификовати религију других народа, јер је могућност провере измишљених елемената туђе културе мања. Заинтересованост за народе егзотичне културе балканских Словена на рубу европско-хришћанске цивилизације допринела је и настанку збирке песама објављене на француском језику. Избор (наводно) илирских балада са насловом *Гусла (La Guzla)* младалачко је дело романтичара Проспера Меримеа из 1827. године. Да је реч о мистификацији открио је сам аутор 1842. године. Књига *Гусле*, као стваралачка играрија имагинарног путовања у егзотичне балканске земље, настала је на темељима русоовских идеја о неисквареним дивљацима и хердеровско-романтичар-

ског уздицања народне поезије. Слава *Фортисовог Пута по Далмацији* и баладе „Хасанагиница“, која је први пут објављена у тој књизи, навела је Меримеа да у своју мистификацију унесе елементе путописа Шомета де Фосеа, дело дом-Калмеа, као и друге списе – што је у својој дисертацији о Меримеовим *Гуслама*, уз књижевне позајмице и из кинеске, класичне римске и грчке књижевности, од Дантеа до Нодјеа и др., открио Војислав Јовановић – 1910.² Мериме је мистификовао народне песме туђег поднебља тражећи, романтичарски речено, „локалну боју“ и тако преварио књижевну публику.

Мериме је, ослањајући се на писане изворе, припремио могућност за фикционализацију мотива вампиризма исцрпним и документованим описом полумртвих људи који сисају крв живима. Мериме објективне и непристрасне описе вампира у белешкама обогаћује и појачава приказивањем веровања у вампире живо предоченом причом о несрећној девојци чијој је трагичној болести и смрти био сведок. Мериме је разоткрио своју игру, али оно нетачно о Илирима у његовом спису, уместо ограничења за доживљај дела, представља додатни извор читалачког задовољства, који делимично мора измаћи читаоцима других култура који не распознају игру стварног и измишљеног.

Изазов да се пречицом уђе у народе велике старине, који ће заинтересовати учену Европу, навео је неке појединце да понуде драгоцена народна сведочанства, која би требало да заслуже и посебну пажњу у заједници народа. Угледни познаваоци народне културе често су, нехотично, наводили и одвећ ревносне љубитеље народне поезије да дописују, па и измишљају усмену традицију. Примера има доста, али наводимо само два. Јан Шафарик очекује од Верковића да прона-

² Јовановићевој ерудитној и исцрпној дисертацији претходило је неколико краћих текстова Јована Скерлића (1901, 1904, 1908) и Томе Матића (1906–1907).

ђе песме у којима ће трагови старих божанстава, нарочито соларне природе, потврдити трачко-илирско порекло Словена. А Стојан Новаковић хвали песме о вилама из прве књиге у збирци Богољуба Петрановића, тако да се у другој, виле и змајеви појављују у фантастици која превазилази оквире усмене традиције.

Елементи који одређују етнички идентитет групе чије се умотворине „сабирају“ – мистификују, имају одређени идеолошко-национални, религијски или историјски циљ. Конкретно уобличавање ових етничких одредница, усмерених ка представи о идеалним и древним својствима, почивају на сопственој визији и усвојеним и преображеним погледима научне културе на народну религију и историју. „Успешне“ мистификације засноване на измишљању старе вере, најчешће уважавају и злоупотребљавају чињеницу да су мит и магија вишестадијални, да песме једног доба не садрже само један стадијум њиховог развоја. Реконструкција старе религије је компликована и проблематична у одређивању многих елемената митског и магијско-обредног значења, што простор за мистификацију чини ширим и изазовнијим.

У поредбеним истраживањима мистификација, студија о религији из времена када је мистификација настала и данашњег времена, може се установити шта је из доступне етнографске грађе преузето, промењено, изостављено, као и оно што је измишљено.

Измишљање народне старине сопственог народа захтева већи степен познавања народне културе, али релативно неистражена веровања и обичаји, као и брз процес нестајања усмене културе пред писаном, омогућава мистификаторима да своје фантазије представљају као народне умотворине. Они користе чињеницу да је приликом великих промена културних модела и колективно памћење изразито слабо. Старе вредности замењују неке нове вредности, али, парадоксално, оне су праћене потребом за коренима, за почецима. И колектив и појединац исказују и задовољавају потребу за

идеалним светом древних времена. Како су стара веровања и обреди изгубљени, та се потреба задовољава пригодним представама. Водеће културе усмеравају мање народе у интересовањима за бајословне старине и у њиховом самоидентификовању путем далеке прошлости. Немачки романтизам и немачка школа упоредне митологије и лингвистике дали су одлучујући подстицај словенским народима за бављење сопственом митологијом. У томе су посебно значајна дела Гереса (Göttes, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, 1810) и Грима (Grimm, *Deutsche Mythologie*, 1835). На теоретским основама упоредне митологије прве половине 19. века и тада познатој фолклорној грађи настају и прве књиге словенских научника о митологији Словена: *Slovenske starine* Павла Шафарика на чешком (*Starožitnosti slovanske*) и Јана Хануша (*Наука о словенској митологији*), чешког професора Универзитета у Лавову на немачком језику (Johan Ignaz Hanusch, *Wissenschaft des Slawischen Mythus*, 1842), а касније Афанасјева, Ореста Милера и др. Митолошке студије романтизма полазиле су од прича о античким боговима и херојима и најновијих истраживања индијско-ведских списа, ка митовима других народа. Тако су се, понекад и без покрића, у словенској грађи налазиле потврде за паралеле са бићима античке и ведске митологије (нпр. Перун = Јупитер, Хладолет = Сатурн, Радгост = Меркур = Вишну, Лакшми = Лада). Мистификације религије настају у измишљању словенских богова према именима и својствима индијског или (ређе) грчког пантеона. Средином века, са ширењем славенофилских идеја, јавља се и други тип мистификовања – панславистичке митологије.

У потрази за пракоренима свог народа, Лука Илић, католички духовник, веома плодан сакупљач, склон дотеривању и дописивању, оставио је у рукописима велики корпус песама који је објавила Матица хрватска у колекцији *Хрватске народне пјесме*. У књизи *Народни славонски обичаји* Илић уводи „двор маланог Ладе“ (Загреб 1846: 135–6, в. Бошковић-Стули 1971:

306). Ладу је у фолклор увео још Катанчић у необјављеној расправи (1817) у којој се налазе и црни бог Черт, те бадњак, повезавши га са панонским Латобијусем (Бошкових-Стули 1971: 244; Гавац 1939, I: 83–84). Паганску и хришћанску традицију Илић преплиће у песми о ухваћеном Секули који позива у помоћ и св. Бурђа и недјељу милу милостиву и посетриму вилу (МХ I, стр. 591). У Илићевој књизи *Narodni slavonski običaji* спомињу се богомили, а Милаковић тим поводом пише: *Ali što nam ne priopći Ilić cijele pjesme, već samo početak?! Ime bogomil bilo bi u narodnoj pjesmi odista nešto novo i vrlo značajno a pogotovo je nepoznato u pjesmi ime rimsko. Kud se djede ta starostavna pjesma njegova? Ili da to nije možda njegova rabota?* (Милаковић 1919: 177). Илић поткрепљујући своје налазе (две песме са измишљеним истицањем понављања броја седам), поводом бога Ругиевита цитира из дела немачког митолога Гереса место на коме се истиче значај броја седам у „индичком и словенском богоштовљу“.

Рад Милоја Милојевића, аутора двотомне књиге *Песме и обичаји укупног народа српског*, негативно је оцењен у књижици коју је под псеудонимом Величко Трпић, објавио Јастребов, а након оштрог реферата М. Кујунџића и С. Новаковића у име Српског ученог друштва, Милојевићев рад је у научним круговима био одговарајуће оцењен. Владимир Бован, који је раздвојио аутентично од неаутентичног у записима са Косова и Метохије, показује како је Милојевић ђурђевданске песме представљао као петровданске, додолске као илинденске, сватовске као песме на љуљашкама, како је убацивао стихове у постојеће песме или их у целисти измишљао.³ Идеолошки оквир Милојевићевих прерада чинило је занесено истицање величине српства, са

³ Владимир Бован 1975: 71, 768; Стојан Новаковић: *Гласник Српског ученог друштва*, 1873, стр. 329–348, Јагић је своју критику Милојевићеве збирке објавио у часопису *Archiv für Slavische Philologie* 1876, Руварац у *Летопису Матице српске* 1873, књ.115, стр. 178.

једне, и потрага за ритуалним елементима, као и божанским и демонским бићима који се срећу у народним културама и других словенских народа, с друге стране. Током боравка у Русији 1862–4/5 он се сигурно упознао са славенофилским идејама, као и знањима о старој религији Словена које су могле да му послуже у дописивању умотворина. Милојевићеве књиге, које су са разлогом занемариване као непоуздани извори, могу да се читају као илустративна и занимљива грађа о уношењу парадигме тадање митолошке школе у представе о древном фолклору. Милојевић, следећи књигу Костомарова, представља богове и демоне из пантеона индоевропске и старословенске религије: Сива Жива, хиндуштан Тартар, Триглав син Јеждраксин, дивно биље Купаљ бога, Праводар, Белбожић, Радогост, Сварожић, Љељо, Водан.⁴ Љубинко Раденковић, ослањајући се на књиге Ловмјањског, Галјковског, и других аутора, показује како је преко руских митолога – Чулкова, Кајсарова, Глинке и других, Љељо као тобожњи син Ладе – словенске Венере, ушао у Милојевићев пантеон словенских богова (Раденковић 1999: 130–131). Низ истакнутих истраживача словенске митологије оспорио је овакве конструкције, али како продужава аутор, и данас се јављају покушаји (Рибаков) да се превазиђене тезе обнове (Раденковић 1999: 131). Можемо додати да је логично да се такви покушаји код нас ослањају на коришћење Милојевићеве збирке. У песме Милојевић уноси и припеве са Јарилом, који се срећу у руском фолклору, али не и у српском, при чему је очигледна поновљена намера да се потврде словенске везе и тамо где их нема. Своје радње Милојевић је мистификаторски прикрио подацима о наводним казивачима, који су се, међутим, показали као нетачни. Он опонаша објективна запажања ученог познаваоца, али даје и личне судове. Унапред отклањајући могућност опасне провере у потоњим теренским истраживањима, он, каткада, ства-

⁴ Посебно у другом делу друге књиге *Песме и обичаји укупног народа српског*, Београд, 1870.

ра невероватне конструкције, као у случају јуродиве бабе, која: „зна тисућама прекрасних песама, но никоме од ове нове поганије неће да каже да не скврне светињу. Тако ће ова прекрасна драгоценост народна с њом заједно отићи у (...) гроб и вечно пропасти за народ.“ (Милојевић, I: 123).

Мистификација која је прекорачила границе бугарског фолклора и ушла у учене расправе научника с краја 19. века, настала је у сарадњи Стефана Верковића и учитеља Јована Гологанова који је годинама Верковићу слао тобоже народне песме. „Откривајући“ старине националне историје и религије Бугара, овај учитељ је обмануо Верковића, који је затим, и сам преварен, преварио и читаоце *Веде Словена* (Шишманов 1925; Арнаудов 1968; Тодоровски 1967; Тодоровски 1958). Прва књига *Веде Словена* појавила се 1874. у Београду са предговором Верковићевог пријатеља Јана Шафарика, док је друга, већ окружена сумњом у научним круговима, али како на насловној страни пише, са подршком руских покровитеља науке, одштампана у Санкт Петербургу 1881. Друга књига *Веда Словенахъ. Обрядни песни отъ язическо врѣмя. Упазени со устно предание при Македонско–Родопските Българо–Помаци* представља записе песама које се, наводно, певају у оквиру појединих празника годишњег циклуса, почев од Коледа, преко Мрсних дана, Суров дана, Власин дана, Лестувичин дана, Првин дана (четири дана пре Ђурђевдана), Масин дана, Угавита дана, Сирин дана, Гергун дана (Ђурђевдана), Витин дана (Вигна – празник са курбаном када се жњела пшеница), Ењув дана (Ивањдана), Вишин дана, Зарев дана, Дравин дана, Изочна дана, Гроздин дана, Пазир дана, Колчув дана (Колчу: јунак син Бога који је сишао за земљу и људе научио да праве бродове и да ходају по мору), до Ладов дана.

У анализи прикривања мистификације неопходно је уочити и показати однос могућих извора у настанку дела лажне народне традиције и осумњиченог дела. Гологанов, у свом измишљању паганске религије,

комбинује елементе постојеће традиције, резултате студија о компаративној митологији које је познавао, и своју машту. Гологанов, који се обавестио о научним идејама средине 19. века о митологији и религији, селективно је посегнуо за изворима оних култура којима је призната древност и величина, и „пронашао“ у песмама на Родопима неоткривене најстарије слојеве индијско-ведског, грчко-тракијског и словенског усменог памћења. У другој књизи „Ведe“, да би привукао још већу пажњу, Гологанов измишља и имена празника *Угавита ден*, *Пазир ден* посвећен воденом богу. Као и други који су се бавили кривотворењем, и Гологанов, поведен резултатима митолошке школе, исписује песме које се изводе на дан бога љубави и брака – Љеља. Магијско-обредни слој *Ведe Словена*, представљен бајањима, те обиљем крвних и бескрвних жртви, одражава убеђења тада владајуће парадигме компаративно-религијских истраживања. Мистификатор задржава функцију обредног умилоствљивавања богова и демона, као и основни тон обраћања вишим бићима, али је садржај тог обраћања подвргнут идеолошки функционалним идејама о индијско-ведској, зенд религији Прабугара. У Бугарској су сазнања о немачкој школи упоредне митологије Гереса, Кројцера и других ишла и преко француских посредника (Шишманов 1925). Гологанов следи запажање Раковског из *Показалеца*. Висок степен далековидости среће се у *Веди Словена*, у којој је мистификатор мењао поједина слова и слоге и тако стварао илузију да се изворно име неког древног божанства током векова и векова усменог преношења песама искварило (нпр. име индијског бога Вишнуа). Поред бога Вишну, у *Веди Словена* срећу се уз бројне спомене измишљених богова и друга тобоже сачувана индијска божанства: *Кали Баваница*, *Игне*, *Јогница*, *Сива бог* (бог Нове године коме су клали курбан за здравље и свако добро, стр. 143). Обзиром да је територија на којој је овај плодан писац-преварант сакупљао народно благо релативно мала, а у деветнаестом веку и тешко доступна, јер се ради о забитим планинским крајевима Родоп, оволика разноврсност ипак прекорачује

законитости усменог преношења једне традиције, посебно уколико је она толико изолована и древна као што Гологанов жели да представи.

Поређење песме из *Веде Словена* у обреду призивања кише (Изочна ден), са записима Раковског из необјављеног рада о том обреду, показује илустративно и занимљиво одступање. Гологанов, који није могао да прочита рад Раковског, послао је Верковићу стихове у којима се призивају Дџни бог, Небесна Јуда, Игне. Раковски није изнео претпоставку о индијском „бајословном“ Игнеу – Агнију, нити је измислио бића народне религије, већ је повезао обред пеперуда (додола) са Перуном громовником, што се показује ближе закључцима Иванова и Топорова у њиховим савременим истраживањима древне религије (Раковски 1988: 448; Иванов – Топоров 1974, 104–109). Прикривања лажне старине не могу да остану неоткривена уколико се касније покаже да су коришћена знања превазиђена. Данашња знања указују на сам поступак прикривања одсуством склада између појединих елемената. Хармонизована слојевитост усмене традиције у мистификацијама се дисхармонично раслојава будући да се елементи изворне културе не уклапају на једнако успешан начин са фикционализованим елементима мистификације. Гологанов, додуше, покушава да обједини привид аутентичности појединачних аспеката – поетике, реалија, веровања, обредно-магијског контекста, начина извођења и преношења, али како у мистификацију уноси народној култури непознате елементе као њене сопствене, он врши отклон од саме традиције кроз некореспондентност елемената у оквиру целине.

У уводу друге књиге „Веде“ пописани су казивачи (које није било могуће пронаћи у накнадној анкети, пре песама се појављује кратак етнографски опис ситуације у којој се она изводи, непознате речи издвојене су курзивом и уместо да указују на спектакуларно откриће, најчешће показују управо оно што је измишљено (имена богова и јунака, несловенске речи), чему се прикључују објашњења која се налазе иза последње пе-

сме једног празника. Када жели да посебно истакне старост одређене песме, Верковић пише „пред сто година...“, али следи Гологанова у оцењивању старине стихова. Верковић, у ствари преноси утиске самог Гологанова, који када жели да скрене пажњу на неку (измишљену) песму, тако потцртава њихову важност или старину.

Случај Гологанова је у науци решен, при чему је објављивање његове преписке са Верковићем у периоду од 1867–1893. осветлило и психолошке аспекте односа преваранта који стално тражи новац и избегава одговоре на важна питања, и Верковића који је притешњен захтевима научне јавности да докаже аутентичност објављених записа (Арнаутов 1968: 330–421). Нови поштоваоци рада Гологанова, међутим, желе да поврате његов уништени углед записивача народних песама (Богданов 1991). Обнова старе полемике о аутентичности записа може додатно да изоштри већ изнете ставове и доказе, и уз нове аргументе оснажи теорију фолклорних мистификација. За судбину самог Гологанова као песника и митотворца много би било плодније да се из обимне и необрађене заоставштине извуку до сада непозната дела и прикључе Орфејевој песми и *Веди Словена*. Тек тада ће његова игра и његова визија народне прошлости добити своју величину, а он прилику да се као творац, а не као кривотворац укључи у матицу словенске културе.

Мистификације чија неизворност није одмах откривена и осуђена постају део научне и опште културе. Путем антологија и студија утврђује се статус дотериваних и мистификованих фолклорних творевина као изворних дела, те је касније тешко исправљати ове грешке.

У мистификацијама народне књижевности огледа се књижевна судбина једне усмене традиције у тренутку додира са другом културом, чије неаутентичне елементе прима и преображава. Скуп знања, заблуда и потреба једне епохе, преломљен кроз лудичку и идео-

лошку призму мистификација, кривотвори колективно памћење, прикривајући при томе своју условљеност од епохе. Књижевна судбина мистификација обележена је преломним тренутком откривања неаутентичности у коме оне губе „сознају“ вредност, као и откривања заблуда у времену настанка. Новостечена свест о псеудо-сознајном значају дела, проистекла из критички утемељеног оспоравања, претвара се или безуспешно покушава да се претвори у естетску функцију. Псеудознање се тада препознаје као свесна и слободна игра маште или заблуда.

Признате или откривене мистификације губе своју сазнајно-информативну вредност, али им се естетска вредност не може увек одузети. Свест о неаутентичном представља ограничење за доживљај дела с једне стране, али, с друге стране, и додатни изазов у сазнању да је у њему помешано истинито и лажно. Неке мистификације фолклора балканских Словена у 19. веку на опсенарски начин су прошириле интересовање за њихову народну културу.

Не улазећи у питање индивидуалних побуда за кривотворење, јер су оне у случају сваке мистификације сложене и посебне, може се, ипак, приметити да се жеђ за славом, новцем или забавом преплићу са изреченим или неизреченим подстреком за стварање мистификације од стране друштва или барем неког његовог дела. Психолошки и друштвени налози уобличавају у основним цртама идеолошку потрагу за егзотичним или заједничким културним особеностима, док се лудичко начело стварања конкретизује у стварању и прикривању међуетничких додира у појединачним мотивима, веровањима, песмама. Митолошке темеље идентитета једног народа или племена, саграђене кроз обједињавање и раздвајање заједница крви или заједница духа, потврђују изворне народне песме као и дела која, наводно, припадају некривотвореној традицији. Сам садржај мистификованих песама, њихово приказивање духовног или племенског заједништва или издвојености, за

мистификатора који најбоље познаје неизворност свог дела, није довољна заштита пред могућим сумњама и проверама, па саме песме прате објективни и псеудо-објективни, субјективни и псеудо-субјективни коментари. Као видови различитог сагледавања једне те исте стварности они се међусобно допуњују у прикривању разлике између неаутентичног и аутентичног. Сабирајући остваривање личних (или лично доживљених и пројектованих колективних) циљева и објективног знања, мистификатор својој творевини даје или покушава да да највећу могућу меру уверљивости. Представљање идентитета народа или неког његовог дела текстовима који нису аутентични али подражавају аутентичност, произилази из жеље да се прикажу другачији, непознати, древнији обичаји, веровања, морални и естетски идеали. Аналитичко познавање својстава етничке групе при томе је полазна основа за њихово домишљање које може бити двојако условљено и мотивисано – у другом се тражи оно различито од свог, или – у различитом и посебном тражи се оно прикривено заједничко. Наведене идеје, као оквири супротних тумачења историје међуодноса култура, у крајњој линији долазе до становишта да су све културе различите, или да све оне имају своје заједничко порекло. У брижљиво створаним преплетима истине и обмане мистификације заводе, али и саме представљају траг опчињености једним сном.

С једне стране то може бити жудња за изгубљеним памћењем, утопијски сан о пракултури, најстаријој и најдубљој култури из које су се развила велика достигнућа потоње цивилизације, жудња за издизањем свог народа на трон првог и највећег – пранарода.⁵ Са

⁵ О новим видовима уздизања српског народа као најправеднијег или најстаријег види у тексту Зоје Карановић у теми о паранормалном у листу *Књижевна реч* (25. април 1995, бр. 459, IV) или у ширем, балканском оквиру у тексту Ивете Тодорове-Пиргове „Богоизбранит народ“ на Балканите (*Български фолклор*, Софија, 25, 1999, 4, стр. 44–53).

друге стране, то опчињавање може бити плод жудње да се у бекству од свог оде до изазовно непознатог и новог.

ЛИТЕРАТУРА

- Арнаулов 1968 — Михаил Арнаулов, *Веркович и „Веда Словена“*. Принос към историята на българския фолклор и на българско възраждане в Македонија, Сборник за народни умотворения и народопис, София, 52, 1968.
- Богданов 1991 — Иван Богданов, *Веда Словена и нашето време*, София, 1991.
- Бован 1975 — Владимир Бован, *Косовско-метохијске народне песме у збирци М. С. Милојевића*, Приштина, 1975.
- Бошковић-Стули 1971 — Маја Воšković-Stulli, *Usmena književnost. Povijest hrvatske književnosti*, Zagreb, 1971.
- Гаваци 1939 — Milovan Gavazzi, *Godina dana hrvatskih narodnih običaja*, Zagreb, 1939, knj. 1–2.
- Дандис 1985 — Alan Dundes, *Nationalistic Inferiority Complexes and the Fabrication of Folklore*, Journal of Folklore Research, 22, 1985.
- Зуковић — Љубомир Зуковић, *Кривотворење у народној књижевности. Начин и смисао*, Научни састанак слависта у Вукове дане, Београд, 9, 1979, стр. 369–381.
- Иванов – Топоров 1974 — *Исследования в области славянских древностей*, Москва, 1974.
- Јовановић — Voyslav M. Yovanovitch, *„La Guzla“ de Prosper Mérimée*, Grenoble, 1910.
- *О лажној народној поезији*, Књижевна историја, Београд, 29, 1997, 102, стр. 193–240.
- Килибарда 1974 — Новак Килибарда, *Богољуб Петрановић као сакупљач народних песама*, Београд, 1974.
- Ловмјањски 1996 — Henrik Lovmjanjski, *Religija Slovena*, Beograd, 1996.

- Матић 1906 — Томо Матић, *Prosper Mérimée's Mystifikation Kroatischer Volkslieder*, Archiv für slavische Philologie, Berlin, 28, 1906, 321–350; 29, 1907, 49–96.
- Милаковић 1919 — Josip Milaković, *Bibliografija hrvatske i srpske narodne pjesme. Grada, Sarajevo*, 1919.
- Раденковић 1999 — Љубинко Раденковић, *Припеви „Ладо“ и „Љељо“ у народним песмама источне и јужне Србије*, Етнокултуролошки зборник, Сврљиг, 5, 1999, 127–132.
- Раковски 1988 — Георги Стойков Раковски, *Езикознание, етнографія, фолклор*, София, 1988. (Съчинения в четири тома; 4)
- Скерлић 1901 — Јован Скерлић, *Проспер Мериме и његова мистификација српских народних песама*, Српски књижевни гласник, Београд, 1901, књ. 4, 5, стр. 355–366.
- *Још једном о „Гуслама“ Проспера Меримеа*, Српски књижевни гласник, 1904, књ. 12, 5, стр. 981–987.
- *Француски романтичари и српска народна поезија*, Мостар, 1908.
- Стојковић 1929 — Marijan Stojković, *Morlakizam*, Hrvatsko kolo, Zagreb, 10, 1929, str. 254–273.
- Тодорова-Пиргова 1999 — Ивета Тодорова-Пиргова, *„Богоизбраният народ“ на Балканите*, Български фолклор, София, 25, 1999, 4, стр. 44–53.
- Тодоровски 1967 — Гане Тодоровски, *Јован Гологанов, скица за биографија*, Разгледи, Скопје, 1958, 10.
- *За и против „Веда Словена“*, Годишен зборник на универзитетот во Скопје, 19, 1967, стр. 393–444.
- Шишманов 1925 — Иван Д. Шишманов, *Френската наука и „Веда Словена“*, Сборникъ в чест и в памет на Луи Леже, София, 1925, стр. 33–72.

Жарко Требјешанин, Београд

СРБИ И ПОЛИТИКА АКТУЕЛНОСТ ДВОРНИКОВИЋЕВИХ ЕТНОПСИХОЛОШКИХ АНАЛИЗА

Ако данас узмемо у руке треће издање Дворниковићеве *Карактерологије Југословена* (Просвета, Београд 2000), изненадиће нас свежина његових политичких запажања, као и актуелност његових дијагноза наших карактера. Као да је овај проницљиви карактеролог прави пророк или се, можда, нашим илузијама упркос, на овим нашим просторим ништа битно променило није за последњих шездесетак година.

Владимир Дворниковић је добро уочавао и описивао не само оне типичне добре стране и врлине карактера Југословена (Србина), по којима се он разликује од просечног Енглеца, Немца или Италијана, већ је исто тако луцидно и тачно описао и ону његову „тамну страну“ и читаво мноштво мана, као што су то: *обест, осветољубивост, инат, злопамћење, сујета, егоизам, болесна амбиција, издајство и безобзирни индивидуализам*. Све оне често имају важну и каткад кобну улогу у политичком мишљењу и делању.

ТАМНА СТРАНА НАШЕГ НАЦИОНАЛНОГ МЕНТАЛИТЕТА

Дворниковић није слеп за наличје епског човека, за његове рђаве особине и изопачености. Поред витешких борби „за крст часни и слободу златну“, доцније, у новије време, епски човек спреман је на борбу не само ради слободе и правде, већ и пљачке, сујете и обести ради. „Од озбиљних и мрких косовских осветника, од невољом јунака и бранитеља родило се покољење које се изметнуло у неки *l' art pour l' art* четовања и бојовања, 'за образ и славу', за помен у песми“, опомиње Дворниковић у огледу „Херојски тип и његове негативности“, који завршава речима: „Што је некоћ била

врлина, данас је мана: *Ми стојимо тек на прагу пресудних и великих нових животних акомодација*“.

Осветољубивост, пакост и злоба које „кресе“ човека овог поднебља убрајају се у црте карактера које су врло утицајне и политичком животу. Неће бити случајно да у нашем народу постоји пословица *Воде и злобе никада неће нестати*. Који још народ има тако карактеристичне и звучне изразе за мотив (не)дела учиненог из пакосне освете? У томе се само локални изрази разликују: *из пасјалука* (Босна), *из пизме* (Србија), *за врага* (Далмација), *из јала* (Хрватска), итд.

Пажњу данашњих социјалних психолога, социолога и политиколога заслужује и Дворниковићева анализа нашег „издајства“, односно склоности ка конвертитству. „Издајство југословенског кова носи два главна и карактеристична обележја: Крв, жуч, темперамент и затим јак индивидуализам који лако раскида са заједницом и околином. За карактерологију Југословена издајство добија значај ‘експеримента изолације’. Реагирањем на заједницу излажењем из ње, и још више борбом против ње, Југословен одаје своју дубљу природу: наклоност хипертрофији личног ја. С друге стране пада у очи брзина и лакоћа којом наше друштво – иако ту црту добро познаје – *тера појединца у ту психичку изолованост*. Зато је многи Југословен, ако не и формално, а оно бар у души ‘издајник’ и потмули непријатељ своје средине. Има ли игде толико увређених и огорчених људи као у нас?“, пита се Дворниковић у својој *Карактерологији Југословена* (стр. 804). Један од тих „увређених и огорчених“ био је и један рођени православни Србин, који је, када је постао аустријски генерал, рекао да ће се борити на мађарској страни све „док не види и последњег Србина на земљи, а тада ће и себи просвирати куглу кроз главу, да не остане више ни један“!

Етнопсихологија и политичко понашање

Дворниковић показује да не само индивидуални, већ и онај национални карактер одређује начин поли-

тичког мишљења и делања. Тако, рецимо, Шпанац се у политици за своја политичка уверења и идеје залаже страсно, до краја, док Енглез улази у политику са извесном резервом и одмереношћу. Какав је ту наш човек? Наш народ, вели Дворниковић, политику и политизирање сматра поглавито „вештином у надмудривању“.

У политици балкански човек сав се страсно предаје једној идеји, једној политичкој опцији, фанатично се бори за њу неко време, а онда смалакше и разочаран, препусти се политичкој равнодушности. „У целокупном југословенском политизирању има само мало прелазних нијанси између упорног и страсног партизанства и тупе апатије. Наш човек у суштини познаје само обе крајности: апсолутну веру и занос или дубоко неповерење и одвратност“, сматра Дворниковић.

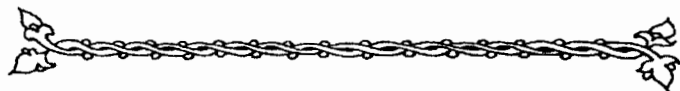
Овај антрополог запажа и друге црте које употпуњавају овај психо-политички профил Србина (“Југословена”). „Југословенски човек, по својим *душевним диспозицијама*, политички је екстремист. Крилатица које ће њега да покрене има да буде одређена и крајње заострена, пре свега слична бојном покличу, кадра да у њему оживи и подигне огорченог *борца*. Што год је умерено, компромисно, рационализовано, не може да разигра његов политички темперамент или уопште да потстакне његово дубље интересовање. Југословен, свих покрајина и варијетета, реагира политички само онда, ако неко питање захвата у сам корен његова бића, дира његов основни животни интерес или његова најдубља традиционална осећања“, вели наш етнопсихолог у *Карактерологији Југословена* (стр. 902).

По правилу највише се дистанцирамо и највише мрзимо онај народ који нам је по начину живота, обичајима и навикама, објективно гледано, најсличнији. Ову појаву у политичком животу добро је уочио Дворниковић у огледу „Национализам и социјализам или ‘биологија идеја’“. Ту он психолошки добро запажа да је увек некако „нарочито заострена *мржња према сродном, сличном и фамилијарном*. Жаока борбе задобија

појачану оштрину када се ради о разликовању блиског и сродног, али по идеји тим оштрије одељеног. (...) Према најближим нијансама границе и супротности још се јаче исцртавају и продубљују. Мржња између секти једне те исте религије жешћа је него између посве разноврсних религија. Грађански ратови између партија исте нације и државе страшнији су и свирепији него ли ратови између разних држава и народа“. Ова страсна мржња између сродних група или фракција почива на ономе што је Фројд назвао „нарцизмом малих разлика“. Што су стварне разлике између појединих покрета, идеологија, група или народа мање, то су оне потенциране, фиктивне, на сујети засноване, разлике драстичније и веће.

На крају, можемо закључити да је изузетна психолошка, антрополошка и етичка вредност Дворниковићевих етнопсихолошких проучавања нашег националног менталитета, између осталог, добрим делом и у његовом објективном, непристрасном психолошком портретисању својих сународника. Нема сумње да му служи на част што је одолео пориву да глорификује и идеализује карактер народа коме припада.

Поводи



НАШЕ МУКЕ И РАДОСТИ ПРИЛИКОМ ПОКРЕТАЊА „РАСКОВНИКА“

Било је то сада већ поодмакле 1968. године. После више састанака, разговора, договора и преговора, дошло се до закључка да је могуће организовати оснивачку скупштину за све песнике са села. Разумевање за тај пионирски посао у оно време показали су Милановчани, свакако не случајно (близина Груже, у којој је већ постојало језгро названо „Гружанска песничка школа“).

На оснивачкој скупштини републичке дружине песника са села (8. март 1968), која је добила име „Сунцокрет“, окупило се неколико десетина посленика пера готово из свих крајева Србије, а заједно са њима и њихови пријатељи (новинари и књижевници који су им већ били пружили руку сарадницу али као појединцима). Сада је то организовано за читаву Србију што је представљало значајан културни догађај оног времена.

Дуга је листа учесника, а подуга и листа говорника. Листова и часописа тада је било заиста много, али су они били окренути и доступни већ познатим и признатим именима, пре свега онима који су живели у градовима. Ваљало је подсетити културну јавност да посленика пера има и у селима, да већ имају своју традицију, а од осмог марта и своју републичку организацију.

СТАРА ГАРДА - МЛАДИМА ПУТОКАЗ И ОХРАБРЕЊЕ

Тада се знало за песнике са села који су још пре Другог светског рата имали своје удружење и свој први

литерарни зборник „За плугом“ (Живадин Стевановић из Брестовца, Милисав Павловић из Црљенца, Момчило Тешић из Глумча... да поменемо само ова имена), али се мало знало да на књижевној позорници има нових имена, чије је занимање било земљорадња а у ноћним сатима дружење са пером и књигом. Та имена су већ била у јавности: Добрица Ерић из Доње Црнуће, Србољуб Митић из Црљенца, Паун Петронијевић из Рибашевине, Драгољуб Јевремовић из Роћевца, Милена Јововић из Добраче итд. Сви су им одавали признање за песме које су објављивали, а понајвише у „Задрузи“ (која је имала пионирску улогу), али и у неколико такозваних локалних листова, ужичке „Вести“, „Чачански глас“, крагујевачка „Светлост“ итд.

Учесници оснивачке скупштине у Горњем Милановцу имали су доста отворених питања за разговор, али се, током дискусије, свело на два основна питања:

1) Како књижевне дружине (клубове) оснивати и у селима широм Србије, а да би се знао неки ред у том послу, одлучено је да они носе редне бројеве: прво, друго, треће... зрно сунцокрета. Овај предлог Добрице Ерића прихваћен је аплаузима, па се рачунало да ће се успети.

2) Како покренути посебно гласило за ствараоце са села, јер би им то била прилика да се чешће појављују у јавности.

Договорено је како ће се оба посла обавити, али је највише говора ипак било око гласила: лист или часопис? Месечник или тромесечник? Ко да буде оснивач, односно издавач? Кома тај посао поверити у ситуацији када финансијских средстава нема, бар у том тренутку.

ПОСЕБНО ГЛАСИЛО - НАЈБОЉЕ РЕШЕЊЕ

Предложено је, али није прихваћено, да се у листу „Таково“ добије подлистак и да се ти радови ту штампају. Одмах је указано да то не би било оно што се

жели. Помињане су културне рубрике београдских листова, али ни од једног није добијена сагласност за тако нешто. Нису помогла ни поређења са „Видицима“, па је било несугласица и око тога: да ли гласило само за писце или и за друге посленике културе у селима (а пре свега за самоуке сликаре). Преовладао је ово друго, мада не тако лако, јер би у првом случају остали по страни многи који живе и стварају на селу, а зна се да значајно место имају и културне хронике у гласилима: прикази књига, белешке, краће студије, есеји итд. Тако је одлучено: гласило за сва културна збивања у селу и за све који се тим темама баве без обзира где су и шта раде (тако је отворен пут и за научне прилоге, што је свакако веома значајно).

У Милановцу су одмах помињани први челни људи на том послу: Драгиша Витошевић, Добрица Ерић, уз друге посленике пера чија је листа већ тада била довољна да се успех може очекивати и постићи.

С пуно пажње и аплауза саслушане су речи Вукашина Отовића, првог човека у Народном универзитету, који је међу најзаслужнијима за прихватање предлога који су долазили из Београда, а то је значило и за улогу домаћина за све учеснике скупштине. Отовић је тада обећао да ће се борити и за обезбеђивање финансијских средстава, а тада су помињани фондови за културу, како у том крају тако и у Београду.

Радосни забог успеха оснивачке скупштине, разишли смо се у уверењу да ће се остварити старе жеље многих драгих људи, који су о селу бринули више него остали. Договорено је да се летњи месеци искористе за припреме, а гласило (одлучено је да то буде часопис) покрене већ наредне јесени (дакле 1968).

После Милановца - разговори у Београду

Већ 26. септембра 1968. професор др Владета Кошутић био је домаћин првог скупа после скупштине.

Речено нам је да је то уређивачки одбор, па је свакако значајно навести имена свих присутних:

- 1) Витошевић Драгиша, књижевник и књижевни критичар;
- 2) Ђоковић П. Милојко, новинар листа „Рад“;
- 3) Ерић Добрица, књижевник (Доње Црнуће);
- 4) Јевремовић Драгољуб, земљорадник и песник из Роћевца, код Седлара;
- 5) Јевтовић Даница-Лала, књижевник (претходно учитељица), запослена као уредник програма Дома омладине у Београду;
- 6) Јововић Милена, домаћица и песникиња из Добраче (у Грузи);
- 7) Кавецки Радоје, технички уредник из Београда;
- 8) Кошутић проф. др Владета, књижевник, књижевни критичар, есејист, професор универзитета у Београду;
- 9) Митић Србољуб, земљорадник и песник из Црљенце (у Стигу);
- 10) Отовић Вукашин, директор Народног универзитета у Горњем Милановцу;
- 11) Поповић Србољуб, земљорадник и песник са Космета;
- 12) Тешић Момчило, књижевник из Глумчка код Пирота.

Састанку је присуствовао и Александар – Ацо Лошић, сарадник Народног универзитета у Горњем Милановцу.

Лако се закључује да су позвани песници из разних крајева Србије, јер се желело да се не занемаре нарочито они који су далеко од градских средина.

Седницом је руководио професор др Владета Кошутић, а уводну реч, збирну и аналитичну, поднео је Драгиша Витошевић. Није крио радост да су се песници најзад организовали и да ће ускоро имати и свој часопис. Учесници су обавештени с ким се све разговарало и преговарало за финансијска средства, али су главне наде ипак остале на Горњем Милановцу.

ОДЛУКЕ

Дискусија је била плодна, често бурна и полемична, али увек са жељом да се нађе најбоље решење (за које неки имају стрпљења, али је било и других гледања: одмах сад!). Готово сви учесници овог скупа јављали су се за реч, неки и по неколико пута, а разлике су у почетку биле повелике, да би се, при крају рада, свеле на одлуке:

- 1) Да се свакако покрене посебан часопис, формата 12 x 20, на 80 страна, у тиражу од 3.000 примерака и за све ствараоце са села;
- 2) За уредника се именује Драгиша Витошевић, а за одговорног уредника Добрица Ерић;
- 3) Часопис ће излазити четири пута годишње (симболично са четири годишња доба, па ће се и боја корица томе прилагодити!);
- 4) Седиште редакције било би у родном селу Добрице Ерића (дакле Доње Црнуће код Враћевшнице);
- 5) Народни универзитет у Горњем Милановцу се прихватио улоге не само издавача већ и главног финансијера, уз помоћ Републичке заједнице за културу;
- 6) Одређени су и хонорари за уреднике и ауторе – под условом да се обезбеде средства (око овог предлога било је много речи, са великим разликама у мишљењима, што је понекад било и несимпатично);
- 7) Замољени су сви присутни да селима помогну у оснивању и раду књижевних дружина (клубова), а да се редакцији помогне у прикупљању могућих претплатника, што је представљало велику помоћ пре свега издавачу часописа.
- 8) Часопис ће се звати „РАСКОВНИК“, реч преузета из Вуковог речника, а кум је био Радоје Кавецкић.
- 9) У сећању је колико је било доста предлога, али се најпре Драгиши и Добрици, а убрзо и свима,

највише допао овај предлог. Што други не могу – „Расковник“ може и мора!

Приказивање првог броја „Расковника“ обављено је по већ устаљеном редоследу: најпре у Београду, па и у другим местима.

Књижевна критика поздравила је „Расковник“ као најбољи начин враћања угледа народној књижевности, до чега је посебно држао Вук Караџић. А случај је хтео да се први број „Расковника“ појавио 8. новембра (1968), на годишњицу Вуковог рођења...

И тако од првог до броја 100... Све честитке!

Морамо знати како ћемо даље? Идући век је посебан изазов, а „Расковник“ је могао што други нису могли...

Милојко П. Ђоковић, Београд

ТРИ ЖИВОТА „РАСКОВНИКА“

На крају века и миленијума, на крају ове деструктивне, кошмарне и трагичне деценије, која је у великој мери потрошила и наше животе, часопис „Расковник“ се припрема да обележи један леп јубилеј, свој стоти број. На крају свега што је задесило ову земљу и њену културу, било би неумесно поставити питање да ли је то мало или много, али оно се само наметнуло и на њега ваља одговорити већ на самом почетку овог сасвим личног сведочења. Мало, ако се узме време од почетка излажења овог часописа (јесен 1968), а много ако се узму у обзир друштвене околности и прилике које су пратиле његов живот. Ипак, са радошћу треба рећи да је „Расковник“, вероватно, једини часопис у јужнословенској периодици који је на самом почетку изазвао велико интересовање и доживео два издања првог броја, а доцније увек имао завидан и за наше прилике доста висок тираж.

После свих недаћа које су пратиле излажење овог часописа, могло би се рећи да му историјске околности и друштвене прилике нису биле наклоњене, али је захваљујући изузетном напору својих уредника и оданих сарадника успео да превали тај просто невероватан пут до стотог броја. То је, заиста, истински подвиг упркос неразумевању, неоправданим нападима и анатемисању. У таквим околностима овај часопис није могао да има јединствен живот, нити прави континуитет излажења. Имао је три раздвојена живота, више пута гашен и обнављан, имао је само упорне уреднике, сараднике и пријатеље. Главни разлог свих недаћа био је што се овај часопис својим уређивачким програмом залагао за неидеологизовану народну културу, науку и уметност и пружио подршку свему што је запостављено, скрајнуто и одгурнуто. Таквим својим усмерењем „Расковник“ је измицао контроли ондашње свемоћне партијске машине која је све надзирала и настојала да све усмерава.

Као човек који је у више наврата учествовао у уређивању овог часописа треба да сведочим о догађајима и приликама онако како сам их видео онда и како их сада видим са ове невеселе временске дистанце. То је, разуме се, велика одговорност, јер сећање је најчешће непоуздан сведок. Али, стицајем неких околности, сачувао сам извештај број докумената који ће ми помоћи да лакше осветлим околности и прилике које су пратиле уређивање „Расковника“.

Овај часопис је започео живот у јесен 1968. године као тромесечник намењен културном животу села, које је већ онда било скрајнуто и посве занемарено. Духовни творац часописа био је Драгиша Витошевић, човек вуковског прегнућа и надахнућа, познавалац књижевности и заљубљеник у народно стваралаштво. Он је, уз помоћ несебичних пријатеља и поштовалаца села и његове изворне духовности и извесно разумевање ондашњих културних делатника, своје стваралачко биће потпуно посветио овом подухвату. То је било јединствено време културног буђења села и појаве великог броја самоуких стваралаца: песника, сликара, вајара, али и истраживача и сакупљача народног стваралаштва. Тако је овај часопис на самом почетку постао њихово јединствено прибежиште. И ја сам у то време, као млад човек који пише и ту и тамо понешто објављује, а живи далеко од културних центара, управо у „Расковнику“ добио прву подршку и охрабрење. Ту су већ у летњем броју 1969. године штампане моје младалачке песме. То је био почетак, а доцније је настала плодносна сарадња која је крунисана мојим учешћем у уређивању часописа.

„Расковник“ је својом необичношћу и свежином привукао велики број читалаца и сарадника. Чинило се да ће овај часопис имати лепу судбину у вршењу племените културне мисије, да ће редовно излазити и бити дуговечан. Али није било тако. Већ крајем 1972. године дошло је до прве велике политичке осуде „Расковника“ због песме „У поход Косову“. Та песма, коју је

написала самоука песникиња Милена Јововић, проглашена је националистичком и бучно осуђена. Уредници су оптужени за небудност и у свеопштој политичкој халабуци морали да дају покајничке изјаве да би се последице некако ублажиле и штета умањила. Али ни то није много помогло часопису које је онда излазио у Горњем Милановцу, јер је он убрзо потом, без буке, био угашен. То је био знак да будно око Партије није допуштало ни најмањи излет у оно што се у међувремену догодило, та песма изгледа сасвим безазлено и у лирском смислу сасвим добро.

После гашења „Расковника“, људи окупљени око њега, са племенитим намерама да се подржи културна обнова села, настојали су да ово гласило поново крене. У јавности се говорило да је такав часопис потребан нашој култури, али обнове није било иако су рукописи сарадника пристизали на адресе уредника. Тек после двогодишње паузе, у пролеће 1975. године, образовано је ново уредништво, а после извесног времена донета је и одлука да се његово издавање настави у Београду. Издавања се прихватила нејака али прегалачка Дружина песника са села „Сунцокрет“ и за две наредне године успела да објави тек четири броја за 1975. годину. Тешкоће су биле велике и готово непремостиве, а материјалних средстава мало и недовољно. Наше уредништво, захваљујући несебичном разумевању, уживало је гостопримство у недељном листу за село „Задруга“ али то није помогло да се живот часописа продужи. Уследиле су поново године без „Расковника“.

Тек негде 1978. године, када је коначно сазрела стара идеја да се сва издања намењена селу нађу под кровом „Задруге“, одлучено је негде да се обнови и издавање „Расковника“. „Задруга“ већ одавно не постоји па не знам да ли о томе негде постоје нека документа? Часопис, наравно, ни ту није обновљен, иако је његово поновно излагање штедро најављивано у штампи. Зато сада осећам потребу да и о тим догађајима нешто кажем. Часопис је наводно био обновљен, Дружина пе-

сника са села „Сунцокрет“ пренела је право издавања на новог издавача и именовани уредници и издавачки савет. За главног уредника постављен је Драган Драгојловић, а редакцију су чинили Јован Радуловић, Драган Лакићевић и ја као оперативни уредник. Бивши главни уредник Драгиша Витошевић предао је новом уреднику све у међувремену приспеле рукописе. Нови број „Расковника“ био је припремљен за штампу, али је његово штампање стално одгађано. Разлози за то одуговлачење нису ми били познати, тек часопис се у тој кући није појавио.

Негде у јесен 1979. године, по идеји Драгише Витошевића, започети су разговори у београдској издавачкој кући „Народна књига“ о издавању „Расковника“. Договор је на обострано задовољство убрзо постигнут. Формирано је ново уредништво на челу са старим уредником Драгишом Витошевићем. Уредништво часописа су чинили: Зоран Вучић, извршни уредник, Добрица Ерић, Цвета Котевска, Владета Р. Кошутић, Драган Лакићевић, Љубинко Раденковић и технички уредник Радоје М. Кавецкић. Нови издавач имао је пуно разумевања за несрећну судбину часописа и уредништво је у „Народној књизи“ добило све услове за несметан рад. На радост сарадника и читалаца први број нове серије „Расковника“ појавио се у пролеће 1980. године и изазвао велико интересовање и публицитет. Чинило се да су најзад старе бриге и невоље заувек ишчезле и да ће часопис сада нормално живети. И тако је заиста и било све до појаве зимског броја 1981. године, који је у целини био посвећен Косову. Уредништво је у новој серији практиковало и тематске бројеве. Док је овај број припреман за штампу, на захтев издавачког савета, избачен је изванредан број прилога припремљених за штампу који су се тицали прошлости Косова. А кад је овај број изашао из штампе, огласили су се „Политика“, потом „НИН“, а затим и загребачка штампа са осудом због национализма. Опет је Косово било зао удес часописа, а „Политика“ поново први судија. Човек који је тада судио „Расковнику“ био је доскора главни пропагатор

владајуће партије и директор српске телевизије и радија. Историја се поновила, часопис наставио да излази, али су тешкоће биле све веће. И сам издавач више није био благонаклон као што је био у почетку. Дошло је и до замора, оставки уредника, а убрзо потом образовано је и ново уредништво. Оно је прегалачки настојало да сачува часопис, али је са кризом у друштву расла и криза издаваштва, па је и „Народна књига“ запала у озбиљне тешкоће. Тако се „Расковник“ и трећи пут угасио, али је стицајем срећних околности после извесног времена покренут. О том времену не могу говорити, јер нисам учествовао у уређивању часописа.

А човек који је био душа овог гласила одавно већ није међу живима, његова трагична судбина испреплетала се са судбином „Расковника“. Драгиша Витошевић је нешtedимце давао своје стваралачко биће овом часопису и несебично жртвовао драгоцену време. Витошевић је био необичан, драг и драгоцен човек; истински заљубљеник у народну културу и познавалац светске књижевности; марљив поборник науке и систематичности, књижевни историчар, критичар и писац; сарадник, пријатељ и ненаметљив учитељ. Он је био француски и руски ђак, западњачки уредан и радан и истински болећив и благ. Волео је живот и умео да људски уздрхти пред сваком истинском лепотом. Да је данас у овом тамном вилајету, не знам о чему би писао и говорио, али знам да би био на страни добра и истине. Он одавно није међу нама, искорачио је и замакао у плаветнило, једноставно отишао у други духовни простор где нема зла и људске патње. Тај Србин из Грузе, Вуков поборник и наследник, али и грађанин света неоптерећен повишеном националном температуром, отишао је кад је био најпотребнији нашој опаком болешћу нагриженој култури. Са тим човеком провео сам много времена у раду на часопису и знам да то време није улудо протраћено, већ даровано једном важном и племенитом културном подухвату.

За часопис „Расковник“ би се могло рећи да је имао препознатљива програмска и стваралачка раздо-

бља. Прво је трајало од 1968. до 1975. године, а друго започело са новом серијом часописа 1980. и на неки начин траје до данас. У првом периоду часопис је велику пажњу поклањао уметничком стваралаштву самоуких стваралаца, а у другом је пажња више била окренута народном стваралаштву српског, али и других балканских и европских народа. Посебно је подстицано сакупљање народних умотворина и етнолошка истраживања у удаљеним и неистраженим деловима ондашње Југославије. Први период излагања часописа обележио је једно изворно, свеже, самосвојно стваралаштво самоуких песника, сликара и вајара. Данас осећам дубоку унутарњу потребу, да као сведок о том времену кажем нешто после свих ломова који су се збили на овим просторима. Ране седамдесете године изнедриле су читаву групу такозваних песника са села. Тој групи сам тих година и сам припадао. Српско село је већ дуго у културном смислу било посве занемарено па је та необична појава деловала изненађујуће и с правом нашла своје место у часопису „Расковник“. Ту су никла моја сабраћа уз коју сам и ја песнички стасавао, зато су уживали моју благонаклоност кад сам доцније и сам био уредник часописа.

Толико изворне даровитости и чисте лирике одавно није виђено на овим просторима. Али већ почетком седамдесетих година тај књижевни покрет почео је латан да се осипа и тули. Одавно међу живима није било даровитог младића из Рибашевине Пауна Петронијевића, а рана смрт однела је и мог вршњака, сабеседника и притеља Петра Баљаквића, а потом и најстаријег песника са села Живадина Стевановића. Ипак, истрајали су они најдаровитији: Момчило Тешић, Милутин Бељаквић, Борисав Симић, Вукосава Андрић, Милена Јововић, Србољуб Митић, Добрица Ерић и Драгољуб Јевремовић. У међувремену из живота су ишчезли Момчило Тешић, изузетан песник детињства, игре и младости и Србољуб Митић, Прометеј и Сизиф из Стига. Митић је несумњиво један од највећих српских песника који су својим делом обележили раздобље изме-

ђу Другог светског рата и најновијих балканских ратова. Какав зао удес српске књижевности, она је сва испарцелисана ратовима. О двојици уклетих (М. Бељаковићу и Б. Симићу) ја данас, нажалост, немам никаквих вести. Не знам ни да ли су доживели своје прве књиге? А ненадмашног српског лиричара Добрицу Ерића из Груже повремено виђам и сваки сусрет с њим је празник за мене.

Данас све оно због чега је часопис осуђиван и анатемисан изгледа наивно и безазлено наспрам зла које се из других извора изродило. Часопис који се бавио народном културом, а при том имао слуха и разумевања за своје време и другачија виђења, није могао бити старомодан (анахрон) и националистички. Разлози због којих је имао незавидну судбину, очигледно нису припадали цивилизацијским тековинама и култури. И на крају, удаљен од оних срећнијих и лепших година наде и полета, морам да кажем да сам још увек срећан што сам са људима које сам поштовао и волео уређивао један значајан часопис, који ће имати постојано место у културној историји мог народа.

Зоран Вучић, Сврљиг

ШТА ЗА МЕНЕ ЗНАЧИ „РАСКОВНИК“ И РАСКОВНИЧКИ РАД МОГА ОЦА ДРАГИШЕ ВИТОШЕВИЋА

Мој отац Драгиша Витошевић, није био код куће на дан мог првог рођендана, јер тог дана 7. марта 1968. године покренут је часопис „Расковник“. Зашто ово истичем? Јер се ту крије једна битна карактеристика очевог живота и схватања. Он је живео као човек задатка, космичке мисије, који, како ми је и сам говорио, мора да уради неке послове у нашој култури, који други не раде или чак и не виде колико су важни и неопходно их је урадити. У складу са овим, па и испред његове породице. Спавао је само четири сата и готово да није знао шта је то одмор, а за одмор није знала ни моја мајка Вјера и сама писац и његов најближи сарадник. Говорио је да се одмара тако што прелази са једног посла на други.

Од како знам за себе стан је био пун људи, пре свега то су били сарадници часописа „Расковник“, песници, сакупљачи народних умотворина, сликари, професори, новинари... Расла сам уз разговоре о књижевности и уметности. Наш стан био је уједно и редакција часописа „Расковник“. Дневно је долазило и по тридесетак посетилаца. Врата готово да се и нису закључавала. Често је по неко код нас остајао на преноћишту. До моје четврте године живели смо у гарсоњери у улици Светозара Марковића 12. Када сам ја спавала у соби, тата, мама и њихови пријатељи седели су у купатилу, где је мама на даску од лука стављала писаћу машину и куцала рукописе за „Расковник“ или очеву докторску дисертацију „Српско песништво од 1901. до 1914“, а тата јој је са клозетске шоље, прекривене јастучетом, диктирао. Остали су се смештали по ивици каде. Каква надреална слика!

Када сада о свему томе мислим задивљена сам смелошћу једног младог брачног пара, са веома скром-

ним примањима, смелошћу да се у све то крене, без икаквог материјалног интереса, јер око „Расковника“ се све радило бесплатно, смелошћу да се свој дом претвори у јавни простор који даноноћно служи једној, истина, дивној идеји. Затим смелошћу да се у све то упусти двоје људи изузетно лошег здравља. Отац је веома често био на ивици живота и смрти, а мајка је губила вид.

Након моје четврте године селимо се у мало већи стан, на Студентском тргу, број 17, а са нама се сели и редакција часописа „Расковник“ са свим својим сарадницима.

Два главна разлога због којих је отац сматрао да је „Расковник“ неопходан у нашем културном животу била су, с једне стране, *покрет песника сељака*, а са друге стране, *сакупљање народних умотворина*.

Ваља напоменути да је отац од 1964–1967. године био на студијском боравку у Паризу. Тамо је код чувеног сорбонског професора и светског теоретичара књижевности Рене Етијамбла, спремао докторску тезу из теорије књижевности „Смисао сличности у књижевности“, област из које је претходно већ био магистрирао на београдском Филолошком факултету. Етијамбл је овај очев рад веома високо ценио сматрајући да ће то бити обавезна лектира на свим катедрама где се изучава теорија књижевности и био је спреман да оцу за сврху овог његовог истраживања отвори врата на универзитетским центрима широм света.

Оно што ме је збуњивало било је питање: како то да један млад човек прекине тако сјајну светску каријеру и врати се у своју земљу? Отац ми је признао да је од тог великог Француза научио нешто веома важно. Етијамбл је написао врло популарну књигу „Говорите ли француски“, којом се борио за заштиту француског језика. Управо та књига инспирисала је оца да велики део свог живота посвети бризи о српском језику и борби против непотребних туђица.

У њему је све више сазревала свест о потреби да се нешто учини за свој народ. Увидео је да постоји велика заблуда да је Вук Карацић све забележио. Огромно благо народних умотворина тек је требало сакупити, а био је последњи тренутак, стари сељаци су умиралли, а омладина се све више отуђивала од свог духовног наследства и прелазила у град. Такође, јавили су се сјајни песници, модерни и исконски у исти мах, песници сељаци, које је требало подржати и осмелити. Јединствен песнички покрет у светским размерама. Отац их је сматрао једним од најзначајнијих и најоригиналнијих покрета у светској поезији, коју је, иначе, сјајно познавао.

Тако, заједно са Добрицом Ерићем, он покреће „Расковник“, часопис који подстиче велики број учитеља, наставника, песника и других да крену у сакупљање народног блага: забележених песама, прича, бајки, басни, басми, пословица, загонетки, древних речи, имена... Но, „Расковник“ ни приближно није могао да објави све од материјала ове врсте који му је пристизао. Ипак, ствари су се покренуле...

„Расковник“ постаје и стожер покрета песника сељака. Могло би се рећи да они захваљујући овом часопису просто добијају крила. Коначно једно гласило које и њих, удаљене од престонице и њених институција културе, прихвата, негује, подстиче и високо вреднује. Своје песме у наш стан често доносе записане руком на кесама од шећера или соли.

Одкуда толика љубав у мом оцу за све што је изворно? Као дете често сам била тужна зашто се отац још као једанаестогодишњи дечак разболео од дечије парализе. Био је тако добар према мени, увек мој истински пријатељ, и ја сам његову болест сматрала за велику неправду. Тек неколико година после његове смрти преслушала сам касету са очевог гостовања у Аранђеловцу, две године пре смрти, где је говорећи о књизи „Дародавци из прикрајка“ испричао и понешто о свом детињству. Тада сам схватила да је необичном проми-

шљу Неба оца, у ствари, у једанаестој години путем болести био задржан у селу до своје деветнаесте године. Како су сва деца после четири разреда основне одлазила у Крагујевац у Гимназију, баш у том преломном тренутку, за разлику од других, он је остао у кревету код куће. Тада су га често посећивали стари сељаци, а како је он желео да буде писац, записивао је све лепо што би они рекли, мислећи да ће то можда једног дана ући у његове романе. Пуно од тих записа ушло је у књигу „Дародавци из прикрајка“. Они су знали да му кажу: када ти буде боље и када одрастеш и ти ћеш отићи у град и заборавићеш село и све ово што ти ми говоримо. А он им је обећао да их никада неће заборавити као ни све оно што је од њих научио. Када су коначно после много година изашли „Дародавци из прикрајка“ било му је жао што његови стари сељаци више нису били у животу. Тако се Живот побринуо да отац заврши поред других школа, ону за његов духовни пут и делање најзначајнију школу народног усменог приповедања засновану на суштинским вредностима наше патријархалне цивилизације. Сматрам да је ту потекао велики извор неугасиве љубави коју је имао за све што је древно, наше, душевно и вредно. А ту проналазим и дубоки космички смисао његове болести.

Ако се удубимо у изучавање детињства, младости и уопште животног пута ма ког великог човека увек ћемо запазити ствари на основу којих се може закључити да Живот веома прецизно припрема то биће за задатке које ће пре или касније пред њега ставити.

Једном речју, сматрам да су и мој отац и његово бављење народном културом и часопис „Расковник“ део божанске промисли. Наше етно-уметнике 20. века, у које убрајам песнике сељаке, сликаре и вајаре наивце и етно-музичаре, сматрам најзначајнијим током у српској култури 20. века. И стога, заједно са мојом мајком Вјером, настављам посао који је некада мој отац са њом и са својим сарадницима започео на овом пољу. Управо излази антологија песника, сликара и вајара наивца Ср-

бије, Црне Горе и Републике Српске „Пастир тражи дно неба“, коју је отац две године пре смрти започео са историчарем уметности Милицом Маширевић, а мајка и ја смо је са њом завршиле. Такође смо започеле и истоимену филмску антологију о 100 наших најзначајнијих етно-уметника 20. века. А управо оснивамо Удружење за неговање дела и идеја Драгише Витошевића и покренемо акције да се у Београду оснује Етнокућа „Драгиша Витошевић“, где би се посебно неговала и страниј и домаћој публици представљала дела наших етноуметника и где би се у ширем смислу представљале суштинске вредности наше културе. У Етнокући могло би да буде и седиште будуће серије часописа „Расковник“.

Невена Витошевић, Београд

ПОРОДИЧНА ПРЕДАЊА И „РАСКОВНИК“

У јесен 1972. године, као и сваке друге јесени, мој деда Јордан и отац Бранко ужурбано су радили на припреми за бербу грозђа. Сећам се, мој отац је обишао сва три винограда и са задовољством говорио како се грозђе добро одржало, како су гроздови пуни и како у њима има довољно шећера. После тога смо сва тројица из подрума изнели десетак мањих и већих буради која смо добро испрали, најпре у врелој води, са додатком винске соде, а потом и неколико пута у хладној води. Ја сам тада био дечак од петнаестак година, па сам им мало помагао, а мало „јахао“ на највећем бурету које је било запремине 650 литара. Дуго сам тада слушао занимљиве приче мог деде о некадашњим бербама винограда, муљању грозђа и претакању вина. У тим причама он је увек спомињао наше претке, које сам из тих прича упознао.

Мом деда Јордану отац се звао Софреније, а то је био мој прадеда, кога нисам запамтио, јер је 1943. године у Зајечару стрељан од Немаца, за одмазду што су партизани те године напали постројење кварцног песка у Рготини код Зајечара. Тај мој прадеда је највише волео вино, па је целог живота о десном куку носио тикву са вином. Са њом је орао, са њом жњео, са њом косио, са њом дрва секао... Уз тикву вина те 1943. године ухваћен је у једној неготинској кафани, после полицијског часа, са својим побратимом Душаном Стефановићем, након чега су их одвели у Зајечар и стрељали.

Деда Јордан је потом споменуо и његовог деду Панту Пантића, који је до последњег рата био кмет у Штубику. Он је о селу водио бригу, баш као о својој кући. Старао се да у тадашњој варошици раде сви дућани и кафане, буду отворене касапнице и пекаре, буду исправне воденице и ваљаонице, намирени сиромашни, да се у месном суду правилно суди и у апсани одржава

неки ред. Под његовим надзором је на вашаришту засађено неколико стотина багремових стабала, која и данас мештанима чине хладовину кад своју стоку изведу на три летња вашара. И он је нестао у вихору рата те 1943. године, кад и његов син Софреније. Био је велики љубитељ вина, производио га је у великим количинама и њиме подмиривао бројне кафане у селима око Мајданпека, Бора и Жагубице.

Пантин отац се звао Петко. Он је нестао као војник у балканским ратовима 1912. године. О њему деда Јордан нема много података, јер га није запамтио, али зна да је засадио шест винограда и да је био највећи произвођач вина у то време у овом крају. И он је волео вино, али није имао срећу да дуже поживи и да га на миру пије. Он је био прадеда мом деда Јордану.

Чукундеда мом деда Јордана звао се Радоје. Био је високог раста, црне пути и мало погнут. И он је, такође, производио велике количине вина али је волео и да га пије. Крајем прошлог века пао је са коња и под њим настрадао. За успомену му није остала ни једна слика, а можда је није ни имао.

Из приче оца и деде сазнајем да се нико у фамилији Пантић није женио два пута и да су им се увек рађала мушка деца. И ја сам после неколико година добио сина, Драгана, који се определио да живи на селу.

Баш у то време док сам седео на једном бурету на капији се указао поштар, носећи неку пошиљку. Када сам препоруку потписао, скинуо омот са пошиљке, у руци ми је први пут заблестао часопис „Расковник“. Од те јесени, тачније, од септембра 1972. године, па до овог стотог броја, увек сам га имао у руци, радо читао и радо препричавао. Било ми је велико задовољство да тог дана оцу и деди наглас читам занимљиве прилоге из часописа, а који су највише били везани за живот, рад, обичаје и веровања наших људи са села. Дуго сам им читао прилоге везане за наш народни живот, наших вредних сарадника и већ тада имао у глави како би би-

ло лепо и добро да се и из Неготинске Крајине нешто запише и објави у овој прелепој свесци.

Ту свеску, односно примерак „Расковника“, добио сам захваљујући његовом уреднику пок. Драгиши Витошевићу, коме сам се писмено обратио да ми часопис пощађе, да будем његов стални претплатник. На жалост, неколико година после тога часопис није излазио. Моја давна жеља се ипак остварила. Пре петнаестак година уредништво „Расковника“, на челу са Љубинком Раденковићем, моје прилоге је прихватило и почело редовно да објављује. На томе сам им бескрајно захвалан, али моја жеља је да „Расковник“ живи и после овог јубиларног броја, све док живе наша села и градови, наши казивачи и наши сакупљачи.

Те давне 1972. године, односно тог септембарског дана, ја сам оцу и деди ишчитавао последње странице „Расковника“ док су они ужурбано привођили крају испирање буради. Још дуго година су они радили тај посао, а ја сам им помагао, настављајући традицију производње вина у нашој кући, и наравно, сарађивао у нашем часопису. Мој деда, Јордан, умро је 1989. године, а мој отац Бранко, несрећним случајем 1998. Сада о нашим прецима, док се припремамо за нову бербу винограда, сину Драгану, исте те приче препричавам ја, верујући да ће и он наставити да воли грожђе, вино и људе. Заједно смо прелистали и претходни број „Расковника“ и увек се изнова дивили прилозима из наше лепе Србије, али и шире. Жеља нам је да часопис живи док живимо ми, наша деца, као и сва будућа поколења.

Златимир Пантић, Штубик

САДРЖАЈ

НАШ ЈУБИЛЕЈ

- 3 Стоти број “Расковника”
(Љубинко Раденковић)

РАСПРАВЕ

- 7 Светлана М. Толстој
Словенски народни календар
- 19 Питер Плас
“Ко курјака пати, тај ће падати с горе”:
Текст вука у српским народним
представама о падавици
- 32 Ненад Љубинковић
Семантика народних обредних опхода
– вучари
- 41 Андреј Б. Мороз
“Лингвистичка магија”. О номинацији болести
у источнословенским и јужнословенским
басмама
- 51 Алексеј В. Јудин
Свети Ћорђе у басмама:
Експликација личног имена
- 60 Биљана Сикимић
Вербална магија за дим и ватру
- 73 Даница Ћокић
Крај – обичај намењивања кола за душу
покојника и предака у Звижду
- 79 Љубинко Раденковић
Расковник у кругу сличних биљака.
Словенске паралеле
- 87 Александар Лома
О именима расковника и сличних биљака
- 90 Велибор Савић
Расковник и крајинско сокровиште

- 94 Дагмар Буркхарг
Балада “Хасанагиница” као претекст
за хрватске и српске драматизације
- 110 Мирјам Менцеј
Проклетство детета у јужнословенском
фолклору
- 117 Зорислава Васиљевић
Васиљевићев систем тоналних основа
српског музичког фолклора
- 136 Радојко Николић
Гробљанско песништво
- 139 Дејан Ајдачић
О неким мистификацијама народних
песама балканских Словена у 19. веку
- 157 Жарко Требјешанин
Срби и политика. Актуелност Дворниковићевих
етнопсихолошких анализа

ПОВОДИ

- 161 Наше муке и радости приликом покретања
“Расковника”
(Милојко П. Ђоковић)
- 167 Три живота “Расковника”
(Зоран Вучић)
- 174 Шта за мене значи “Расковник
и расковничарски рад мога оца
Драгише Витошевића
(Невена Витошевић)
- 179 Породична предања и “Расковник”
(Златимир Пантић)

Уредници „РАСКОВНИКА“

Добрица Ерић (1968–1975)

Драгиша Витошевић (1975, 1980–1982)

Љубинко Раденковић (1982–2000)

На насловној страни
”Петак” Ивана Рабузина

Корице
Радоје М. Кавецкић

Часопис за културу и књижевност „Расковник“ превасаходно објављује, подстиче и вреднује све облике народне културе и изворног стваралаштва, не само у сеоској већ и градској средини, у Србији, као и на целом српском језичком подручју, а појединим прилозима и ван тих оквира. „Расковник“ настоји да одслика појаве у народном животу и култури, као савремене тако и прошле. Странице часописа су отворене за прилоге из народног живота и културе, за стваралаштво песника села и самоучких сликара, за истраживаче у подручју књижевности, језика, фолклора, митологије, историје...

