

# РАСКОВНИК

ПРОЛЕЌЕ  
1 9 8 2.



Расковник је некаква  
(може бити измишљена) иџрава  
за коју се мисли  
да се од ње  
(кад се њоме дохватаи)  
свака брава  
и сваки друџи заклоџ  
оџвори сам од себе

Из Вуковоџ „Рјечника“

# РАСКОВНИК

часопис за књижевност и културу

Београд, мај 1982. Година IX,  
број 31.

## УРЕДНИШТВО

Драгиша Витошевић  
(главни и одговорни уредник)

Зоран Вучић  
(извршни уредник)

Добрица Ерић

Радоје Кавецкић  
(технички уредник)

Цвета Котевска

Владета Р. Кошутић

Драган Лакићевић

Љубинко Раденковић  
(заменик главног уредника)

## ИЗДАВАЧ

НАРОДНА КЊИГА — БЕОГРАД  
Шафарикова 11

За издавача

Видак Перић, директор

## РАСКОВНИК

Појављује се у пролеће, лето, јесен и зиму.

Рукописе по могућности откуцане машином у пуном прореду, слати на адресу: „Народна књига“ (за „Расковник“), Београд, Шафарикова 11.

Рукописи се не враћају.

Годишња претплата за Југославију 280 динара. Претплату уплаћивати на жиро-рачун „Народне књиге“ 60801-603-15400, са назнаком: претплата за „Расковник“. Годишња претплата за иностранство: Сједињене Америчке Државе \$ 15; СР Немачка DM 35; Француска Ffr 75.

Претплату за иностранство уплаћивати на девизни рачун „Народне књиге“ код Југобанке: 60811-620-58-8206/10-6-1051.

Телефони: уредништво 327-427; служба претплате 322-464; комерцијална служба 323-910; рачуноводство 761-226; пропагандна служба 327-427.

Уредништво прима уторком од 14—15 часова.

Метер Дамјан Корбуц

Штампа ШИРО „Србија“, Београд,  
Мије Ковачевића 5.  
Број штампан у 3 000 примерака.  
Цена једног примерка 70 динара.

Владета Р. Кошутић

## АЈДУЧКИ И ЛИРСКИ ОСТАВЦИ

*Записи из сокобањскога и сврљичкога краја*

Пастирећи минералним сокобањским крајем, враћајући се касно ноћу, из села Орешца, спазих на неком осамљеном пристранку плаветно лелујање, пламичке, шта ли? Угаснуше за часак, па избише поново, ведро плави, бакреног језгра. Због невиделице, не могах прићи до њих али кад, стигавши конаку, испричах домаћинима о томе, чух неочекивано тумачење: „Видел си место где су ајдучки оставци. У њиово време, злато је отимано од азнадари, турски благајници, порезници. Они су пролазили туј, друм је бил преко Врело Моравице, па за Вратарницу, Зајечар и Бугарску. Старина Новак дочекиваше Турци код Пећину, и тој место се прозвало Новаковци; брат његов, Ненад, држал бусију код Зубетинци, и село се прозвало Ненадовци; трећи брат држал бусију под сокобањску Клисуру, а име му незнано. Старина Новак је нарочито стављао опљачкани златници у казанске луле, а закопавал и' на много места по Крстатцу... Тој остало вечито у земљу, па даје пламен каткад, пречишћава се злато... Јер, има отров у злато, није отров да уништи човека, ал може га ошамути...”

Оно што је, потом занело мозак многим, беше лов на пламење и оставке, по пустољинама планинским, или по њивама и браништима Милушин,

ца, Сеселца, Левовика, Церовице. Блудели су ноћници годинама, да опазе легло пламичака; обележаваху место, копаху криомице, ако земља беше нечије власништво, власници их одбијаху, тукући се и крвећи с њима. А благо остајаше вишеструко неподатно свим и свачим обавезујући достојну душу којој ће се уручити, душу зналачку, срчану и спретну. Јер, припреме не беху једноставне. „Приметиш ли негде сињу ватру, около њу мораш расути пепел, и сачекати да преко њег пројде зверка и остави штрапку. Ако ли мечка остави траг, туј се налази закопана врчва\* са дукати; ако ли змија, онда туј има лула са злато.

И, ноћу кад узмеш да копаш, пази! Чим угледаш врчву, она те осени, претвори се у мечку. Ако крабро уватиш мечку за уши, уватил си врчву за ушке, и злато ти се предаје. Ако откопаш лулу, она се претвори у змију, и треба да је ваташ преко средину. Ако ли се зазвериш — нема ништа.”

Пошто бестрашника беше мало, други приступ благу беше нешто лакши чином: „Каква штрапка остане по пепел, кучја, тичја, овчја, говедска, значи да злато тражи тој што је оставило штрапку. Да га одведеш онде, да га закољеш, и ћеш извадиш ласно паре...

Ал, неки човек тражил оставци, па на пепел угледал дечји траг. Рекли му: да одведеш дете и закољеш, и паре су твоје...

Отиде он са жену и дете, дојду на то место, он се измакне и почне да оштри нож. Мати са дете седла поред неку плочу, па рекла: „Чек, сине, да те побискам, можда имаш неку вашчицу”... Кад, види на образ му се метла једна вашка, голема. Она увати вашку, па је стуче на плочу, прсне крв, паре искоче, све до ич, а дете остане живо. Јер, то Бог наредио да искочи она вашка, да дете не погине... И они, с кола и волови, отерају злато кући.”

Таквих давнашњих прича о таквим поступцима, пун је сокобањски крај. Али, у наше време, сретих и оне који се поуздаваху у савременије на-

\* Мање познате речи, штампане курзивом, прогумачене су на крају приказа.

чине. Владимир Миленковић из Сеселца пробдео је пола века, тражећи, у потајно доба, пламене јавке. Копања, по шуми и крчевини, однеше му цело имање. Удовац одавно, живљаше у дому који зврјаше празан и прашњав. Једина храна му беше чабарчић потопљених зрна, а пиће — тиква с ракијом. Огромне оседеле главе, вучјим раљама младио је прегршт набубрелога кукуруза („Кој ће га меље, да меси и пече проју, кад немам бабу!“). Док му се под ногама мајало, костурно маченце, цвилећи и занато ишћући од газде било каквог мрса, овом су се у очима жаприла два пламичка, искрено и страшно ми се уносио у лице, држећи ме ручердом чврсто за рукав, сматрајући ме богомданим стручњаком кога му је, најзад, небо послало на ноге. Предочавао ми је нечувену добит, донесем ли справу која открива минерале. Чуо је за њу — опасна је справа, звонце на њу зазврчи, чим под земљу надуши злато! И јемчио ми ужурбано: „Гледал сам ноћу . . . има туј у наше село ватра најмање на десет мести. Тој се не мож погоди тачно, док дојдеш, оно се угаси . . . Ал, донеси бусолу која тој проналази, дођи код мен и, празан нема да отидеш. Не само да туриш у џеп, него и твој чукунунук да не ради, а да живи . . . Таку бусолу да донесеш код мен, која открива на два, три метра, и празан нема да отидеш . . . Ако не буде ништа, ће ти уступим плац, имам још три ектари, под брдо . . . Ал, кажем ти — дојди са спрему, и празан нема да отидеш. Само ћу ти дам савет: не мора да причаш на државу шта сам ти зборил. Мен мож да досађују, да ме бију, а ја нисам то отел од државу. У све земље ради злато, само код нас ради папир. А зашто да га нема у народ, кад га је имало и било за сви владари? Ја, како сам разабрал за трговину, код трговци је било злато, сребро и бакар, шта оћеш. Колко папир, толко злато . . . А данас, с опроштење, обриши гузицу и баци новац од књишку. А кад имаш један дукат у џеп, ти си *сербезан* да појдеш у страни свет . . . Чим прећеш праницу, ради злато . . . Сваки то оће, и ћорав, и макакав . . .

Ти мож да не дојдеш догодине, а мене можда неће да буде, јер сам 1890-те пал на земљу, мајка ме испустила, из неотице . . . Сви ратови сам пре-

терал, од првог фебруара 912-ту, до крај 918-ту. Само сам тринајс' месеци искористил код куће, на доват."

При повратку, испратио ме је до пута, уверен да ћемо се ускоро видети, да ћу као „доктор од злато” доћи, са бусолом, право и прво к њему. После чух да се, као слуђен, мотао по селу, обрћући моју посетницу, и распитујући се није ли ме, случајно, неко друти заврбовао бољим изгледима и предлозима.

Додајмо још нешто о затрављености златном грозницом, по Рујишту и Сеселцу. Неко је из Голака, негде после Првог светског рата, направио шаротине на свињској бешици, замазао „планове”, да изгледају старински и, у поверењу, за скупе паре, продавао их лаковернима. На њима су била представљена два камена, као два вола, педесет стопа од Сињегга Вира, белег највећих оставака. Последица тога је да не само у сокобањском, већ и у сврљишком крају, нема старије душе која не сматра да је злато свуда, да читав крај почива на злату, да се оно откривало чак и нетражено, на пуну срећу, по казивању баба Милуније, из Читлука: „Један сиромаш' носил на магаре дрва, носил, носил, сваки дан. А један пањ, тако до пут, све му закачује товар, па му га смакне. Тако једно јутро, друго јутро, треће јутро. Чекај, ће иде он да тај пањ макне. И запуца са секиру, и пањ искрути. Кад искрути пањ, оно се злато само изрине пред њег. Он га натовари у џак, па веже на магарца и отиде код жену, кући. Она бањала децу, а он: „Ајд, жено, узимај децу, па искакај из кућу, ће је упалим, да је више не буде!” — „Ију, Милане, како да упалиш кућу, једва смо је створили сами, мучили се, мучили! Чек, бар да узем дрешке на децу.” — „Ма, не треба ти ништа, пусти да изгорим сиротињу!”

И запали кућу, и она изгори. Отиде после, чини ми се, у Београд, и купи кућу. И, у војску је бил с мојега оца, тај Милан Паликућа. Ал је једини погинул из њини чету, '912-те, у Турски рат... Ајдучки оставци су злато најклетвеније.”

Оставци које тражих, не бежу ни у земљи, ни у пањевима, већ у људи, оставци лазаричких, се-



дељачких, жетварских, свадбарских песама. Њима су старице — неке их још певушећи промуклим и трошним гласом — знале оживети прошлост свог девовања, празника, слава, заветина и литија, женидби и удадби, прелâ и поселâ, јединих пригода кад су виђале свет, и свет њих. Помно слушајући реч старијих, прихватале су је, настојећи да је утуве дословице. Али, памћење потом, борећи се са забором, мењало је изворник, стваралачки преиначавајући мању трагику у већу, скраћујући или проширујући појединости, дајући друкчију завршницу, или је изостављајући. Стога се слободно може рећи да сваки казивач казује своју, посебну песму која ће се увек разликовати од песме другог казивача. Кад, у будућности, неки састављач зборника женских песама Источне Србије буде имао у виду све записане варијанте, биће јасно колико у њима има преливности, и колико је незахвално одредити се за најлепши и најскладнији облик.

Том будућем зборнику прилажем препршт лирских оставак које, за време *горешњачких* жега, добих на уздарје од читлучких старица, скрушено уверених да је и њихова младост била саморљивија од илинскога сунца:

Девојка је у гору стојала,  
и стојала и тијо певала.  
Од лица јој гора изгорела,  
а од дуцу, лиска повенула.

Читлук, 1972.

---

*Врчва* — ћуп, крчаг; *горешњаци* — најтоплије доба лета, десет последњих јулских дана; *дрешке* — одећа; *заверити се* — уплашити се; *осенити* — опчинити, преварити; *сербезан* — поуздан, безбрижан; *штрапка* — траг.

## ЧЕТИРИ СЕДЕЉАЧКЕ ПЕСМЕ

Три су совре наспоред ређене,  
једна совра од жута дуката,  
друга совра од бела талира,  
трећа совра, прања шимширова,  
Што та совра од жута дуката,  
уз њу седе сви редом кметови,  
Што та совра од бела талира,  
уз њу седе нови пријатељи.  
Што та совра од прањ шимширова,  
уз њу седи редом сиротиња.  
Где то седе сви редом кметови,  
питајте и' имају ли вина.  
Где то седе редом пријатељи,  
питајте и' имају ли месо.  
Где то седи редом сиротиња,  
питајте и' имају ли леба.  
Слуга им је Анка Пироћанка,  
служи вино и наздравља њима.  
Јеленче им уза совру шета,  
на јеленче двоји, троји рози.  
У једне је нешто уписано,  
уписан је Марко ситнословац,  
а у друге, Мара ситновеза.  
Проговара Марко ситнословац:  
„Бога тебе, Маро ситновезо,  
за теб кажу, много ситно везеш.  
Да ти дадем један конач свиљу,  
да навезеш ситнога ђерђева.  
Проговара Мара ситновеза:  
„Бога тебе, Марко ситноковче,  
за теб кажу, много ситно ковеш.  
Да ти дадем једну аспру благо,  
да салијеш златнога ђердана,  
да вржемо себи пода грло.”

\* \* \*

Садила девојка три поље босиљак,  
три поље босиљак, четир калавера.  
Ни га расадила, ни га проплевила,  
он јој бујан расте, буја на редови,  
буја на редови, зелену китицу.

Вилу наредила, вила да га варди, „  
вила га вардила, момче уватила.

\* \* \*



*Где је она умрла?*

Где Морава мутна тече,  
ил катани коњи поје,  
ил цареви благо деле.  
Ни катани коњи поје,  
ни цареви благо деле,  
бањале се две девојке,  
Оливера и Тодора.  
Тодора се удавила,  
Оливера испливала.  
Мртва уста говорила:  
„Оливеро, верна друшко,  
кад отидеш на мој дома,  
не кажи им — удави се,  
нег им кажи — удадо се.  
Два су брега, два девера,  
две врбице, заовице,  
ладан камен, мило војно.

\* \* \*

Давор, коње, добро моје,  
а што ти је додијало?  
Узде су ти искићене,  
седло ти је шимширово,  
јасле су ти босиљкове.  
— Мени јесте додијало,  
ти отидеш у меану,  
у меану, три девојке,  
једно ми је Грличича,  
друго ми је Љубичича,  
треће ми је Ружичича.  
Грличича тебе грли,  
Љубичича тебе љуби,  
Ружичича, све до тебе.  
Копам земљу до колена,  
призем траву из корена.

## ДВЕ ЛАЗАРИЧКЕ ПЕСМЕ

Како су ме наши оградили,  
од свуд редом прошке наредили,  
и на прошке врата оставили,  
и на врата, сандака турили.  
Прерипићу врата и сандака,  
изабраћу за себе јунака,  
кому видра из колено игра,  
кому сатак на прудима бије.

\* \* \*

Момче коња појаше,  
на корубе стојаше.  
Ту му мину девојка,  
западе јој јабука  
у два тавни облака.  
Она им се молила:  
„Еј, облаци, братанци,  
подигте се погоре,  
да си најдем јабуку.  
Неје моја јабука,  
царева је јабука.  
Цар ме проси за сина,  
да му будем снајица,  
да му метем дворови,  
да му редим столови,  
по столови мараме,  
по мараме, китице,  
по китице, лирице,  
по лирице, парице.

Казивала Роса Миловановић, 76 година

## ЖЕТВАРСКА ПЕСМА

Зажени се Павле младожења,  
па узима Јану, лепу Јану.  
Чес' водила Јана, лепа Јана,  
чес' водила свекру и свекрве,  
чес' водила Павлу младожењи,  
чес' водила, није прозборила.  
Кад настаде година десета,  
реши Павле с другу да се жени,  
па доведе Мару брзовреву.  
А Јана и' лепо дочекала,  
она им је с борину светлила.  
Ал говори Мара брзоврева:  
„Бога тебе, Јано, лепа Јано,  
буд си нема, зашто си ћорава,  
борина ти рукав прогорела.”  
Њојзи Јана лепо одговара:  
„Бога тебе, Маро брзоврево,  
брзо дође, брзо ћеш се вратиш.”  
Насмеја се Павле младожења:  
„Вала Богу, вала јединоме,  
огреја ме сунце од запада,  
прозбори ми Јана, лепа Јана!  
Рабаџије, врћајте кочије,  
ви вратите Мару брзовреву.”



## СЕДЕЉАЧКА ПЕСМА

Мајка Мару на удају клела:  
„Ђеро Јану, виле те однеле!”  
То дочула вила Магдалена,  
па однесе Јану, лепу Јану.  
По њу трче осам миле сестре,  
и девета, остарела мајка.  
Јана њима потијо говори:  
„Вратите се осам миле сестре,  
и девета остарела мајко,  
разделите мога белог дара,  
сваке сестре по кошуљу дајте,  
најмлађеје најголему дајте.  
Мајке дајте дрвље и камење,  
и дајте јој јадунку јабуку,  
кад је види, за мен да јадује.

## СВАДБАРСКА ПЕСМА

Пченица са голем дел укласа,  
девојка се своме татку глаша:  
„Мили татко, отми ме од прстен.”  
Татко њојзи потијо говори:  
„Узни, ћеро, време ти је дошло.”  
Пченица са голем дел укласа,  
девојка се своје мајке глаша:  
„Мила мајко, отми ме од прстен.”  
Мајка њојзи потијо говори:  
„Узни, ћеро, време ти је дошло.”  
Пченица са голем дел укласа,  
девојка се своме брату глаша:  
„Мили брале, отми ме од прстен.”  
А брат сестри лепо одговара:  
„Баци, селе, прстен поза врата,  
па се сакри поза милог брата.”

Казивала Даринка Видановић,  
70 и нека година

## ЖЕТВАРСКА ПЕСМА

Има мајка две девојке,  
ладо ми, ладо, ладојло,  
на обе им венац вије,  
ладо ми, ладо, ладојло,  
на коју ће венац вене,  
ладо ми, ладо, ладојло,  
њу ће мајка да удава,  
ладо ми, ладо, ладојло.  
На млађеју венац вене,  
ладо ми, ладо, ладојло,  
мајка ћере проговара,  
ладо ми, ладо, ладојло:  
„Чекај, ћере, до недељу.”  
Лало ми, ладо, ладојло,  
„Нећу, мајко, ни три дана”,  
ладо ми, ладо, ладојло.

## ПОЉАЧКА

Знајеш ли, момче, знајеш ли,  
кадно по гору одимо,  
кадно си млади кунемо,  
да лежиш, момче, да лежиш,  
за пуне девет године,  
кадно се мало придигнеш,  
помало леба да једеш,  
колко бробинџак што носи,  
и оно много да ти је.  
Помало воду да пијеш,  
из љуску, љуску конопљу,  
и она много да ти је.  
Комарац коњак да ти је,  
сламка — тојашка да ти је  
и она тешка да ти је.

## ДВЕ СЕДЕЉАЧКЕ

О Малино, Малино, девојко,  
укра' би те, ал те стража чува,  
једна стража на кућњева врата,  
друга стража на собњева врата,  
трећа стража где девојка спава.  
Пред врата ти бадем дрво расте,  
попећу се бадему на гране,  
закукаћу како кукавица,  
уздисаћу како удовица,  
е да би се мајке сажалело,  
е да би ми ћерку поклонила.

\* \* \*

Мајка Миту по меане тражи,  
ем га тражи, ем га љуто куне:  
„Синко Мито, нигде те немало,  
што те паша од чардака зове?  
Је л те зове пушке да врљате,  
је л те зове сабље да мећате,  
је л те зове коњи да ипрате?”  
— „Ни ме зове пушке да врљамо,  
ни ме зове сабље да мећемо,  
ни ме зове коње да играмо,  
нег ме зове љубе да мењамо.  
А ја нећу љубе да си мењам,  
моја љубе мушко чедо чува,  
а његова — проклето девојче.”





## ДВЕ ЛАЗАРИЧКЕ

О Ружице, убава девојко,  
омиле ми твоја лепотиња,  
танка снага, ланена кошуља,  
бело лице — белија артија,  
црне очи — два бистра кладенца,  
црне веће — морске пијавице.  
Сви си момци редом подлагала,  
мога брата, три године дана,  
мога брата три прознице тресле,  
једна лети, а друга пролети,  
а трећа га полуноћу тресе.

\* \* \*

Оро игра Русићу у двори,  
прво игра Русићева ћера,  
по њу игра подноси Маринко,  
па ју гази ноге у падуче,  
па ју ломе руке у рамена,  
па ју крши прсти у прстење.  
Она њему потијо говори:  
„Мирно играј, подноси Маринко,  
мој си татко иза совру гледа,  
на мене си главу поврћује,  
а на тебе ножи поваћује.”



## ДВЕ СВАДБАРСКЕ

Не лудуј ми код мајку, девојко,  
код мајку си доста лудовала,  
а код војно лудовања нема.  
Војно тражи ручак и вечеру,  
по вечеру, свилену постељу,  
по постељу твоју танку снагу.

\* \* \*

Лудо младо мајке полудело,  
полудело, па у гору пошло,  
мајка оди, те му лека тражи,  
оно мајци тијо говорило:  
„Не од', мајко, лека ми не тражи,  
мене лека, у село девојка.  
Она ми је трагове обрала,  
везала и' у белу мараму,  
врљила и' у огањ да горе,  
огањ гори, ја за њом да горим.  
Па и врљи у селин, да сану,  
селин сани, ја за њом да санем,  
па и' врљи, вода да и' носи,  
вода носи, мен код њу односи,  
вода јечи, ја за њоме јечим.

Читлук, 1972.

*Казивала Будимка Јовчић,  
пуна осмица!*

---

Бробињак — мрав; војно — младић стасао за војску;  
дел — брдо; катани — војници, коњаници; коруба — дрве-  
но корито из кога овце пију воду; обрати — магијско узим-  
ање трагова; поза — иза; прошке — дрвена ограда; сан-  
дак — сандук; селин — целер; тојашка — тојата.

## О СТАРОЈ ЧИТЛУЧКОЈ МЕАНИ

(Казивање Михајла Ђенића, 61 година, и Томе Јовановића, 64 године, из Читлука)

„Ова меана, поред нашу кућу, порушена је пре неколко године, а трајала је скоро седамдесет. Сазидали су је, почетком овог века, пред убиство Александра Обреновића... Кад су је рушили, предњи зид нису могли да поруше сасвим, и тако остало. Сазидали су човечју сенку у темељ, они који су зидали, да зграда буде отпорита, заговарали човека, заговарали, да се не миче, док му сенку не опасаше са грађу и малтер. Не знам одакле је био, ал то није смео да дозна. Ал је он то дознао и клео је у будућнос': „Дабогда, у ти зидови, многи остали без срећу, без имање и без главу!”

Убрзо је умро, а клетва му није била у ветар... Већ газда Ђорђе, што је зидао меану, први се упропастио. Јер, кад је завршио прозоре, није имао више новаца, диго се, те узео, под интерес паре од неки Павловићи. А за њи, да ти нешто кажем. Они су народ осењивали, одузимали имовину људима, давали менице, облигације и обогатили се. Од Ливадице, па до Зајечара, све је било њихово... Ишли су и на Божји гроб, у ацилук. Тамо кад су били, крену с попови и калуђери на то брдо, Голготу. Ал дуну неки бесни ветар и погаси свеће. Попови и калуђери оборе свеће, прочитају неку молитву и крену даље. Кад су стигли пред цркву, на брдо, запевају у највеће, и свеће се запалиле саме.

Тој нам је причао Лаза Павловић кад се вратио; добије назив Ација, и он и његови наследници прозову се Хаџи Павловићи. Али то им није сметало да буду и даље зеленаши... Меницу ако потпишеш, на пример, на двеста дукати, ставе ти две иљаде, и дужник после цркава. Тако је прошао и тај Ђорђе. Тражио је зајам двеста дукати, а они написали иљаду и двеста. И, кад је дошло до плаћање, он је остао без имовину, и истеран на улицу... А Хаџи Павловићи узму меану, и даду неком Милисаву да послује. Тај Милисав био је претеран намћор, до подне мислио зло на цео свет, а

од подне, целом свету. Уживао да набеђује ни криве, ни дужне... Мој отац, Анђелко, кад је пошао једном на пазар, у Бању, рекао је на мога деду: „Кад стигнем до меану, ја ћу да опалим два метка из пиштољ да чујеш да сам стигао.”

То било ноћу, он се огласи с пуцњаву, а Милисав оде ујутру у полицију и тужи: „Анђелко ме тео да убије, и гађо ме два пута из пиштоља.”

Полиција дође с њим, вежу мог оца, узму му документа: „Што си пуцао на човека? Има да идеш на робију.” Пођу у Скобању; Милисав се криво закуне, на запаљену свећу и на јеванђеље, у целу вамилију и за њега, да је говорио истину. Кад се заклео, мог оца одведу у затвор, а Милисав се врати у Читлук. Ал му се одма отвори блага рана у устима, и загушио се, чим је стигао кући...

Мој отац плати, на писара и начелника, два дуката, да оду и да чују певице у Милосавову кућу. Онда су мог оца одробили, пустили га, и он се врати...

И многе коцкаре стигла је клетва. Позади кујне било је согче, звано Монте Карло, туј су пљескали дан и ноћ. Долазиле мајке и жене: „Где ми је син, где ми је човек?” — „Ене га тамо, у последње, међ последње.” На сто забоден нож, да нема варање, а под сто, нокшир, да се картање не прекида. Тврди коцкари туј седели, и чекали жртву, као паук мушицу. Од Солунци научили — бушили све краљеве, попове и жандаре с иглу, одозго, и тој се ссети под прсте, кад вучеш. А твој противник после укће: „Узе ми све паре!” — „Нисам ја, него карте”...

Жандармериски наредник терао и преко тог. Опељеши човека начисто, па онда играју у његове дреје, капут и чакшире. Кад овај и то изгуби, мора да и' скине, и да обеси о грану, а наредник узме пушку и тађа чакшире и капут, све изрешета...

После се и пободу, кад се напију.

А пијанице су увек славиле Чисти Понедељак. Обесе, једном од њиних, венац од суву паприку око гушу, у пројин колач забоду свећу, и даду му кондир, да иде и сазива друштво, у меану. Онда распале пијење и, кој се највише напије, даду му

мало проје, натоваре га на колица, отерају га на буњиште и тамо изруче. Он, идуће године, меси пројин колач . . .

Кад настане женидбено време, у јесен и зиму, у меану се скупљали голосоврићи — котларције, градинари, аламуње. Крену из меану, а прво се договоре шта ће и како ће, олошки на нечију свадбу. Ако им домаћин не да једење и пијење, они скину капију, па однесу, извале му кош с кукуруз, или скину точкове с кола, па и' баце у бунар.

А домаћин који начује да ће голосоврићи да наиђу, испече лисицу, или кера, па ражањ стави иза врата, намерно, да би ови „опљачкали” печење; или печено магаре ставе уместо телета, и тако протуре рог за свећу . . .



Дуд

Једина благословена ствар беше тај бунар, пред меану. За њег се Хаџи Павловићи погоде с мог оца, да га ископа и озида, за петнајст дуката. Да копа девет метара. Ако нема вода, да му пропадне труд... Мој отац плати на копача три дуката, копач копао, копао, ал бунар остао сув. Мој отац погоди рабаџије и, преко ноћи, дотерају воду, у бурићи, с извор Моравице, и напуне бунар до пола. И та вода довела воду. Он позове газде, они дојду и прегледају, пили воду; поп дојде, освети воду, испеку јагањци; Хаџи Павловићи плате на мог оца петнајст дукати, и бунар остане освећен. Од тада за седамдесет година није остао без воду; чак и кад остали бунари у село пресуше, у њега има.

А Ђоле „Ђоште”, се давио два пута у тај бунар. Он је прво служио у Београд, па после код Хаџи Павловићи, дваес три године. „Ђоште” га прозвали, кад је цепао дрва. Газдарица га питала шта ради, а он: „Сече Ђоле, ђоште, дрва.” И тако га прозвали.

Њега је вода привлачила, оће, неће, мора у њу. У Београд, кад је био код Милана Јечменицу, у трикотажу, натерао је кола с коњи, у Дунав, и сетио се, у последњи тренутак, те потегне леви дизгин, потегне, потегне, те изађе на обалу, и остане жив.

А овде, послали га по воду, а он падне у бунар и, кад смо га *влачили*, откачи се и поново рипне, а вода само плусне, до нас. Кад смо га извукли, он онако мокар, игра по меану, пева, да се утреје.

Удавио се у ракију. За опкладу попио шест кригле љуте ракије, живео још месец дана и умро. А на неколко сати пред његову смрт, догодило се чудо с мог рођака, Тому Јовановића. И он беше мрео и, кад је већ прешо у мртве, и кад су око њега већ држали свеће, нека атмосфера му казала: „Нећеш ти, него ће умре Ђоле „Ђоште”... ”

Најбоље је да отидеш да ти Тома лично о том оприча.”

Казује Тома Јовановић:

„На Светог Аранђела кренем на орање; док сам орао, ралом разорим мравињак. Мрави се растуру, па на мраз поцркају. Дојдем кући, гуша ме

заболи, дозову лекара из Сокобању, лекар не мож ни уста да ми отвори. Једва и' отвори са штипаљке и види — крајници ко врапчје јаје. „Водите га кући, не сме да се оперише . . . нек пије липов чај, па шта му буде . . .”

Сутрадан, затегло ме скроз, пресекло ми говор, долази ми крај, видим. На цедуљку пишем и наређујем шта да раде, Изнели дреје, спремили свеће, а сунце већ нагиње. Деда Никола и баба Станија почели да плачу, ал деда реко: „Ја ћу га лечим. Дајте зејтин и винску чашу, дајте гас зелен, чист као љута ракија.” Помеша у чашу зејтин, ракију и гас. „Дај, да га напојим.” Узе ложичку, са два дрвцета ми разврну уста, поче да налева, тамо, амо, ја прогутнем, и заспим. Сасним — људи чекају пред неку градину, и ја приђем, да чекам. Ал дојде један старац, бела му брада, носи тојагу: „Шта радиш туј?” — „Дошо сам” — „Зашто развали кућу на онолке душе, па све измрзле? Немој да више то учиниш . . . И није још време за тебе . . . Сад ће Боле да дојде, „Ђоште””.

Ја се тргнем, рана се провали, крв и гној, просвестим се, а свеће напалили око мене. „Је ли умрео Боле „Ђоште”?”

Не пројде мало, чујем да у близини кукају, из Болетову кућу. Тој ме уверило да азбука има на онај свет и не мож' да се прекоређује.”

Читлук, 1972.

---

*Блага рана* — опасна жива рана, *влачити* — вући; *ложичка* — кашичица; *пewице* — жене нарикаче.



*Деда Нике Великовић*

## ДЕДА НИКА, ИЗ ОРЕШЦА, ПРИЧА

*Зовем се Никола Вељковић, 87 ми је година од март месец. Кад сам рођен, не знам. Знам кад сам служио кадар, '908, кад сам пошао на Турчина, кад сам сас Бугари ратовао, па сас Швабу... Пал сам у беду кад ме заробише Швабе, ал се избави', утеко' и дојдо кући."*

„Пре нег што смо отишли на Турчина, '912-те године, сине велика репата звезда, јутром од исток. Појдем с једног у Књажевац, с коњима обојица, кад погледам — оно звезда, дугачка, пуштила реп овако. А она каже: „Ено ти, гледај: приказ.“ Реко: „Шта ће да буде?“ — „Биће рат од истоку.“

„1912-те, кад смо пошли на Турчина, вози се лекар у ауто, то је без волови и без коња; командант пука и још неки од њине господе. А ја сам се натоварио, носим на мене 30 кила тегобу. То је било о Крстовдан јесењи, и обукао сам грудњак, напуњен сас памук, па се упалио ја, угрејао сам се, и излегнем пред друм и бацити онај товар од мене, и раскопчао се, да се одморим.

„Стигоше они с ауто, а командант ме пита: „Шта је, јуначе?“ Реко: „Заморио сам се.“ — „Одмори се, одмори, па ајде полако.“

„Па си они продужише, а ја се одмори, па си и ја идем... Дотад нисам видел ни ауто, ни мотор,



ни ове бецикле што имају два точка... А авион тек сам видел у рату, кад смо пошли на Швабу. Кад ми већ на Швабу да пођемо, '914-те године, прво се од Швабу појави авион. А донде не имало, кад смо с Турчина ратовали и с Бугарина. Нема авион, озгор ни абера нема, само оздоле, копнеш мало; или се skutаш иза камен, дрво. Само су имале оне пушке, маузерке, што, кажу, пронашли два брата Маузера. Она пробива метер дрво, од њи' иза дрво не мож' се склониш, а иза камен, иза дувар можеш. Тој смо имали оружје, кад смо пошли у Турски рат, а иначе, после се појавило и озгор — бомбе и свакојако. И полако, полако — данас нема заклон.

„1912, у Турски рат, од Кратова, кад смо зашли за Црни Вр' почели смо да водимо борбу. Они с оно брдо бију овамо и ми сиђемо доле, ја из један поток заватим с чутурицу воду и појдемо на њи'. Каплари све наређују војску у стрелце и „ватајте заклон“, кажу. Они озгор пуцају, а мене се најези коса такој, па кад слего' у поток, после мене није стра', ја заватим воду, па уватим један заклон, и погледам: „Чек ја да изедем ови леба, да га не изеде други.“ И почнем да једем леба, а они си пуцају. Иде каплар отуд: „Ватајте заклон, бре, ватајте заклон!“ Реко: „Ја сам уватио.“ Дојде до мене: „А, бре, зар ти једеш?“ Реко: „Ја једем, да не изеде други.“ Каже: „Чек, и ја да једем, кад ти једеш.“ И он туј, прилеже уз мене, поједе леба и он, и до неко време водимо борбу. Али дојде позадина, Тринајсти пук из Зајечар, да ни' смени. Кад ни' он смени, ми јутром у слободу, Турчин одступио за Овчје Поље. Кад смо пошли на онај вис, по шуме, где су били Турци, они уватили Србина једнога па га опекли, па га усправили уз дрво, на ражањ, да виде Срби кад дојду, како је прошао њин Србин.

Брат ми погибе на Врапчје Брдо, '914-те, у Шумадију. Он је бил у други позив, а ја у први. Ја рањен сам у руку, и ондак се пребацимо у подножје и преко једну шуму измицамо. Оно отуде бије, отуде равно овак, а оборито, како сад овде. И по шуму само чујеш: „Јаој, браћо, изнесите ме!“ Ко ће кога да носи, кад се бежи. Наши одступали од

Швабу, а ми смо отишли у помоћ, Четрнајсти пук први позив, Четрнајсти пук други позив; бил Шваба насилил преко Дунав и прошал овам'. А ми овде, трчи, трчи, трчи, пешке, док смо стигли тамо, прошло четири, пет дана. И кад стигнемо на Цер планину, а оно Швабе туј били заузели положај, па ми кад стигнемо, наша војска образује шест борбени редови, један овде, други потома, па потома, па кад се нареди да викне се: „Ура!”, и сви трубачи кад цикну, па кад окнемо на јуриш — бежи Шваба остаде и казани, и ципеле и торба и све. Имал гумено јастуче, па га склопил, па турил у ранац. Кад ће да спи, он га надува, па заврти одозгор, па спи. Кад после, он склопи, па тури у џеп, ко крпе. Све то пострвили они, и за три дана ми и' врнемо преко Дунав. Тамо куде су наишли, чинили наред, освету, терали на људи волови, убивали жене, секли дојке, с опроштење... Ал ми кад и' претерамо там', после шта ће они? Навежу уговори Шваба, Мађар, Бугарин и ударише на Србију. А ми колко смо били? Премалко. И прегазише.

Али, опет кад смо одступали од Лесковац, па за једну варош тамо, Лебане, оно блато, па се мути, овако, толко блато, па идемо за Косово. А војска пропала, народ изгинул, једно '912-те године, с Турци, једно заробено с Бугари, једно рањено... Краљ Петар и Пашић ишли, па говорили. Каже Пашић: „Изгину ни много народ.” А Петар казал: „Да сачувамо ми башту, а цвеће ће се насади.”

И прешли тамо у Солун, Бевђелију, сас Америку, сас Јенгелези, и очуваше то парче, прадину. Сад цвеће колко оћеш, не мож' се разминеш сас

„Да ти опричам како се населил Орешац: У турско време, два брата била, оца нису имали. Стареји брат бил код куће, а млађи код овце, у планину. Стареји брат затражио од агу, да му посаветује млађега брата, да га боље поштује, пошто је он стареји, домаћин.

Кад дојде он од стадо, гузе да прави трице, а ага поче да га учи. А тај Стојан рече: „Море, ага, гледај си своја посла!” — „Ама, немој тако, Стојча, поштуј брата!”

Стојан грабне Турчина, па пред врата: бап! Умре Турчин, они побегну; стареји утекне овама, Стојан у Дуго Поље. Пријави се код другог агу, овај му да имање до вр', горе у Девицу. И сад се тај вр' зове Стојин вр', а има и Стојин кладенац код Раденкову воденицу, кад се иде за Дуго Поље.

Стареји се засели овде, па дојде после неки Миладин, из Равно, па неки Милисав, из Бобовиште, од Мораву, и ете, тој неколико кућа што има овде, тој су Милосавци. И направе село.

Кад је доодил један пут иконом, а он каже: „Ваше село је завањено најпосле, а ће да се расели најпре.“ — „Што?“ — „Па, ето, што. Ви сте на деловоду. Удари киша, један вода иде за Тимок, друга за Мораву, земљу односи, камен излази, шибаница.“ И тако било. Одонда, наши су се одселили одавде, триес' куће. Остали смо, не знам да л још педесет куће. Село, когод козја грбина, обара се и там, и там. Ми смо на висину, земља слаба, препира се. Излази си камење. Куда се деде земљица, не знам . . .

Наши људи су патили много од Турци. Сви су имали у шуму колибу, кровинку, Браниште, било густо и тамо су бежали из кућу. Или се скутавали у рупе, па седели. После заватали по пет, шест ектара у ромилку, крчили и овас садили . . . Такво је било пода турско, мука. Па су врли трње наши

Срби, пода Турчина. Натера га бос да врше, па душу на трње остави.

Једанпут један ага напраји капију на пут, као на овај што иде од Читлук за Зубетинци. Напраји капију на пут и затвори. И постави стражу. И чека.

Иде човек отуд, па ако отвори капију и пројде, стражар га избије. Тај човек појде даље и наиђе на другог човека: „Бре, немој да идеш тамо, на капију; ја пројдо, отворио, стража ме изби што сам отворио. Него, мрдни од пут.“

Човек послуша, пројде поред пут, а ага: „Зашто сам ја напрајил капију?“ Па избије и њег.

Дедови нам нису имали оружје, нег извуку лозу там и овама, вежу за дрво, па преко пут начине препреку за Турци. Кад наиђу Турци, с коњи, некако се коњи заплету, и неком Турчину спад-

не пушка. Сас ту лозу, по неку пушку су добављали.

И Србин узме да коси, ал веже пушку за ногу, и коси. Ете ти Турчин отуда, ага. Таман се приближи, овај довати пушку и убије агу. Е, ако нађу агу туј, зло за цело село. Човек позове још једног другара, накркају добар огањ, па агу озгор, на сува дрва. Изгори ага, само га нема. И куде је отишал, кој зна. У ваздук."

А један ага имаше лепу ћерку, па се заволела с једног Србина и оће да иде за њег. Дочул ага тој, па нареди на агиницу да казни ћерку, како она зна. Агиница нареди да ћерка наложи огањ на момкове пруди, свирач да свири, а она да води оро око њег. Да се чини освета... Шта ће девојка да учини? Момак легне, а она крадом подмакне му камену плочу под одело. И заложу му ватру на груди, поведе оро, ал му намигује: „Трпи, трпи!" Водила оро, док огањ изгоре. Кад огањ изгорел, она пушти оро, момак рипне, па отиде, те убије агу прво, а кад дође до булу, она цркла, није смела да га дочека.

И девојка отиде за момка, ако је Туркиња. Пет стотин године се седело заједно, па судба свашта везивала.

А после, међу Срби, девојке су отимали. Протуре јој под пас *чабрњак*, увате двојица на рамо, па ју носе... У Зорановци неки Петар није могао да добије девојку редовним путем, а он удеси ствар сас неког јаког Циганина. Девојка ишла некуде, а Циганин је ћупне преко ноге, заметне је на рамо, и однесе је у подрум коди тога Петра. Врљи је там, залне врата. Јутром, дођу њојни, она преспала код мужа, већ је неће никој други. А на башту и људи викала: „Зацрне ме Петар, Господ га убил!"

А тај Циганин, кућа му до поток, кад се напије, он довати камену корито, у што жене перу старе дреје, па га врљи у поток. Други дан, кад се истрезни, петину најде, да корито изнесу оздол. И ракија помагала на лудога.

.....

„Кад је Бог одил по зем, он испрати Илију, да иде по народ, и кој где зарадил кривицу, да га јави код њег.

Илија отиде, па се врати тек трећи дан. Бог га пита: „Куд си ти, Илијо?“ — „Убијал сам, по кривде.“ — „Па, зашто уби кмета у село?“ — „Неће да суди Богу по закону, него газди по атару.“ — „Па, зашто уби овчара код стадо?“ — „Затој што присваја туђе стадо, са своје замешава, па коље.“ — „А што уби орача у поље?“ — „Оре туђе међе.“ — „Е, Илијо, Илијо, ти си љут судија, ти да идеш на небеса, па да будеш Громовић Илија.“ И тако он остал горе, па озгор опет бије.

А небо најпре било ниско. Једна жена тада жела, жела, цел дан. Вечером, месечина ниско, опет треба да жње. Њој се досадило, најде лајно говеђе, па потргне, те у месец. И скаља месец, а Бог подигне небо погоре, погоре, погоре.

И, кад је узел ђавол да влада, посади једну биљку, а Бог дојде па га пита: „Која ти је та биљка?“ — „То је дуکان.“ — „Па, шта ће ти?“ — „Е, кад стигне мој дуکان, ће се затре твој тавјан... И дете има да тражи дуکان, да чури, а за тавјан неће да има ни појма.“

И то дочекасмо.

\* \* \*

Како су ме оглувеле алине: „Ишал сам с овце, и кад изађем на оно велико брдо, Чртовац, појдем поред овце, по ливадче, ливадче једно равно, невелико, једно дваес', триес' метара.

Идем поред неки трн, неки жбун — а оно кад си ме удари по један образ, на друго уво учини: цијууууу! Обрну се лево, десно: „Какво ме уби?“ Нема ништа.

Од онда, два, три дана, па ми заглувеше уши. И саде, дању и ноћу цврчи, цврчи, у главу, и уши. Има у главу једна коска, негде мрда, па кад стругне овак', једна преко другу, оно чујем... а кад се растури, не чујем.

Врачари ми казали: „Требало да идеш код врачку која зна од алине, а докторска помоћ не помага на алине.“

Кад сам се жалил по људи, у Прокупље, један ми причал: „Лежал сам под дрво једанпут и заспал. Кад се дигнем, боли глава, па свет нема. Идем тамо, идем овам', два, три дана — боли; идем код лекара — боли. Пожалим се код једну тетку. А тај тетка, да л је била врачка, каква ли је, не знам. Каже она: „Ја ћу ти кажем лек, а ти ако знаш где си лежал.“ — „Знам, где је дрво било, где је све.“ — „Да узмеш једну перушку од кокошку, па да отидеш онде где ти је глава спала, па да окружиш с перушку, па да прекрстиш овак', па пушти. Па ћеш да видиш.

„Ја — рече — тој урадим и оданде — ништа; нема више да ме боли глава, ништа.“

И тој биле неке алине, какве су, кој знаје, али од њи' — силом лек да се добије. Ја га не могу добијем, а и моја жена је умрела од тој. Отиде једно јутро, рано, на поток, на корубу, дрвену корубу на коју тече вода, да опере *дрешљак*. Прострла га на неки ђаво и, кад се усправила, засврбе је око. Засврбело је око, дојде, те се пожали код мен. „Па — реко — што идеш рано? Што неси сачекала да пројде нека стока? Там нешто има, мука.“

Де, де, де, разболе се она. Почнемо да идемо по лекари, врачке, имало је у то време врачке, про-роци, а доктори казали: „Само да је подупремо, како стари плот, а да буде много вајде, неће.“

Отидем код једну картацијку. Гледа она, сечем ја три пут карте, она реди, реди, па каже: „Намерила на аловиту воду . . . и, лек нема!“

Колко ће она да живи по тој? Годину и по, и умре.“

А кад сам ишао други пут, с овце, нешто ми се под ноге провукло. Какво је, не знам, само га нема, колко што пројде'. Дугачко беше, ко два штала. Надиже прбину, како изајде, а ја га опсова. Неки ми веле, после: „Није требало да га опсујеш.“ Да сам знао какво је, па да бежим. . . Личило је на корубу, кад направиш од артију, од два метра, а у сред некакво црно, од крај до крај.

И мене одма уста одоше овак, а ово око, кад узмем да једем, ја с њега жмим, не могу да гледам. Тако је сад тај моја болест. Кад се залади, ја ру-

кавице турим, а сунце греје. Кој ме види: „Бре, зар рукавице?” — „Морам.” И тој ми је од тој највише шкодило. Врачке, куде сам ишао, кажу: „Што неси дошао фаније?” А ја, па и несам знао где су. Једно време, куде се појављале, оно им забрањивано, па смо и' се мањули, и ишли код лекара... Што је имало један лекар, Ђоковић, у Књажевац. Стари лекар. Како ме је прегледо? Чука с прст грбину, па слуша са слушалице, и пита: „Кијаш ли?” — „Кијам.” — „А је ли ти течу сузе?” — „Течу.” — „Добро, даћу ти лек, али кад отрошиш лек, ти да се вратиш код мен, с рецептис.”

А, после тог лекара заболила нога, они му одсечу ногу; он се пресели, не знам где, и нисам више ишао.”

\* \* \*

Питујеш за ајдучки оставци? Тој сам негде видел, не знам да ли је тој, шта ли је? Букне овако, толики пламен, и угасне. Па опет букне, па угасне. То је у зубетински атар, онамо.

А моја мати некад жела, ено горе, онам', на онај косар што се види. Желе оне, моја тетка и мати, желе њивицу, а друга њивица мало над њи' гор' била. А оно си — рече мати — тек букну на једно место огањ, па угаси, букну, па угаси...

Е, после јој кажу: „Тамо има паре.”

Шта ће да раде? То је била њива од нашу вамилију, на некога Тасу. Он ишао по врачке, носио тамо земљу; гледале оне, па му причале — има гвоздено буре, у њег' паре. Он после почне да тражи, али није знао баш где је горело. Па позове моју матер, и дође мој очува, отац мој умро, кад је мен' било три године. Ће да иду онамо, да копају. И тај Таса, на њега њива што је, позове и свог брата. Дојдоше, и оће мен' да оставу поди њиву. Ја сам нећу да останем, седам, осам година ми било, ајде ће да идем с њи'. Појдомо, оно имаше тамо неке појате, под једну појату три пцета, сто овце. Па ни приметише та пцета, док смо разговарали, поче једно да лаје, де, де, де, лаје против нас, они запуцаше с камење, утече.

Мати онда каза где је видела ту ватру. Мори, наложише огањ, па с тавњан, по старински обичај, прекадише онде. И мати узе да бележи с матику, где ће да копају. Ја седим уз огањ, па се грејем. Копаше, копаше: оп! Оздол нека камина, као плоча. Али — оно им велели да се не вреви, док копају — један од њи, рече: „Туј су!” Копаше још, копаше — не може, камина . . .

Тај исти што је његова била њива, узме белегу опет, па по врачке. Нека врачка гледала, па рекла: „Дошли сте близо до злато, али међ вас имало *омршен* човек, и злато се помакло.” — „Па, како је *омршен*?” Оно Тасин брат бил одрал куче неко, те правил чизме. Играл на једну овадбу, те му се исцепале, за једну ноћ. И врачка каже — паре побегле од њега.

После, и ја ћу да пробам, да најдем оставци. Мене казала моја баба, на мога оца мајка, да је имала свекрву, а та њојна свекрва и старац њојан, Павал, имали паре, злато. Али, неки рат кад је бил, они побегли одавде, до Сеселца. Та свекрва носила *хемер* око њу, са злато. Али, приметете двојица да она има паре; један од Орловци бил, један од овде. Па је наговоре: ајде да идемо у Орешац, да видимо има ли Турци тамо, како стоји кућа, и ово и оно, па крену преко Крстатац, преко планину. Један носил пушку, а баба ишла по њи'. А он обрне пушку, одапне је, па убије бабу, од позади. И узму тај *хемер* и врну се у Сеселац.

И моја баба причала где су паре закопали, под јабуку. Тој у нашу авлију, али тај авлија била заграђена, и у њу тринајст јабуке имале. Узмем ја па посматрам, а знам где је била стара кућа, посматрам, посматрам која је јабука. Неје она однела паре доле, на крај, да закопа, него туј близу кућу. Па узмем од једну јабуку шибу, и земљу, и отидем у Бучје код неког пророка, Станислава.

Кад ме виде, рече: „О, ти идеш, носиш топлињу, пролет, биће топло.” Реко: „Те донесе Бог, ја не могу . . . Добар дан, здраво, живо.” — „Здраво — рече — а докле ти?” — „Ја, до теб'.” — „Па, добро, седи, одмарај.” Поседо ја, па одмарамо, а он питује: „Због чега ти код мен?” — „Ете, донесо белеге, да погледаш.” Дам му ону земљу, од ону јабуку што



близу до кућу била. И шибу. Погледа он, каже: „Ти оћеш паре?... Има неке паре.” Реко: „Ако има, да узмемо.” Каже: „Овде било неко збирнице, одавно.” Реко: „Де, кажи ми право, ако се нешто показује, да ми најдемо. Нећу да скријем ништа, него да си поделимо. — „Е, ми одобрисмо једанпут на једнога да најде паре, рече да ми купи коња, па не теја.”

И ја си отидем. Уватише после ратови, умре тај пророк, ја иде да погинем, не мого да погинем, пати се, мучи се, и тако било свакако.

\* \* \*

Не знам да л зна неки, ко је написао сановник? У њег сам нешто читал за мен. Научил сам да читам у рат, од једног самоука, да знам да потпишем име, да си прочитао писменце, кад ми дојде. Тај ми другар написа азбуку, сва слова, па ми каза које се како зове. И, де, де, де, ја то научи. Кад ми, после, дојде писмо, а ја си читам; кад ћу га испратим, ја си напишем, па га испратим.

Сановник узмем, после, па га читам, читам, да видим што ће ми каже, за мен. А он каже: надживиће његове родитеље такво и такво мушко дете, рођено с таки образи, дружељубиво, за другога би главу дало. А ја си велим: „Кад не мож да утекне, такој ће да буде.” Шалим се.

Па, де, де, де, даље: „Брат ће га ожалостити; раниће га старо дрво, проћи ће много земљу и пашће у беду, мислиће за рђаво ће проћи, али опет ће се кући врати... А суђени дан, ће му буде петков дан.”

А оно — истин. Отидем да сечем шуму, ко ово дрво високо. Сечем, па потегнем сикирче, па по колени. Имам белегу. Тој ме старо дрво ранило.

Одомо у рат, са брата, у цвапски рат, '914-те године. Брат ми погину. Ја, рањен, дојдем код кућу. Закачим *цедило*, са свеће, пред врата, да не кажем одма на жену. Она ме пита: „Како је тамо, може л се остане жив?” — „Е, — реко — може”. Па заплачем: „Брат ми погину, а ја се врну рањен.” Она одма отрча за жене, донесоше од брата кошуљу, капу, чарапе на астал, да праве човека

од одело његово. Мен припаде мука: „Дајте ми оцат!” Дадоше ми оцат, те се ја напиј, тедо да останем мртав и ја, такој ме ожалости брат.

А прошал сам земљу и допал у беду, кад су ме заробили Швабе, ал се ипак избави, те утеко, и дојдо кући.

Сад тај петков дан, да ли је петак, да ли је Петковица? Ја сам остарел, здравље изгубил, не могу да пијем вино, не могу ракију. Само једно пивце што пијем, и чај. Да једем, што једу овије моји људи, не могу. Ако је много блажно, не могу. Ако је много кисело, не могу. Само нешто разговетно, згодно . . . а кој ће то да га спреми, кад се нема кад. Сељак ради, послује цел дан.

А године пролазе, ја се надам сваки дан да се смирим. Вечером кад легнем, ја држим старину, и велим: „Боже, сети се за мене, узми ми душу ноћас, кад заспим, да се више не теретим.” Јер, моје је срце овако — кад ми рекнеш нешто, ако нешто треба, одма се дизам, одма идем да те послушам . . . А да седим ваздан, не могу. Имам унука туј, и унуку, кажу ми: „Кад не можеш, лежи!” Пробам један дан да лежим ваздан, оно прбина отуд утрне, утрне. Не мож да се лежи . . . Накљуцам гранке са секирче, седећки, пораним пилићи, пуштим свиње да пројду из једну авлију у другу, па окол дома . . . Ови године излазим и овам, на бачију, од светог Аранђела. А тај Аранђел вади душу, и ја кажем, вечером: „Дојди, Аранђеле, дојди, ја сам стар човек, узми ову душетину, немој да се мучим.”

А он га нема, мора да је отишал далеко. А ја чекам.

Орешац, 1972.

---

*Дреје* — хаљине, *дрешљак* — хаљине, одећа; *зем* — земља; *иконом* — економ; *косар* — земљиште на косини; *лајно* — балега; *окнути* — викнути; *омршен* — онај који је дошао у додир с месом за време поста; *тавјан* — тамјан; *чабрњак* — мотка или колац који се протура кроз ушке на чабру, да би се носио; *чурити* — пушити, димити.

Микајло Ђорђевић, из Бучума, рођен 1893: Ове, '973-те, на Врачеве, ће уперим у осамдесет прву... Две ствари ћу ти опричам, о две цркве, једну нашу, а другу швапску.

„Турски рат ме уватио кад сам служио кадар, у Пирот. Заједно са Бугари и Руси, ми искарувамо Турци, и Четрнајсти пук дође у Вучитрн, да пописујемо војску. Попис истоку, људи, регрути. Једни Арнаути одлазе у Албанију, који оће да су чисти, а друпи се уписују коди нас, да иду у јединице... У Вучитрн смо седели три месеци... Близу Вучитрн била светиња и сва околија је туј долазила. Туј сам гледал: у голем сандук, човек спава; плави бркови му закачени за уши. Ништа не говори, лежи, а ноћу оди. Никој не зна куде он иде ноћу. Људи спавају, не гледу куде он оди.

Кад се напуни година, промене му чизме, јер процепи чизме. Стеван Немања је тај човек и данас је, ваљда, у тај манастир.

Пошто смо стигли и сместили се покрај светињу, а игуманија дојде: „Молим, кам га је командант пука?“ Реко: „Ево га, то је.“ Каже: „Деде, нареди мирно на твоју војску, да ви казујем како се ради овде, у овај манастир Стевана Немању.“

Командат пука: „Мирно!“ Сви ћуте. А игуманија вели: „Пазите, деца, добро! Овде не смете да украдете ништа, ни од свог друга, ни од кога било. Имате да једете, да пијете, све што оћете, ал да се крадне, не сме, јер Стеван Немања, оног који има дугачки прсти, укочи и не даје му да се до ујутру подигне.“

А један пешак, поред мен, опцова, полагачко, ал она чула, па се настрожи: „Кам га је тај војник што опцова? Ја сам ишла и казала сам на Стевана Немању... Он му знаје и име... Казујте му ви име.“ — „Па, кад ти је казал, шта ће ми да ти казујемо.“

Ал, старица, с прст право на њег: „Ти, бре, Ђорђија, ти што си на твоји два другара узел опасач, кад сте и' стурили, пред спање... Вечерали

сте, пили сте овде, не ви је наплатено . . . ал Стеван Немања не трпи арање . . . Ајд, бре, мичи се, мајчин сине!”

А он, не мож да мрдне. Нога уз ногу, руке уз бедра му ко с кланфу заковане. Каже игуманија: „Г. пуковниче, је л имате носила?” — „Имамо”. — „Добро кад имате, дајте га на носила.”

И однесу га у цркву. Ја ћу да идем, да видим шта ће да раде сас њега. Стеван Немања у сандук лежи, носила наместише да њега на сандук има књига с коју поп опева људи. Старица књигу скиде, па извади динар сребрњак и тури у руку војника, па узе оној Еванђелије и принесе му до уста. После те сто паре даде на Стевана Немању. Тад војник поче да миче с уснице: „Ву, ву, ву . . . г. команданте, ако је за паре, дајте још, имам овде, у џеп сто паре, дајте и њи’ на светитеља . . .”

А игуманија: „Не иска он твоје паре . . . не треба да дајеш . . . Други пут да пазиш, да имаш крс’ на образ, да свеца с крађу не изазиваш.”

И просвести се човек.

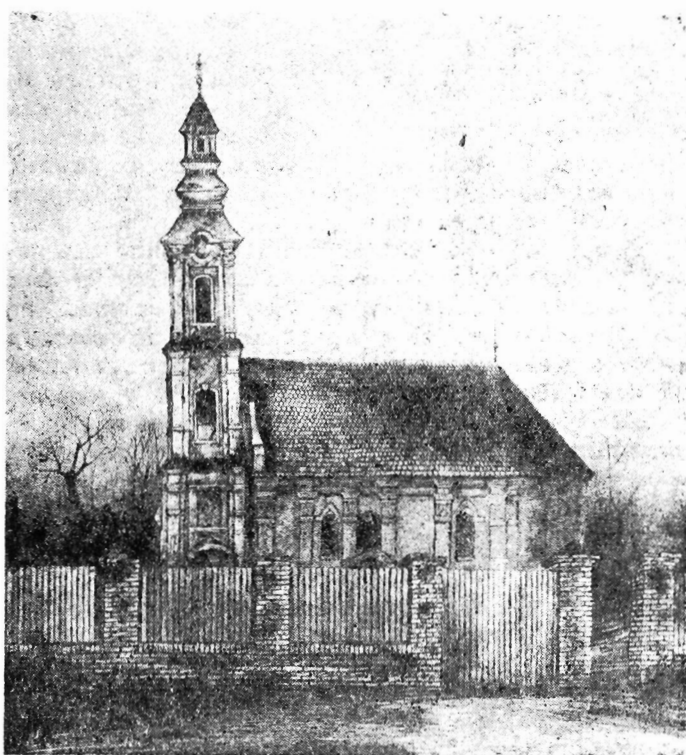
А у светски рат, заробише ме Швабе, па смо отерани у лагер, Најзилбе, у Аустрију. Језеро лепо, поред село, а свиње појили само поред језеро. Општина има у село, туј сам у близини спавал, и, у неко време, изиђем на мали двор. Било ведро, ал дунул ветар од Италију, па дигал прашину и, само промну крс’ са цркву, промну и пола торањ, греде и црепови. Оно се види, месечина, а вода се бљешти на језеро.

Јавише на Врању Јосива, цара, како је се десило. Ете ти војска аустријска, дојдоше топови сас њег, пешадија. А он вели: „Дајте ми просмуту — такој се баба на швапски зове — она једина знаје зашто се наша црква срушила.”

И она дојде, дојде баба, пољубише се три пут сас њу. И Врања пита: „Просмуту, кажли ми зашто нас Бог казнио, да се наша црква сруши?” Она каже: „Честити царе и унуче, наши војници су то зарадели . . . На Косово, у цркву, су увели коњи, туј седели у цркву, па после накарали српски рањеници, кад је пал Призрен, па и’ затворили у цркву, да помреју . . . И ваздуси нас опоменули: за-

кон треба да саставите са Срби, а не више да се бијете, јер ми не можемо беза Срби. Ми све добијамо из Србију . . . свако богатство и рогатство из њу нам долази.”

Бучум, 1973.



Црква у Сибачу



## ИКОНИЈА, ЦРКВАРКА

(Казивање,  
Иконије Раденковић,  
из Плужине, 72 године)

„Како сам се примила за цркварку? Озгор ме научило. Кроз сан ми дошло. Несам примила ни од бабу, ни од мајку. Много ме мучило, тера ме да прорицам, ја нећу, тера ме, ја нећу. Лежала сам два месеца у болницу, од ту работу да се олечим, па не могу да се олечим... Па ми на сан казало: „Ако нећеш, ја ћу ти онеспособим децу.“ И, морала сам да се приватим...

Знам кој ће и кад ће да умре. Најпре сам казувала на сваког. Бранко, комшија, био у рат, 943-ће затеран преко некуд, а мати му се чуди, јер нема глас од њег да чује три месеци. Ја замолим Бога за њега, да видим куде је. А глас ми каже, на сан: „Шта питаш за Бранка, он је у његовој смрти, рањен, у болницу, у Ниш.“ Пошто сам казала, прицакаше: „Лаже! Што њу слушате!“ Кад, после неко време, дотераше га и саранише...

Па сам за многе прећутала, јер кад се црно стреви, замрзу ме сви из покојникову кућу, нарочито ако умре девојче или момак.”

„Кад сам била удата, на њиву сам заспала, али ме заузело у сан и нека деца ме водила до неке воде, да прејдем преко њу. Али, није брвно да се види, него као сламка, као влакно. Ја сам прешла. Срела ме грађица бела, у грађицу огањ накладен, уз огањ женштина седи, у белетине. Мене намештено бело место да седнем, преко пута њу. Кад

сам седла, улепну се моје седило. Себе гледам пред себе. И питам женштину: „Зашто ћеш туј, Иконијо?” А она вели: „Чекамо те”.

И пробудим се. Тада сам први пут заузета.

По други пут ми дали, у сан, гледање да гледам — крст и босиљак. А ја нећу да се примим, да узмем крст. Кажу: „Мораш да узмеш крст, да показујеш на цео свет, на цео народ.” А ја: „Нећу, ко ће мен да поверује? Жене ће ме нагрде, мужи ће ме пцују. Шта ћу? Не могу ништа да учиним.” Каже: „Мораш на њи' да показујеш... Кој заповеда, је л ја, је л ти?”

И замане, и одсече ми главу. За час би. Туреше ме на *лесу*, па ми гркљан вучу, муче ме. И турише ме у казну: две, три недеље, без воду, без лебац. Казнише ме што нећу да се примим.

Затим, оно ме однесе у размирицу. Идемо, идемо, сва војска натоварена с оружје. И, војска пада, ми газимо преко војску, преко крв, прескакујемо људи. Топови запуцаше. Ја велим: „Чији то топови пуцају” Каже: „Бугарски”.

И тако сам била у рат. Зашто ме у њег односило? Свуде ме односило.

Други пут ме зваше да идем на збириште, уз неке степенице дрвене. Кад наидем у собу, а оно насред собу асталче, под асталче — змеј. Оно не змеј, нег ми се учинило као неки младић да је. Ја га назва: „Јоване”. И ргнем натраг, а оно поче да ме страшно јури окол праћу. Зашто ме јури? Јури ме, да ме пољуби. Ја бежи, бежи, па се скутам, да ме не пољуби. И тако сам се спасила.

После сам ишла по врачке, и оне ми казале: „Змеј те јурил на сан, а да те је пољубил, он би после доодил стварно.

Јетрва ме нападла да немам мушку децу и славу у кућу. Мене се то не мили, па се дигнем, па ископам расковник, у шуму. И травке ми казуване, у сан. Старац, са белу браду, ме изока и каже: „Ова је трава од овој, ова од овој, овој се пије, с овој се купе, овој се носи у појас. Па сам летеља ко марама, све сам поље прибрала.

А расковник, има га у Преконошску пећину и сад, колко оћеш. Лист његов само *клапти* и сјаји,

а корени су мушки и женски. Корен личи на мушко и женско дете, па се сече и меша се у влашу с пиштугаљчицу и кошутуцу, и тој се пије, мушки корен да се роди мушко, женски, да се роди женско.

И такој добијем сина...

И опет ме заузели, у сан. Искочил тај старац, брада му до појас, и каже: „Ајд у гору.” Он напред, ја по њег, трава зелена, гора зелена, идемо уз планину. На планину кула зграђена, на кулу — крст дрвен. Старац напред, ја по њег, па овијемо кулу, и казује ми какве туј има оставке. Ал ја не могу баш све да упамтим. А он ми пружи *шмшенце*, ево оволко: „Да те запојим, да се никад не изгубиш, да те ништа не нападне.” И запоји ме. До лани сам сама у шуму ишла, шуму секла, качила се по дрва, денула прање, тулузину.

Па ме звало после, два, три пут да идем до ту кулу, дању. А ја кажем: „Како ћу да идем? Несам за тој ни чула, ни знам где је.” Каже: „Беш да знаш, без питање ћеш да најдеш.”

Ја ћутим, не казујем ником. Измину недеља, па ме опет зазваше: „Иконијо, шта чекаш? Ајд за суводолски манастир са друшкама; зови Латинку и Станицу, и ајдете.”

Ја онда већ морам да идем. Манем дете, имала сам то мушко, тек проодило. Отидемо пешке према бугарску границу, појдемо од јутро, стигнемо увечер, у први мрак. Манастир се не види, јао, куда ћемо? Села нема, само шибљаци, *алуга*, планина.

Наједанпут, дрво велико, уз дрво, крст дрвен, онакав исти који је бил у шуму, одма сам га познала: „Ене га онај крст који је бил на сан, где ме срита на јаву.”

Ја се прекрстим, закитим га са босиљак и кренемо. Кад смо се повратили друпи дан, он га нема, отишал.

Одонде идемо, идемо, ко уз комин, и угледамо цркву поди нас — равница ко тепсија, убаве воде, *трмке*, цвеће — суводолски манастир Свете Богородице.

А Латинка преметила оставке. Избил пламен из земљу, под Видојкову кућу, баш кромпир где



смо копали. Казало ми се: „Туј су мешовите паре, мора да се избаце.”

Копамо, копамо, нешто се мени појављује, ал њојно је првенство, ја сам јој помоћник. Копамо, копамо, тек — ете га човек, иде уз шљивак, а плуво доба, никој нигде нема, а ми копамо, Видојко, Латинка и ја. Човек дојде, па стаде уз мене. Стоји, ћути, ништа не вреви. Па приде уз једну шљиву, где смо копали, и позва Латинку: „Оди, прими, ово се теби даје.” А пушку држи и на пушку шиљак, бајонет. Њу зове да прими паре, да јој се предаду те паре. Али, ако је врчне сас шиљак, она је готова. Јер, тражи се крв, молитва човеча.

После, од планину ока: „Удаљте се, од вас троје један мора да остане туј, па што се да, оно се да.” А Латинка рове, не сме да иде. Ја је ћушим: „Иди бре, да се не мучимо више.” Она рове у највеће, и не смеја.

Опет од планину ока: „Ајдете, ајдете, ће ви дадемо знак.”

Каквој ће да буде знак? Где смо ми опкопале и обележиле, свуд се облило угљење, као врба кад изгори, сјаји, па не мож да буде. Ја клекла на једну страну, Латинка, на другу, па узели у руке, гледамо: угљен, брате. А она: „Како ћемо, да га сабере мо?” А ја: „Шта ће нам угљење.”

А тој угљење било паре, да смо га сабрале, тој све угљење би се претворило у паре. Ал угљење сјаји, како ватра кад пори, па мислим: шта ће ми.

После се то све забелило, и ми смо остале без ништа... Ал, можда и боље. Кој зна чије су паре биле, могле су нас *потикају*... Јер, девер мој, Радомир, је изгубил живот због ђаволски оставци. Он је служио код некога газду Хаџи Павловића, из Сокобању. Тај Хаџи Павловић је стекал голему имовину, све од зеленаштво, ђаво му помагал да вара народ. А он је носил ђаволу ујам, сваке пет године. Радомир једном појде са газду, далеко у Девицу, куде нико није одил. Кад су дошли пред једну стену, стена се отвори и они уђу у ђаволови двори. Не видел никог, само сјаји запаљена борина, а на сред пећину — три рпе, златници, сребрњаци, бакрењаци. Они изруче ћемере сас злато, што су

донели, ал на повратку, Радомир спази на зиду леп нож са златне корке, маши га се и *скута* у појас. Наједном се све ставни, излаз се затвори, а један глас рече: „Нећете изаћи, док се не врати што сте узели.” Радомир се уплаши, и баца нож; излаз се отвори и они изађу.

На повратку, сретне човека са белу главу и човек га запита: „Где си бил далеко?” — „Баш нигде.” — „Знам да си бил нигде, него спремај оно што немаш” . . .

Радомир се тужан, врати кући; не потраја дуго, улови болку и умре, а тек беше напунил триес трећу годину.

Тој ми казувала моја свекрва, пред смрт. Такој смо у нашу вамилију икусили и божјо и ђаволско.”

Плужина, 1973.



---

*Алуга* — шума; *змеј* — змај; *клапотити* — трептати; *леса* — капија од прућа; *погикати* — уништити; *ровати* — плакати, кукати; *скутати* — сакрити; *трмка* — кошница; *шишенце* — бочица.

## РУСКА ИСТРАЖИВАЊА ФОЛКЛОРА

*Тартуско-московска школа*

Почетком шездесетих година у Совјетском Савезу настаје нов правац истраживања културе, као човекове знаковне делатности, који је по том усмерењу добио назив *семиотика културе* (грчки: *сема* — „знак“). Носиоци ових истраживања углавном су лингвисти и теоретичари књижевности, мада се међу њима могу срести и психолози, филозофи, историчари итд. Теме о којима се писало врло су разноврсне — од гатања на картама па до глобалног сагледавања једне читаве епохе, као што је култура средњег века.

Почев од 1964. па све до 1974. ова група совјетских семиотичара имала је састанке у естонском граду Тартуу, где су разрађиване основне методолошке поставке истраживања знаковних система, или су пак решавана одређена питања из области културе. После сваког оваквог састанка излазио је зборник радова под насловом „Радови о знаковним системима“<sup>1)</sup> (у издању Тартуског универзитета), а такође, посебне свеске са краћим прилозима и сажецима реферата под различитим називима (нпр. „Програм и тезе реферата летње школе о секундарним моделирајућим системима“<sup>2)</sup>, „Секундарни моделирајући системи“<sup>3)</sup> итд). Управо по месту одржавања ових састанака група совјетских семиотичара названа је „Тартуска школа“. Међутим, већина стручњака који су учествовали у раду

ове школе, живи и ради у Москви, а такође објављује своје радове у московским часописима. Ако се још узме и историја појављивања идеја о потреби изучавања знаковних система и резултати до којих се дошло у тим изучавањима двадесетих година у Москви (и Лењинграду), онда се ова школа може још назвати и „Московска семиотичка школа”, или, пак, „Тартуско-московска семиотичка школа”.

Највећи допринос у решавању теоријско-методолошких питања семиотике културе имају следећи научници, учесници у раду ове школе: Јуриј М. Лотман, Вјачеслав В. Иванов, Владимир Н. Топоров, Јелеазар М. Мелетински, Борис А. Успенски и други. Поменути истраживачи су до сада објавили и највећи број радова.

Теоријску основу ове школе чини круг идеја које су разрађивали руски научници између два последња рата (Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин, П. А. Флоренски, Н. А. Бернштајн, А. М. Золоторјов, П. Г. Богатирјов, В. Ј. Проп, О. М. Фрејденберг и др.), затим достигнућа савремене структуралне лингвистике, антропологије и кибернетике.<sup>4)</sup> Мада постоји заједнички покушај групе водећих представника „Тартуско-московске школе” да се одреде неки кључни појмови, као што је „текст” или „модел”, ипак се не може говорити о јединственој теоријско-методолошкој основи на којој се заснивају њихова истраживања.<sup>5)</sup> Оно што обједињава ову групу истраживача јесте круг тема којима се они баве, однос према предмету истраживања (превазилажење крутих идеолошких смерница), активан однос према научном знању (уважавање и коришћење достигнућа различитих наука — лингвистике, психологије, логике, теорије информација, кибернетике, археологије, етнографије, теорије књижевности итд.), отвореност према резултатима научника ван Совјетског Савеза итд.

Радови представника „Тартуско-московске школе” изазвали су велико интересовање у европским центрима хуманистичких наука. Најзначајнији од тих радова преведени су на више језика, па се тако њихов круг читалаца (и полемичара)

знатно проширио.<sup>6)</sup> Ово занимање је делом изазвано и ранијом живом дискусијом која се развила поводом радова претходника данашње совјетске семиотике — Владимира Пропа, Лава Виготског и Михаила Бахтина, а такође и групе руских теоретичара књижевности и језика, који су познати као „руски формалисти“.

Совјетска семиотичка истраживања имала су одјека и код нас. Највеће занимање за овај правац показали су млађи теоретичари књижевности. Зато су највише и превођени радови ове школе који се тичу поезике (Ј. Лотман и Б. Успенски).<sup>7)</sup> Међутим, у кругу наших фолклориста, етнолога, истраживача религије и митологије, поменута истраживања су скоро непозната, мада су резултати до којих се дошло у тим истраживањима управо на овом плану изузетно значајни.<sup>8)</sup>

### УЗ ОВАЈ ИЗБОР

Текстови који се овде доносе тумаче нека питања словенског фолклора, митологије и религије, или су пак значајни за развијање методологије истраживања поменутих области културе. Ради потпунијег упознавања са резултатима рада „Тартушко-московске школе“, од значаја су био-библиографски подаци о најпознатијим ауторима који су у овом избору заступљени.

*Вјачеслав Всеволодович ИВАНОВ* (1929) је један од најкрупнијих совјетских научника из области хуманитарних наука. Ради у Институту славистике и балканистике АН СССР у Москви (руководилац је сектора структуралне типологије словенских језика). Објављује радове из више научних дисциплина: упоредне граматице индоевропских језика, клинописног хетитског језика, опште семиотике, митологије, поезике, математичке лингвистике, теорије филма итд. Позналац је древних анадолијских језика (хетитско-лувијаска група језика), затим санскрита, и један је од главних представника савремене совјетске семиотике. Више података о овом научнику могу се наћи у ин-

тервјуу З. Поддужеца „О Бахтину и о семиотици у Совјетском Савезу” који је у преводу објављен у сарајевском часопису „Израз”, XX (1976), бр. 12, стр. 594—605.

Библиографија В. В. Иванова обухвата више десетина јединица. Из тога издвајамо: (књиге) Хетитски језик,<sup>9)</sup> Индоевропски, прасловенски и анадолијски језички системи,<sup>10)</sup> Словенски језички моделативни семиотички системи (заједно са В. Н. Топоровим,<sup>11)</sup> Истраживања у области словенских старина (заједно са В. Н. Топоровим,<sup>12)</sup> Огледи из историје семиотике у СССР,<sup>13)</sup> Индоевропски језик и Индоевропљани (заједно са Т. В. Гамкрелидзеом),<sup>14)</sup> (с т у д и ј е) Култ ватре код Хетита,<sup>15)</sup> Анализа абхазских народних игара,<sup>16)</sup> Реконструкција прасловенског текста (заједно са В. Н. Топоровим),<sup>17)</sup> Староиндијски мит о стварању имена и његова паралела у прчкој традицији,<sup>18)</sup> Дуална организација првобитних народа и порекло дуалистичких космогонија,<sup>19)</sup> Запажања о типолошком и упоредно-историјском истраживању римске и индоевропске митологије,<sup>20)</sup> Инваријант и трансформације у митолошким и фолклорним текстовима (заједно са В. Н. Топоровим),<sup>21)</sup> Семиотичка анализа мита и ритуала — на белоруском материјалу<sup>22)</sup>, Оглед тумачења староиндијских ритуалних и митолошких термина који су формирани од *asva* „коњ”,<sup>23)</sup> Реконструкција индоевропских речи и текстова који одражавају култ вука,<sup>24)</sup> Старобалкански и праиндоевропски мит о убиству пса и евроазијске паралеле,<sup>25)</sup> О семиотичкој теорији карневала као инверзије бинарних представа,<sup>26)</sup> итд.

Јелеазар Мојсејевич МЕЛЕТНСКИ (1918) је познати совјетски стручњак за народну књижевност, митологију и религију. Настављач је дела Владимира Пропа и по идејама врло близак француском антропологу Клоду Леви-Стросу. До сада је објавио следеће књиге: Јунак волшебне бајке. Порекло представе,<sup>27)</sup> Порекло јуначког епа. Ране форме и архаични споменици,<sup>28)</sup> Поетика мита,<sup>29)</sup> Палеоазијатски митолошки еп. Циклус Вране.<sup>30)</sup> Има и већи број студија и чланака.

*Никита Ильич ТОЛСТОЈ* (1923) је, професор Филолошког факултета МГУ у Москви и један је од потомака књижевника Лава Толстоја. Рођен је у Југославији (Вршац) и ту живео све до 1944. године. Дobar је познавалац нашег језика, књижевности и фолклора. Његов основни смер истраживања јесте дијалектологија и лексикографија. Последњих година се више бави словенском митологијом. Руководи групом за истраживање фолклорног наслеђа Пољесја (западна област СССР). Поред књиге *Словенска географска терминологија*,<sup>31)</sup> објавио је већи број студија и чланака. За нас су изузетно занимљиви текстови у којима он тумачи нека питања нашег фолклора (на пр. народне представе о дуги,<sup>32)</sup> или бајања од града у Србији<sup>33)</sup> итд.). Више података о овом аутору могу се наћи у Зборнику за филологију и лингвистику XV/2, Нови Сад, 1972, с. 235—241 (аутора П. А. Дмитријева).

*Владимир Николајевич ТОПОРОВ* (1928), лингвист (ради у области славистике, балтистике, индологије, фолклора, митологије, опште и историјске поетике), један је од главних представника „Тартуско-московске школе”. Научни сарадник је Института славистике и балканистике АН СССР у Москви. Већи број радова написао је у сарадњи са В. В. Ивановим. Од 1975. године излази његов вишестомни етимолошки речник пруског језика.<sup>34)</sup> *Студије*: Запажања о будистичкој ликовној уметности у вези с питањем семиотике космолошких представа,<sup>35)</sup> О реконструкцији индоевропских ритуала и ритуално-поетских формула — на материјалу басама,<sup>36)</sup> О структури неких архаичних текстова кој су везани с концепцијом „дрвета света”,<sup>37)</sup> О космолошким изворима рано-историјских описа,<sup>38)</sup> О структури романа Достојевског у вези са архаичним схемама митолошког мишљења,<sup>39)</sup> Семантика митолошких представа о гљивама,<sup>40)</sup> Староиндијска поетика и њени индоевропски извори<sup>41)</sup> (заједно са Т. Ј. Јелизаренковым), итд.

*Борис Андрејевич УСПЕНСКИ* (1937), лингвист, професор Филолошког факултета МГУ у

Москви. Бави се структурном типологијом језика, историјом језика, поетиком, митологијом, општом семиотиком и семиотиком културе. Ученик је и настављач дела Хјелмслева, Богатирјова, Јакобсона, Иванова и др. Један је од главних представника „Тартуско-московске школе”. Више података о овом научнику могу се наћи у „Књижевној речи” VIII (Београд, 1979), бр. 131 (разговор Љ. Раденковића с Б. Успенским).

Важнија дела: (књиге) Принципи структурне типологије,<sup>42)</sup> Структурна типологија језика,<sup>43)</sup> Архаични систем црквено-словенског акцента,<sup>44)</sup> Из историје руских каноничких имена,<sup>45)</sup> Поетика композиције,<sup>46)</sup> Прва руска драматика на матерњем језику,<sup>47)</sup> Семиотика руске иконе,<sup>48)</sup> (студије) Култ Николе код Руса у историјско-културном светлу,<sup>49)</sup> О семиотичком механизму културе<sup>50)</sup> (заједно са Ј. М. Лотманом) итд.

Љубинко РАДЕНКОВИЋ

<sup>1)</sup> Труды по знаковым системам I—X (Тарту, 1964—1978).

<sup>2)</sup> Програма и тезиси докладав в летней школе по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1964.

<sup>3)</sup> Вторичные моделирующие системы, Тарту, 1979.

<sup>4)</sup> Уп. В. В. Иванов. Очерки по истории семиотики в СССР, Москва, 1976.

<sup>5)</sup> Уп. В. В. Иванов, ю. М. Лотман, А. М. Пятигорский, В. Н. Топоров, Б. А. Успенский. Тезисы к семиотическому изучению культур, — *Semiotyka i struktura tekstu*, Warszawa, 1973.

<sup>6)</sup> Ван Совјетског Савеза је сачињена и објављена библиографија „Тартуско-московске школе”: Karl Eimermacher & Serge Shishkoff. Subject bibliography of soviet semiotics the Moscow-Tartu School, Ann Arbor, 1977, The University of Michigan.

<sup>7)</sup> Уп. Јуриј М. Лотман: Предавања из структуралне поетике, Завод за издавање уџбеника, Сарајево 1970; Семиотка филма, Институт за филм, Београд, 1976; Структура уметничког текста, Нолит, Београд, 1976; Огледи из типологије културе, Трећи програм Радио Београда, Београд, 1974, бр. 23. Борис А. Успенски: Поетика композиције. Семиотика иконе, „Нолит”, Београд, 1979; Семиотички проблеми стила у светлости лингвистике, — „Трећи програм Радио Београда”, 1974, бр. 23, итд.

<sup>8)</sup> Преводи радова са овом тематиком објављени су у часописима „Видик”, XX (1973), сер. III, бр. 14—15; „Трећи програм Радио Београда”, 1979 бр. 42—III, с. 353-556; „Дело”, XXVI (Београд, 1980), бр. 11—12, итд.

<sup>9)</sup> Вячеслав Всеволодович ИВАНОВ: Хеттский язык, Москва, 1963.

<sup>10)</sup> Общеиндоевропейская, праславянская и анадолійская языковые системы, Москва, 1965.



- <sup>11)</sup> Славянские языковые моделирующие семиотические системы, Москва, 1965.
- <sup>12)</sup> Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974.
- <sup>13)</sup> Очерки по истории семиотики в СССР, Москва, 1976.
- <sup>14)</sup> Индоевропейский язык и индоевропейцы, Тбилиси, 1979.
- <sup>15)</sup> Культ огня у хеттов, (у) Древний мир, Москва, 1962.
- <sup>16)</sup> К анализу абхазских народных игр, (у) Симпозиум по структурному изучению знаковых систем, Москва, 1962.
- <sup>17)</sup> К реконструкции праславянского текста, (у) Славянское языкознание, V между, съезд славистов. Доклады советской делегации, Москва, 1964.
- <sup>18)</sup> Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллель в греческой традиции, (у) Индия в древности, Москва, 1964.
- <sup>19)</sup> Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний, (у) Советская археология, 1968, бр. 4.
- <sup>20)</sup> Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии, (у) Труды по знаковым системам, IV, Тарту, 1969.
- <sup>21)</sup> Инвариант и трансформации в мифологических и фольклорных текстах, (у) Типологические исследования по фольклору, Москва, 1970.
- <sup>22)</sup> К семиотическому анализу мифа и ритуала — на белорусском материале, (у) Sign, Language, Culture, Mouton, The Hague, Paris, 1970.
- <sup>23)</sup> Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva* 'конь', (у) Проблемы истории языков и культуры народов Индии, Москва, 1974.
- <sup>24)</sup> Реконструкция индоевропейских слов и текстов, отражающих, культ волка, (у) Известия АН СССР, сер. лит. и языка, 1975, т. 34, бр. 5.
- <sup>25)</sup> Древнебалканский и общеиндоевропейский миф о убийстве пса и евроазийские параллели, (у) Балканский лингвистический сборник, Москва, 1977.
- <sup>26)</sup> К семиотической теории карпевала как инверсии двоичных представлений, (у) Труды по знаковым системам, VIII, Тарту, 1977.
- <sup>27)</sup> *Елеазар Моисеевич МЕЛЕТинский*: Герой волшебной сказки. Происхождение образа, Москва, 1958.
- <sup>28)</sup> Происхождение героического эпоса. Ранние формы и археологические памятники, Москва, 1963.
- <sup>29)</sup> Поэтика мифа, Москва, 1976.
- <sup>30)</sup> Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона, Москва, 1979.
- <sup>31)</sup> *Никита Илич ТОЛСТОЙ*: Славянская географическая терминология. Семасиологические этюды, Москва, 1969.
- <sup>32)</sup> Из географических слов: „Радуга“, (у) Общеславянский лингвистический атлас, 1974, Москва, 1976.
- <sup>33)</sup> Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах, (у) Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст, Москва, 1981. Рад је написан заједно са Светланом Михајловном.
- <sup>34)</sup> *Владимир Николаевич ТОПОРОВ*: Прусский язык, Москва, 1974.
- <sup>35)</sup> Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений, (у) Труды по знаковым системам II, Тарту, 1965.
- <sup>36)</sup> К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул — на материале заговоров, (у) Труды по знаковым системам IV, Тарту, 1969.
- <sup>37)</sup> О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых о концепцией 'мирового дерева', (у) Труды по знаковым системам V, Тарту, 1971.
- <sup>38)</sup> О космологических источниках раннеисторических описаний, (у) Труды по знаковым системам VI, Тарту, 1973.
- <sup>39)</sup> О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления, (у) Structure of teksts and semiotics of culture, The Hague, Paris, 1973.
- <sup>40)</sup> Семантика мифологических представлений о грибах, (у) Balcanica, Лингвистические исследования, Москва, 1979.
- <sup>41)</sup> Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки, (у) Литература и культура Древней и Средневековой Индии, Москва, 1979.

<sup>41)</sup> Борис Андреевич УСПЕНСКИЙ: Принципы структурной типологии, Москва, 1962.

<sup>42)</sup> Структурная типология языков, Москва, 1965.

<sup>43)</sup> Архаическая система церковнославянского произношения, Москва, 1968.

<sup>44)</sup> Из истории русских канонических имен, Москва, 1969.

<sup>45)</sup> Поэтика композиции, Москва, 1970.

<sup>46)</sup> Первая русская грамматика на родном языке, Москва, 1975.

<sup>47)</sup> The Semiotics of the Russian Icon, Lisse, Netherlands, 1976.

<sup>48)</sup> Культ Николая на Руси в историко-культурном освещении, (у) Труды по знаковым системам X, Тарту 1978.

<sup>49)</sup> О семиотическом механизме культуры, (у) Труды по знаковым системам V, Тарту, 1971. (Заједно са Ю. М. Лотманом).

ПИТАЊЕ ПРИМЕНЕ  
СТРУКТУРНО-СЕМИОТИЧКОГ  
МЕТОДА  
У ФОЛКЛОРИСТИЦИ

Као и свака научна методологија, и структурно-семиотичка анализа је перспективна за једне а ограничена за друге правце, за њу су једни објекти више, а други мање погодни. Само по себи се разуме да је структурна анализа најприкладнија за синхронијска описивања објеката културе, мање-више једнородних и отпорних на временске промене, и да је сврсисходна пре свега као инструмент за изучавање функционисања механизма одређених идеолошких или уметничких система као „радних” система, који су доста далеко од њихове генезе и утицаја оних инфраструктурних чинилаца који, на крају крајева, доводе до рушења тих система или до њихове корените промене. Зато структурна анализа не може заменити историјско-типолошко или генетско-социолошко проучавање феномена културе и уметности него треба да га, на изванредан начин, допуни тако да синхронијско описивање може и треба да допуни дијахронијско (историјско). У суштини, упоредно-историјска и структурно-семиотичка анализа решавају различите задатке и због тога сасвим различито моделују објекат изучавања. На пример, при разматрању генезе и историје епског споменика, упоредно-историјска анализа на њему издваја низ слојева из различитих стадијума и трагове различитих историјских догађаја, који су хронолошки и географски неспојиви, установљава разноврсне анахронизме и друге „противречности”, то јест, на тај начин открива познату разноврсност споменика. Али, такво, „растављање на делове” не може да води ка разматрању одређеног текста као поетске целине, без чега је немогуће и естетско опажање његове целовитости.

Семиотичарима понекад приговарају због схематизације која нарушава целовитост поетског де-

ла, али тиме се баве друге научне школе, укључујући упоредно-историјско и генетско-социолошко истраживање, пошто корени ма ког поетског дела (а камоли епског споменика) нису строго ограничени јединством места и времена; треба поштовати традиције, утицаје, старије и новије чиниоце итд.

У нашем примеру с епским спомеником структурни прилаз даје могућност да се споменик анализује као целина, а такође да се разматрају механизми стваралачке импровизације „народног казивача” или чак „аутора” („редактора” —?) књижевног епа. Код народног казивача низ епитета (на пример, „татарски” или „литавски”, који се односе на непријатеље у руским билинама) или „општих места”, који су хронолошки неспојиви у својој генези, временом постају функционално истоветни и уклапају се у исту метричку схему, и он може да употреби једно уместо другог, често без икаквог обзира на ту хронолошку неспојивост. Тако „народни казивач” користи и комбинује различите тематске и метричко-мелодијске моделе, стилистичке клишее. Имајући у виду да је изучавање уметничких дела активан систем, структурна анализа врши „раслојавање” на сасвим друкчији начин од упоредно-историјског, и то баш на — функционалне блокове који су везани линеарним синтагматским редоследом, на семантичке кодове (који један другом преносе блиска саопштења, посредством „описног језика”, узетог из разних области људског искуства и свакодневног живота), на различите нивое — чисто језичке, метричке, стилистичке, сижејне и сл.

В. Ј. Проп је својевремено поступио сасвим исправно када је, у циљу истраживања специфичности жанра волшебне бајке, на почетку дао синхронички опис њене структуре на нивоу сижеа („Морфологија бајке”, 1928) а затим њен дијахронички опис на генетско-историјском плану („Историјски корени волшебне бајке” 1946).<sup>1)</sup>

У „Морфологији бајке” В. Ј. Проп је показао да генетски различити мотиви и ликови могу бити структурно еквивалентни, то јест да у синтагматској схеми приповедања имају исту „функцију”. И

Иван Царевић и Војник могу бити јунаци; и Змај, и зли цар, Баба Јага, и Маћеха, и слушкиња могу бити „антагонисти“ („штеточине“), и покојни отац, и звери-помоћници, и невидљиви духови, и Мраз, и Шумски дух могу бити „дародавци“ мада је сасвим очевидна разнородност тих личности: војник је врло касно ушао у волшебну бајку (из авантуристичке): звери-помоћници вероватно припадају тотемским сакралним животињама или шаманским духовима; Змај и Баба Јага су старији митолошки ликови који асоцирају на смрт, плодност и обреде иницијације; Маћеха и слушкиња, зли цареви и генерали дошли су из породичне и сталешке сфере много касније; Шумски дух је лик „доње“ митологије која је у односу на Баба Јагу каснија; лик покојног оца потиче од култа предака итд, и томе сл. Најчудеснији дар може бити добијен као резултат „посвећеног“ искушења (иницијација), али може бити и купљен за новац, на пијаци (мотив је много мање архаичан), али сви ти мотиви су функционално еквивалентни и равноправни.

Врло често, средишњи део („језгро“) волшебне бајке је у вези са древним митолошким мотивима (искушавања код шумског демона, боравак у другим световима), а „оквир“ приповеда о много каснијим „породичним“ сукобима иза којих се налази социјална позадина — процес распадања породично-родовске патријархалне задруге.

У складу са обредним еквивалентом, „језгре“ део се јавља као ритуал иницијације, а „оквир“ као — свадба. Међутим, такво супротстављање двају стадијално-разнородних делова бајке још није одлика њене унутрашње жанровске структуре. Како је показао В. Ј. Проп, последња се испољава у одређеном линеарном редоследу функција, тј. типских понашања која одговарају одређеним улогама јунака.

У складу са новијим истраживањима, тај линеарни редослед се може свести на ограниченији број функција које су распоређене у синтагматске блокове, на пример у виду ланца — почетно искушење (ради постизања циља у бајци) — допунско искушење ради идентификације јунака, при чему

се, унутар тих блокова, откривају парадигматски односи који су независни од линеарног развијања сижеа. На пример, таква, строга и једноставна парадигма видова јунакових понашања спада у групу односа типа подстицај — реакција (пропис — преступ, и сл.).

Могућа је класификација сижејних типова волшебне бајке помоћу неких логичких супротности (у први мах смо на тај начин открили десет типова). Изгледа да се независно од реалности, структурна анализа овде опредељује за формални прилаз, за разлику од генетских истраживања, која воде рачуна о садржају. Међутим, то није баш тако. Структурно-семиотички прилаз даје могућност да се открије дубоко садржајна веза на семантичком плану, упркос разнородности мотива и ликова.

Сасвим је уверљив закључак Клода Леви-Строса, у његовим књигама „Дивља мисао“<sup>2</sup> и „Митолошке“<sup>3</sup>) и у низу текстова<sup>4</sup>) о томе да се разнородни мотиви у митовима и бајкама периодично прегрупишу и чак преосмишљавају, прилагођавају стабилној структури. При том, митови и бајке постају делови сложених хијерархијских система и подсистема, тако да се посебни сижеи могу тумачити као метафоричке или метонимијске трансформације других сижеа.

Уз извештајан напор, мотиви и ликови могу бити схематски представљени као оноп различитих знакова, што подразумева поливалентне семантичке односе. Символичка многозначност бајкно-митолошких мотива и ликова изражава, бесумње, велику засићеност смислом. Полазећи од тога, Клод Леви-Строс је попречно пребацивао В. Ј. Пропу формализам, јер је знао „Морфологију бајке“ а није знао „Историјске корене волшебне бајке“. Уопште, суштинске разлике између та два аутора који су открили структурно проучавање фолклора своде се на то да је В. Ј. Проп био усредсређен на специфичност жанра бајке и на сижејну синтагматику, а Клод Леви-Строс — на специфичност бајкно-митолошког мишљења и на семантичку парадигму. Неки истраживачи непрекидно покушавају да синтетички оба прилаза.

Тумачећи митове и бајке као делове својеврсних знаковних система, Леви-Строс је показао да се иста сижејна појава, при истој структурној конфигурацији („арматури“) може преносити посредством различитих кодова који међусобно кореспондирају и обједињавају различите бајчно-митолошке сижее у сложенијем систему семантичких парадигми, које одговарају одређеним „моделима света“. Тако, на пример, по Леви-Стросу, у фолклору јужноамеричких Индијанаца мит о смрти се преноси на пет начина, „језика“ (кодова) пет чула. У другим случајевима јављају се својеврсне кореспонденције међу кодовима: социјалним, техничко-ексномским, лингвистичким, астрономским, метеоролошким итд. На пример, нарушавање ексогамије или ендогамије, помрачење сунца, употреба сировог меса, суша, нарушавање ритуалне тишине и сл., могу да буду паралелан начин за преношење тих истих или блиских порука. То рашчлањавање на кодове и нивое превладава неизоставну редундантност\*) информација у фолклору.

Примењујући пажљиво (уз извесне измене) методологију Леви-Строса на анализу митова и бајки северо-источних Палеоазијата, дошли смо до закључка да композиционо рашчлањавање широке групе бајки Корјака и Ительмена о две успутне брачне везе (два брачна покушаја и сл.) Гавранове деце јесу само формална површина иза које се открива дубока семантичка структура: Два брачна покушаја јунака корјакских митолошких бајки садрже супротности: 1) нарушавање ексогамије (инцест, брак са рођацима) и „нормалан“ брак путем размене жена са несродничким родовским групама (такав брак симболизује порекло друштва); 2) бескорисни и привредно-корисни природни предмети (контакт са овим другим обезбеђује контролу над изворима хране и климе); 3) супротност делова Космоса: благородни небески људи и подземни, зли духови-људождери (понекад се бракови склапају и са људождерима, али они тада губе своје рђаве особине, тако да стицање брачног партнера који припада небеским господарима времена и

\*) преобилност, сувишност информације.

морског улова има ефекат (сличан укроћавању злих духова који доносе болест и смрт).

Три наведена нивоа: социјални, економски и космолошки су међусобно једнаки. Социјално-брачни односи чине костур сижеа корјакско-итељменског приповедачког фолклора. Овде је повлашћени код-метеоролошки, због тога што продуктивност мора зависити од времена, а допунска анализа открива значајну, мада и скривену улогу календарског кода (зависност привредног благостања од смене годишњих доба).

Наведени сижеи о успешним браковима Гавранове деце са различитим природним предметима (порекло социјума и додир с природом) представљају позитивну трансформацију анегдота о неуспелим покушајима прибављања хране самога Гаврана, културног јунака и митолошке варалице (који је увек гладан). У тим причама Гавранови неуспеси су, (за разлику од успешног лова његових синова) везани за његово нарушавање природних и социјалних норми на уштрб овог племена и породице (промена пола или подела рада према полу, егоистички насртај на заједничке залихе), употреба нечисти као хране или оруђа за лов, „срамотних“ делова тела итд.).<sup>5</sup>

Поред тога, сижеи о гладном Гаврану јасно откривају смисао и карактер трансформације кодова (метафоричких и метонимијских замена). Понекад Гавран, уместо директног тражења хране, тражи девојку као потенцијалног доносиоца хране (од богатих узгајивача ирваса и сл.), или пријатеље, или рођака, за исту функцију (при томе се такође изврће нормална размена „младе“ а не „младожење“ за материјалне вредности), или прави лоше ловачко оруђе, или прибегава забрањеном методу расподеле улова. Појава сличних трансформација кодова је неопходна за разумевање унутрашњег семантичког јединства варијаната и мотива, који на први поглед немају ништа заједничко.

Сличне операције расчлањавања на кодове и нивое су необично корисне за анализу развијених митолошких система у виду храма богова, сложених сижеа о њиховим поступцима и сл. На пример, ја сам покушао да откријем карактер митолошке



системности у древноскандинавској едској поезији и прози. Разуме се, системност едских митолошких представа није вечита и исконска; лако се опажа првобитна разнородност многих митолошких ликова и представа, трагови битних историјских промена и друкчијег осмишљавања. Али, у одређеном историјском раздобљу, појављује се доста чврст скандинавски митолошки систем у коме постоји мноштво паралелних митолошких тема и мотива, чија се редундантност превладава тако што се различите категорије митолошких бића распоређују према сличним темама сижеа (на пример, тема попрекла антропоморфних бића рашчлањава се на низ варијаната, у зависности од тога о чему се говори — о боговима, ђиновима, патуљцима, и сл.).

У скандинавском митолошком систему постоје четири подсистема — два просторна (хоризонтални и вертикални модел) и два временска (етиолошки и есхатолошки), при чему се богови и друга митолошка бића јављају у многим различитим функцијама и односима, у та четири подсистема. У вертикалном систему, богови су супротстављени хтоничним чудовиштима, а у хоризонталном ђиновима; у вертикалном моделу, „шаманску“ улогу остварује Один, а у хоризонталном — Локи, у великој мери. Имајући у виду сиже о Одиновом набављању светог меда, прелаз из хоризонталног у вертикални модел изгледа као претварање културног јунака, крадљивца меда, од камена, у његовог првобитног чувара, у првог шамана који је прошао кроз мучну иницијацију (митологема космичког дрвета — која одговара „камену“ — везана је, на специфичан начин, са шаманизмом). Сама крађа од ђина, путем лукавства, претвара се у ђинов поклон после ритуалног искушавања и сл. Одиново улажење у камен у облику змаја и повратак у облику орла одговара змају и орлу који обележавају подножје и врх космичког дрвета.

У етиолошким (космогонијским) митовима, Локи наступа као Одинов двојник, као његов комични дублер, а у есхатолошким — као његов демонски антипод; а Один и Тор обично алтернативни један другом у космогонијској активности и путовањима, појављују се заједно на есхатолошком

плану. Аси и земљораднички богови вани,\* који су супротстављени у космологији, у есхатологији су потпуно сједињени и сл., итд. Нека је та системност у многоме плод споредних уређивања сложених, противречних, историјски разноврсних митолошких, фолклорних представа, али она стварно постоји у извесним историјским оквирима. У процесу преласка из древногерманске у специфичну скандинавску митологију, Один (Вотан) — хтонички бог и зато покровитељ војне иницијације — претвара се у небеског бога, пошто се само царство мртвих поделило на подземно (Хел) и небеско (Вслхалу). Као небески владар и бог рата, Один је такмац Туру и Тору и да би савладао преобилност, нови систем се на одређен начин ограничава и „утаначује” облик Торе и Тура. На пример, Тор је — само громовник, он моделује оружани народ, а Один — војни одред; Тор је заштитник „својих” од „туђих”, а Один — сејач раздора и сл. Поистовећивање на једном нивоу одговара супротности на другом. У суштини, такво рашичлањивање у митовима и бајкама истиче одраз најразличитијих предмета и стварне околине и истовремено, њихова дубока узајамно повезаност у свести носилаца фолклорно-митолошке традиције. Та узајамна повезаност је посебно изражена у хомологији одређених структура које се служе различитим „кодovima” као различитим средствима за изражавање.

Горе наведени примери из области проучавања фолклора и митологије потврђују могућност и неопходност повезивања упоредно-историјске и структурно-семиотичке методе у анализи различитих страна научног објекта. Структурно-семиотички прилаз је применљив у складу са релативном стабилношћу некадашњих митолошких и поетских структура. Међутим, треба приметити да се резултати структурно-семиотичке анализе посебних стадијалних пресека могу делимично употребити и за интересе историјске поезике, посредством методолошки поступног поређења поетских система. Тако, на пример, по В. Ј. Пропу, поређење морфо-

\* Аси — основна група богова у скандинавској митологији (на челу са Одином, који је отац већине Аса), понекад означава богове уопште. Вани су мала група богова плодности, супротни Аси. (Прим. прев.)

лошких схема класичне волшебне бајке са одговарајућим схемама индијанских бајки, који је вршио А. Дандес, по рецептима В. Ј. Пропа,<sup>6-7</sup>) дозвољава не само строго поређење та два фолклорно-поетска система („руски” или „европски” са „америчко-индијанским”), него такође нуди неке претпоставке на плану историјске морфологије бајки: развијенија, „класична” форма волшебне бајке јавља се као резултат извесних структурних ограничења, која су се појавила у одређеној историјској етапи.

У архаичним митовима-бајкама присутна је аморфнија структура, која се може описати као својеврсна метаструктура у односу на сложену хијерархију степенасте структуре развијене волшебне бајке (поређење претходног и основног искушавања, три круга искушења, позитиван исход и тд.). Према томе, структурни метод се може примењивати (у извесној вези са упоредно-историјским) и на историјске реконструкције фолклорних и митолошких система како то, на пример, раде В. В. Иванов и Н. В. Топоров, истражујући однос прасловенске и древне индоевропске фолклорно-митолошке сементике.<sup>8</sup>) Заслужује пажњу то да је повезивање историјске типологије са структурним прилазом или прилазом који је близак структурном, карактеристично у традицији руске совјетске науке, у области фолклористике и изучавања архаичних књижевних форми. Имамо у виду радове В. Ј. Пропа, посебно М. М. Бахтина (о фолклорно-карневалској основи Раблеовог стваралаштва), и неких још недовољно вреднованих стручњака за античку и древноисточну филологију (О. М. Фрејденберг, И. Г. Франк-Каменицки),<sup>9</sup>) који су, упркос својој привржености фантастичној „палеонтологији” Н. Ј. Мара, својим прилазом анализи митолошке сементике, откривању њене парадигматике и сл., у многоме предухитрили Леви-Строса (мада су своја истраживања водили на дијахроничком а не на синхроничком плану). Практично, и сам Леви-Строс није могао да прође без излета у историју.

Када говоримо о вези историјско-генетског и упоредно-историјског истраживања са структур-

но-семантичким, онда имамо у виду начелну синтезу а не еклетичко спајање. Можемо да се не слажемо са Леви-Стросом у томе да је просторно, етнолошко, и структурно изучавање очигледно објективније од временског, историјског, догађајног. Ми не признајемо несавладивост противречности између историје и структуре (а уз извесне примедбе, можемо прихватити мишљење француског семиотичара А. Ж. Грејмаса о томе да је историја способна да учврсти „анахроничне” структуре),<sup>10)</sup> али ми морамо признати допунски однос између синхронијског и дијахронијског описивања, између структурног и историјског прилаза.

Како се методолошке везе историјске и структурне типологије налазе у односу допунске дистрибуције, треба их регулисати некаквом математоријом која још није створена, али безусловно подлеже разради.

Своја размишљања илустровали смо фолклорним материјалом. То се не објашњава само научном стручношћу аутора текста него и тиме што су фолклорни објекти очито сасвим погодни за структурно-семиотичке методе.

Основно упориште семиотике је — лингвистика; семиотички прилаз другим хуманистичким областима заправо излази из једначења тих области с природним језицима као знаковним системима. Отуда се појавио појам „секундарни моделативни систем”, који се примењује на митологију и фолклор, религију и уметност.

У сваком случају, на Западу су принципи семиотике из лингвистике пренесени у етнографију, фолклор и науку о књижевности. Посебно, Клод Леви-Строс је, путем калемљења достигнућа структурне лингвистике на традиције француске социолошке школе, педесетих година створио „структурну антропологију”. Бесумње, етнологија је повлашћена област за примену структурно-семиотичке методе, због релативне затворености, стабилности, очигледне и потпуне семиотичности културно-заосталих егзотичних друштава, која су, према терминологији Леви-Строса, „хладна”, за разлику од „топлих” цивилизација, које се раз-

вијају историјски активно. То не значи да слична архаична друштва немају историју али, због упорног обнављања тих социјалних структура и супротстављање друштвеним променама, овде одвајање од историјског гледишта мање штети научним резултатима него, на пример, при анализи европских култура новог времена. Може се рећи да је удаљавање предмета науке од лингвистике и етнологије обрнуто сразмерно њиховој погодности за структурно-семиотичке методе.

Етнологији је блиска фолклористика (она се према историји књижевности односи управо као етнологија према историји) — која је такође погодно поље за примену структурно-семиотичке методологије, у много већој мери него, на крају крајева, наука о књижевности.

Фолклор, уз то не само „првобитни“, необично је погодан за ту методологију, због своје колективности, полистадијалности, јучите семиотичности. Колективност и усменост фолклора обезбеђују могућност да се одвоје од свеукупности ауторске личности народног казивача, мада се међу казивачима срећу велики таленти. У начелу, фолклорна естетичка норма је понављање песме или бајке, њено обнављање онако како је она живела у устима дедова и прадедова, тако да се чак средњовековни књижевни песник колебао између верности традицији и тежње да је створи на свој начин. При томе казивач, оријентишући се на њему познате стилске обрасце, знање сижеа и поетске лексике, посебних формула и сл., ствара пре свега одређене поетске структуре (на свим нивоима), остајући строго у границама симболичког моделативног система. У познатим радовима М. Пара, А. Лорда и других,<sup>11)</sup> клишираност и структурност су постали критеријуми фолклорне генезе хомерског и других књижевних епова.

Фолклор је полистадијалан у том смислу што свака фолклорна песма, бајка итд., чува различите историјске слојеве али се ти слојеви, укључујући било какве новине, интепришу, сажимају у одређене стабилне структуре (интересантна су размисљања о специфичности фолклора у вези са

кибернетику, семиотику итд., која се налазе у радовима М. Попа, В. Фојта и К. Чистова).<sup>12)</sup> Није чудно што се баш у центру Леви-Стросових научних интересовања као основни материјал нашао фолклор Индијанаца.

Као допуноу реченом треба указати на то да тако једнородан материјал пружа ширске могућности за „потпуну анализу“, која доприноси статистичком откривању скривених законитости. Изгледа да су зато, двадесетих година, совјетски фолклористи П. Г. Богатирјов<sup>13)</sup> и В. Ј. Пропа, дошли сасвим близу структурализма, надмашујући тако своје колеге истраживаче науке о књижевности. Фолклор је био полазни материјал и већ помињанима О. М. Фрејденберг и Франк-Каменецком, и Бахтиновим анализама „карневалског“ народног почетка код Раблеа.

Као што сам већ рекао, развитак структурне фолклористике је, у основи, ишао на рачун различитих покушаја да се синтетичку синтагматске структурне анализе В. Ј. Пропа и парадигматске — Леви-Строса (у радовима Т. Себеока, Е. Лича, А. Дандеса, Е. Конгас-Маранда и П. Маранда, А. Ж. Грејмаса, Е. Мелетинског, С. Некљудова). Паралелним путем ишао је аустралијски етнолог Е. Станер,<sup>14)</sup> који није знао за Пропове радове и умногоме је непријатељски према Леви-Стросу, који се делимично ослањао на енглески етнолошки структурализам. Неки покушаји такве синтезе су у вези са разрадом технике анализовања на рачун даљег развоја семантике (Грејмас), употребе генеративне граматике Чомског и теорије графова (Баклер и Селби),<sup>15)</sup> компјутера (П. Маранда и др.).

Од фолклорног материјала и од В. Ј. Пропа се, у знатној мери, дистанцирају разне варијанте „наративне граматике“ француских аутора (Грејмас, Бремон, Тодоров).<sup>16)</sup> Свака наративна граматика се гради као семиотика надфразних целина. Грејмас полази од елементарне структуре значења као основе дубинске семиотичке парадигматике и истовремено, од неког језгра које подлеже наративизацији кроз антропоморфизацију, од поделе порука на модалне, дескриптивне и атрибутивне и сл. Ос-

лањајући се на морфологију бајки В. Ј. Пропа, Грејмас је синтагматику приповедања свео на три типа (договорне синтагме, искушења, разједињавања-сједињавања), а основне „улоге” — на опозиције доносилац — прималац и субјекат — објекат. По Грејмасу, први део приповедања је негативна трансформација другог. Он је предложио концепцију наративних изотопија, које одговарају сложеном пранању смисла наративног дела.

Бремон је покушао да сачини граматику еквивалентних наративних „токова”, поштујући не само позицију јунака него и његовог противника. Тодоров предлаже да се наративна граматика гради као однос неких апстрахованих делова говора: „глагол” — радња која повезује два „придева” одповара стању равнотеже или њеног нарушавања.

Укорак са Леви-Стросом и Грејмасом, Тодоров разматра њихову трансформацију, и не само негативну него и начин радње, намере, реализације итд. (Приметимо у загради да је, још двадесетих година, совјетски фолклориста И. Никифоров покушао да сачини фолклорну морфологију према аналогiji са лингвистичким категоријама).

Ти радови веома су занимљиви али одмах падају у очи извесни недостаци у излагању суштине теорије, при примени тих Пропових достигнућа баш изван граница жанра волшебне бајке, чија је специфичност занимала руског научника. На пример, Грејмас је, узимајући Пропову схему за полазну тачку даље логике, као прво, користио неке необавезне „уводне функције” (по Пропу) за своју теорију и друго, Пропове закључке проширио на мит и друге, неволшебне разноликости фолклора бајке у коме се, по нашем мишљењу, ти закључци могу применити само уз врло, врло велике допуне и исправке. Опасности проистекле из закључка апстрахованог изван граница жанра, јасно се осећају и у Бремоновој и у Тодоровљевој наративној граматизи.

Посебно место у савременој структурној фолклористици имају проучавања малих жанрова — пословица, заплетки, итд. (радови А. Дандеса, Чирезе, Е. Конгас-Маранда и совјетског научника Г. Л. Пермјакова<sup>17</sup>) који је предложио најуспелију

логичко-семиотичку класификацију пословица и изрека, на основу своје разрађене теорије клишеа).

Успех истраживања у тој области објашњава се тиме што се не користи само погодност фолклора за семиотику него такође, што је још важније, близкост тих малих жанрова на чисто језичком нивоу, што даје могућност да се овде директно пренесу достигнућа структурне лингвистике. Све то отвара перспективе за даља структурно-семиотичка истраживања у области фолклора. Али, треба поштено приметити да се у овој области већ појављују неке противречности, својствене структурно-семиотичкој методи у њеном савременом виду.

Хоћу још једном да напоменем да тумачење уметности као својеврсног језика не исцрпљује њену суштину. Као и свака научна теорија, то је — радна схема, извесно приближавање стварности које крије своје тешкоће. Једна од тешкоћа је, на пример, везана управо за однос „семиотичког” и „структурног” аспекта. Они су истински неодвојиви и у природним језицима али могућност одступања од те неодвојивости је неопходна како се преношење порука не би губило у преношењу података о самом језичком механизму. Што се тиче уметности, укључујући тај стихично-поетски феномен као што је фолклор, слично апстраховање је готово немогуће, као што је немогуће одвајање садржине и форме (у традиционалним терминима); информација се, пре свега, своди на преношење самог начина мишљења, изражавања својих осећања, описивање света који нас окружава.

Леви-Строс је поредио мит и језик почев од првог текста о миту (1955)<sup>18</sup>), а касније (нарочито у „Митологикама”) све више га је приближавао музици као идеалном обрасцу чисто уметничке структуре, у коме је чак могуће „одлепљивање” смисла и његово обнављање од стране самих слушалаца, али је искључено одвајање од структуре. При том Леви-Строс свесно тежи ка огољавању општељудских менталних структура, показујући лакоћу промене кодова и нивоа, метафоричких и метонимијских трансформација. Али, при таквом прилазу се, истовремено открива смисаоно богат-



ство фолклора и митологије (треба поштовати посебно достигнуће Леви-Строса у откривању интелектуалног и спознајног почетка мита, упркос својеврсности његове осећајне, конкретне, метафоричке, „каледиоскопске” логике) и појављује опасност да се „менталност” и поетска фантазија сведу на чисту форму.

Неопходно је да се вратимо на проблем односа лика и стварности, симбола и денотата,<sup>\*</sup>) не одвајајући их једног од другог, али и не издвајајући их од знаковних система у оквиру којих долази до конципирања стварности која окружује човека. У оквиру семиотике фолклора јављају се и друге тешкоће и противречности. Сумња се и у нека посебна питања: на пример, мени се чини, за разлику од Леви-Строса, да је фундаментална опозиција природе и културе само једва приметна у архаичном фолклору, на фону њихових поистовећивања, концептуалне истоветности.

Између самих семиотичара који раде у области истраживања фолклора, све време се воде методички и методолошки спорови (на пример, А. Дандес, као „чисти” следбеник В. Ј. Пропа, критикује Леви-Строса због пристрасности према лингвистичким моделима, Е. Лич покушава да докаже производљивост неких анализа Леви-Строса итд.).

Међутим, много озбиљније истраживачке тешкоће јављају се на прелазу из фолклора у књижевност, где су историјске разлике и својеврсност ауторове личности врло битни. Треба признати да су В. Ј. Пропа и К. Леви-Строс, радећи на фолклорном материјалу, савршено схватили његову специфичност. Посебно, Леви-Строс је поредио митологију, фолклор и средњовековну уметност, структурно стабилне и очито симболичне (видети хегеловску концепцију „симболичке уметности”), са новом уметношћу (почев од Ренесансе), која је усмерена на предметност, подражавање и сл. Битно је да и за Леви-Строса митологизам није универзална карактеристика културе. По његовом мишљењу, на одређеној историјској етапи мит смењује роман, с једне стране, а с друге — музика, која

\* Предмет или појава стварности на које се односи дата језичка јединица.

чува особену митолошку структурност. С тим погледима може се упоредити мишљење другог француског структуралисте, Ролана Барта, који савременост сматра за повлашћену сферу митологизма.

Неопходно је поставити питање о „мери семиотичности” и о директној зависности степена подесности предмета од те „мере” у структурно-семиотичком прилазу. Није случајно што је, после фолклора, најпогоднији предмет за семиотику — „масовна књижевност” и поезика изразито традиционалних жанрова. Одвајајући се од фолклора, у ту сферу су упали аутори који су разрађивали наративну праматику. На пример, Тодоров је „митолошкој” организацији фолклорног приповедања супротставио „гносеолошку” организацију приче (неке Бокачове новеле, средњовековни роман о светом Гралу, основни тип детектива) у којој догађајност уступа место сазнању, разумевању тајни.

Лич, Шаброл, Марен и неки други аутори су семиотичке методе за истраживање фолклора пренели на анализу довољно архаичних библијских приповедних текстова. Тодоров је у праву да је у свим тим случајевима „ауторов” идеал — строго придржавање жанра, што много олакшава семиотичарев положај, мада треба признати да чак и ти Бремонови или Тодоровљеви изласци изван фолклора сведоче о слабљењу истраживачког инструмента према мери удаљавања управо од фолклорног материјала, због много веће сложености предмета, различите мере семиотичности чак и у оквиру једног дела. Већ смо помињали тешкоће наративне граматике чак при преношењу унутаржанровске анализе на фолклорно приповедање у целини. Тим више, те тешкоће се без изузетка повећавају при прелазу из фолклора у књижевност. Исти Тодоров, прелазећи с анализе фолклора и масовне књижевности на Шодерло де Лаклоа, Констана или Достојевског, у извесној мери своди структуре на неколико „доминанти”, тј. делимитично се враћа на метод анализе „формалиста” из двадесетих година.

Успешније анализе језика и мита остају основни обрасци и због тога у први план иступају неки периферни аспекти. На пример, Р. Барт се ок-

реће од трагичних карактера код анализе „функције” и „ситуације” у просторном Космосу Расинове сцене. У другим случајевима, полазећи од поређења књижевности и мита, мита и музике, Барт дозвољава нешто попут „одлепљивања” смисла, о чему је писао Леви-Строс у вези с музиком: књижевно дело је, за читаоце (и критичаре) из различитих средина и различитих епоха, нека „форма” која као да „реконструира” свој смисао по одређеним трансформационим правилима. Разуме се, објективне могућности осмишљавања уметничког дела су шире од конкретне стваралачке замисли (та ширина је везана и са објективним моментом у одразу саме стварности) али уметникова стваралачка замисао не мора бити потпуно растворена у току различитих читања и могућих изотопија.

На крају крајева, семиотика се овде сукобљава са питањем историзма и пишчеве стваралачке индивидуалности, с преношењем акцента у току општег књижевног процеса са жанра на индивидуални стил, са активнијом улопом свесне стваралачке замисли (што уопште не искључује несвесни слој у стварању, нарочито на нивоима који су блиски лингвистичким).

Ма како да је танана анализа сонета „Мачке” код Леви-Строса и Јакобсона, њен резултат је много мање фундаменталан од резултата анализа митова и бајки америчких Индијанаца у „Митологијама” и другим Леви-Стросовим радовима.

У науци о књижевности, много оштрије него у фолклору, поставља се питање о односу семиотичке и структурне стране<sup>19)</sup> (уметничка информација као информација о стилу) и питање односа историјски (хронолошки) подељених стилских структура.

Неопходно је поставити питање о неким специфичним цртама процеса прелаза једних структура у друге. Тај процес може да буде равномеран и оштар и може га пратити извесно снижавање мере структурности у „прелазном” периоду.

У врло интересантном раду етнографа-структуралисте Тернера<sup>20)</sup> анализује се природа прелазних обреда (иницијација и сл.) и идеологије пре-

лазних периода међу историјски различитим социјално хијерархијским структурама. У тим прелазним моментима принцип „комуналности“ побеђује „хијерархијност“, јавља се својеврсна „антиструктура“. Наравно, не може се говорити о преносењу тих Тернерових идеја из области „социјалне антропологије“ у сферу књижевности, али његов пример истраживања приморава нас да се по ко зна који пут замислимо над истраживањима специфичних законитости смене, на пример, стилских система. За сада је још тешко рећи у којој ће се мери и форми, у сличним истраживањима, појавити однос упоредно-историјске и структурно-семиотичке методологије.

Е. М. Мелетинский: К вопросу о применении структурно-семиотического метода в фольклористике, (У) Семиотика и художественное творчество, Москва, 1977.

*Превела с руског Радмила Мечанин*

---

<sup>1)</sup> Пропп В. Я. Морфология сказки, Изд. 2, Москва, 1963. Исти: Исторические корни волшебной сказки, Ленинград, 1946.

<sup>2)</sup> Lévi-Strauss Cl. La Pensée sauvage. Paris, 1962.

<sup>3)</sup> Lévi-Strauss Cl. Mythologiques, I—IV. Paris, p. 1964—1971.

<sup>4)</sup> Lévi-Strauss Cl. The Structural Study of Myth. — „Myth. A Symposium“. Bloomington, 1958. p. 50—66; La geste d'Asdiwal. — „Ecole pratique des hautes études. Extr. Annuaire“, 1958—1959, p. 3—43, etc.

<sup>5)</sup> Види основна Бахтинова размишљања о „карневалности“ изложена у познатој књизи: Бахтин, М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, М., 1965.

<sup>6-7)</sup> Dundes A. The Morphology of North American Indian Folktales — „FF Communications“, vol. LXXXI, № 195, Helsinki, 1964.

<sup>8)</sup> Иванов В. В. и Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы, Москва, 1965; исти: Исследования в области славянских древностей, Москва, 1974.

<sup>9)</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса, Москва, 1965; Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра, Ленинград, 1936; сб. „Тристан и Изольда“ с предисловием Н. Я. Марра, Ленинград, 1932; и други радови.

<sup>10)</sup> Greimas A. J. Du sens. P., 1970., p. 103—117.

<sup>11</sup> Види Lord A. *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass., 1960; Малетинский Е. М. „Эдда” и ранние формы эпоса, Москва, 1968; Рифтин Б. Л. Историческая эпопея и фольклорная традиция в Китае, Москва, 1970; Гринцер П. А. Индийский героический эпос, Москва, 1974.

<sup>12</sup> Pop M. *Aspects actuels des recherches sur la structure des contes*. — „*Fabula*”, Bd. 9. Heft 1—3, Berlin, 1967, S. 70—77; Pop M. *Der Formelhafte Charakter der Volksdichtung*. — „*Deutsche Jahrbuch für Volkskunde*”, 14 (1968), S. 1—15; Voigt V. A. *Folklór Estétikájához*, Budapest, 1972; Voigt V. A. *Folklór alkötásokelemzése*, Budapest 1972; Чистов К. В. Специфика фольклора в свете теории информации. У сборнику Типологические исследования по фольклору. Состав. Е. М. Малетинский и С. Ю. Неклюдов. Види: Meletinsky E. *Structural Typological Study of Folklore*. — „*Social sciences*”, № 3, Moscow, 1971.

<sup>13</sup> Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства, Москва, 1971.

<sup>14</sup> Sebeok Th. A. *Toward a statistical Contingency Method in Folklore Research*. — „*Studies in Folklore, Indiana University Publications. Folklore series*”, № 9. Bloomington, 1957, p. 130—140; Sebeok Th. A. and Ingemann F. I. *Structural and Content Analysis in Folklore. Research (Studies in Chermis)*. New York, 1956, p. 261—263; Leach F. *Genesis as Myth and other Essays*. London, 1969; Maranda P., Köngäs-Maranda E. *Structural Models in Folklore and transformational Essays*. The Hague, 1971; *Structural Analysis of Oral Traditions*. Philadelphia, Ed. by Maranda P., Köngäs-Maranda E., 1971; Greimas A. J. *Sémantique Structurale. Recherches de Méthode*. Paris, 1966; Greimas A. J. *Du sens*. Paris, 1970; Stanner E. W. *On Aboriginal Religion*. Sidney, 1966.

<sup>15</sup> Bushler I. B. and Selby H. A. *A Formal Study of Mith*. Austin 1968; Maranda P. *Computers in the Buch. Tools for the Automatic Analysis of Miths*. — „*Essay on the Verbal and Visual Arts*”, Ed. by June Helm. Seattle and London, 1967; Maranda P. *Analyse qualitative et quantitative de mithes sur ordinateurs*. — „*Calcul et formalisation dans les sciences de l'homme*”. Ed. par I. C. Gardin et B. Jaulin, P., 1968; и многи други текстови.

<sup>16</sup> Bremond Cl. *Logique du récit*. P., 1973; Todorov Tz. *Grammaire du Décameron*. La Haye, 1969; Todorov Tz. *Poétique de la prose*. P., 1971; Todorov Tz. *Introduction à la littérature fantastique*. P., 1970.

<sup>17</sup> Пермяков Г. Л. *От поговорки до сказки*, Москва, 1971.

<sup>18</sup> Lévi-Strauss Cl. *The Structural study of Myth* (најпре штампана у „*Journal of American Folklore*” № 270, 1955), превод на руски у часопису „*Вопросы философии*”, 1970, бр. 7.

<sup>19</sup> О том питању види полемику у текстовима академика М. Б. Храпченко. Семиотика и художественное творчество. („*Вопросы литературы*”, 1971, бр. 9—10).

<sup>20</sup> Turner V. W. *The ritual process. Structure and antistructure*. Chicago, 1969.

## СЕМАНТИКА ПРОСТОРНИХ И ВРЕМЕНСКИХ ПОКАЗАТЕЉА

У последње време развијен семантички прилаз анализи фолклора наводи на мисао о могућности описивања текста (у широком смислу речи) кроз комплекс семантичких поља која га чине. При том се испоставља да просторно-временско поље, посебно представљено, у облику речника, тј. списка одговарајућих лексема, има висок степен аутономности и образује најспецифичнију слику семантичке парадигматике текста.

Битна одлика речника те врсте (где на пример, улазе лексеме као: *кућа, кула, дворац, село, град, земља, пут, шума, река, море, бунар, брдо, пећина, јутро, дан, вече, ноћ, подне, поноћ, свитање, сутон* итд.) јесте његова *номенклатурност* и *апстрактност*: његови елементи готово да губе сопствено, конкретно лексичко значење и добијају значење и одговарајуће нове валентности у оквиру неког затвореног, чврсто организованог система: *кућа* није толико опис пребивалишта колико центар свог света, затворен, заштићен простор; *бунар* — није резервоар воде (јунака никада не мучи проблем уроњавања у воду и живот у води), него граница између *свога* и *туђег* света, *улаз* у друго царство, итд. Бројчане карактеристике фолклорног времена и простора не могу бити описане боље него у оквиру опозиције *велики/мали, близак/далек, дуг/кратак* и слично, али не у складу с реалним математичким величинама: у општем виду, њихов смисао се затвара указивањем на то да између *свог* и *туђег* света постоји *растојање*, нешто попут пограничне зоне. У коначном резултату, функција просторних и временских показатеља може се свести на указивање на дискретност времена и простора у њиховој узајамној повезаности (види честе случајеве преношења времена кроз простор и простора кроз време — *прад се налази на три сата хода* и слично), на сталну потврду граница између посебних временских и просторних тачака и, према томе, — на

налажење једног од начина за рашчлањавање света.

Не само на семантичком, него и на непосредно лексичком нивоу, просторно-временски показатељи у фолклору представљају готово чист израз основних семиотичких опозиција (*изаћи напоље, ући унутра, попети се горе, спустити се доле, поћи лево/десно, доћи рано/касно* итд.), који описују не само фолклорни него и општељудски универзум, у коме се одвија свакодневни човеков живот. Из тога произлази да се, у фолклорном тексту, одређена временско-просторна мрежа у одређеном смислу може тумачити као потврда (или чак утврђивање) неког, у људском друштву стално активног система универзалних семиотичких опозиција (*спољашњи/унутрашњи, отворен/затворен, десни/леви, давни/недавни, рани/касни* и сл.). Тај систем као да ствара одређену људску делатност чији је крајњи циљ — самосвест, одређивање свог места у свету, изградња модела света. У ширем смислу, може се допустити да редовно понављање, готово надовезивање универзалних семиотичких опозиција и, међу њима, просторно-временских, — тешко да није један од битних услова за човеков живот. Очито, усвајајући строго прописану и доста апстрактну класификацију просторно-временских показатеља, човек се учи сналажењу у свету који га окружава.

Ако се може сматрати да је предуслов за такву класификацију урођен човеку, такорећи генотипски, онда се конкретна информација вероватно преноси, између осталог, помоћу текстова који су сачувани у митолошком и фолклорном памћењу људског друштва.

Испоставља се да је природни ток људског живота раније предодређен и затворен у чврст просторно-временски оквир: он мора да прође кроз одређене тачке у одређеним моментима, извршавајући задатке, барем, на два нивоа. Први од њих, виши, је — потпуно остваривање програма „мито-ритуалног сценарија” (рађање — иницијација — брак — смрт), које одговара етапама стварања света и инсценираним поступцима и догађајима који су у вези са творцима света. При томе није дато

тачно одређење времена и места радње: познато је да се овде као основна јединица јавља — век, који је препуштен човеку да оствари тај сценарио чије се основне тачке радије приближно одређују. Други, нижи ниво чине човекове делатности у времену између тачака сценарија и могу се посматрати као својеврсна припрема за задовољавајући пролаз тих тачака. У том времену било која људска активност (јело, рад, сан итд.) одређује се помоћу нарочито формулисаних правила и забрана у времену и простору: неки видови радова (првенствено *женских*) могу се обављати само у *кући*, тј. у *унутрашњем*, затвореном простору и само до падања *мрака*; започињање *спољашњих*, на пример пољских радова, могуће је само у одређеном тренутку итд. На крају крајева, и основна фолклорна опозиција — супротстављање *свога/туђем* може се тумачити у оквиру просторних опозиција (посебно *унутрашњи/спољашњи*). Човеков живот је од почетка рашчлањен и, строго узев, он има минималне могућности за избор и појаве иницијативе. Зато, поштовање правила и забрана обезбеђује му миран пролазак кроз делове који воде у следећи чин сценарија и гарантује испуњавање његових обавеза на земљи — „прокоцкавање” века који му је у потпуности одређен.

Ниво мито-ритуалног сценарија и ниво припреме за њега нису независни него повезани и узајамно пропустљиви. Тако, „спојне” забране и правила су, сами по себи, довољно прецизни и изричитии (не прести, не кувати у одређене дане недеље, прести у кући, закључавати врата ноћу, не спавати у зору одређеног дана, скупљати лековито биље одређене ноћи, једине у години, у неким тренуцима ићи само у одређеном смеру — горе или доле итд.). Оне се пројектују на виши ниво и везују за одређене ликове одговарајућег храма. Непоштовање правила није опасно само по прекршиоца, коме се самим тим отежава припрема за следећи чин сценарија. То нарушавање је опасно и за личности вишег нивоа и може да поквари одговарајући сценарио: нарушавање које се дешава на земљи синхронично се удваја на вишем нивоу и испоставља се да је усмерено непосредно против чувара/чувар-



ке одговарајуће забране.<sup>1)</sup> Подударности, сличне врсте могу се даље повезивати и са одређеном митологемом. Та двострука веза може да се прати у различитим елементима просторно-временског речника. Осим тога, треба приметити да се просторно-временски показатељи могу изразити не само непосредно (указивање на време и простор) него и посредно, остварени у оним елементима који човека окружују, који сами по себи нису везани за простор и време али тиме нису мање функционално равноправни чланови система који је просторно-временски класификован (овде могу ући, на пример: кућне потрепштине, посебно посуђе, оруђа за рад, одређено растиње, животиње, чак и људи итд.). Може се замислити да је, у било којој тачки постојања, човек укључен у врло степенаст систем прописа за сваку његову активност; његове активности усмерене су како на реално, тако и на митолошко време и простор, а кроз то — на више нивое модела света. Посебно је битно то што тај систем није актуалан само за фолклорне текстове и није сачуван само у њима, него, макар и у трансформисаном виду, прати наш свакодневни живот.

Т. В. Цивьян: К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре, (у) Сборник статей по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1973.

*Превела с руског Радмила Мечанин*

---

<sup>1)</sup> Види о томе у раду: Т. Н. Свешникова, Т. В. Цивьян. Румынские тексты о персонифицированных днях недели (У штампани).

О ЈЕДНОЈ ВРСТИ  
СИМБОЛИЧКИХ  
ТЕКСТОВА

Читање крста

Постоје текстови-симболи које има смисла уврстити у посебну групу „надтекстова” — како на основу њихове посебне семантичке дубине и велике информативности, њихове способности да функционишу у својству симбола виших сакралних вредности, изузетне заинтересованости за њих од стране оних који су њихови корисници, тако и на основу њиховог специфичног статуса као текста у широком текстовном простору. Симболи овог типа свеукупношћу својих оформљених делова сами по себи већ образују неки полазни „текст-супстрат”, који може бити *носилац* другог текста, обично вербалног вида. Још је важније, међутим, да се „текст-супстрат” описује и тумачи свеукупношћу других текстова, који посебно разматрају себе (и разматрају се у границама одређене традиције) као текстови самог тог „текста-супстрата”, текста-симбола, мада се, и у односу према њему (као свом језпру), налазе на периферији. Такво надовезивање на полазни текст-симбол понекад захвата најшири круг текстова који су, у суштини, или чисто симболички у вези с „текстом-супстратом, — све до тога, да се сви сакрални текстови дате традиције тумаче као текстови који су потчињени полазном симболу, који их организује и усмерава, проистичу из њега и објашњавају се. Таквим текстовима-симболима припада и крст. За разумевање семантике и симболичке одговарајућих текстова неопходно је обратити се структури идеалног крста. Ова структура (два међусобно усправна дела дужи који се, на месту пресека, деле на две половине) формира правилну геометријску фигуру са четири осе симетрије. Главна од њих се поклапа са вертикалним делом крста, када се он налази у уздигнутом (стојећем) положају. Крст као геометријска фигура одликује се повезаношћу посебне правилности и завршености упоредо са доста израженом издвоје-

ношћу делова, посебно издвојеношћу центра. У том смислу крст надмашује и круг и квадрат, код којих се центар може наћи само помоћу допунских операција (извођењем дијагонале, дијаметралама и сл.). Правилност крста и јасна „артикулација” његових делова обезбеђују лакоћу његовог опажања и репродуковања у стандардном облику. Крст може бити добијен уз помоћ многих начина, како од разних простих геометријских фигура посебно (два међусобно-усправна пречника круга, дијагонале или медиане, равнокраког троугла и сл.), тако и из међусобних веза ових фигура (приликом уписивања квадрата у круг или круга у квадрат, одређују се крајње тачке крста; уп. мандалу, која је у многим варијантама носилац „невидљивог” крста). Истовремено, крст показује прелаз према кругу (приликом окретања крста око свога центра) или према квадрату (повезивањем директних крајева идеалног крста). За разлику од круга и квадрата, чија се главна идеја у својству митолошких знакова састоји у разграничавању унутрашњег и спољашњег простора и у недиференцираној целовитости првог од њих крст истиче другу идеју — означавање центра и основних смерова који воде од центра (изнутра-споља). Ова особеност крста, као и начелна отвореност, „невидљивост” границе између унутрашњег и спољашњег (уп. посебан поступак обележавања крста кругом (или крстом, крсним знамењем круга, као у „Вију”) или кружно окретање крста не само око себе, него и око цркве, насеља и сл., уп. „крсни ход” с циљем да се добије гаранција у месту које је крстом „освећено”), чине крст посебно динамичким елементом у мито-поетској слици света. Указивање на центар у крсту ставља допунски нагласак на то шта је виша вредност система, шта хијерархизује и сакрализује цео простор, одређујући у њему линије веза и зависности. Конституисање видљивог центра формира, управо, оно енергетско поље, у коме су важни правци веза, а не само границе тога поља (као у кругу или квадрату). Простор налази себе у крсту. Он ослобађа место за њега, откривајући своју вишу суштину, дајући јој отелотворење, живот, битисање које одговара истини, смисао, да би даровао

свему могућност да постане, да буде и органски оживи простор у космосу малих ствари у њиховој међусобној припадности (уп. идеје М. Хајдегера). Самим тим, крст, не само да конституише простор, него га и структурно организује, придајући му дубину и вредност која се не може ни с чим упоредити. Постојање центра као *раскрснице*, у којој се све спаја, одређује улогу центрирајућег ефекта крста. Управо овим се објашњава посебно стремљење према центру субјекта, тежња да се с њим вежу највећа напетост и лична тежња (осећање посебне забринутости у вези са центром и тајне везе с њим). Центар се образује као оно место, које субјекту даје могућност вертикалног кретања у дубину мито-поетског и религиозног простора са сотириолошким циљевима. Центар и сам крст као носилац тог центра, указивање на њега, чине себе полазном и крајњом тачком медитације и молитве, средством које помаже максимално психолошко деловање на дубину подсвести и трансформише ове процесе улажења (удубљивања), духовне сублимације у ефектну психотерапијску процедуру (уп. употребу крста у народној и мистичкој медицини, у различитим случајевима психичког деловања, приликом хипнозе итд.).

Ове особености крста као геометријске конструкције која се у целини и у деловима може тумачити у вези са светом и човеком, као и сложена повезаност видова појављивог и непојављивог у крсту, видљивог и невидљивог, статичког и динамичког, завршеног и онога што се развија, коначног и бесконачног, привременог и вечног, дају крсту могућност да функционише у својству знака свих трију видова, које предвиђа савремена наука о знацима. Крст се јавља у митологији као конвенционални знак, кога одређује природна блискост (знак-индекс; нпр., крст као знак оруђа за мучење), принудна блискост (знак-симбол; уп. крст као симбол хришћанства супротстављен полумесецу као симболу муслиманства или шестокракој звезди као симболу јудаизма) или пак као неконвенционални знак, који иконички одражава неки други, али визуелно сличан лик (уп. нпр., нацртани крст или крст на телу, крст у односу на крст уп-

раво као митолошки или религиозни објекат). Ако се узму у обзир ове особености функционисања крста као знака, које му омогућавају сасвим разнолику улогу у моделирању, истраживач ризикује да упадне у једну од двеју крајности, које су реално постојале у историји хришћанства: или прихватити материјалне симболе као божанску супстанцију (фетишизам), или пак, супротно, прихватити крст с максимумом његових сакралних својстава за још један међуелементни материјални симбол. Заиста, огромни распон функционисања крста — од крста као више вредности, објекта обожавања дате религије, чије је име, као и име оних који је исповедају, одређује именом крст (уп. руско крест — крестъане „хришћани“ и „сви људи дате земље“), до крста као знака, као напомене о вишем крсту, као предметног лика неизрецивог крста. Максимум сакралне снаге крста опажа се у том сакралном просторном центру и у оном сакрално обележеном временском моменту (раскидање профаног времена), где је и када крст добијен, испробан и уздигнут, тј. у храму или светилишту за време празничне литургије. Стајање испред крста претпоставља не само уздигнутост крста у указаним условима, него и правилну позицију онога који стоји пред њим. Смер крста по његовој основној вертикалној оси (реално, она је скоро увек дужка него попречна) удваја се усмереношћу основне вертикалне координате верника, у чијој се фигури такође опажа десно и лево и, што је главно, горње и доње, и утврђено одговарајуће кретање од земаљског, од ногу, клањање крсту до подизања очију горе, на врх крста. Узгред, и само крсно знамење везује човека са крстом, тачније, преводи код крста у људски код. Ако се крст у одређеном сакралном моменту налази у хоризонталној равни, у том случају верник бира позицију у односу на крст, тако, да би приликом стварања крста (распињања крста) човек с раширеним рукама сам представљао крст, тј. да би се поистоветио с крстом који обожава. Ова повезаност човека и крста, антропоморфноцентричност крста човекова „крстоликост“ одражава се не само у номенклатури (глава, узглавље, подножје, руке/или крила, тело крста и т. сл.) него се не-

прекидно користи у ритуалу, у фолклору (уп. загонетке), у митолошким и религиозним сужеима (распетост човека или Бога на крст као и мучење, искушавање, обучавање, распеће, смртна казна на крсту; чудесна својства крста као помоћ човеку и т. сл.). Није случајно, да се управо крст често јавља као модел човека или антропоморфног божанства у њиховом телесном виду, а текст на крсту (нпр. ИНРИ), који се односи на претходника, распростире се на целу врсту одговарајућих каснијих текстова (нпр., епитафа на крсту). Поред тога, у складу с горе реченим, крст моделује и духовни аспект, управо уздизање духа, молитвене тежње, пут душе од грешне земље, од распадања и праха, према небу, према Богу, према неразорености вечности (познати су и случајеви одвојене симболизације елемената крста; тако, коса преда у подножју крста у старој руској традицији схватала се понекад као пут на небо — десни крај, који је усмерен на горе, или у пакао — леви крај који иде на доле). У низу мистичних филиација хришћанства ово уздизање религиозног духа је непосредно везано са мисаоним узидизањем путем крста, понекад се постепено удваја пребирањем бројаница. Битно је, да је у одређеној епоси крст почео да се јавља као универзална схема, у којој се кристализују најразличитије симболичке форме и синхронизички и дијахронизички (дрво живота, бројанице, катарка, мотка, уп. 9-у хомилију Гр. Паламе; уп. манију крста, тј. његово виђење у било ком произвољном скупу објеката, и у смислу одсутних симболичких значења). Структура храма (са олтаром у источном делу или у центру (Сан Стефано Ротондо око V. в., византијске цркве) или округлог, правоугаоног или округло-правоугаоног) моделује се крст вертикално (ниво верника, олтар на узвишењу, иконостас, подигнути крст, божански ликови у куполи и на платнима), и у његовом хоризонталном аспект, који се формира пресеком нефова (или једног нефа, који је одређен линијом од улаза до олтара (запад — исток) с трансептом или халцидиком, која прави прорезе нефа у попречном правцу (као у древној базилици св. Петра). Понекад

се крстоликост храма удваја одговарајућом формом основне пробнице (уп. пробница Плакиде у Равени у форми крстасте прчке звонаре). На крају, крст моделује и целокупну Васељену у њеним основним параметрима (горе-доле, лево-десно, близу-далеко, 4 правца света, 4 светска века, 4 годишња доба, 4 стања дужа и т. сл.). Ако се вертикална оса крста користи као првобитна слика било ког динамичког процеса развитка с почетком, средњим стадијумом и крајем — завршетком (уп. одговарајуће делове крста), онда се хоризонтални део крста (као и сав крст у хоризонталном положају) може јавити као слика статичке целovitости, равнотеже, постојаности, достигнуте гарантованости без ризика. У првом случају се подвлачи идеја тројности, у другом — четворности, а у збиру крста представља се седмочланост, тј. неки идеални сакрални скуп, који описује основне координате света. Сам процес уздизања крста (уп. уздизање дрвета света или шаманског дрвета) и обележава управо прелаз од статике према динамици, од постојане равнотеже према почетном кретању. И приликом посматрања структуре крста и на основу присуства крста у митолошким сижеима, лако се примећује да се, у већини односа, крст јавља као геометризирана варијанта дрвета света (карактеристично је, да и текстови крста као да продужавају текстове дрвета света) с тим двома основним координатама и седмочланим системом космолошких оријентација, али са изостреном антропоцентричком идејом (посредњу карику формирају тотемски стубови код америчких Индијанаца). Изоморфизам крста, дрвета света и човека јесте она основа на којој су стваране одговарајуће митологеме и развијала се поетска сликовитост, која је изражавала ову једнакост (вреди приметити, да за време иконоборства крст одлучно потискује раније иконе, а приликом поновног успостављања клањања иконама оне се понекад јављају и на местима на којима их је замењивао крст, нпр. у цркви Св. Софија у Солуну (после 842. г.). Карактеристично је, да се управо крст, и структурно и (у основи) хронолошки јавља као преградни зид између дрвета света (које је, по правилу, везано превасходно са

зооморфним ликовима) и човеком, као геометризирано описивање једног и другог. Из тога, ипак, не произлази, да је дрво света било једини или чак превасходни извор представе крста. Изгледа да је било неколико таквих извора. Може се, чак, мислити, да су у одређеној епоси, многе митолошке представе и конструкције овако, или онако тежиле знацима типа крста. То се делимично потврђује етимолошким називима крста у разним језичким традицијама; уп. нпр., ст. гр. *STAUROS* „крст“ (у виду слова *T*, оруђе смрти у старом Риму), али и „колац“, „мотка“ (уп. ст. зап. сев. *staurr* „колац“) или лат. *stix* „крст“ од ие. корена са значењем „искривљен“ и т. сл. У још већем степену о томе сведочи историја представе крста. Она потиче, изгледа, из неолита, када се крст почиње појављивати у разним традицијама које су биле далеко једна од друге, његова величина се увећава и постаје све више геометричан (упоредити нпр., илустративне примере из балканских или централно-европских неолитских и халколитских раскопина: јело са знаком крста и мотивом змије (Тангиру, Румунија, 4000 г. п. н. е.) четворочлани знаци на посудама линеарне керамике) Билани, Чехословачка); карактеристично је, да се већ у то време диференцира основна семантика ових представа, упоредити њихову везу са сликовним представљањем Велике Божиње). На тај начин, може се претпоставити, да су се посебни елементи ове фигуре јавили још у Горњем Палеолиту. Осим неких примера крстастих резова на предметима тзв. „мобилне“ уметности и низа карактеристика формирања опозиција вертикалан-хоризонталан у ликовној уметности (уп. нпр. жезло мадленског времена из Ложери-Бас), посебну пажњу у вези с овим заслужују мушки знаци<sup>1)</sup> и женски<sup>2)</sup> и т. сл., који су добили јаснију и завршенију форму много касније (уп. нпр. мушке и женске знаке, посебно у орнаментици сибирских народа<sup>3)</sup> и др.; у каснијем времену уп. крст као представу сједињења мушких (вертикала) и женских (хоризонтала) гениталија; уп. однос стубова и основе или парне стубове Соломоновог храма, који се тумаче као отелотворење очеве и материнске линије у царској лози, или идеју двој-



ности у Јерихонском храму, X век пре нове ере), а такође означавање ране посредством знака + (можда овде треба уврстити представу јелена са сличним знаком на слабинама из пећине Три Брата). Види сличности са такозваним „келтским” крстом, касније представљање точка у виду<sup>4</sup>) на шведским петроглифима бронзаног доба (Бредарер и др.), сунчане дискове и знакове који се односе на жене (али не на девојке!). Следећи А. Леруа-Гурана, можемо сматрати да еквивалентност женског знака и ране (упореди приказивање vulva-e и ране на бизоновим слабинама) открива улаз у мистерију живота и смрти (рађање и умирање), знак који ће у будућности постати крст. У посленеолитској епоси, крст постаје готово универзалан симбол, потврђен у најразличитијим митопоетским и религиозним системима (укључујући мистичне варијанте и сциентистичке форме митологије), а такође и у дегенерисаном облику (орнамент у свакодневном животу, знак као такав с окационалистичком семантиком типа „пажња!”, „забрањено”, „стој” и сл.). У већини конкретних случајева, јединство комплекса „живот — смрт”, који је у вези са крстом, нарушено је (мада се често може једноставно реконструисати). Због тога, крст постаје често средство за изражавање или првог или другог дела тог комплекса. Тако, у великом броју културно-историјских традиција, крст симболизује живот, плодност, бесмртност, дух и материју у њиховом јединству. У тим случајевима, с крстом је повезана идеја процвата, благостања, среће. Та околност објашњава ону изузетну улогу коју крст има у ритуалу, и ритуализованом понашању, у магији, народној медицини, гатањима, врачању, у архаичној уметности и у животу; на крају крајева, у свему што је у вези са опажањем будућности, са моделовањем њених особености (вид предодређености крста божјим провиђењем). У већини језика који разликују граматицки род, називи за крст припадају мушком роду (лат. *crux* „крст” је изузетак — женског рода, мада у низу случајева *crux* припада и мушком роду); у језицима који разликују граматицке (именске) врсте по критеријумима разумљивости-неразумљивости, активности-неактивности,

реч крст се често односи на категорију активних имена (као у кетском *balbis* „крст“), што понекад доводи до тога да се реч крст тумачи као живо биће. Није случајно што се крст често упоређује са мушком снагом и њеним оруђем — фалосом. Додир крста (мушки род) са Земљом-Мајком (женски род) је праузор плодности која је и изазвана (или се увећава) сједињавањем тих двају начела. Поред тога, крст је везан и са представом мучења и смрти. И, пре свега, сам је њено оруђе, инструмент тортуре, страсти, муке и ужаса (карактеристично је да је, и у митопоетским структурама, круг практично лишен те семантике, без обзира на представу круга мучења). Али, крсту не припадају само несрећна и срамотна смрт (као злочинци у Риму; види каснији развој старе идеје у Каловом „Дрвету за вешање“). Основна митологема, везана за крст, истиче друго: човек (или божанство) које виси на крсту и шири руке по његовим крацима, умире да би се кроз крстне муке и крстну смрт препородио у новом (вечном) животу (понекад се та схема удваја птицом са раширеним крилима; види, с једне стране, одговарајућу представу дрвета света а с друге, голуба у коме је, у хришћанској симболици, оваллоћен Свети Дух). Та двојака оријентација крста објашњава још једну идеју, која је у вези са крстом — избор среће или несреће, живота или смрти, процвата или пропадања. На томе је заснована употреба крста у гатању, у својству талисмана, амајлије, заштите и томе слично. Није случајно што је крст узиман као лични знак (види краљев потпис крстом или потпис знаменитијих људи у средњевековној Европи), или за свој род, свој круг (види изузетну улогу крста у хералдици, сфрагистици, у шифрама и криптографији; види знак + (плус) у математици). Сматрало се да је учестало обнављање крста потребно ради наглашавања и увећавања благостања. Крстовима је окружавано сакрално име или име које ужива посебно поштовање. Картуш\* од крстова постао је спољашњи оквир орнаментa, који се употребљавао за указивање границе између простора осенченог

\* Картуш — барокни орнамент, оквир за натпис, грб. (Прим. прев.).

крстом и простора који је лишен крстне благодети. Још је чешћи крстни орнамент или резбарија, шивење које се користи у циљу заштите (види ши-року сферу чињеница, од окружавања крстовима свих излаза из куће (прозора, врата и слично) у сеоској пракси, а завршава се „закрштавањем“ уста при зевању). Поред тога, крст је и — знак смрти (А там уже белая дама крестами метит . . . , по речима песника, у поређењу са обичајем америчких Индијанаца да крстове стављају на куће, у циљу спречавања повратка умрлог). Види улогу крста у обреду умирања (последња исповест, причешће светим даровима), сахрана, крст на гробу, крст као хијероглиф смрти, као знак уништавања, ликвидирање, укидања и сл. Особеност функционисања крста у те две супротне сфере одједном се затвара у стабилну синтезу тих сфера које воде ка низу (или кругу) рађања и смрти, ка њиховом узајамном проницању једног у друго. Човек митопоетске свести стоји пред крстом као пред раскршћем, одвајањем путева где је лево — смрт, десно — живот, али у тој метрици митолошког простора, који је одређен представом крста, он не зна где је десно а где лево. Није случајна кључна улога раскршћа (види кључ у облику крста) као избор између живота и смрти у бајкама, јуначким еповима, басмама, свакодневном животу итд. Раскршће је — пре-лаз из једног царства у друго, и добро и зло покушавају да га контролишу: овде спадају Христ, Хермес, Меркур, јапански Идзо, али овде је и место сусретања вештица и демона и последње уточиште самоубица, који су лишени крста; овде је место за Хекату и душе покојника. Схватити крст, одгонетнути његову семантику, не уопштено него овде и сада — та идеја обједињава и жреца-чаробњака, и гатара-предсказивача, и савременог одгонетача укрштених речи („укрштеница“). Најпотпунија и за архаичну свест парадоксална форма тог „крсног“ избора — смрт на крсту ради вечног живота (других људи) — изражена је у јеванђељској причи о Христовом распећу на крсту, која је захваћена руском примитивном традицијом, где је дошло до потпуног поистовећивања имена крст са именом Христ и са ознаком верника у крст и у

Христа (*хрест* „крест” — *Христос* — „хрес(т)јане”). Уосталом, и научна етимологија потврђује да сам руски назив крст потиче од имена Христ, које је позајмљено из германских језика; види у старовисско-немачком: *Christ, Crist, Krist* (истина, постоји и друга тачка гледања по којој тај назив крст потиче од латинског *crux*). Тај смер развоја митологије о Христу као човеку крста је врло карактеристичан, утолико више што је сама та идеја поникла тек почетком VII века. Ако представа крста у том сижеу тражи помоћ од космолошке проблематике дрвета света (види широко распрострањен појам крста као крсног дрвета, где је распети Христ пређен са Игдрасилом Одином, обешеним на дрвету, а крст — с дрветом живота и смрти; види „материјалну” кварталност крста: он је био направљен од дрвета са четири стране света — кедрa, кипариса, маслине и пламе) онда је Христов лик окренут ка историјској сфери а сам крст на граници две епохе добија црте временског и поступног раскршћа, попраничног стуба у еволуцији дијалога између човека и Бога. Многи хришћански аутори су управо тако и схватили Христов лик на крсту (види традицију, која постаје најизразитија од Светог Августина). Умесно је, такође, приметити да се нагласак често не ставља на изборе као такве (у вези са крстом), него на његове практичне резултате (живот, срећа, успех). Види симболику крста у сновиђењима и дивинацијама (успех, добитак, повољни услови, срећа); такозване „конфликтне” игре (које претпостављају победу) у којима учествују елементи са знаком крста, у вези са семантичким пољем „успех”, „богатство”; бројчано значење крста (10 — у Кини, 3 крста — 30 или „нараштај”; сам састав елемената крста описује се као  $4 + 1$ , тј. исто као основни системи хијерархизованих еквивалентности међу елементима различитих врста у старој кинеској традицији); симболичка, амблематична и сл. значења крста (у Кини, Индији, Скандинавији, крст је — симбол неба; код Вевилтонаца, Египћана, Феничана крст је у облику два комада дрвета, који су намењени за добијање ватре — представа будућег живота; у Асирији и Старој Британији крст је — амблем продуктивне

снаге и вечности и сл.). У философским варијантама развијених религија, посебно у хришћанским апстрактним спекулацијама, крст постаје симбол доста нејасно набацаних свеукупности (види, с једне стране Божанска Мудрост, Ускрс, вера, нада, љубав, жртва искупљења, ослобађање, верност, победа и сл., а с друге — терет крста, мучење, искушење и сл.). Тада, као и у конкретним историјским ситуацијама, крст се може нагло сузити и „утаначити“ своје симболичко значење (види функцију застрашивања „неверника“ у епоси Крсташких похода и сл.). Разуме се, било би погрешно да се о крсту суди на основу таквих надсистема као што је хришћанство, у коме крст има водећу улогу. Важнији подаци могу се црпсти из анализа других митолошких представа које иступају (у крајњој линији, у низу ситуација) у функцији која је слична с функцијом крста (види калебарду, секиру, мач, чекић, чабар, јелењи рог, очњак, број четири, кукасти крст и томе сл.). У том низу, посебно интересовање представља древноегипатски амблем рађања (нараштаја), живота анкх (ankh „живот“, „процвет“, „онај који живи“) који се односи на врсту крста. Без обзира на многобројна мишљења о пореклу анкха (огледало богова, појас, фалос, крилата лопта и сл.) најпажљивији ће видети прекрштену мотку, која је првобитно служила за мерење нивоа воде (види вавилонски атрибут бога воде, који изгледа потиче од инструмента сличног типа). У Египту, анкх је схватан као кључ којим се отварају двери божанског знања. (Т — сликовити део је симболички везиван за мудрост, а кружић — за вечни почетак); веза крста са кључем примећена је и у другим традицијама. У каснијим временима, анкх је повезиван са низом представа Тифона (Сете) и као такав привезиван је на врат болесника као амајлија која обнавља животну снагу (види такође Анкх Нетеру); анкх се прикључује и мумијама, да би савладао непријатеље и обезбедио бесмртност. Друго име за анкх је — crux ansata (тј. „крст са замком (са ушицом)“) а служио је као амблем египатских богова и симбол бесмртности. Од других, хришћанских видова крста, пажњу заслужује такозвани тау-крст или crux commissa (patibulata),

тј, попречни, у виду слова Т (вешала). За древне Јевреје, он је био симбол очекиваног Месије, спасења и вечног живота и коришћен је као талисман „тав” — 22-го слово јеврејске азбуке, које је постало објекат мистичких спекулација што иду далеко, а у себе укључују широку мрежу подударности; бројчано значење „тав” је — 400; традиција тау-крст везује за крст који је Мојсије подигао у пустињи; види такође Орантов поступак; други древни Египћани су тау-крст такође повезивали са идејом живота и са мушким и женским принципима (он је такође првобитно служио за мерење нивоа воде у Нилу). Касније, тај крст је назван хришћанским крстом светог Антонија. *Cruz decusata* или коси крст, касније назван крст светог Андрије, често је присутан на античком новцу и простиркама. На асирским, египатским, персијским, етрурским медаљама, керамици и споменицима, примећен је такозвани грчки крст, а на древним таблицама и неким уметничким делима — латински крст или *cruz immissa* (тј. „уденут”, „провучени крст”). И кукасти крст је у вези са врстама крста. Поред тих, по форми стандардизованих крстова, треба имати у виду многобројне чињенице о митолошком и ритуалном коришћењу крста, отприлике с том истом симболичком везом. Тако је код Маја крст — симбол радости, здравља, заштите од болести и страдања, и истовремено амблем Чаака, бога кише и прома, творца плодности; он је поштован у виду крста чији су делови поређени са четири основна смера (сваким од смерова владало је посебно божанство кише и ветра, потчињено Чааки). У древној Грчкој, „ново рађање” иницијанта\*) у време дионисијских или елевсинских мистерија праћено је полагањем крста на пруди као знак вечне среће, љубави и снаге. У Риму, авгурски скиптар којим су цртани небески смерови, имао је облик крста. Још у паганско доба, у Скандинавији је подизан крст на пробовима вођа и јунака, а такође је употребљаван као међаш, (погранични) знак. Кукасти крст Тора појављивао се као симбол прома и муње, носилаца плодности.

\*) иницијант — дечак који се обредом уводи у свет одраслих. (Прим. прев.).

У митолошким и религиозним системима, у уметности и сферама живота, симболичка улога крста не може бити потпуно схваћена без узимања у обзир сложенијих знаковних фигура које улазе у састав крста. Види само неке примере: крст и круг — спој мушког и женског, јединство и тријада; крст и лопта (обично крст на лопти) — врховна власт, империја, победа духовног; крст, сидро, срце — вера, нада, милосрђе; крст и голуб; крст од громовитих муња — свети амблем који се налази у рукама кинеских идола и симболише божанску моћ истинске науке, која тријумфује над лажним учењима и световним заблудама; крст са покривачем пореди се са Христовим боравком у гробу (код Сумера, на олтар и гробницу полагаан је покров у част сунчаног бога, који се спустио у подземно царство; јерусалимски крст — преданост (види крст као знак вере и верности у контексту супротстављања верних „верника” и „неверних” неверника); крст са једнаким крацима — веза мушког и женског, вертикалног и хоризонталног, позитивног и негативног принципа; амблем Хекате као богиње раскршћа и сл.

Из наведених примера следи да крст припада броју (готово) универзалних симбола који се појављују у различитим ареалима, у различитим културним традицијама и у различитим епохама. Утолико пре не треба оповргавати две важне чињенице. Као прво, симбол крста се нигде није тако широко развио (уз то, већ од раног времена) као у источном делу Средоземља, укључујући Балкан, Малу Азију, Блиски Исток, Египат. Сасвим очити примери симбола крста (овде заиста не говорим о покушајима моделовања одговарајуће структуре у антропоморфни, зооморфни, вегетативни, орнаментални, архитектурни и друге кодове, који нису увек довољно поуздани), појављују се у појасу од Балкана на северо-запад до Међуречја и Западног Ирана на истоку, приближно око 6 хиљада година пре нове ере. Види само неке примере: симболика раних археолошких налаза културе на Балкану (*Tărtăria* у Румунији, види даље); цртежи из Чатал-Гјујука на коме се, поред двоструке халебарде и женских

фигура, налазе три крста, који су направљени тако што су двоструко халебарде (два крста) стављене једна преко друге, и од четири женске фигуре (један крст), (с тим у вези, сама двострука халебарда понекад се везује за представу сунца или Велике Мајке и треба је посматрати као варијанту крста (види двоструку секиру код блискоисточних и неких других богова грома); распоред женских фигура у облику крста такође није реткост (кипарски неолит зна низ примера такве композиције од женских статуета; то исто је познато и у Малој Азији одакле је, како се понекад претпоставља, тај обичај дошао на Кипар); више од тога, у функцији крста често се јавља сама женска фигура; види примере, почев од познате статуете богиње са раширеним рукама (са змијама) у облику крста, из Кноса, 1 600 година пре нове ере и слично, све до представе Оранта; види, такође, посебан мотив крста и жене у подацима из Кноса и Агија-Тријаде]; композиција из пећине Кумбуканце у Белдиби (јужна Анадолија, рани неолит): људи, јарци, крстови; види сличне представе јараца са крстовима изнад њих, на крчагу из Тепе-Сиалка (Иран, IV миленијум пре нове ере); посуда из Арпачије, украшена крстовима (период Халафа, око 5 000 година пре нове ере, Ирачки музеј, Багдад); глинени печати из Чатал-Гјујука, слој IV (до 5 800 г. пре нове ере), у облику крста, понекад стилизовани као цветић са четири латице; мотиви сунца и крста у Вучедолу; крстолики орнаменти украсне керамике из Хасилара (западна Анадолија, 5 200 — 5 000 година пре нове ере), из некропола у Сузама, око 3 200 године пре нове ере (три крста, постављени један преко другог), из Дакије (Sighișoara и др., крај I миленијума пре нове ере) и слично; крстови седмокраког узорка, реконструисани на дну пећине Бјер-Шебе (гасуларска култура, IV миленијум пре нове ере, Палестина); крстови, поштовани као симбол плодности на Балкану, Криту и Кипру (нарочито од стране паганских свештеница); крстови асирских царева и каситске аристократије, који га носе на себи, као знак побожности итд. Овоме треба додати да се већ у IX



миленијуму пре нове ере појављују елементи „предписмености”, у облику глинених фигурица (круг, диск, конус, полукруг, тетраедар, овоид и слично) са урезивањима или без њих (Beldibi; Tere Asiab; Khartoum, Jericho, Can Hasan итд., — IX—V миленијум пре нове ере). Продужетком тих споменика треба сматрати ране писане знакове из V—IV миленијума пре наше ере, који се простиру на ареалу од Балкана (Tärtäris) до Урука и других центара Међуречја. Очигледно, управо одавде произлази да је писменост настала као резултат пројекције геометријских тродимензионалних форми на дводимензионалну површину „була”, коверата у којима су биле садржане те фигурице (под инвентарском ознаком); види идеје D. Schmandt-Besserat и др. Један од очигледних примера је — веза геометријског диска са урезивањем крста и протосумерским пиктограмом-логограмом<sup>4)</sup> 'овца' (види овцу као представу плодности). Није случајно што је у архаичним системима писмености тога ареала најраспрострањенији знак крста и његове варијанте. Види неколико примера: + — семитск. tâv,<sup>4)</sup> têt; + у древнофенич., хесидск., нумидијск., брахми и томе слично;<sup>4)</sup> у древнофенич.<sup>4)</sup> у палест. и арамејск.<sup>5)</sup> ра,<sup>6)</sup> па у кипарском слоговном писму; + lo,<sup>6)</sup> то у линејн, У<sup>5)</sup> ра упоредити + и F у класичном кипарском писму;<sup>6)</sup> и <sup>5)</sup> на таблици из Кноса (Ra. 1540); + у напису из Сардске синагоге, IV век пре нове ере;<sup>4)</sup> th,<sup>7)</sup> у етрурским алфабетима<sup>8)</sup> у нумидијск.<sup>9)</sup> у сахарск.<sup>10)</sup> у протоиндијск. и слично. Друго, осим датог ареала, симбол крста нигде није добио тако дубоко религиозну употребу с оријентацијом на антропоцентричност, као овде (у том смислу, види основне разлике између старе и новозаветне књижевности). Уживајући божје и људско (или дајући им место за сусретање), невидљиво и видљиво, духовно и материјално, ноуменално\*) („разумно”) и „осећајно”, крст у себе асимилује оно унутрашње противречно кретање и ону интензивно-динамичну антиномичност без које је култ немогућ. Кре-

\*) неуменалан — појам који нема предметну него само идејну представу. (Прим. прев.)

тање крсног знамења и одражава те карактеристике самога крста (види идеје П. А. Флоренског). Зато није случајно што се крст може сматрати за биће (у вези с тим, види неке радње као: бого-стужење, појање, клањање, целивање, кађење, паљење свећа и слично), за учесника у дијалогу, као средиште духовности (види „Канон светом Крсту” Григорија Синајита, где се крст узима за живо биће). Те значајне особености балкано-блискоисточне зоне оправдавају постављање читавог проблема „надтекста”-симбола управо у том културно-историјском контексту.

В. Н. Топоров: Об одной классе символических текстов, (У) BALCANO — BALTO — SLAVICA — симпозиум по структуре текста, Москва, 1969.

*С руског превели Радмила Мечанин и  
Љубинко Раденковић*

1) †, †

9) †

2) ↑↑ □, ▢

7) ▢ ⊠ ⊞ † † † † †

3) |, ↑↓ † †

8) † † × † ⊞ ⊞ ⊞ ⊞ ⊞ ⊞ ⊞ ⊞

4) ⊕

9) † † × †

5) †

10) ⊠ ⊞ × † †

## УТИЦАЈ ЈЕЗИКА НА РЕЛИГИОЗНУ СВЕСТ

Тема овог рада односи се на круг проблема који су у вези са познатом Сапир-Ворфовом хипотезом о утицају језика на различите појаве у људској култури. Чини се да на том плану најкарактеристичније може бити управо изучавање религиозне свести, како због њене релативне стабилности и одређености, тако и у вези с каноничним карактером и опраниченим обимом њених формулисаних текстова.

Касније ћу навести неке материјале о формулисаној теми (који се првенствено односе на православну религиозну свест).

Тако, једно од пресудних обележја руске религиозне свести чини околност што је реч „крстити се” у језику природно везана с речи „крст”. То се односи и на друге словенске језике, и то како у односу на народну, тако и на научну етимологију (види код Фасмера, 1967, стр. 374, под речи „крстити”).

На тај начин, дата реч може да изазове општу представу о *покрштавању*. Једна од могућих асоцијација коју изазива реченица „Христос се крстио”, има посебну представу о томе да је Христос примио крст, тј. да је већ у том чину темељ његовог будућег страдања. Међутим, слична асоцијација није присутна у другим језицима (укључујући и оне језике као што су рчки и латински), где реч „крст” и „крстити се” никако нису повезане.

С друге стране, није мање важна формална блискост речи „крст” и „Христос” која се између осталог, одражава у варијантама *крестъянин/христианин\**) (ове форме се појављују као варијанте једне исте речи, како у старим руским текстовима тако и у говору). Карактеристично је да је Фасмер прво био склон да *крестъянин* посматра као резул-

---

\* ) *Крестъянин/христианин* — сељак/хришћанин.

тат контаминације „христианин + крест“,\*) што потиче од основе старословенског језика (види Фасмер, 1909, стр. 102—103). Такође види Фасмер, 1967, стр. 374 (под речју „крест“) о томе да је старословенско *Кръстъ* прво значило „Христос“.

Други пример. Познати поклик ђакона или свештеника *Миром Господу помолимся* природно се схвата као обраћање „миру“\*\*) тј. свету који се моли. Али, из одговарајућег грчког извора се види да реч „мир“ овде треба да значи (и прво је и значила) не „људско друштво“ него „слогу, љубав“. Упореди грчки *en eirene tou Kyriou deothoten* тј. „у миру (у слози, љубави) помолимо се Господу“ (види о томе: Голубински, стр. 124). У вези с тим види посебно значење саборне молитве у руској православној служби, посебно код старовераца.

Даље, очигледно је да фраза „Црква — Христова невеста“ (видети по смислу још илустративније место у „Посланици Ефешанима“, V, 24—25) мора бити различито схваћена у оним језицима у којима је реч „црква“ женског рода (као у руском) и у језицима где се ова реч односи на неки други род (види, на пример, енглески, где се реч *church* замењује заменицом *it*). (Напротив, у случају фразе „Црква је стадо Христово“ енглески језик даје очигледно више могућности за непосредно осећање него руски. (О вези митолошке свести и грама-тичког рода види Јакобсон, стр. 280).

У различитим језицима који су у вези са хришћанством, можемо наћи употребу речи „црква“ истовремено и у значењу света који верује и у значењу места за мољење. То је нарочито карактеристично за црквенословенски. Види уобичајени превод канонских црквенословенских текстова Новог Завета путем речи „црква“ како грчког *ekklesia* тако и грчких *kyriakon, hieron, naon, oikion* када се, као у одговарајућем руском преводу последње речи обично преводе као „храм“. Међутим, јасно је да управо црквенословенски текст, као непосред-

\*) крест — крст (Прим. прев.).

\*\*) мир — у руском језику значи: свет, људи, друштво; мир, тишина; слога; (Прим. прев.).

но безан са литургијском службом, овде има основно значење. Тек што су показане разлике између црквенословенских и руских текстова, карактеристичне су, с једне стране, примедбе старовераца против употребе речи „храм” у значењу „црква”, која је постала уобичајена после раскола (в. *Оптужбе Никите Добринина*) и, с друге стране, супротно, протест Тредјаковског (већ са сасвим супротних позиција) против употребе речи „црква” у значењу „храма (в. *Виноградова*, стр. 33, и прим. 2 на тој страници).

Забележимо још везу речи „преподобни” са речју *подобие*,\*) карактеристичну за руску религиозну свест; види антонимски њему супротну реч „неподобни” (види: *Ouspensky and Lossky*, р. 35, прим. 5) и, с друге стране, речи типа *сподобится*.\*\*) Карактеристично је и значење речи „подобат” у смислу „слагати се”, „приличити”, „бити обавезан”. Упореди, у вези с тим, познати израз „Божја слика и прилика”, који по свом смислу обједињава сав тај круг значења.

Већ просто сазвучје речи може утицати на религиозне представе. Карактеристично је да је један од приговора против католицизма у средњевековној Русији било позивање на то да је латинско звучање имена Јов неприлично за руски слух (види цитат из дела XVII века, који наводи Каптерева, стр. 57). Није искључено да је и на однос према Римском Папи могао утицати јасан траг хомонимског значења речи „папа”\*\*\*) (међутим, таква подударност не постоји у другим језицима).

На том плану индикативан је црквено-народни месецослов, јер многа обележја, обичаји и веровања бивају често условљени народном етимологијом имена празника или одговарајућег друкчијег тумачења имена свеца који се празнује. Тако, на пример, св. Наума су звали Граматик и зато су тог дана (1. децембра по старом календару) почињали да уче децу граматници (упореди: *Батюшка Наум*, наведи на ум); дан Федора Студита (11 но-

\*) *подобие* — сличност; слика, приличје.

\*\*) *сподобится* — доживети част, бити достојан чега.

\*\*\*) *папа* (рус) — тата (Прим. прев.).

вембар) везиван је с мразевима (види: *Федор Студит земљу студит*); име мученика Макавеја (1. август) везивано је, посебно у Украјини, са бербом мака („на Макавеја се бере мак”).

Исто тако, празник Покрова природно асоцира свест како на земљу покривену снегом тако и на удају и отуда је тај празник сматран покровитељем свадби (види: *Матушка Покров покрой\**) *земљу и меня молоду*; занимљиво је што се, упркос форми граматичког рода, празнику обраћа са „матушка”). Празник Вазнесења („Здвиження”) није везиван за глагол „подићи” него за реч „померати се”, „кретати се” („На Здвиженије кафтан и бунда здвигаются”, „жито с поља кренуло, птица полеће, змија се не креће”). Види: *Калинский*, стр. 295, 299, 328—329, 430—431, 436.; *Щуров* стр. 191, 195, 196, 199, 200.<sup>1)</sup>

У вези са сличним случајевима, можемо поставити ареалну условљеност ових или оних светаца или посебно значење одређених празника у различитим ареалима (види разлоге, посебно код Максимова, стр. 11—14).

\* \* \*

Врло често, посебне асоцијације ових или оних речи или појмова јављају се као последица специфичног превода светих текстова. Посебно, у словенском преводу грчких текстова често се задржавају особености језика грчког оригинала, што може да доведе до посебног разумевања текста. Као што је недавно указао проф. В. А. Мошин, у фрази „*Дух је Бог*”, у старим словенским преводима се сачувао поредак одговарајућег грчког текста, и на тај начин „Бог” се схватао као субјекат а „Дух” као предикат, иако се у грчком имао у виду обрнут однос (у грчкој фрази, указивање на синтаксичку функцију предиката садржано је у члану, кога нема у словенском преводу). Слична појава је поговарала богумилској јереси, (такав пример је наводио В. А. Мошин на предавању у ИРЈа АН СССР 16/XI 1967 г.)<sup>2)</sup>

\*) *покрой* (рус) — заштити (Прим. прев.).

Исто тако, уместо *Плотию уснув яко мертв* требало би у складу с грчким оригиналом, да буде: *Плотию уснув яко смертен* (види *Голубинский*, стр. 124; тамо су и други аналогни примери). Очигледно да постоји много илустрација сличне врсте.

Понекад као што је оштроумно приметио Р. О. Јакобсон сама немогућност тачног превођења на овај или онај страни језик је индикативна (*Jakobson*, стр. 280) пошто руски језик нема глагол-везу у садашњем времену, позната формула *Deus bonus est, ergo Deus est* (која, између осталог, одговара картезијанском *Cogito, ergo sum*) — је непреводива на руски, па према томе, и сам аргумент такве врсте нема овде основу за постојање.

Б. А. Успенский: Влияние языка на религиозное сознание, (У) Летняя школа по вторичным моделирующим системам, Тезисы, Тарту, 1968.

Превела с руског Радмила Мечанин

<sup>1)</sup> Приметили смо случајеве контаминације значења, који не могу бити у вези са другим језицима. С друге стране, није мање индикативно и специјално разграничавање неких значења у руском (или црквенословенском) језику, која се не могу разликовати у другим језицима. У вези с тим, значајно је да се у древноруским полемичким делима против латинства, тј. католицизма, католицима пребацивала немогућност латинског језика да разликује „ипостас“ и „лице“, што се у латинском преводи истом речју (в. *Сменцовский*, стр. XIV, упореди: *Виноградов*, стр. 9).

*Ипостас* значи својство, улога. (Прим. прев.)

<sup>2)</sup> Види код *Калинског*, стр. 285, о аналогној појави код Немаца: асонанца свечевог имена са овим или оним појмом условљава његово схватање као исцелитеља (ако је појам лош) или помоћника (ако је појам добар) у одговарајућем послу. Тако, св. Бастиан (упор. *Pest*) се сматрао исцелитељем од епидемије, св. Валентин (упореди *fallen*) — од епилепсије, св. Рахиј (уп. *Rache*) — од освете и гнева; св. Винцентиј (уп. *finden*) помаже да се пронађе нестало и сл.

<sup>3)</sup> Види аналогну дилему при преводу почетка Јеванђеља по Јовану (Гл. I, стих 1). У руском (синодалном) преводу стоји: И Слово было Бог, а у канонском црквено-словенском тексту — И БГЪ БЪ СЛОВО. Занимљиво је што се то различито читање јавља и у најраспрострањенијим латинским преводима Јеванђеља: упореди *eratque illé Sermo Deus* у реформатском преводу Т. Везе, али *et Deus erat verbum* у канонском јеронимском преводу.

Упореди исту варијацију у естонским преводима: *nink Jummal oli se Sõnna* у једном старом преводу, уз то што се у савременом налази: *ja Sõna oli Jumal*.

#### Навођена литература

- Виноградов — В. В. Виноградов, Очерки по истории русского литературного языка XVII—XIX вв., Москва, 1938.
- Голубинский — Е. Е. Голубинский, О реформе в быте русской церкви, у 'Чтениях Общества истории и древностей российских при Императорском Московском Университете'.
- Калинский — И. П. Калинин, Церковно-народный месяцеслов на Руси, 'Записки Императорского Русского Географического Общества по отделению этнографии', т. VII, СПб., 1877.
- Каптерев — Н. Каптерев, О греко-латинских школах в Москве в XVII веке до открытия славяно-греко-латинской Академии, у кн.: 'Годичный акт в Московской Духовной Академии 1-го октября 1889 года', Москва, 1889.
- Сменцовский — М. Сменцовский. Братья Лихуды, СПб., 1899, Приложения.
- Фасмер, 1909 — М. Р. Фасмер, 'Греко-славянские этюды', II Греческие заимствования в русском языке, СПб., 1909. (Отдельный оттиск из Сборника Отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук, т. LXXXVI).
- Фасмер, 1967 — Макс Фасмер, Этимологический словарь русского языка (пер. с немачког), т. II, Москва, 1967.
- Щуров — И. Щуров, Календарь народных примет, обычаев и поверий на Руси, в 'Чтениях Общества истории и древностей российских при Императорском Московском Университете'.
- Jakobson — R. Jakobson, in: „An Appraisal of Anthropology Today”, Chicago 1955.
- Ouspensky and Lossky — Leonid Ouspensky and Vladimir Lossky, The Meaning of Icons, Boston 1952.



## НЕКА ОПШТА ПИТАЊА ИЗУЧАВАЊА СВАДБЕНОГ ОБРЕДА

1. Посебан случај разумевања свадбеног обреда као текста јесте представа о обреду као некаквој „драмској” радњи, као „драми” која је независна од глумаца који је изводе.<sup>1)</sup> У датом случају интересује нас могућност примене појма „сижге” на обред и представа о тексту као систему који представља одређени модел света (управо онако како се то, на пример, разумева у књижевном тексту).

2. Изгледа подесно да се текст свадбеног обреда подели на два текста (сам обред је замишљен као њихово узајамно дејство, дијалог). Те текстове назваћемо „младожењин текст” и „младин текст” (М — текст и Ф — текст). Остали учесници обреда заједно могу бити распоређени према та два текста и представљени као њихови споредни ликови.

3. Сличне поделе дозвољавају да се у свадбеном обреду одмах много тога објасни. Погледајмо сижге.

3.1. Младожења излази из куће, прелази границу „село-шума”, путује извесно време и после низа радњи (многе од њих могу бити представљене као искушење) улази у туђе село, узима младу и враћа се с њом у своје село, извршавајући у повратку низ радњи и прелазећи ту исту границу.

3.2. (Младин текст). Појављује се младожења из туђег села, који прелази границу „шума-село” и узима са собом младу. Млада прелази границу „село-шума” и одлази у туђе село, где заувек и остаје.

4. Одавде одмах следи неколико закључака.

4.1. Ако се узме да је граница између шуме и села — граница између људског и нељудског света, између свога и туђег, онда одмах постаје разумљив тај битни моменат свадбеног обреда — све песме везане за младу су тужбалице и с мотивом младожење-убице, „туђинца”. Ствар је у том што је младожења за младу — представник онога света, а излазак из села — одлазак на онај свет, тј. у

смрт. У томе је основна сличност између свадбеног и обреда сахране. Уопште, упоређивање брака са смрћу познато је од фолклорних текстова до књижевности XX века. Такође, младин долазак са онога света је основа познате представе о опасности младе по младожењу, представе о вези жене са „демонским” силама. Види: Т. Ј. Јелизаренкова, А. Ј. Сиркин: „основна опозиција („носилац добра — носилац зла”) значајна је за младу и остварује се у првој химни, у оба дела супротности. Другим речима, увођење младожење у брачни однос овде очигледно има амбивалентан карактер”.<sup>2)</sup> Такође, сличне представе о архаичном епу види у првим главама књиге В. Ј. Пропа<sup>3)</sup> — ти текстови се једноставно морају посматрати као М — оријентисани (тј., одређени младожењином тачком гледања). Види одредбу химне из Ргведе као „мушку исповест” за разлику од „женске исповести”,<sup>4)</sup> за разлику од младине свадбене тужбалице (Ф — оријентисани текст) са мотивом „убице”, „отимача” и сл., који се обично објашњавају тешком судбином руске сељанке. Основа те разлике је у Ф-оријентацији и М-оријентацији одговарајућих текстова.

4.2. Ако посматрамо начињену схему (најапстрактнији ниво сижеа), одмах ћемо видети структуру аналогну волшебној бајци. Приметићемо следеће моменте: а) обавезан брак на крају волшебне бајке (при чему је свадба сведена на гозбу) то се може објаснити тиме што су елементи других обреда ушли у сам сиже бајки); б) у великом броју случајева у „мушким” бајкама постоји одлазак и повратак; у „женским” — онима које се завршавају браком, — као по правилу, повратка нема.

4.3. Мотив „младожење са онога света” има двојну аналогију — у волшебној бајци и архаичном епу. То је: а) мотив отмице који је, у суштини, обичан брак; младожења, нарочито онај са онога света, не мора увек да буде насилник. Види бајке где гавран или неко друго биће долази и жени се јунаковом сестром, с њеним пристанком. У вези с тим, можда треба преиспитати питање мотива отмице на свадби (већ је Н. С. Державин сумњао да она одражава стварну институцију).<sup>5)</sup> Један од до-

каза може бити његова „специфична тежина” и простирање далеко изван граница свадбеног обреда, што је необјашњиво ако тај мотив просто одражава једну од форми и потпуно схватање брака, ако представља једну од најважнијих супротности фолклорно-митолошког модела света. б) Мотив „чудесног супруга”. Ако се објашњава с гледишта нашег тумачења, онда је „чудесни супруг” — „сваки” супруг. Наводимо пример који то потврђује: мотив „табу имена” је непосредно везан са „чудесном” природом супруга, али, на пример у средњеазијском свадбеном обреду постоји забрана да један од супружника зове другог по имену, а код неких народа чак и изговор речи која је хомоним тог имена (видети ирско „Предање о Мујрхертарху” где до нарушавања табуа долази баш у тој форми: Мујрхертарх каже: „Какав је ветар данас” а реч „ветар” је хомоним имена његове жене — *Sing*).

5. Опасност од продора ухода „туђег” света у „свој” свет налази се у низу М-оријентисаних текстова. С те тачке гледања, занимљива је билина о Потоку (у облику у коме је записана на пример у зборнику Кирише Данилова). Младина чудесна природа је видљива чак из тога што се она од птице претвара у жену. Сиже билине се своди на то да Поток прати жену у проб и да се бори са змајем који је дошао за њом, а после тога његовом крвљу васкрсава жену. Тај мотив се може посматрати као својеврсна иницијација — укључивање у људско друштво путем привремене смрти. Занимљиво је да варијанта у Гилфрединговом зборнику тај мотив потпуно замењује крштењем, што наводи на закључак да је наше тумачење тачно јер се опозиција „људски — нељудски” доста често замењује са „хришћански — нехришћански”.

## СВАДБЕНИ ОБРЕД У ПОРЕЂЕЊУ СА ДРУГИМА

Чини нам се да поређење свадбе са бајком обећава много. Посматрана на тај начин, свадба се укључује у општи скуп изоморфних обреда (иници-

јација, сахране, обредне „сакране“ итд.), који су, са своје стране, изоморфни са многим приповедачким структурама. На тај начин, чини се да је могућ покушај да се, на нивоу структуре, истражују везе какве су, за ниже нивое установили В. Ј. Проп (*Исторические корни волшебной сказки*), В. Н. Топоров, Вяч. Вс. Иванов (*Славянские языковые семиотические моделирующие системы*).

1. Могу се предложити претпоставке о пореклу неких момената у функцијама Прогона — Спасења (према терминологији „Морфологије бајке“). Тако, претварање бегунаца у бунар може бити у вези са његовим вагиналним значењем, а њихово претварање у цркву објашњава се тиме што се у свадбеном обреду венчање у цркви дешава баш на путу од младине до младожењине куће. У вези с тим, посебно је занимљив следећи мотив: јунак у трку баца пешкир који се претвара у реку и постаје непремостива препрека за гонича. То се може упоредити са Потебњиним истраживањем, о томе да прелаз преко воде сам по себи симболише брак (у тексту *Переправа через воду как представление о браке*).<sup>\*</sup> Потебња открива све видове преласка преко моста, а мост сматра — мостом између неба и земље (што се доказује санскритским паралелама са *rops, rot'*, који заиста имају такво значење), којим силазе небески младожења и млада, претварајући се у земаљске. Не прихватајући такво објашњење, прелаз „земља-небо“ можемо тумачити као посебан случај пранице између два света, и у том случају позната је погранична улога реке или мора (независно од везе са свадбеним обредом, види „Излазак“ у Старом Завету).

Представа о преласку преко воде као брачном симболу дозвољава да се објасне многи мотиви, као на пример отмица младе на броду („Сем Симеонов“), младин долазак на брод (у свадбеним песмама) или младожењин (видети билине о Соловју Будимировичу), или брак који се склапа на броду (Тристан и Изолда). Према томе, сам мотив се лако тумачи нашим моделом.

---

<sup>\*</sup>) „Прелаз преко воде као представа о браку“. (Пр. прев.).

Према томе, ако се има у виду наша верзија, примећујемо да су, у широко распрострањеном почетку песме:

*Не дајот Маше молодца лобитъ,*<sup>\*)</sup>  
*Не дајот Маше молодца лобитъ,*

први и други стих истоветни по смислу.

2. Примећујемо да узајамни однос између бајке и свадбе може да буде и другачији. Тако, претварање птице у младожењу или младу можемо посматрати као сижејни корелат метафоре која пореди младожењу са соколом, младу са патком и сл. У складу са метафором, поређење, психолошки паралелизам сличне врсте, може се посматрати као „згушњавање” таквога сижеа.

Ако се призна сличност између улоге брата у свадбеним песмама и јунака коме је отета сестра у бајци, онда се сиже бајки може посматрати као „индикативни корелат” (као „испуњење”) онога што му у заповедном облику одређује песма (у оним песмама у којима сестра моли брата да је избави од отмицара). То је најочитије у сижеима типа „Плавабради”.

3. Опасност младе по младожењу се не исцрпљује моментима о којима смо већ говорили, али овде се опраничавамо на те мотиве.

4. Занимљиво је приметити да је различита оријентација текстова могућа и у играма кола које обликују свадбени обред и одликују се мешањем одговарајућих лица унутар или изван круга. Тако, у женидбеном колу<sup>6)</sup> младожења се налази унутар кола и бира младу из кола а у игри коју је забележио Добровољски<sup>7)</sup> он хода изван кола а девојка се за то време налази унутра. Очито је да се унутрашњи део круга сматра за „свој” а спољашњи — за „туђи” (видети запажање Ј. М. Лотмана о томе да праница између „овог” и „оног” света мора да буде у облику круга, тачније, да „буде затворена крива, геоморфна кружница”).<sup>8)</sup>

4.1. Простор бајке може се замислити подељен на три дела, и то: своје село (дворац и сл.), туђи

\*) „Не дају Маши да иде преко реке, Не дају Маши млада да воли”!

град (село и сл.) и међу зона. При томе: своја зона је увек „позитивна” случајним улажењем „негативног” (туђег, непријатељског) — упореди јунакову сестру која, у договору са „туђим силама”, покушава да уништи брата и сл. Туђе је увек негативно са случајним улажењем доброг (видети: млада-помоћник, видети такође амбивалентност млада-штеточине — она и штеточина и „тражени предмет” боре се с њом али је присвајају — та амбивалентност се може поредити са споменутом химном из Ригведа, која се лако објашњава нашим моделом).\*) Неутрална зона је и „по знаку” неутрална. У њој се може срести и помоћник, и штеточина, а често је разлика између њих врло мала (тако, када се великани боре за чудесне предмете, јунак их шаље да јуре за стрелом коју им је избацио а сам односи те предмете — наравно, тада великани наступају у улози дародаваца али јунак се према њима односи као према штеточинама). На тај начин; Свој + (—), Неутралан ±, Туђи — (—). При томе, Свој и Туђи могу бити подробно описани а неутралан део се уопште не описује. На сличан начин можемо замислити простор обреда у којем постоје само функционално значајне тачке; све што је около — практично уопште не постоји. Ово не противречи томе да се цео свет у морфолошком моделу посматра као поље које представља опозицију „сакрални — световни” (видети: Иванов и Топоров), тако да се модел реконструише из (и постоји у облику) мноштва текстова међу којима су могући и они за које, с тачке гледања присутних у простору, та опозиција нема смисла. Са тако узорном сликом сусрећемо се у бајци. Видети запажања Д. С. Лихачова о томе да је пејзаж у бајци могућ и функционалан.<sup>9)</sup>

У свадбеном обреду, постојање неутралне зоне може се објаснити узајамним дејством два текста, две тачке гледања а за сваку од њих своја „страна” је — „своја” (то објашњење нам је предложио Ј. М. Лотман). У бајци се то може објаснити „симе-

\*) (ср. невеста-помоћник, ср. также амбивалентность невесты вредителя — она и вредитель, и искомый предмет, с ней борются, но ее добиваются, — эта амбивалентность сопоставимая с упомянутым гимном Ригведы, легко объясняется в нашей модели).

тријом” — представом о „туђем” као обрнутом „свом” (ипак, са обрнутим знаком), то јесте хипотетичко „туђе” функционише тачно онако као и стварно туђе, као „успутни” текст, као обрнута оријентација. Занимљиво је да је могућа преоријентација не само текста него и „јунака” — то се налази и у бајци где брак не прати повратак, тј. „туђе” постаје „своје”.

5. Што се тиче обредног времена, занимљиво је приметити његову дискретност — свако лице не постоји у обреду све време у истом својству. У сваком случају, то важи за свадбу која траје неколико дана али се може проширити и на обред сахране ако се посматрају заједно, као део обреда помена који су временски и календарски доста удаљени од самих сахрана — ако се цео годишњи циклус посматра као један текст. То јест, младожења је, у моменту склапања уговора и „јунак” и „извођач” али, кад се врати кући, он до следећег обредног чина постоји само као јединка — то није обредно време. То се може упоредити са временским прекидима у бајци<sup>10</sup>) и билини (а такође и у каснијој приповедачкој књижевности) када се јунак налази изван приповедачког „поља гледања”.

6. Шта значи та сличност бајке и свадбе о којој смо поговорили? Предлажемо следећу претпоставку. Познато је да се структура бајки може посматрати као запис обреда иницијације; с друге стране, показали смо да се она може посматрати као запис свадбе. Код буквалног „биолошког” тумачења генетског односа, та појава је необјашњива али се може предложити друго тумачење: генезом се може назвати оно што се у датом тексту, који се налази на претходном или чак истом стадијуму (видети „Структура и дијалектика” Леви Строса) пореди са неким текстовима (жанровима и сл.), при чему се њихови односи могу одредити као односи означавања. Тада је природно да таквих текстова може бити више од једног — они ће иступати као различити семантички планови једног истог текста (видети „кодове” Леви-Строса; видети „стадијуме” у фолклористичкој концепцији Н. Ј. Мара, где су ти односи представљени дијахронијски, што нам не изгледа обавезним). Тиме се не искључује то да

неки елементи могу имати значење само за некакав један план (само за свадбе или само за иницијације), али објашњава могућност да многи елементи имају „многа“ значења (тј. могућност да имају „обележје“ у низу семантичких планова).

*Превела с руског Радмила Мечанин*

Г. А. Левинтон: Некоторые общие вопросы изучения свадебного обряда, (У) Тезисы докладов IV летней школы по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1970.

---

<sup>1)</sup> Уп.: Докладная записка В. Н. Всеволодского-Гернгросса по поводу искусствоведческой экспедиции на Север от ТЕО ГИИ, у кн.: Крестьянское искусство Севера. Об искусствоведческой экспедиции на север, Ленинград, Academia, 1926.

<sup>2)</sup> Т. Я. Елизаренкова, А. Я. Сыркин. К анализу индийского свадебного гимна. (Ригведа. X. 85). Программа и тезисы докладов в летней школе по вторичным моделирующим системам. 19—29 августа 1964 г., Тарту, 1964, стр. 72.

<sup>3)</sup> В. Я. Пропп, Русский героический эпос, Ленинград, 1955, 2 изд., Ленинград, 1957.

<sup>4)</sup> А. Я. Елизаренкова, А. Я. Сыркин, Нав. дело, стр. 73.

<sup>5)</sup> Н. С. Державин, Обычай 'умыкания' невест в древнейшее время и его переживания в свадебных обрядах у современных народов, — Сб. ст. посвященных почитателями академику и заслуженному профессору В. И. Ламанскому по случаю 50-летия его ученой деятельности, Изд. ОРЯС ИАН и Историко-филологического факультета СПб. Унив. Часть 1, СПб., 1907.

<sup>6)</sup> Уп. на пример: А. М. Астахова, Один из старейших вариантов хороводной игры в женитьбу, в сб.: Литература и общественная мысль древней Руси. К 80-летию В. П. Адриановой-Перетц, ТОДРЛ, XXIV, Ленинград, 1966.

<sup>7)</sup> В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник, ч. IV, Москва, 1903 (Зап. ИГРО по отд. этн., т. XXVII), стр. 65—66. Колядные песни бр. 107—108.

<sup>8)</sup> Ю. М. Лотман, О метаязыке культурных описаний, — 'Труды по знаковым системам', IV, Тарту, 1969, стр. 464.

<sup>9)</sup> Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, Ленинград, 1968.

<sup>10)</sup> Види о њима у наведеном делу Д. С. Лихачева.



НЕКОЛИКО НАПОМЕНА  
О СЛОВЕНСКОЈ  
ДЕМОНОЛОГИЈИ  
I. ОТКУДА РАЗНИ ЂАВОЛИ

У једном од последњих бројева „Етнографическог обзренија” (књ. СХ—СХ, 1916. г.) Г. К. Заварицки, сељак из Саратовског Поволжја, објавио је легенду свог оца, „Разни ђаволи”, коју је записао према сећању. На жалост, ова легенда до сада није привукла пажњу фолклориста и етнографа, мада има необично занимљив садржај. Она почиње речима самог Г. К. Заварицког: „Кад сам већ пошао у школу (...) једном сам упитао оца: „Та-тице! шта је то — ђаво, враг, репоња, шумски дух, кућни дух, водењак?\*) Каква је разлика између њих?” — „Готово да нема никакве разлике између њих, само су имена различита” — одговорио ми је отац”. Даље, на синовљево питање како се то десило, отац је испричао доста дугу причу о томе како је давно, „кад је Христ још ишао земљом”, у једној пустињи живео праведни старац коме је пошло за руком да све ђаволе намами у крчаг, очита им опело и сахрани их под крстом. И само један хроми ђаволчић није ушао у крчаг него се сакрио под камен и видео где су заробљени његови другови. Он је отишао у крчму, нашао тамо тешког пијаницу „који се не боји ни крста, ни поста, ни молитве” и предложио му да ископа ђаволе, казујући да је тамо закопан благо. Пијаница се сложио, ђаво је узео коње и они су се за трен ока нашли на месту где је био закопан крчаг. Пијандура га је лако откопао и ђаволи су се муњевито, уз писку и вриску, винули у небо, остављајући на земљи свог избавитеља који је сместа умро од страха. Затим се радња дешава на небу, у доба када „је Бог ишао земљом са ликом Христа”, а тамо је остајао сам Арханђел Михаило, који се није могао супротставити ђавољој војсци. Ђаво се испентрао на седмо

\*) Синоними за „ђаво”: дьявол, шут, чорт, леший, домовой, окаянный (Прим. прев.).

небо и тамо уредио свој престо. Тада је Христ дао Михаилу шест крила и огњени мач. Арханђел је „као мисао“ узлетео на небо и отуда прогнао ђавољу војску. Крај легенде наводим тачно према запису Г. К. Заварицког (на жалост, донекле књижевно обрађеном): „Е, како је било смешно кад су они одатле летели наглавачке, како било и куд који. Онај што је пао у воду назван је — водењак (*окаанный*), онај што је пао у шуму — шумски (*лешим*), онај што је пао на кућу — кућни (*домовым*), онај што је пао на међу утрина и њива назван је — међаш (*чертом*), а онај што је пао на буку (вероватно на „дубре“ — Н. Т.), постао је — дрекало (*шут*). Ето зашто их различито зову а све су једни исти зли дуси. А њиховог главног ђаволину заробио је Архангел Михаил, оковао га ланцима, одвео у пакао и заковао за зид пакла. Он је ту прокукао од муке и злобе. Њега и данас зову „Сатана\*““. Ето ти: ма како да ти је тешко или да си болестан, не кукај, то је грех“.

Ова легенда није унета у попис сажета Арне-Андрејева. Међутим, у њој се доста јасно истичу различити слојеви предхришћанских и хришћанских представа. Уза све то, небески сатански престо и ђавоља војска на небу изражавају богумилске (манихејске) дуалистичке представе о борби добра и зла, познате из јужнословенских и руских апокрифних књига и других извора. Фигура старца блиска је ликовима житија и бајки (видети сажее: „човек обмањује ђавола“ — Андрејев, N<sup>o</sup> N<sup>o</sup> 1060—1114), а фигура пијандуре је споредна и везана за каснију традицију крчмарских анегдота.<sup>1)</sup> На крају, остаје финале које одговара на питање: „Откуда разни ђаволи?“ Чини нам се да овај део одражава доста древне представе, у првом реду неке принципе номинације „нечисте силе“ и друго, о хијерархији те „силе“. Пре свега, уочавамо познату чињеницу да се та „сила“ почела сматрати нечистом тек под утицајем хришћанског осећања

\*) У нашем језику не постоји толики број одговарајућих синонима за ђавола колико у руском, тако да се, ради разумевања текста, у појединим случајевима морају користити руске, оригиналне речи. На пример, по легенди Сатана је име које потиче од руске речи „стена“ (зид), што се не може тачно превести на наш језик. (Пр. прев.).

света: То је важан моменат за разумевање принципа номинације — отвореног и табуираног. Један од распрострањених принципа номинације словенских демона био је принцип њиховог именовања по боравишту („ко је пао у шуму — „шумски” — по легенди). Он је био један од водећих у средњевековној словенској (и не само словенској) антропонимији и етнонимији (упореди „презимена” — св. Климент Охридски, св. Прохор Пчињски, Кирил Туровски, Козма Прашки, Матвеј Меховски или Меховит, или из Мехова, Пајсије Хилендарски, Софроније Врачански и сл.). Тако, докази Заварицког-оца умногоне подсећају на објашњења летописца Нестора. Наводим одломке из добро познатог пасуса: „по мнозехъ же временехъ сели суть Словене по Дунаеви . . . И отъ техъ Словенъ разидошася по земли и прозъвашася именьи своими кѣде седъше на которомъ месте. Якоже пришедъше седоша на реце именьмъ Морава, и прозъвашася Морава . . . Такоже и ти Словене, пришедъше, седоша по Дънепру, и нарекошася Поляне, а друзии Древляне, зане седъша въ лесехъ; а друзии седоша межю Припетю и Двиною и нарекошася Дръгвичи” (видети у савременом пољеском: дрегва — „мочвара”). Исти принцип можемо посматрати код савремених пољеских етнонима (који су доста стари по свом пореклу): багнюки (видети: багно — „мочвара”), загородцы (видети историјски крај Загородје око прадова Тур, Небљ, Городно и др., видети подробније Obrebski, 1936).

Списак демонолошких термина Г. К. Заварицког је, наравно, сасвим непотпун. Ипак, *окаанный* је блиско са *водом*, а *шут* — са *шумом* и *черт* — са *цртом*, по принципу народне етимологије (исто као грчки *Satanas* — са *стењати*). Али, у реченицама словенских дијалеката има много примера који потврђују овај принцип номинације.

Код источних Словена, упоредо са општепознатим шумским духом (*леший* (од *лес*), *водени* (од *вода*), *кућним* (домовой од *дом*); постоји и *боров*, шумски ђаво (северно-великоруски, пинешки, псковски од *бор* — „борова шума”, „узвишица у шуми” и сл. — *Боровой-то и есь лешой* — псковски). *Зыбочник* је исто што и шумски, „боров” (се-

верно-великоруски, пинешки, олонецки, од *зыбун*, *зыбель*, — „мочвара” — касније је по народној етимологији зближено са *зыбать* — „љуљати се”, чиме је мотивисан назив „живог блата” („*зыбкого болота*”) и чиме је изазвано и касније објашњење *зыбочник* — шумски дух који, по мишљењу народа, живи у шумама и љуља се на дрвећу”). *веретник* — „биће из бајки, вампир” (сибирско-томски, од *веретик*, *веретъе* — „узвишица, покривена шумом”); *осинавец*, *осина* (јасика) — „ђаво” (гуцуљски, — овде су могуће и посебне дендродемонолошке представе). *Лес* — „ђаво” (украјински, северно-вољнски, а такође у северно-великоруском, черепевецка изрека при спомињању нечисте силе „*На лес сказано!*” („Далеко било юдавде”). Видети такође *лес* — „ђаво” (у псковском, бившем пороховском срезу), *лозатый* — „ђаво” (белоруски, видети западно-пољески; *лихиј в лози сидит*, тј. у врбовом шибуљу, („*лоза*”), у мочвари). *Ляд* — „ђаво” (*во, ляд противной!*), архангелски, вологодски, саратовски, тамбовски, туљски, видети: *ляд* — „ниско шумовито поље”, јарославски; видети такође различита значења: *ляда*, *лядо* у мојој књизи из 1969. г., стр. 143). *Нетеча* — „ђаво” (украјински *нетеча*, *нетеч* — „стајаћа вода, мочвара”, такође пољски и пољески). *Мерек* — „зли дух” (велико-руски вјатски; видети белоруски *мереча* — „непроходна мочвара, баруштина”), *болото* — „ђаво” (псковски), *болотник* (псковски, белоруски). Вероватно је да је истог порекла *памха* — „ђаво” (тверски, новгородски;<sup>2</sup>) видети новгородски *памха* — „глуво место у мочвари, мочвара” и *мох* — „мочвара” и, већ је вероватно да је од *памха* — „ђаво” и сл. воронешки *помох* — „сув, топао јужни ветар”; видети многобројна словенска веровања да се ђаво појављује у вихору, ветру и сл.). На крају, треба споменути богату белоруску (северно-белоруску) збирку имена за ђавола — „*нячистиков*” Н. Ј. Никофоровског: *полевики*, *лешуки* (*лесовики*), *пущевики*, *кладники* (*кладовики*) тј. вероватно они што живе испод закопаног блага, тумачени као „чуvari закопаног блага”) *водяники*, *болотники*, *багники*, *лозники*, *орвавеники* (Никифоровскиј, 1907). У једном случају, Н. Ј. Никифоровски објашњава: „кад се гово-

ри о односима између рангова *њачисциков*, *ви ровник* (видети *вир* — „дубоко место у реци, мочвари“ — Н. Т.) је испод *болотника*, а овај је последњи, испод *оржавиника* а псовање неког ђавола првога реда изражава се следећим речима: *њя з виру и ни зъ болота, а зъ самыѣ оржавини!* (Никифоровски, 1895). Што је вода лошијег квалитета, што год је место прљавије, утолико пре у њој живи зли ђаво, јер за хијерархију ђавола из мочваре није тако битна ознака „дубине“ колико одредба „загађена“.

Недавно је Л. Г. Невскаја открила сличну слику у балтичким језицима где је такође доста јасна веза између географске и демонолошке терминологије (*balā, liekna, pelké, plupé, miöla*, у складу са *болото, болотистый, лес, луг, болото, болото, лужа, прорубь, болото, поляна в лесу, тина, осевшая муть* и „ђаво“ у свим случајевима. Невскаја, 1973). Такође су врло занимљива Топоровљева истраживања источнословенског балтизма *анчутка* — „ђаво, дух, нечиста сила“ који је генетски везан са појмовима *утка* (патка), и „*болото*“ (мочвара). (Топоров, 1973).

Из новог јужнословенског материјала који није забележен ни у једном речнику, навешћу само српски *андрак*; шумадијско-таковски *андрак* — „земља на којој расте коров, папрат, трње и сл.“ — *раскрили, био андрак*; банатско-херски *андрак* — „ђаво“; исто у јужно-српском, пчињском: *андра, андриште* — „невидљив дух, биће женског пола које живи у ветру“ (М. Филиповић, 1955 и 1972. Посебно ћемо поворити о етимологији те речи).

Горе изложени материјал никако не можемо сматрати исцрпним. Мада он доста речито говори о томе да је за старије и позније дохришћанске морфолошке представе Словена било карактеристично осећање да је читава природа насељена духовима, који су се разликовали не толико на основу различитих функција (оне су нам мање-више непознате) колико по различитим местима боравка. Ако се размисли о томе, да је за старог (а скоро и за савременог) Словена небо такође било насељено духовима, онда можемо претпоставити да постоји разлика између такозваних нижих морфолошких бића („ниже митологије“) и виших („више мито-

логије” по Е. Кагарову), и преостаје да се истраже пре свега различита места њиховог боравка (и тада се Мокош неће односити на „више”), и њихове различите функције, и тек после свега тога словенске митска бића, можемо посматрати кроз призму других (несловенских митолошких система. Разлика између земних духова, узетих посебно, и небеских духова уопште не би била оштра а њихова хијерархија — врло слаба, и зато се тешко може установити. Касније, небески духови су били скоро сасвим стешњени хришћанским представама, а на основу тих представа земни духови су прешли у категорију нечистих, али се нису изгубили из сећања народа. О ишчезлим небеским духовима у многоме можемо судити на основу земних духова, који су остали. Најпречи пут за даље истраживање словенске демонологије у наше време је пут дијалектне лингво- и етнографске анализе обреда, веровања и демонолошких личности и термина у вези с њима.

*Превела с руског Радмила Мечанин*

Н. И. Толстой: Из заметок по славянской демонологии. I. Откуда дьяволы разные? (У) Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам I (5), Тарту, 1974.

---

<sup>1)</sup> У последње време фолклористи, као и дијалектолози, дају уопште предност „чистијим” текстовима, и избегавају да се служе текстовима мешовитог карактера (такве су често сматрали за дефектне). „Чисти” текстови су сматрани старијима, мада је увек била присутна свест да не постоје сасвим „чисти” (стари) текстови. Отуда обраћање пажње на проблем лутајућих сижеа, националне адаптације текста и сл. Последњих година се активирао а у извесним центрима чак превладао интерес за интерференцију, за језички систем на нивоу веома мешовитог типа. С те тачке гледишта интересантни су и фолклорни текстови који показују разне типове и карактере слојева, који нису произвољни и њихови односи нису случајни. На пример, интересантно је питање синтагматике — веза посебних сижеа и њихових делова и елемената, структуре таквих комбинација итд.

<sup>2)</sup> Интересантно је да је савремени ареал речи *памта* врло близак ареалу речи *мокош* — „дух налик на жену, који се ноћу увлачи у кућу и мрси прећу” (Строгова, 1967).

## О РЕДОСЛЕДУ ЖИВОТИЊА У ОБРЕДНИМ ФОЛКЛОРНИМ ТЕКСТОВИМА

У свом прегледу источнословенске етнографије Д. К. Зеленин указује на белоруске обреде по којима у новој кући животиње ноће по одређеном редоследу. Прве ноћи — петао и кокошка, друге — гусан или мачак и мачка, треће — прасе, четврте — овца, пете — крава, шесте — коњ, и тек седме, ако је ноћење животиња прошло без последица штетних по њих, долази да ноћи домаћин.<sup>1)</sup> Животиње у обреду распоређују се од петла до човека по реду растуће ритуалне вредности: 1 — човек, 2 — коњ, 3 — крава, 4 — овца, 5 — прасе, 6 — мачак и мачка или гусан, 7 — петао и кокошка. Мада сам број 7 може бити резултат каснијих иновација, као и шести „ранг“ животиња, где варијативност (мачак или један вид домаће живине) сама може говорити о секундарним изменама, ипак у посебну архаичност схеме у целини не треба сумњати. У обредима Источних Словена стално се понавља (с невеликим варијацијама) поменути обредни редослед животиња: овца (и ован), коњ, крава (овим редоследом обилазе, нпр., болесне животиње с иконом св. Власија)<sup>2)</sup> или четири стада — оваца, свиња, крава и коња у белоруским и руским волшебним бајкама.<sup>3)</sup>

Поређење с наведеним белоруским ритуалом дозвољава реконструкцију првобитног редоследа: коњ — крава — овца — свиња. У овом светлу битно је спаљивање кости коња, крава и оваца уочи празника Иван Купала у Пољесју.<sup>4)</sup>

Прва четири елемента у реконструисаном редоследу (човек-коњ-крава-овца) воде порекло не само из прасловенске, него и из праиндоевропске традиције. То се доказује поклапањем изнесених словенских података са архаичним староиндијским, за које су давно већ биле нађене римске паралеле: жртване животиње у редоследу човек-коњ-крава-овца обједињују врло древни ведски и римски ритуали.<sup>5)</sup> У „Ригведи“, с једне стране, до-

вољно је јасна представа о „домаћим животињама” („стоци”, рађу; као оних које се састоје од „коња” (ašvya-), „бикова” (gavya-) и „стотину оваца” (śatavya-) РВ у 61 5, I 83 4 и др.,<sup>6</sup>) с друге стране, више пута се наводи мисао о посебној ритуалној блискости човека и коња која не дозвољава сумњу у неоспорну древност редоследа двају првих елемената реда који се реконструише. У исто време редослед „(заробљени) људи”, „бикови” и „овце” регуларно се понавља (у идеографском напису) у хетским текстовима у контекстима, довољно блиским таквим староиндијским, као уа ise pasupatih pasunam catuspadam uta yo dvipadam „газда домаћих животиња који влада четвороногим и двоногим”.<sup>7</sup>) Не само наведени редослед у целини, него и његови посебни чланови једнаки су у поређењу древноиндијске традиције са словенском.

Нарочито ова последња чува трагове обредне значајности коња. У белоруским ознакама ритуално значајног дела станишта — пећног стуба — „коњски стуб” (stoŭp), или коњ,<sup>8</sup>) може се видети траг индоевропског термина с одговарајућом унутрашњом формом, који је дат у староиндијском aśva-yura „коњски стуб”, „светски стуб”.

Врло очито сведочанство посебног ритуалног статуса коња (или муле) јесу хетски закони (§200a), који у одређеном смислу изједначају коње са ратним робињама (arnuala-, NAM.RA): *tāk-ku LŪ-as ANŠU.KUR.RA-i na-aš-ta ANŠU. GĪR.NUN.NA kat-ta ua-aš-ta-i. Ū. UL ha-ra-tar LUGAL-uš U.UL ti-izzi LUSANGA-ša U-UL ki-i-ša tāk-ku ar-nu-ua-la-an (ku-iš-ki) kat-ta še-eš-ki-iz-zi an-na-aš-ša-an ne-(ga)-aš-ša-an Ū.UL hara-tar.* „Ако мушкарац учини прех с коњем или мулом, казнама не подлеже. Он није дужан да иде цару. И није дужан да постане свештеник. Ако неко спава с женом робињом из рата или с њеном мајком и с њеном сестром, то не треба казнити”.

Али у случају таквог преха који је учињен са псом или свињом човек се кажњава смрћу (§ 199): *tāk-ku ŠAH UR. ZĪR-aš kat-ta ku-iš-ki ua-aš-ta-i a-ki-aš* „Ако неко учини прех са свињом или псом, он мора бити убијен”. Према томе, пас (у наведеном белоруском редоследу, највероватније је заме-



њен мачком) и свиња чине посебну ритуално „не-чисту” групу домаћих животиња, која је по свом хијерархијском положају у редоследу битно различита од групе коју чине човек и коњ.

Ово разликовање је јасно видљиво у средњохетској химни Сунцу: *nu UR.ZĪR ŠAH-aš-ša ni-eš-šar ha-an-na-at-ta-ri šu-up-ra-la-an-na ha-an-ni-eš-šar iš-ši-it ku-i-e-eš Ū.UL me-mi-iš-kán-zi a-pa-a-at-ta ha-an-ni-at-ta-ri i-da-la-u-ua-aš-ša hu-ú-ua-ar-pa-i-ša an-tu-uh-šā-aš ha-an-ni-eš-šar zi-ik-pát ha-an-na-at-ta-ri* „И ти судиш суд над ласом и свињом, и суд над домаћим животињама које устима не говоре, — тај (суд) ти судиш; и над злим лошим човеком суд ти управо судиш”. У другој хетској химни богу Сунца који устаје из мора, каже се: *ŠA DU-MU.LU. ULULU.TI.UR. ZĪR-maš ŠAH-aš gi-im-ra-aš-ša hu-it-na-aš DI. NAM UD-ti-li zi-ik dUTU-uš ha-an-ne-iš-ki-ši* „Ти, о боже Сунца, судиш сваки дан суд над људским сином, свињом и степском звери” (КУБ VI 45 III 15—17).

Последњи израз (*gimraš huitar* „животињски свет степа”, „дивља животиња”) у хетском представља калк с акадског, што се види из хетског превода „Гилгамеша” (КУБ VIII 62 I 6), где (*gi-im)-ra-aš hu-u-i-tar* одговара акадско *bul-šēri*. Али идеја такве хијерархије животиња, где ритуално нечист пас и свиња заузимају посредничко место између човека (и њему блиским вишим домаћим животињама — коњем, кравом, овцом) и дивљих животиња, могла је бити наслеђена из праиндоевропског. У корист ове претпоставке говори и етимологија другог хетског сложеног израза који укључује *huitar* „животињски свет” у односу на дивље животиње: *šūnas huitar* „животињски свет богова”. Старина ове представе дивљих животиња као „животиња богова” и постојање индоевропског прототипа у одговарајућем изразу може се извести из присуства израза у балтичкој и словенској традицији који одговарају хетским изразима. У летонским народним песмама срећу се обрти *dieva vērši* „дивљи бикови” (буквално „бикови бога”, летонско *dievs* „бог” етимолошки одговара хетском *šū-na-* „бог”), *dieva suns* „вук” (буквално „син бога”), *dieva zuosis* „дивље гуске” (буквално „гуске бога”, тј.

које никоме не припадају);<sup>9)</sup> тачну типолошку паралелу у сибирским традицијама (где је клањање душама животиња подробно изучио Д. К. Зеленин)<sup>10)</sup> представља хетско (јенисејско-остјацкоје) *ešda še'l* „јелен бога Неба-Есја”, тј. „дивљи (божји) јелен” (за разлику од домаћег јелена)<sup>11)</sup>. Ови типолошки подаци дозвољавају да се документује веза хетског *šin y šiunaš huitar* „животињски свет богова”, летонског *dievs* „бог” и словенског *\*divijǫ* „дивљи”, уп. староруско *zvěri divii* „дивље звери”, *v stade divih ovec', divii olen*,<sup>12)</sup> и т.сл.

Трагове древних представа о дивљим животињама као светим могу се видети у старогерманској традицији, где су такве животиње — староисландско *fulgja* („дух — покровитељ”, „онгон” у том смислу, у каквом је овај термин употребљавао Д. К. Зеленин) играле улогу посредничке карице између људи и богова.<sup>13)</sup>

За доказивање праиндоевропског порекла светих дивљих животиња у староисландској традицији од посебног значаја јесте опажање Димезила који је показао да скупина животиња поред дрвета света (јасена Игдрасил) у „Еди” одговара „зверињаку” ведских текстова.<sup>14)</sup> Још дубља реконструкција индоевропских представа о дивљим животињама богова показује се могућном благодарећи истраживању старохетске традиције. У хетским ритуалима КВо X 23 и КВо III 8, а такође у старохетским натписима цара Аните среће се набрајање дивљих животиња богова у строго одређеном реду: лав — дивља свиња — вепар — медвед; леопард — вук — лав — медвед. Ради везе са симболом дрвета света које је одиграло посебну улогу у реконструкцији индоевропског „зверињака” на основу староисландских и староиндијских података, посебно је значајан хетски ритуал КВо III 8 III 27—29, где је показан хијерархијски редослед распореда дивљих животиња у односу на стабло дрвета: *ŠEG. BAR katta-an Gīše-ia la-a-at-ta-at UG. TUR-aš-ša- ta-aš-ša-i pí-di la-at-ta-at u-li-ip-ná aš-ša-an par-ga-ú-e la-at-ta-at UR. MAH. za-am-na-aš la-a-at-ta-at* „Дивља овца под зимзеленим дрветом (eia) развезала се, и леопард на важном месту развезао се. Вук пак у горњем делу се развезао. Лав у

основи (дрвета) развезао се” (у претходном делу ритуала ове животиње по истом редоследу су „везивали” — *hamikta*).

Оваквим фрагментима хетских слика дивљих животиња поред дрвета света, као „вук” (*ulipna-*) на његовом врху („у висини” — *pargaue*), могу се навести тачне аналогije у другим индоевропским традицијама: посебно, код старих Германа као жртва богу Одину-Вотану, који је у вези са дрветом света, доношени су вукови које су окачивали на ритуалне стубове, који су се називали „вучјим дрветом”, уп. староенглеско *wulfheafodtrēo* „дрво вучје главе”, *warhtrēo* „дрво преступника — вука”, које етимолошки одговара старосаксонском *uuar-agtre* „дрво престапа”, староисландском *vargtré* „вучје дрво”.<sup>15)</sup> На тај начин, могуће је проицирати у праиндоевропску епоху не толико саму представу дрвета света, него и с њим нека спајања зооморфних (и антропоморфних) симбола, које је на словенском материјалу истраживао Д. К. Зеленин, показавши везу симболике дрвета и жртве која се приноси приликом праћења.<sup>16)</sup>

За генетичко и типолошко изучавање одговарајућих словенских обреда посебни значај има хетски прадитељски ритуал КУБ ХХІХ 1, где се на дрвету у својству симбола плодности налази медвед, а под дрветом — лав и леопард; паралеле овој повезаности симбола срећу се и у јерменској традицији.<sup>17)</sup> Зато добављање нових података дозвољава изнети став, да не само у односу на домаће животиње, него и применљиво и на дивље животиње (уз све измене које изазива промењена средина) збир основних симбола и њихов редослед у обреду (а затим и у одговарајућим фолклорним текстовима) води порекло из врло древне епохе. Вероватно да индоевропској старини могу припадати и таква обележја крупне рогате стоке, као што је њена немогућност да говори. Одговарајући обрт с глаголима *meta* „говорити” (\**metn-*) у наведеној хетској химни може бити директно изједначен с летонским *mētie gari* „глуви духови” као означавања стоке<sup>18)</sup> (сродно старословенском \**nēm* „нем”, од *ne-mn* „онај који не говори”), чему се могу наћи

типолошке паралеле у класификацији животиња код Наваха<sup>19)</sup> као оне „које не говоре”.

### Превео с руског Љубинко Раденковић

Вяч. Вс. Иванов: О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах, Објављено у зборнику: Проблемы славянской этнографии — к 100-летию со дня рождения члена-корресподента АН СССР Д. К. Зеленина, Ленинград, 1979

<sup>1)</sup> Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde. Berlin — Leipzig, 1927, с. 288 (& 118). О могућностима повезивања са седмостепеним схемама стварања света уп.: Вайбурин А. К. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян (конец XIX — начало XX в.), — СЭ, 1976, бр. 5, с. 82—83.

<sup>2)</sup> Максимов К. В. Собрание сочинений, т. XVIII, СПб., (б. г.), с. 57.

<sup>3)</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей, Москва 1974, с. 39, 47.

<sup>4)</sup> Moszyński K. Zwyczaj świętojańskie na zachodniem Polesiu. — Lud słowiański, 1928, t. 1, z. 1, s. B82.

<sup>5)</sup> Dumézil G. Religion romaine archaïque. Paris, 1966; Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических текстов, образованных от аśva 'конь'. — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сб. статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского. Москва, 1974.

<sup>6)</sup> Grassmann H. Wörterbuch zum Rgveda. Leipzig, 1873, s. 795.

<sup>7)</sup> Watkins C. Indo-European Studies. Cambridge. Mass., 1975, p. 496.

<sup>8)</sup> Zelenin D. Russische (Ostslavische) Volkskunde, s. 272 (& 114).

<sup>9)</sup> Mülenbach E., Endzelin J. Lettisch-deutsches Wörterbuch, Bd I, Riga, 1923, s. 486.

<sup>10)</sup> Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. Москва, 1936. Упоредити из нове литературе која вреднује закључке Зеленина: Хомич Л. В. Представления пенцев о природе и человеке. — У књизи: Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера, Ленинград, 1976, с. 28 и сл.

<sup>11)</sup> Иванов В. В., Топоров В. Н. Комментарий к описанию кетской мифологии. — Кетский сборник. II. Мифология. Этнография. Тексты. Москва, 1968, с. 150.

<sup>12)</sup> Срезневский И. И. Словарь древнерусского языка, т. 1, Москва, 1958, с. 662. Уп.: Фасмер М. Этимологический словарь русского языка, т. 1. Москва, 1964, с. 513.

<sup>13)</sup> Beck H. Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tier-Symbolik. Berlin, 1965, s. 147.

<sup>14)</sup> Dumézil G. Notes sur le bestiaire cosmique de l' Edda et du Rg-Veda. — Mélanges de linguistique et de philologie, Fernand Mossé in memoriam. Paris, 1959; Ström A. Indogermanisches in der Voluspá. — Numen, 1967, vol. XIV, N° 3.

<sup>15)</sup> Jakoby M. Wargus, Vargr, 'Verbrecher', 'Wolf'. Eine Sprach und rechtsgeschichtliche Untersuchung. — Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Germanistica Upsaliensia, Upsala, 1974, 12; Иванов В. В. Реконструкция иноевропейских слов и текстов, стражающих культ волка. — Изв. АН СССР, сер. литературы и языка, 1969, бр. 5.

<sup>16)</sup> Зеленин Д. К. 1) Тотемический культ деревьев у русских и белорусов. — Изв. АН СССР, Отделение общественных наук, 1933, бр. 6; 2) Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. Москва — Ленинград, 1937.

<sup>17)</sup> Watkins C. Indo-European Studies.

<sup>18)</sup> Mülenbach E., Endzelin J. Lettisch-deutsches Wörterbuch, Bd I, s. 615-616.

<sup>19)</sup> Lévi-Strauss C. La pensée sauvage. Paris, 1962, p. 54.

ТРИТА У БУНАРУ:  
ВЕДСКА ВАРИЈАНТА  
АРХАИЧНЕ СХЕМЕ

„Оба дијела, у природу заплетена душа и дух ван поретка, принцип онога што је прошло и онога што ће бити, и једно и друго, свако према свом значењу, полажу право на то да буду вода живота, и свако окривљује друго да је повезано са смрћу: а свако с правом, јер природа без духа, као и дух без природе, тешко би се могли назвати животом. А тајна и тиха нада божја лежи можда у њихову сједињавању, наиме у правом улажењу духа у свијет душе, у међусобном продирању обају принципа и у посвећивању једнога другим за садашњицу човјечанства, које би било благословљено благословом с неба одозго и благословом дубине одоздо”.

Томас Ман: „Легенда о Јосифу”. (Наведена према преводу Душана Глумца, изд. „Отокар Кершовани”, Ријека, 1960, књ. I, с. 50)

Ведска химна о Трити у бунару (I, 105), пуна нејасноћа, почиње од значења самог имена и одређивања онога на шта се то име односи, а завршава се општом сажејном схемом. Ако се занемаре изузеци и спорна места, садржај се састоји у томе да се митски риши Трита појавио на дну дубоког бунара; он погледа у небо (ноћно, у свитање, јутарње); плаши се да ће се његовом личном погибијом угасити његов род, пошто нема сина; моли богове за спасење, због раније принетих жртава; призива правду, жали се на своју судбину, моли се Агни и Варуну за заштиту; спасава га Брихаспати.

Успостављање потпуније (а такође и древније) слике може се постићи како анализом самог текста химне тако и обраћањем неким допунским изворима (с једне стране, индијским, иранским и сл., и, с друге стране, типолошки сличним схемама несродних традиција). С те тачке гледања, у тексту химне посебно су значајна указивања на супротност неба и земље/воде, небеског светлила и њиховог

одраза у бунарској води; огња (упореди Агни) и воде (види рефрен: *О Небо и Земља, препознајте ме или: Да не падне, о богови, то сунце доле, или: Месец у дубини воде и сл.*) и мотиве повезаности са сомом\*) (*Да се никада не лишимо ми заслужене соме, која даје срећу!* или: *Ја — онај исти што је раније говорио нешто над исцеђеном (сомом) и, наравно, посебно с богом Трита Аптја (Изван тих седам зрака — до тамо се протегле моја родословна, Трита Аптја зна то. Он диже глас у корист сродства. Последња веза је необично важна. Трита Аптја такође има непосредан однос према води (види његов епитет Аптја од ар — „вода“; Раширивши се у рекама, седео је Трита; Трита носи Варуну у море; Трита узноси Апам Напата „Сина Воде“; поред тога, види наговештаје о боравцима у бунару, у јами II, 34, 14; X, 8, 7) и према ватри (Трита распире ватру на небу, он је сижејно и ритуално повезан са Агном — види *Канва*, Тритин жрец, и именовање Агне (X, 115, 5) *kanvatatah* и *kanvasakhā*, Трита упреже коња-сунце и сл.) а такође према небу (Трита има три везе на небу итд.). Веза Трите Аптје са Сомом је стабилна (... *ти Трита ... ти си близак Сом* по сличности; Индра се поткрепила Тритиним сомом; Тритине жене (палчеви) камењем гоне ждребе-сому; Трита је — преображени жрец који припрема сому; у Тритиним чељустима сома достиже свој тајни ступањ; Индра код Трите пије сому; Он је код ње нашао скривени, тројаки напиток богова (с честом ипсом: *tridhātu ... tritēsu*, види *tritó ... trīni ...* или у I, 105, 5 (о Трити): *trisu ... rtām ... ānrtam ... pratnā ... āhutir*) и сл.). Та подударана, укључујући овде и идентичност имена довољна су да се у лицу митског рише у бунару види продужетак и оваплоћење Трите Аптје, једно од вечних понављања ликова са једном истом заједничком функцијом сједињавања бездана и неба, трагања и остваривања прелаза из провалије у небо, из природног у божанско, из прошлог у будуће, из неправде у правду. Али, та функција се у*

\*) Сом (санакрит) — у древној индијској митологији и религији, свети опојни напиток који је имао врло значајну улогу у обредима приношења жртава; такође, бог тог напитка (касније и Месеца). (Прим. прев.)

покољењу и у време рише Трите остварује сасвим другачије него у „првобитноме” добу Трите Аптје. Тада је Трита растргнуо демона Вритра по зглобовима (*vīraṅgam*), — сам или помажући Индри — и тиме је допринео укидању зла, ужаса (буђењу) и почетку процвата који се односи пре на тело и душу него на дух. За ришу Триту, када је пао у кризну ситуацију, проблем спасавања изгледа друкчије. У химни нема ни речи о томе на који начин је Трита запао у невољу и ко је крив за то, зато што то сада није тако важно или чак уопште није важно. Све сложености пренесене су у свест самога рише, кога мучи питање: шта је праведно а шта неправедно? (*kād va rtām kād ānrtam*), шта је подршка праведности, какав је однос жртве и одмазде (*Ja* пита *m* о (мојој) последњој жртви. Нека то објасни гласник (богова): Где се дело (моје) пређашње верско (дело)? Ко га сада односи (од мене)?). Очигледно, та размишљања доводе ришу до мисаоне жртве; захваљујући њој Брихаспати га и спасава из невоље. Није искључено да је то један од раних примера увиђања независности жртве од прошлог зла и будуће среће, схватање ње као независне вредности, за коју смо слободни да изаберемо одговарајућу форму (посебну, и која није одређена правилима и обичајима). Трита је спасен мада он, по старом нема сина и његова лоза може пресакнути, Али, он сада сматра — тако се може мислити — спас није у сину, ни у победи, нити у традиционалној жртви: постоји нешто што смртници не виде, али га богови не могу заобићи (I, 105, 16). Такво тумачење је несумњив додатак ведској религиозној мисли у старој схеми: даљи развој тих идеја постао је садржај каснијих смерова индијске религије и спекулације.

Али, у тој схеми постоји и прошлост, о чему до сада постоје само најмутније представе. Као извори за реконструкцију служе неки одломци из Брахмана (в. *Jaim.-Br.* I, 184), Махамбхарате (IX, 36, 8 и даље) итд. (в. такође *Śātyāyana*, *Yaska* IV, 6, *Nītimañjari* и сл.) у којима се појављује језгросижеа: постојање тројице браће, рођених из пепела принесене жртве, који је Агна бацио у воду (ва-

тра-вода), а зову се *Ekata*, *Dvita*, *Trita*, тј. „Први”, „Други”, „Трећи” (лингвистички детаљи захтевају посебна одређивања), а обједињени су породичним именом *Āptyās*, „Водени”; подмукли поступак двојице старије браће према млађем (Трити), кога су бацили у бунар; спашавање Трите уз нечију помоћ. Неке чворове установљене схеме потврђују и чињенице из Ргведе (в. у VI, 44, 23 *Трите* су очигледно схваћени као Трита и његова браћа; *tritaya sa dvitaya... dusrváryam waha... VIII, 47, 16* „Трити и Двити однеси рђав сан”, в. *Ekata* у *Vaj.-Samh.* и сл.). Древне и средњевековне иранске чињенице битно прецизирају сиже: в., с једне стране, *Orita* — први човек, који је припремио напитак хаому (сому), *Ašwya* — отац *Oraētaona* (исти корен као и код *Orita*), трећег брата, кога су издали, победника троглавога змаја *Aži Dahāka* („Огњеног Змаја”); в. учешће ведског Трите у двобоју са змајем Вритром. Види, у „Шахнами” моливе као што су змајево прогањање Атбина, Феридуниног оца, (авест. *Oraētaona*, в. перс. *Frētōn*, н. перс. *Farēdūn*); скитање пустињом и осуда на смрт, женидба змаја Аждахе (*Aždahā* = авест. *Aži Dahāka*) Цамшедовим сестрама (*Jam-šēd* = авест. *Vima Xšaēta*), Феридунова провера синова и сл. Ти мотиви не испуњавају само празнине у праведској схеми, већ дозвољавају да се доста непосредно вежу за руске бајке типа Аарне № 301: о тројици браће од којих је млађи посебно назван *Иван Трећи*, *Трећак* (в. *Trita*) или *Иван Видович* (в. *Āptya*), кога су браћа издајнички бацила (оставила) у јами, бунару, рупи, на оном свету итд, када су били кренули у потрагу за ишчезлом царевином. Види подударност имена у том истом сижеу: *Ветар*, *Вихор* и ирански *Vāta* прво отелотворење бога *Vrtragna* (на крају крајева, „убица Вритре” в. *Trita* као Вритрин убица), *Ворон Воронович*<sup>1)</sup> и ирански *vāragna* птица, као друго оваплоћење бога *Vrtragna* итд. Мотив руске бајке „набављање живе (или јаке) воде на оном свету (у бунару, јами) и њено изношење на овај свет може се поредити са мотивом припремања соме-хаоме и даром доделе дугог живота, који је

<sup>1)</sup> Гавран Гаврановић (Прим. прев.).

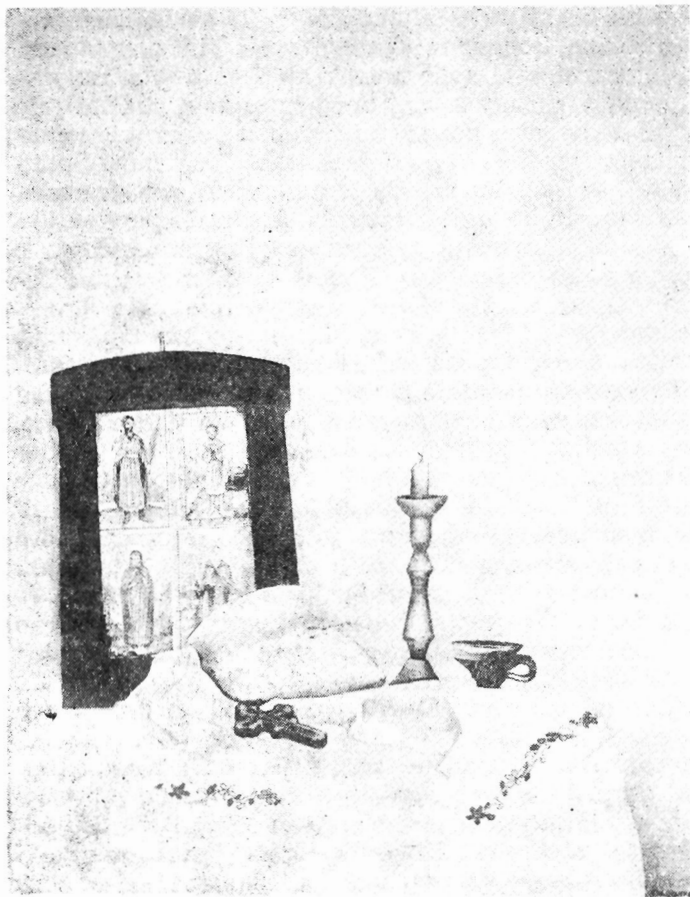


приписиван Трити (в. Јаџурведу), а мотив спасавања Ивана Водовича (високо дрво, понекад храст, које подсећа на дрво света или брахман, в. голуждравци у гдзду и сл., орао-спасилац, златно јаје итд.) може дати повода за поређење с мотивом спасавања Трите из бунара уз помоћ „Господина Брахмана” — Брихаспате (он је и на други начин везан за бунар II, 24, 4; види такође *Kutsa*, *Tugra* и *Arām* и *Narāt*). Тим више је распрострањена сличност с мотивом двобоја Ивана Водовича са троглавим Огњеним Змајем. Поређење са старо-грчким — *Triton* (в. такође — *Tritos*, илир. *Trita* — *nerus* (*Tritanus*, *Tritano*), староирл. *triath* (Ген. *trethan*) „море” уноси важне корекције у схему: пре свега, открива њену независност од сижеа бајки о тројици браће.

Прича о библијском Јосифу (потомку родног дрвета над извором 49, 22) одзго благословљеног небом и безданом долином (49, 25), млађег брата (изузев Венијамина, који је остао код куће), кога су браћа бацила у бунар а он је затим, спасавши се, *опростио* и спасио и браћу и сав свој народ — ова прича у својим главним цртама невероватно личи на причу о ведском Трити (до детаља; видети Јосифове способности сновиђења, затим то што се рђави снови шаљу Трити, и како код Јосифа, тако и код Трите, осећање живе везаности за покољења предака). У основи све приче је општа схема. Њена потреба за периодичним обнављањем, с прекодирањем на језик дате епохе не објашњава се простим интересовањем за прошлост него неопходношћу њеног укључивања у актуелну стварност на путу за будућност, за коју се унапред зна да ће и она некад постати прошлост и због тога се према њој благонаклоно односимо.

Превела с руског Радмила Мечанин

Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров: Трита в колодце: ведийский вариант архаичной схемы, (У) Сборник статей по вторичным моделирующим системам, Тарту, 1973.



Икона и хлеб

## СЛОБОДАН ЈЕРЕМИЋ - ЈЕРЕМИЈА

Познанство са младим, изворним и веома даровитим самоукиим ликовним уметником Слободаном Јеремићем-Јеремијом из села Пећинаца, било је неочекивано и веома занимљиво. Водећи разговоре са књижевником Ивом Андрићем, при писању његовог животописа, приметио сам на полици библиотеке минијатуру рађену темпером и воском на дрвету у чистом, наивном, непосредном стилу. На моје питање Андрић ми, тихим и одмереним гласом, одговори: „То је рад једног младог сликара из народа чију сам изложбу посетио у Шапцу. Он зна да верно пренесе природу. Гледајући ово његово *Покошено сено* чини вам се као да сте заиста у пољу...” Ово признање једног нашег великана при крају животног пута оном који се налазио на самом почетку веома је значајно када се зна да у данашњем Спомен-музеју *Иве Андрића*, поред слика признатих академика Аралице и Лубарде, можемо видети и ову Јеремијину минијатуру. Истовремено то је од Андрића значјно признање и нашим осталим самоукиим, изворним или наивним ствараоцима.

Пратећи успешан Јеремијин ликовни развој током петнаестак година, можемо истаћи, да овај типични сликар мачванске и бремске равнице, који је приредио 50 самосталних и преко сто заједничких изложби, после истраживања у земљи, највише је обогатио своје ликовне видике на студијским путовањима широм Италије и Холандије. Заправо, у ове две земље велике уметничке традици-

је, Јеремија постиже своје највеће успехе на више самосталних изложби, а о том пресудном утицају сам каже:

— У чувеној Галерији Уфичи, био сам одушевљен лириком волшебних Ботичелијевих слика. Сматрам да је најчистији облик самоуке уметности рана ренесанса која је извршила свој утицај на зачетак наиве. А боравећи у Амстердаму, Хагу и Утрехту, открио сам ону специфичну светлост, толико ненаметљиво присутну на платнима њихових класичних мајстора. Затим, привукле су ме и тамошње природне супротности одражене у игри светлости и сенки које просто милују људе и предмете.

У ликовном погледу увек тежећи да „на традицијама старог направи ново”, Јеремија само њему својственим ликовним решењима, својом префињеном кичицом и истанчаним потезима са великом осетљивошћу за скоро неухватљиве игре светлости и сенки, успева да оствари карактеристичне портрете, изворне сремске пределе, поетске мртве природе и у последње време циклусе старих сеоских кућа и цркви, амбара и вајата, кошева за кукуруз и пећи. Могла би се написати посебна расправа о документарно-историјској вредности Јеремијиних сремских кућа израђених од дрвета, у прекрасној народној архитектури, које све више нестају са лица земље у селима Пећинци, Попинци, Голубинци, Грабовац, Брестач и др.

У својим дубоко доживљеним, прецизним потезима на портретима, Јеремија највише пажње обраћа томе да што успешније прикаже карактер и психологију чланова породице као и земљака. Поред портрета супруге и кћери, Јеремијин најуспелији рад у овој области је композиција *Носталгија свињара* (1974). Посебно су по ликовној композицији веома занимљиве Јеремијине мртве природе где потезима своје одмерене кичице постиже посебну сликовитост. Његова јединствена, по природној лепоти и верности, слика *Румена јабука*, у природном амбијенту, осваја прву награду угледног ликовног салона „Срем 75”. Веома му је занимљив циклус сеоских прозора са цвећем, дуњама, лампама као и прозачним завесама, које Јере-



Аутопортрет

мија мајсторски, у непосредном лирском изразу, успешно дочарава.

Истакнуто место у Јеремијином разноврсном тематском сликарству заузимају пејзажи, који, у својој изворности приказују реално плодну сремску равницу са кукурузима и тиквама боје старог злата, а овде падају у очи и његове сеоске кривинаре са старинским ђермовима, чобани крај крда свиња, ловци и дрвосече.

Од свих годишњих доба посебно место у Јеремијином поетском сликарству заузимају јесењи и зимски пејзажи са усамљеним дрвећем, шумарцима или пањевима, често изгубљеним у сивој магли са много нежних, изнијансираних прелива, који

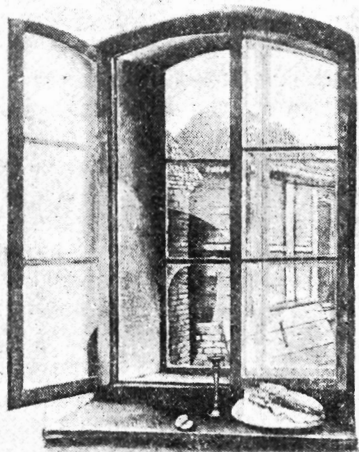
остављају поруку о вечnoj и неуништивоj лепоти природе. „Моји највећи критичари су сремски сељаци”, истиче Јеремија. „Причинила ми је велику радост „критика” једног сељака из Брестача, који, загледан у моју слику, одједном забацује шубару на теме и каже: „Кладим се да ћу погодити колико дуго овај пањ бије време . . .” То је за мене најбоља оцена да је слика успела . . .”

Раније је овај самоуки стваралац углавном радио темпером и воском слике малог формата које су биле велике по садржини својих животних порука. Последњих година Јеремија је прешао и на слике већих површина. Док је раније предмете до најситнијих појединости приказивао на минијатурама, у свом последњем изворном маниру и рукопису, Јеремија на већим форматима то избегава трудећи се да најбоље ухвати саму атмосферу о којој каже: „Желим да ухватим само трептај светлости, тренутак одумирања или рађања дана, појединост по којој се све остало може наслутити . . .” У ствари, Јеремија верно преноси онај свет који гледа са чардака своје познате љубитељима сликарства куле *Виђеније*, виђене још са друмске магистрале Београд—Запреб, заправо на четрдесетом километру нашег главног прада.

Како је Јеремија рођен у Шапцу, а детињство провео у Доњем Срему где и данас са породицом живи, није ни чудо што постаје прави заљубљеник мачванске и сремске равнице, које, одвојене само реком Савом, имају много сличности као најплоднији крајеви наше земље. Веома радан и предан свом животном опредељењу, Јеремија попут правог сликара-истраживача, стално је у покрету, обилазећи многа завичајна села која су за њега прави етно-музеји, неисцрпна ризница надахнућа. Тежећи да што надахнутије дочара идилу пастирске фруле, поетику чобанских колиба и лепоту домаћих кућа, Јеремија се, у потпуности, поистовећује са природом — својим најбољим пријатељем и саветодавцем у уметности. Ово признаје и сам сликар истичући: „Ја много црпем природу, а најрадоснији бих био да се остављена слика крај пута утопи потпуно у пејзаж одакле је украдена . . .”

У кули Виђенија разгледајући сталну изложбу Јеремијиних слика испуњених завичајном поетиком и симболиком народног живота, може се и лаик уверити да на њима нема ничег сувишног, јер он је прихватио најбољу могућу формулу — да се на једноставан начин могу саопштити највеће животне истине.

*Коста Димитријевић*



Отворен прозор

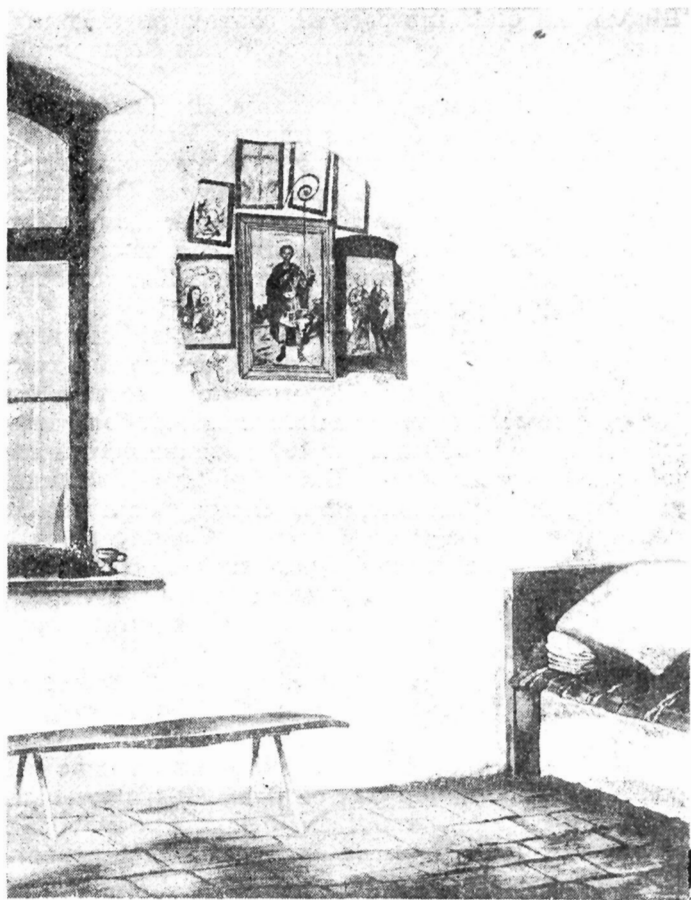
## КРАТКА ЈЕРЕМИЈИНА ЖИВОТНА ИСПОВЕСТ

— Рођен сам 1. марта 1950. године у старој шабачкој, занатлијској породици од оца Живана и мајке Запорке. Моји преци су у неколико колена били бербери, а ја сам прекинуо ову традицију поставши после завршене пољопривредне школе — сликар. Пред полазак у школу често сам проводио и по неколико месеци код ујака у селу Грабовац. Тамо, на тавану, проналазим старе таблице, писалке и цртанке. Сећам се да сам прво нацртао тог свог ујака у лову са ранцем на леђима, затим стару шупу и на њој роду, куће и коње. Пратио сам ујака у лов, и сећам се, велике, црне шуме. Негде сам се преплашио, негде изгубио, видео срну, сове са великим очима, ту су баре и тршћаци, креје, чапље... И лисице виђене издалека, изненађене... Памтим штучу која је била велика скоро као ја онда, пијане сељаке, старе корпаре, Цигане-чергаре... Толико је то занимљив свет да више не волим да одлазим кући у Шабац и ујак ме тамо води преваром. Стално размишљам о сликама које је Стојан живописац нарисао у гонку са обе стране врата...

Као ђак нисам волео да прецртавам, него сам увек тежио да изразим себе на нов начин. Рецимо, вазу са цвећем хтео сам да направим као ја а не као неко други. И то ми је увек полазило за руком. Касније постао сам члан ликовног клуба при шабачкој Учитељској школи коју води професор Игор Белохавлек. Тамо смо бесплатно добијали материјал и радили бојама, тако да сам доста научио. Преко лета код ујака на селу дошла ми је до руку мала књига Марјана Детонија и листајући је све више почињем да се интересујем за графику. Најпре, типсорез, па онда линорез.

У Пољопривредној школи добио сам да радим цртеже за часове анатомије. Одједном, осетио сам силну жељу да сликам све што видим: олујно небо преко Саве, блиставе беле кућице заједно са црквом. То нисам никада насликао. Октобра 1967. у мени је нешто експлодирало, када сви укућани заспе сликам до четири ујутру па онда на праксу.





Кутак деда Радивоја

Школа, па опет цртање, не спавам по неколико дана. Сећао сам се ствари које сам негде давно видео и оне су ме подстицале на рад. У сликарству моја прецизност иде до фантазије. Ни једна трунка прашине не сме да буде на платну. Укућани се загледају, сви сем деде који продаје љубичице и даје ми да купим боје. Он ме једини разуме. Осамнаест ми је година а ја у галерији шабачког Дома омладине излажем своје слике и примам многобројне честитке од задовољних мештана. Као сликара прихватају ме укућани и град.

Слике ме одају, јер се на њима најбоље види да волим прецизност и уредност. Иначе, радим само у надахнућу, брзо и темпераментно, а доста и одбацујем, тежећи стално да направим још бољу слику. Веома ме је обрадовала 1970. године посета мојој изложби у шабачком Народном музеју великог књижевника Ива Андрића. Њему наши млади песници поклањају моју слику, *Скупљање сена* пред којом је на изложби најдуже стајао и посматрао. Овај сусрет са Андрићем остао ми је у незаборавном сећању. Заједно смо се за успомену и фотографисали...

Упитан, на крају нашег разговора, како би гласила порука његове уметности Јеремија је одговорио:

— Желим да доведем сликарство на ниво народне уметности, јер сам се родио и одрастао на селу. Ми од академских сликара и морамо боље запажати живот природе из једноставног разлога што смо са села. И зато бићу срећан ако се као сликар природе утиснем у ваша срца, а радује ме да сам свуда радо прихваћен...

К. Д.

## ПРОЛЕЋНИ ЛЕТОПИС

### *Фотографија Милисав Грујића*

На полеђини фотографије пише: Милисав Б. Грујић, свршени матурант, успомена са Цетиња 1939.

Бележим, уместо песме: Девет година млађи од мене, рођен двадесете у Липову, једина мушка глава у кући. Школован. У основној школи био најбољи из цртања, у гимназији писао песме. Завршио учитељску. Постао секретар среског комитета СКОЈ-а, постао комуниста.

На зборовима уочи рата, о Видовдану, рецитовао патриотске песме и кад су жандари с ножевима на оружју разгонили народ. Звали га Молотов. У представи „Горског вијенца“ играо Владику Данила зато што је био леп, што је умео да изговори: „Младо жито, навијај класове, пређе рока дошла ти је жњетва“.

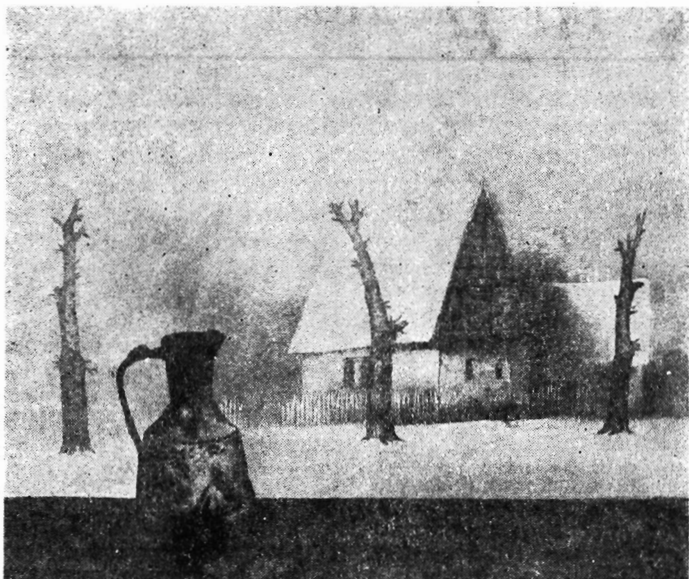
Четрдесет прве добио партијски задатак да убије брата од стрица, официра југословенске војске, ако буде потребно. (Сре-

ћом, није било потребно, јер је тај исти официр, вишан ратовању, повео и њега, са плаховитим младичима, у шуму.)

Док су партизанске бригаде у Босни биле славне битке и славно гинуле, опет по задатку Партије, Милисав Грујић је остао у позадини, да одржава везу са народом. У вароши Талијани, у селу Дражин штаб. Биле велике хајке на герилце. Издајници, плаћеници, ловци на уцене хватали су тешке зиме 1942. позадинце по шумама, по земунцама, по пећинама. Трагови су им се познавали по снегу, као и вуковима. Милисаву се по врату укотили црви. Надао се да ће побећи из затворске болнице.

Из колашинског затвора, познатог по смрти, повели су на стрелиште седам стотина. Убијали ноћу, без сведока. Чули се само мукли рафали са Брезе, с пољанчета крај реке.

Четници су знали да је Грујић јединац, свећа оних Грујића који су остајали по свим старим ратиштима, да није ред да га убију, иако му је брат,



Ђугум

официр, пошао у Босну пред комунистима и напоменуо да ће се вратити. Неко би га, можда, и спасао да је Милисав хтео да разговара. Или да је, рецимо, изјавио да није комуниста. А од свега што је хтео њима да каже, Милисав је рекао да јесте комуниста. И вероватно оно што комунисти доликује да каже, а што се плаћало животом.

Из затвора су извели истовремено и њега и његове саморане родитеље. На раскршћу њих послали лево, ка Липову, где је плакало пет сестара, а Милисава су повели десно, ка Брези. Народ прича: низ осрамоћену варош Милисав Грујић је певао. Глас-

но, о љубави, о чему би друго.

Негде на друму, старци су чули мукле пуцње преко Таре. Куршуми су разнели густе веће са ове слике и „природну” косу Милисава Грујића. Куршуми су могли на тренутак да прекину песму коју је наставила да хуји река, и шума, и отаџбина, чекајући да се из смрти врате њени најбољи синови.

(После рата на Брези је подигнуто партизанско гробље, а крај гробља породилиште. Рођен сам крај тога гробља. Руком сестрића Милисава Грујића, записујем, уместо песме, четрдесет година након његове смрти.)

## Данојлићев интервју

У листу „Омладинске” (новине, ваљда) песник Милован Данојлић је 16. јануара рекао:

„Званични и важни писци су бескрајно досадни и глупи људи... Ужасава ме њихова празноглавост, њихово брбљање и пренемагање... А писци који нису досадни и глупи, затворени су и неприступачни и гледају своја посла и најбоље је не гњавити их. Све што је код њих вредно, налази се у њиховим књигама...”

А потом, између осталог што су понављале и друге новине: „Нема истински слободне атмосфере, такве атмосфере у којој се о свему, али заиста о свему, и о сваком, буквално о сваком може написати оно што се осећа и мисли. Чим се у писању осети једна једина забрана, сенка забране, готово је, све је поварено, све почиње да трули. А ми и не знамо колико смо заковани, удрвени, колико су нам уста згрчена и зачепљена, колико смо се удаљили од себе. Истина и слобода су добре и просте и лековите као земља, као киша и сунце...”

### Поема „Горска тама”

Оне године када је свечано отворен Мештровићев маузолеј на Ловћену, био је крај јула, семестрални распуст, играње карата под јабуком или њачом у завичају. На програму локалног радија љутиле су ме лоше, примитивне, пуне кривотво-

рења емисије о песнику Петру Петровићу Његошу. Имао сам скоро двадесет година, па ме, као младог, то могло узбуђивати. Иако сам одавно престао да се узбуђујем, жао ми је што нисам сачувао поему „Горска тама” коју сам тих дана сачинио. Једини примерак послао сам тадашњем главном уреднику „Књижевних новина”, Драгану Јеремићу. Сећам се задњих стихова: „Само (изнад свих планина) на белом коњу пролеће Владика) и његов народ га угледа”. Поема није објављена.

### Ђорђе Вуковић о поделама

У „Политици” од 12. децембра прошле године, рекао је Ђорђе Вуковић: „Чим напустимо област језика као система ми више не можемо ни доказати ни оповргнути тврдњу да одређено дело припада или не припада датој националној књижевности. Јер, напуштајући језичко мерило, ми више не можемо наћи ни довољан број елемената који су важни за поделе и разврставања, нити пак можемо постићи сагласност око самих начела разврставања. Док смо у области језика, два писмена или полуписмена човека ће се споразумети око тога где спада ово а где оно и шта је чије. Напуштајући језичко мерило, приморани смо да тумачимо дело, да се држимо чак и споредних обељжа дела, да заступамо

оно што нам више лично одговара... Друго је сада питање што они који хоће све, без остатка, да поделе у књижевности српскохрватског језика стално настоје да умање значај језичких мерила и да наметну све друге могуће поделе, па и питање о јединству језика као система стално замењују питањем норми, варијанти и дијалекатских обележја. Без тог преокретања реда проблема и без те замене мерила они и не би могли постићи оно што тако упорно хоће да постигну."

*Светозар Петровић о истом*

У „Политици“ од 5. децембра, на истом разговору о националним књижевностима и заједништву, Светозар Петровић је рекао: „Наше пак разговоре о разграничењу националних књижевности морали бисмо ослободити политикантских хипотека, а морали бисмо такође разумјети да у овој области, различито него у области међунационалних односа, нису могућа једнозначна административна рјешења, нису штавише могућа ни онаква једноставна рјешења каква су несумњиво нужна у правном регулисању наших међунационалних односа“.

*Филм о Бановићу  
Страхињи*

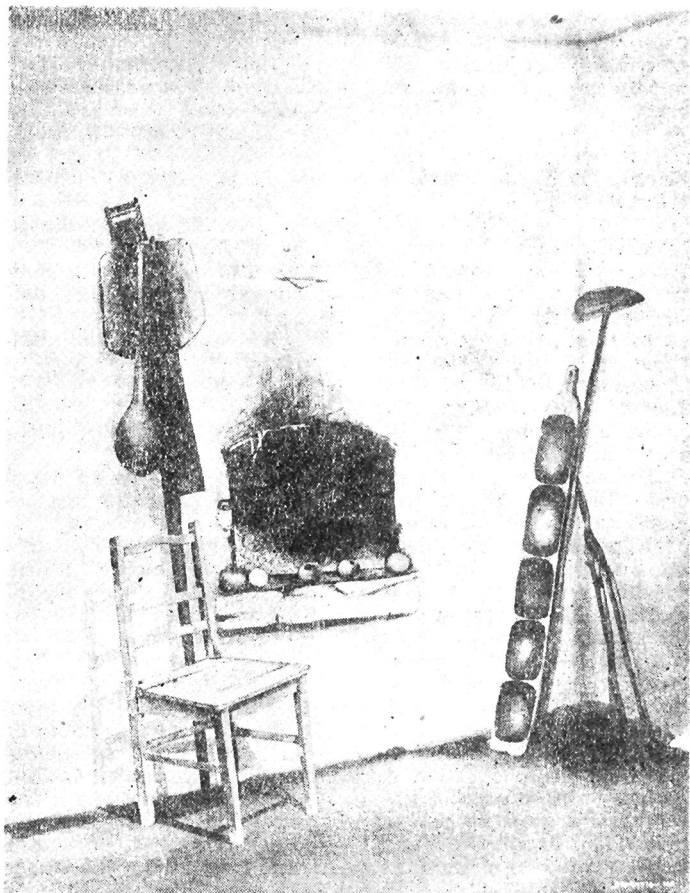
Дочекали смо и то. И сетили смо се одмах како су нападали песника Бранислава Петровића што је

устврдио да је Бановић Страхиња „нетко“ и посумњао да ће Франко Неро у филму Ватрослава Мимице успети да буде што и Бан Страхињић у песми коју је Вуку Караџићу певао Старац Милија.

Ипак, вреди видети филм „Бановић Страхиња“. У њему има доста значајних промашаја, али је од свега тога значајније сазнање да је тешко или немогуће филмском уметношћу приближити се чудесној лепоти и смислу велике српске песме. И утврдити да уметност филма понекад може да достигне дело по коме је стварана (рецимо, *Мајстор и Маргарита*, *Лелејска гора*, *Лимени добош*, *Пацоловац* итд. итд.) Са песмом Старца Милије то је другачије. Она се отима и не да.

*Прича из „Расковника“*

Радећи на антологији народних прича о животињама, прелистао сам поткрај зиме стара годишта „Расковника“, још из времена када се уредништво овог часописа званично налазило у селу Доња Црнућа. У зимском броју за 1971. годину, на страни 52, нашао сам кратку причу „Кад се миш жени“ коју је у даниловградском крају забележио Јагош Ђуровић. Изненадио сам се лепотом и свежином овог записа и у књизи коју сам сачинио она заузима прво место. У мало познатим пољским и руским народним причама постоји основни мотив ове приче,



Вуруна за печење леба (Посавотамнава)

али се не може говорити о варијанти. Зато је посебно спомињемо у истом часопису који је донео на свет.

### *Карамазови Јовановића и Ристића*

Много је приче о представи „Браћа Карамазови” Душана Јовановића и Љубише Ристића. Свакакви су поводи за те приче, па и за велику гужву у Студентском културном центру, где Шербеџија и Кривокапић играју четрдесет осму и Голи Оток. Представи би се имало шта замерити, као и карикатури од лика који игра Кривокапић али јој се мора и признати снажан укупни утисак и препознатљива Шербеџијина и Ристићева уметност. Кад сам изнео живу главу из позоришта, имао сам утисак да је у целини ова представа боља од давно прочитаног рукописа *Трена 2* Антонија Исаковића, романа који говори о истој теми, а који ми је однекуд, фотокопиран, кад није било много изгледа да се штампа, доспео у руке. Кад, ускоро, Исаковићев роман прочитам у књизи, видећу јесам ли се преварио.

### *Афоризми Миленка Пајовића*

Намеравам да издам књигу сатиричних афоризама Миленка Пајовића, па ми се по глави стално мота:

*Часна реч је увек пионирска!*

*Слободоумна реч гвоздена врата затвара!*

*Има заслужних југословена, неодликованих више нема!*

*Ваша светлости, више светлости!*

*Уместо писца одлежало је дело!*

*Ми јесмо још увек земља радника и сељака, с тим што су сељаци у фабрикама, а радници у иностранству!*

*Ко нема у глави глави је!*

### *Гојко Ђого и Црногорци*

У „НИНУ” од 17. јануара објављена су, под заједничким насловом „Порекло Црногораца”, излагања на јавној дебати Марксистичког центра ЦК СК Црне Горе о књизи Шпира Кулишића *О етногенези Црногораца*. Часопис овог Центра, „Пракса”, донео је добар број ових излагања у целини. Часопис је на тај начин учинио добар корак, само је несхватљиво зашто није позван ни један историчар, нити писац који није родом из Црне Горе (на пример, Војислав Шешељ, који је у „Књижевној речи” од 25. јануара објавио добар текст о Кулишићевој књизи), а који се разумеју у питања постављена на овом разговору.

Кулишићева књига је друга по реду те врсте (жанра и произвољних кривотворења) коју штампа водећи титиградски издавач „Побједа”, а која, данас, изненада, хоће да обавести неупућене читаоце о пореклу Црногораца и да то докаже штам-



паном речју. Прва књига је научно дело народног хероја Сава Брковића *О постанку и развоју црногорске нације* и, с обзиром да се радило о хероју, није јој се требало чудити, нити јој се могло приговорити. Зачуђује, пак, амбиција Шпира Кулишића, кога знам по истраживањима из митологије, а не по политикантству, по књизи *Из старе српске религије* (СКЗ), по *Српском митолошком речнику* (Нолит) — откуд њему потреба да се на овај начин афирмише. Но, шта је било, било је.

Како нас обавештава „НИН“, на страни Кулишићеве књиге била су само двојица историчара који су тражили оштре мере: један забрану *Мале енциклопедије Просвете* (јер се у њој тврди да су Црногорци — „један од народа Југославије, српског порекла и српскохрватског језика“), а други забрану Јиречекове *Историје Срба*, зато што се штампа (и, наравно, прода) трећи пут „после рата“.

Како нас обавештава „Пракса“, саговорници су највише ценили мишљења академика Бранислава Ђурђева, вероватно зато што је академик. Ђурђев има много доказа по којима Кулишић није у праву и редом их наводи, али је њему, изгледа, најжаклије што Кулишић не познаје све радове академика Ђурђева, већ се позира само на прве и почетничке, када још није био сасвим сазрео.

Вукашин Мићуновић, књижевник, био је пун радосних изненађења и

усхићен новим сазнањима. Он зна да је „лаик“, али ипак воли да похвали академика Ђурђева, као и да нагласи да научна истина није у овоме или у ономе, већ негде по средини, где одговара и једним и другима. Мићуновићу још смета и народна књижевност јер из предања, приповедака и песама произлазе заблуде народа, иако је ту народну књижевност стварао тај исти народ, а није је измислила злонамерна грађанска наука и великосрпска идеологија. Да нема усменог песничтва, дакле, народ би био срећнији, Вукашин сит, а Црногорци на броју.

Неостварени, неуспели, неприхваћени обично застрањују и у нечему што се зове „наука“. Они знају да кривотворе историју, културу, науку, политику, али је јача од њих њихова осветничка страст. Отуд је и дошло до тога да се списатељи различитих образовних модела (књижевници, филозофи, историчари, политичари итд.) уједине око велике црногорске лажи овога века која припада новој грани људске делатности: „квази-научно, фалсификаторско, сепаратистичко политикантство“. Њих уверавати нема сврхе, јер они нису они што верују. Они хоће да се реванширају за своје промашаје и треба од њих заштитити само Маркса и револуцију, јер они сматрају да њихов неуспех јесте неуспех Маркса и револуције, а и Маркс и револуција одавно су добили своје битке.

Стрпљиво, документовано и разборито излага-

ње Мирка Барјактаревића, Растислава Петровића, Дима Вујовића и Драгољуба Петровића заиста не треба мерити и поредити са захукталим и лажним позивима на узбуну, доставама и пријавама за забране књига, осећања и мишљења. Али се мора замерити свима који су били против Кулишића што нису били блажи према том пиону. Остала излагања, углавном тврдила су да Кулишићева књига о Црногорцима — не ваља, односно да је неслучајна и злонамерна, да са научног, историјског, етнолошког, језичког, политичког, моралистичког становишта представља видан промашај.

Кад доктори наука у оваквом броју и у оваквом (непотпуном) избору и још на оваквом месту — покажу и докажу да једна књига нетачно говори о једном народу и поставља га у лажне односе са другим народима наше социјалистичке заједнице, онда се и ненамерно сетим недавног суђења песнику Гојку Ђогу за књигу *Вушена времена*. Иако је реч о сасвим другачијој врсти књиге, жанра и посве другачијој врсти текста, Ђогова књига песама је забрањена и спаљена јер је у њој било то и то. Суд који је изрекао пресуду није позвао ни три, а камо ли тридесет стручњака за тумачење спорне поезије. Кривицу песника (у коју не улазимо, јер спаљену књигу нисмо могли прочитати) утврдили су: јавни тужилац (који, вероватно, није полагао теорију књижевности и веж-

бања из практичне стилистике) и шака у почетку заинтересованих новинара који су, на поменутих испитима, углавном падали и ту негде прекидали студије књижевности. Ђогу је осуђен на две године затвора; књига уништена, а уредник „Просвете“, песник Бранислав Петровић — смењен.

Не пада нам на памет да за доказану рђавост Кулишићеве књиге која такође вређа осећање наших народа (што је речено за Ђогу) неко треба да одговара. Одговара сама књига, јер је свачије право да пише и издаје како уме и како му приличи. Само се чини да је већ било доста доказивања да Црногорци постоје, да имају републику, спорт, туризам и све што им треба. У то нико није сумњао. И да је ред да се собом мало почну разматати Босанци, Херцеговци, Сремци, Шумадинци, а ваљало би да се мало прича око Санџака, Метохије, Тимочке Крајине итд.

#### *Вапај за нападом*

Кад ће једном да ме нападне неко кога ценим. Да ме својски ошине, да ме „поткачи“, да му тај текст у коме ће јавно да ме сасече — уђе у све светске антологије критике, полемике, памфлета.

Стално ме нешто покушавају да изазову нејаки, јалови ударци испод прописане висине, стално јад и беда, медиокритетски и унесрећени гласићи из мишјих рупа.

Чезнем да се жестоко посвађам, али не било с ким и не око било чега. Хоћу да се свађам са достојним противником, који има памети, талента, врлине. Хоћу да разговарамо о Филипџу Вишњићу, о лику Толе Дачића, о Нарцису и Златоустом.

На прљави веш, на сплетке, полуистине и

подметања, на цићу и кафанске испразности, на позивање на родитеље, љубавнице и чир на желуцу — ја нисам осетљив и на такав разговор не пристајем. Ја сам јако склон игнорисању и презиру.

— наставиће се —

*Драган Лакићевић*



Чордар

РЕЧ НА  
„РАСКОВНИЧКОМ”  
ЈЕСЕЊЕМ ПОСЕЛУ  
ПОВОДОМ ОТВАРАЊА  
ИЗЛОЖБЕ СЛИКА  
СЛОБОДАНА ЈЕРЕМИЋА  
— ЈЕРЕМИЈЕ

На четвртом „Расковничком” јесењем поселу у београдском Етнографском музеју, које се одржава под покровитељством библиотеке „Ђорђе Јовановић” и „Народне књиге”, имам част да поводом пола века југословенске наивне уметности отворим самосталну изложбу изворних пејзажа Слободана Јеремића — Јеремије, родом из Шапца, а настањеног у својој кули „Виђенија” у селу Пећинци. После ранијих гостовања на „Расковничким” поселима познатих уметника Јанка Брашића, Ивана Генералића, Саве Секулића, Драгослава Стојковића — Четкина, Саве Стојковића и Степе Сирковића, у овој сали, вечерас, придружује им се и један сликар из млађег нараштаја, који је, за своје године постигао многа признања на изложбама у земљи и широм света верно преносећи кичицама и бојама на своја платна ретке примерке народног градитељства Мачве, Срема, Славоније, Посаве и Тамнаве, и то на њему својствен, непосредан и поетски начин.

У жељи да „на традицијама старог направи ново”, Јеремија овим циклусом, мачванско-сремске и посавско-тамнавске тематике, верно дочарава под углом својих фолклорних сагледавања и сведочења:

влажне зидове старих приземљуша, црвоточином нагрижена сеоска врата, високи торањ Сибничке цркве, резбаријама украшене сеоске прозоре са симболичним славским иконама и свећњацима, перјаним јастуцима и тканицама, древне вуруне за печење хлеба, кошеве за кукуруз, доксате, амбаре, вајате, циглане, кровове...

Стављајући своје уметничко дело у неку врсту службе, заправо боље написати заштите народне архитектуре Мачве, Срема, Посавине и Тамнаве, у време својих највећих надахнућа за фолклор и старо градитељство, Јеремија истовремено врши корисну друштвено-уметничку акцију за очување тих културних споменика који све више нестају с лица земље. А познати су нам позиви стручњака да се пред немјновним налетом модернизације спасе неимарство ових крајева где се, готово на сваком кораку, сусреће историја са поезијом.

Овде је битно напоменути да је овај Јеремијин циклус настао као плод дугогодишњих уметничких истраживања, боравака на самом терену, скицирања и као такав он је вредан пажње стручњака разних профила. По нашем мишљењу за сваку је похвалу што са овим остварењима сликар срцем и душом окренуо сав својој родној грудни у жељи да за потомство сачува и оживи старе чардаке, амбаре и вајате као и народне резбарије на забатима сеоских кућа, те чудесне



Биљана

композиције цветних и геометријских облика, који делују као најфиније тканице, венецијанска чипка или филигран. Управо, у тој сензибилној транспозицији је садржана и порука Јеремијиног садашњег циклуса, који, као да нам оставља поруку: „Човече, не стиди се

свог балканско-сељачког порекла него на њега буди поносан, јер ови скромни споменици далеке прошлости сведоче о култури, историји и поезији нашег народа којој се и велики Гете до земље клањао...”  
новембар 1981.

*Коста Димитријевић*

## НОВЕ КЊИГЕ

### СЛОБОДАН ЗЕЧЕВИЋ: МИТСКА БИЋА СРПСКИХ ПРЕДАЊА

*Издавачи Вук Караџић и  
Етнографски музеј,  
Београд, 1981.*

Издавачким напором „Вука Караџића” и Етнографског музеја у Београду, свет је угледала још једна вишеструко занимљива и вредна књига, студија др Слободана Зечевића „Митска бића српских предања”. Ова књига, несумњиво, значајан је дар нашој науци и култури и путоказ за оне прегаоце који тим скоро непроходним и слабо познатим путем настављају.

Коришћењем постојеће грађе из ове области, сопственим вишегодишњим истраживањем и поређењем са сличним веровањима код других словенских и несловенских народа, Зечевић је дошао до занимљивих резултата о народним веровањима и предањима код Срба.

Ради боље прегледности штива студија је подељена на поглавља: демони природе, демони судбине, демони болести, домаћи демони, демони који настају од људи и људи демонских особина, и остали демони.

Писана чистим и лепим језиком, ова занимљива књига биће доступна ширем кругу читалаца.

### ПЕСМА О РОЛАНДУ, СТАРОФРАНЦУСКИ ЈУНАЧКИ СПЕВ

*Издавач „Народна књига”,  
Београд, 1981*

Међу многобројним старофранцуским епским песмама нарочито се својом лепотом и високом уметничком вредношћу истиче „Песма о Роланду”. Записан негде средином XII века (Оксфордски рукопис), овај спев је стекао непролазну књижевну славу.

По високој моралности опеваних ликова, једноставности и природности, „Песма о Роланду” је велико уметничко дело. Зато је разумљиво што је у Француској и ван ње побудила интересовање и стекла несумњив углед.

У одличном преводу Влада Драшковића, са обимним предговором и додатним објашњењима, овај спев је објављен у новој библиотеци „Народне књиге” Источници.

**КЊИГА ДЕДЕ КОРКУТА,  
ХЕРОЈСКИ ЕП  
ОГУСКИХ ТУРАКА**

*Издавач „Народна књига”,  
Београд, 1981.*

У преводу Славољуба Ђинђића, у библиотеци Источници недавно је објављен херојски еп огуских Турака „Књига Деде Коркута”. Овај еп састоји се из увода и дванаест епизода и претпоставља се да је записан у другој половини XVI века на територији Азербејџана. Између самог настанка

„Књиге Деде „Коркута” и њеног коначног уобличења прошло је много времена. Садржај епизода односи се на живот Огуза пре него што су дошли у Малу Азију, без обзира што је еп у садашњем облику записан тек у XVI веку.

Иако је овај еп превасходно херојски, он и данас побуђује велико интересовање историчара и фолклориста јер представља редак писани споменик о животу старих турских номадских племена.

**БРАНКА  
РАДОВАНОВИЋ —  
ЕРИЋ: ДАВИНА  
ВОДЕНИЦА**

*Издавач „Вук Караџић”,  
Београд, 1981.*

У овој врло лепо графички обликованој књизи налази се тридесет и пет легенди из околине Београда разврстаних по тематском сродству у седам одељка.

„Од давнина човек је имао потребу да живот, историју, догађаје и ствари око себе тумачи, објашњава, понекад врло наивно, понекад опет маштовито, али ретко кад баш онако како је било.

Готово да нема места, краја, реке, планине, ливаде, манастира за које није везана и некаква легенда, некаква прича која објашњава, приповеда, криштава или тумачи зашто се — то место, тај крај, та река, та планина, та ливада, тај манастир баш тако зове” — пише у предговору своје књиге Бранка Радовановић — Ерић.

За настанак ове књиге легенди од пресудног значаја била су предавања из народне књижевности професора Владана Недића који је своје студенте с љубављу упућивао на трновите Вукове стазе и богазе прикупљања и изучавања народног стваралаштва.

ДОБРИЦА ЕРИЋ:  
ЧУДЕСНА РУЖА  
ГРУЖА

Издавач „Вук Караџић”,  
Београд, 1981

Захваљујући Добрици Ерићу и његовој несебичној љубави за завичај и лепу реч, после вишегодишњег затишја, поново су пред нама на окупу гругански песници у лирској огрлици „Чудесна ружа Гружа”.

Између корица ове књиге, за чију лепоту се бринуо Боле Милорадовић, нашле су се најлепше песме петнаесторо лирских везиља и калемара: Живадина Стевановића, Милутина Бељаковића, Александра Ђорђевића, Милене Јововић, Вере

Антонијевић, Драгише Витошевића, Владете Пауновића, Добрице Ерића, Живодрага Живковића, Верке Вељовић, Милутина Мијаиловића, Радослава Исаиловића, Петра Ж. Бељаковића, Братислава Симоновића и Невене Витошевић.

Песме ових песника, чисте и жубораве као планински поток, а пуне дубоког значења и смисла буде наду да још није касно за повратак у окриље живота и да још није презушио онај подземни извор светлости што оправдава људско постојање.

Ову књигу треба читати у тренуцима сумње и неспокојства пред најездом сивила, испразности и бесмисла.

З. Вучић

РУСКЕ ФОЛКЛОРНЕ ТЕМЕ

„Расковник” у овом броју доноси први пут и један шири избор из најновијих научних истраживања народног стваралаштва. Определили смо се за чувену Московско-тартуску школу из Совјетског Савеза, чији радови на овом пољу у нас нису довољно познати. Иако смо свесни да ове студије нису за најшири круг читалаца, надамо се да ће оне бити подстицајне за наше изучаваоце народног стваралаштва.

Уредништво



*Момчило Злајановић*

*ЛИРСКЕ  
НАРОДНЕ ПЕСМЕ  
ИЗ ЈУЖНЕ  
И ИСТОЧНЕ СРБИЈЕ*

*избор*

*Посвећено учитељу  
и пријатељу др Владану Недићу,  
редовном професору Београдског универзитета  
(1920—1975)*

Београд 1982.

Из друге књиге библиотеке „Расковник”  
која излази у издању „Народне књиге”



## УВОДНЕ НАПОМЕНЕ

*Најбољу поезију у нас створио је народ.  
Исидора Секулић*

Најранији записивач народних песама у источној Србији је Вук Караџић, у чијој се збирци из 1814. године *Мала прстонародна славеносербска пјеснарица* налази и љубавна песма из Тимочке Крајине *Кажу, Радо, кажу брати*. Прву збирку под насловом *Песме народне* издао је Милош Милисављевић 1869. године у Београду. Милан Милићевић је у својим књигама *Кнежевини Србији* (1876) и *Краљевини Србији* (1884) објавио читав низ лирских и баладичних песама. После њега у пределима Тимока и јужног Поморавља народне песме прибирају многи врсни скупљачи. Записивање народне лирике још траје. На страницама зајечарског часописа *Развитак*, на пример, можемо наћи драгоцене записе лирских народних песама из источне Србије.

### 1.

Саватије Грбић, Драгутин Ђорђевић, Миодраг Васиљевић и други забележили су читаве руковети коледарских песама.

Коледарски обредни ритуал је из давне прошлости, а у вези је с јачањем сунчане светлости и с почетком нове године. Драгутин Ђорђевић наводи да коледаре у селу Брза (код Лесковца називају *лесници*) од старословенске речи *лес* — шума).<sup>1)</sup>

Сачуван је у лесковачким селима и стари поздрав. Кад коледари улазе у домаћинову кућу, обично кажу: „Честито ви ново лето!“<sup>2)</sup>

У коледарским песмама, једноставним у садржини и композицији, земљорадници и сточари изражавали су жеље да нова година буде плодна и срећна. Земљораднику ће жито да се роди и прероди. Нова година донеће радост и сточарима: „све овчице калушице“, „све кравице сивуљице“ итд. И пчеларима се жели срећа: „испод букву чабар меда“, „пчеле ти се изројиле, / црн облак направиле“.

Почетком овог столећа Живојин Станковић, свештеник у Мокрањи, описао је ранило у Крајини и навео неколико песама.

На ранило се ишло сваког празника у пролеће. „Ране су се завршавале Ђурђевданским уранком и он је био један од најзначајнијих и најомиљенијих уранака.“<sup>3)</sup>

Уочи празника, пре заласка сунца, момци и девојке одлазили су у шуму за дрва. При повратку девојке су певале песму с љубавним мотивом, али са старим припевом „љељо“. Ноћу се ложила ватра и поред ње се млади веселили.

На овај обред су долазили сви. У краткој и духовитој песми каже се да прогори капа ономе ко не дође. И то толико да може врана да пролети и „сво јато да проведе“!

Најбројнију и најважнију врсту обредне лирике представљају лазаричке песме. Публиковане су читаве руковети, а нарочито из околине Врања, Лесковца и Ниша. Из ових крајева је управо и највише лепих песама.

Бележили су их многи познати скупљачи: Милан Милићевић, Јован Хаџивасиљевић, Мих. Ст. Ризнић, Владимир Петровић, Владимир Николић, Владимир Ђорђевић, сестре Јанковић, Драгутин Ђорђевић, Миодраг Васиљевић, Радмила Петровић, Драгољуб Симоновић и толики други.

Лазаричке песме се певају на Лазареву суботу и уочи овог празника.

Лазарички аграрно-матијски обред изводе углавном девојчице до дванаест година, које се за играње и певање припремају дуже, а покаткат и више од месец дана. Добро увежбане девојчице мо-

гу сваком члану породице, водећи рачуна о spolu, старости и занимању, да отпевају посебну песму. Пева се домаћинству, старијим људима, младим женама и мужевима, девојкама и момцима, девојчицама и дечацима, малој деци; затим, пчелама, стоци итд.

Лазарице се понегде и данас могу видети у живописној народној ношњи како испред сеоских кућа певају и играју. Обред се најбоље одржава у Врањанској Пчињи (у Сурлици, Доњем Стајевцу, Горњој Трници, нпр.). Године 1973. овде је у лазарицама било више од двеста одраслих девојака.

Међу многобројним лазаричким песмама могу се наћи и такве које би ушле у строге антологије. Једну од најсажетијих и најлепших објавио је Владимир Ђорђевић још 1931. године, а њену праву вредност уочио је Владан Недић: „Једна лазаричка песма записана у Врању изискује одвојен спомен. Она је мајушна: три стиха. Међутим, ако се мери њен унутарњи обим — једини битан —, она је поростас. Живот усамљеног цвета над водом, потресан у једноставности, прелази границе једног описа. Он говори много више:

Игличе венче над воду цвета;  
над воду цвета, над воду вене;  
над воду вене, над воду спада.

Полустихови који певају о цветању и већењу понављају се у овој песми, нимало случајно; вода се јавља непрестано, као неизбежно огледало; течан глас в одјекује у свакој другој речи; ритмички удари нижу се у неумитним размацима; укратко, све доприноси да главна мисао песме, утисак опште пролазности, добије најскладнији израз. Да ли то лебди туга изнад стихова? Може бити али тиха и светла.”<sup>4)</sup>

Мало је песама које су певане на Биљани пектак. Записао их је Саватије Грбић у бољевачком срезу. Обе које су у овој књизи почињу стихом „Ој убава, убава девојко, ој!”, који је тако чест у сватовским песмама. Прва у почетку као да асоцира на ђурђевданске песме, и то на оне које су певане кад се у шуме и поља ишло за траве и цвеће.

Незнатан је број ускршњих (велигденских) песама. У народу их је било више и певане су претежно као орске.

Најважнији пролећни празник и у овим крајевима био је Ђурђевдан.

У пиротској околини момци и девојке су пре сванућа одлазили у поље и брали здравац, деветосиљ и друго цвеће. Код бунара, на чесми или потоку плели су венце. „Од овог цвећа обично се извију по четири венца и носе се на појату, где ће се тога дана мусти овце.”<sup>5)</sup>

Ђурђевдан је важио као велики празник и у градовима. У Брању се, на пример, све до данашњих дана врбовим гранчицама, цвећем и здравцем ките улазна врата домова. Некада су се младићи у рано јутро купали у реци, по којој је пливало лишће дрена. На љуљашкама су се љуљали момци и девојке држећи у рукама црвена и бела јаја. Једна мантафа из Брања почиње овако: „Данас је Ђурђевдан... Момци ће коњи да јашив, а ми, девојке, врбе да кршимо и куће да китимо...”

Песма је одјекивала уочи празника, кад се ишло за траве и цвеће, док се у шуми брао здравац, за време плетења венца и другом приликом.

У врањанској крају је ранијих година певано више ђурђевских песама. По једној, која је већ пала у заборав, Ђурђе иде преко поља и долина, ломе врбове тране и бере „китке свакојаке”. „Оће Ђурђе момке да опаше,/оће Ђурђе моме да закити”.

Из источне Србије и лесковачког краја је више интересантних песама. Пева се о одласку у шуме да се бере „свакојакито биље”, од којег треба да се вију „три венца зелена”. Не мали број стихова посвећен је здравцу, симболу заленила и здравља. Без њега као да нема живота: „кад ја цвтим сва гора мирише,/ кад ја венем, сва гора увене.” Говори се и о светом Ђорђу (Ђурђу) који је обишао поље и казује мајци да је летина најбоље понела.

Ђурђевске песме чувају и сећање на древну прошлост. Само један пример. Маринко Станојевић је у Тимоку, у Јаковцу, упамтио од своје мајке Магдалене песму о приношењу јагњета на жртву. Стојан хоће за Ђурђевдан да закоље сина Првана,

али је из облака испало јагње и чуо се глас:

„Бре стани, стани, Стојане,  
не кољи сина Првана,  
еве тебе јагње за замен!“<sup>6)</sup>

После лазаричких најважније обредне песме су, свакако, краљичке.

Краљице су биле познате и у Крајини. Живојин Станковић је описао овај ритуални обред и навео четири сасвим кратке песме. Краљице су, по њему, ишле „понајчешће о Спасову и Тројичину дне, а и о Биљаном петку“.<sup>7)</sup>

Године 1937. сестре Јанковић су у Власотинцу посматрале игре које су краљице изводиле на Ђурђевдан. „У Власотинцу девојчице које ће учествовати у извођењу, почну да се скупљају још на месец дана пре Ђурђевдана и да вежбају у певању и игрању. Врше се и друге припреме: спремају се барјаци од тешке домаће шарене тканине, и украшавају прапорцима горе на мотци и доле на углу. На сам дан играња барјаци се оките свежим пољским цвећем које, према народном веровању, има мађијску силу: да би се момци обртали за девојкама — *обртен* (трава са жутиим округлим цветовима); да би момци пуцали за девојкама — *пукнеж*; да би копнели — *копитњак*. За здравље се *намењује здравац*.“<sup>8)</sup>

У лесковачким селима Драгутин Ђорђевић<sup>9)</sup>, Миодраг Васиљевић<sup>10)</sup> и други фолклористи записали су на десетине краљичких песама. Милорад Драпић је, пак, описао краљички ритуал у Доброј и забележио неколико песама.<sup>11)</sup>

Овај се обред, јамачно, најбоље одржава у појединим насељима Грделичке клисуре (Љутеж, Мањак, нпр.). Одрасле девојке на Ђурђевдан обилазе сеоске домове и певају краљичке мелодије.

Низ прекрасних краљичких песама је по свему близак љубавној лирици. Љубичица шаље поздрав горском гороцвету да се саставе у корену, а пољубе у цвету (*Поздравља се љубичица*). Од белог лица црнооке лепотице засветлео се чардак. Момче је пало у несвест, али му је помогла „једна слуга девојачка“ (*Црноока девојчица*).

Спасовданских песама је незнатно, мада се и овде знало за спасовдански туранак. У рукописној збирци Драгутина Ђорђевића налази се само једна и то „спасовданска траварска”. Свети Спаса одушевљено одговара да је његово поље „од свем понајбоље”: пшенице су „у клас укласале”, а „ливаде у цвет уцветале”. Зар свети Спаса у овој песми не личи на светог Ђурђа из Ђурђевских песама?

Сачуване су и додолске и крстоношке песме. У источној Србији их је, нпр., прибирао Коста Мајнојловић, а у Лесковачкој Морави Миодраг Васиљевић. Додолске су све, мање или више, варијације песме *Ми идемо преко села*, и нису поетски снажне. Крстоношке су веома сродне додолским. Каткад је само припев другојачији.

Значајне податке о свадбеним обичајима оставили су Живојин Станковић (Крајина),<sup>12</sup> Маринко Станојевић (Тимок)<sup>13</sup> и други етнографи.

Свадбу у Лесковачкој Морави након другог светског рата подробно је описао Драгутин Ђорђевић.<sup>14</sup>

Свадбени обичаји се све више поједностављују, понегде готову нестају, али има и крајева и насеља где су још сложени и живописни. У врањским селима, нпр., и даље се игра „свекрвино оро”. Кад се свирачи приближе младожењиној кући на око 200 до 300 метара, засвирају јаче, а то је знак да ће кроз који тренутак свекрва да заигра. Многи људи, а пре свега жене и девојке похитају њеној кући да би видели како је обучена и како игра „тешко оро”.

Пошто свирачи засвирају „тешко оро”, свекрва се трипут прекрсти, а потом пружи руку жени која јој је најближа да се ухвати у коло. То је једна од њених најбољих пријатељица. Почиње да игра према истоку и направи три круга. Играње прекида три пута и том приликом баца из сита зрневље и друго. Након тога даје сито да се однесе кући, а свекар и остали прилазе и честитају јој што је доживела да жени сина и да игра „свекрвино оро”.

До сада је објављено на стотине сватовских песама, међу којима је и правих антологијских текстова.



Међу записивачима се истичу: Милан Милићевић, Владимир Николић, Маринко Станојевић, Коста Манојловић, Драгутин Ђорђевић, Миодраг Васиљевић и др. У листу *Кића* године 1907. објављен је већи број сватовских песама које је у Хуму код Ниша прикупио учитељ М. Ђ. Јовановић. Он их је поделио на *огледничке (прошевинске), свадбене и гостинске*. Јасно се види да је сваки момент свадбеног ритуала у Хуму почетком овог столећа имао своју посебну песму: „кад улазе сватови у двориште”, „кад младожења седне између кума и старојка”, „кад старојко превешује девојку”, „кад превешена улази у собу”, „кад старојко младенце прстенује” итд. *Кића* је 1907. године донео и свадбене песме које је бележио Јеленко Поповић у насељима између Хума и Сићева.

Пева се и путем кад се иде за девојку. Такве песме понегде називају *путничке*. Чују се и праве баладе. Ташта, нпр., сусреће сватове и саопштава им болну вест:

„Натраг, натраг, китени сватови,  
моја ћерка мртва болна лега;  
над главу ву китка цвеће стоји,  
до главу ву жута свећа гори!”

2.

Ови земљораднички и сточарски предели дали су читав циклус песама о раду и уз рад. Најлепше су жетелачке и овчарске, а постоје и копачке, виноградарске (лојзарске), прелачке, песме које прате косидбу и друге.

Песма је доскора била саставни део жетелачких обичаја. „На планини Коритнику код Ниша, на почетку Заплања, и у другим областима Србије, тачно је одређено које се песме певају ујутру, пре подне, после подне, пред Сунчев залазак и ноћу за време жетве” — пише музиколог Миодраг Васиљевић.<sup>15)</sup>

У источној Србији скупљачи су дошли до више овчарских песама од књижевне вредности, а особито у сврљишком крају.

Мотиви су претежно љубавни. — Чобаници је жао да пробуди драгана који јој спава на руци. —

Овчар жели да иде у село и да поведе „танац на девојке”. — Песма проклиње девојку да се не „вара с овчара” јер је његов живот свакодневни напор.

У шест дванаестераца из врањске околине речено је много: овчар чува на планини огромно стадо; у стаду је ован са звоном у којем је куршум, а на њему нацртано око девојке! *Овчар чува, мајко, овце на планине*).

### 3.

Да је у овим крајевима било митолошких песама са паганском садржином најбољи су доказ записи Љубише Рајковића из источне Србије, објављени у збирци *Двори самотворни*.

У погледу садржине и извештан број лазаричких и сватовских песама можемо сврстати у митолошке. У Врањској Пчињи певају се и даље лазаричке песме с митолошким мотивима. — Девојка се такмичи са Сунцем и Месецом у прејању и сијању. — Младић је добио опкладу и оженио се Сунчевом сестром и др. У лесковачком крају веома је раширена предсвадбена песма *Сву ноћ седело тој моје драго*, а која садржи и митолошку црту. С правом је професор Недић једну њену блиску варијанту убројио у митолошке песме.<sup>16)</sup>

### 4.

Тимочка Крајина је прави извор бајалица, које су одавно предмет интересовања вредних скупљача и истраживача. У Архиву Српске академије наука и уметности чува се читава збирка бајалица рано преминулог песника Властимира Станимировића (1879—1903). Драгоцене материјале објавили су Петар Пауновић, Слободан Ракић, Љубинко Раденковић, Љубица Рајковић и други, и тиме доказали да се у народу још могу наћи и бајалице од песничке вредности. Бајалица *Текле су три реке* заиста би могла „послужити као доказ и за крилатост маште и за неимарство језика и за мекоту стиха”.<sup>17)</sup>

5.

Љубавне песме су најбројније и најважније, а њихови мотиви преплићу се и у обредној и у обичајној лирици.

Физичка лепота девојке је велико надахнуће за народног певача у источној и јужној Србији. „Из круга љубавних песама две су морали створити лиричари посебне утанчаности.”<sup>18)</sup> Девојка је витка, висока и румена јер кад је била одојче, мајка ју је носила у градину и за црвено цвеће стратор везивала колевку. Од стратора је капала роса и падала на њено лице (*Девојко т'нка, висока*). Друга такође одаје ствараоца изузетног дара. Мајка је колевку везивала за небо, а ветрови су је љуљали. Тако је дете израсло у витку и високу лепотицу (*Ој девојко, девојано*). Ове две песме, или још тачније њихови најлепши стихови, иду у ред најбољих остварења у нашој народној лирици.

Ређи су стихови о мушкој лепоти. У једној краткој варијанти коју је у Бучуму чуо Недељко Богдановић лепота момка изазива свађу међу другарицама и сестрама, па се проклиње његова мајка:

Младо момче, проклета ти мајћа,  
кад те роди што те не породи  
'ел' с'с брата, 'ел' с'с сестрицу,  
да поделиш твоје убавило.

У љубавној лирици истакнуто место припада песмама о севдаку и карасевдаку. Многе су их генерације певале, па су их обдарени појединци дотерали у садржини, изразу и мелодији, те показују избршеност првог реда.

Љубавне песме на југу, посебно у Врању, ислуњене су севдахом, истанчане су и музички савршене. Подсећају на лепотицу Софку и уметницу Коштану, загледану у тамну и тајанствену гору. Песме из источне Србије одликује нежан лиризам и тиха туга.

6.

Записан је читав круг песама о животу у старој породици, а мотиви су различити. У средишту

интересовања народног лиричара су односи у кућној задрузи. Међутим, песме чувају и древне црте.

У лазаричким, сватовским, жетелачким и другим песмама сликан је и живот у породици, посебно положај младе жене у патријархалном дому.

## 7.

Неговане су вековима и лирске песме и баладе с историјском тематиком. Османлијска времена пружала су највише материјала за поетско обликовање.

Лиричар на Тимоку и у пределима јужног Поморавља испевао је читав круг хајдучких песама, које су махом баладичне.

Једна од најпопуларнијих је балада о хајдуку који је мајци заклао јединца Стојана (Јована). У време комитског покрета ова песма је добила нову црту: чету води комита и носи комитски барјак.

Први српски устанак захватио је и ове крајеве и подстакao народног певача да испева неколико песама од веће уметничке вредности. Девојка се подсмева Текир-бегу који се из Шумадије вратио без коња и „чифт-пиштољи” (*Ој бего, бего, Текир-бего*). Сажета песма *Море, врћај коња* односи се на догађај из 1805. године, када су Карађорђеви бегари у Грделичкој клисури убили из заседе Абдулагу из Врања.

Песме о убиству Османа и Мемет-аге односе се на каснија времена. Османова мајка плаче и кука у гори за сином, који је погинуо на српско-турској граници. Турци и Туркиње из дубине душе жале Мемет-агу. Народни стваралац, према томе, није уско гледао на живот, нити је био нечим оптерећен.

## 8.

Народноослободилачка борба против фашистичког окупатора и домаћих издајника славна је епопеја и у историји јужне и источне Србије. То је у исто време била и борба против социјалне неправде, заосталости и свега онога што је спутавало човека и његове стваралачке снаге.

Зато је и разумљиво што је у народноослободилачком рату и социјалистичкој револуцији створен толики број песама у Јабланици, Топлици, Пустој Реци, Црној Трави и другде.

Поједине песме су настале на тај начин што су препевани и адаптирани стари текстови. На пример *Што ми сину* је стваралачки преображена обредна лазаричка песма.<sup>19)</sup>

Међу песмама се истичу антитузбалице о палим борцима и народним херојима (о Драгољубу Топлици, Мирку Сотировићу, Ратку Павловићу Ђићку и др.).

Известан број песама потиче из Тимочке Крајине. Широм целе Југославије зна се за песму *Крајински смо млади партизани*.<sup>20)</sup>

Међу многобројним партизанским песмама доста је и таквих које имају не само идејни значај него и несумњиве поетске квалитете. Такве су: *Што ми сину, еј, над горе?*, *Не л' ти реко, Јелане*, *Мома кроз гору иђаше* и др.

М. З.

---

1. Др. М. Ђорђевић: *Живот и обичаји народни у лесковачкој Морави*, Београд, 1958, стр. 327.

2. Миодраг А. Васиљевић: *Народне мелодије лесковачког краја*, Београд, 1960, стр. 8.

3. Живојин Станковић: *Народне песме у Крајини*, Београд, 1951, стр. 24.

4. Владан Недић: *О усменом песништву*, Београд, 1976, стр. 49.

5. Петар Пешић: *Ђурђевдан*, Кића, 1911, бр. 18.

6. Маринко Станојевић: *Ђурђевдан*, Прилози за познавање Тимочке Крајине, Ниш, 1926, стр. 15.

7. Живојин Станковић: *нав. дело*, стр. 32.

8. Љубица С. Јанковић и Даница С. Јанковић: *Народне игре*, VII књига, Београд, 1952, стр. 39.

9. Др М. Ђорђевић: *нав. дело*, стр. 319—325.

10. Миодраг А. Васиљевић: *нав. дело*, стр. 70—82.

11. Милорад Драгић: Песме и игре „краљице” у Добри, Развитак, Зајечар, 1970, бр. 4—5, стр. 71—72.

12. Живојин Станковић: нав. дело, стр. 10—16.

13. Маринко Станојевић: Свадени обичаји у Тимоку, Прилози за познавање Тимочке Крајине, Зајечар, 1924, стр. 17—55.

14. Др. М. Ђорђевић: нав. дело, стр. 435—486.

15. Миоград А. Васиљевић: нав. дело, стр. 93.

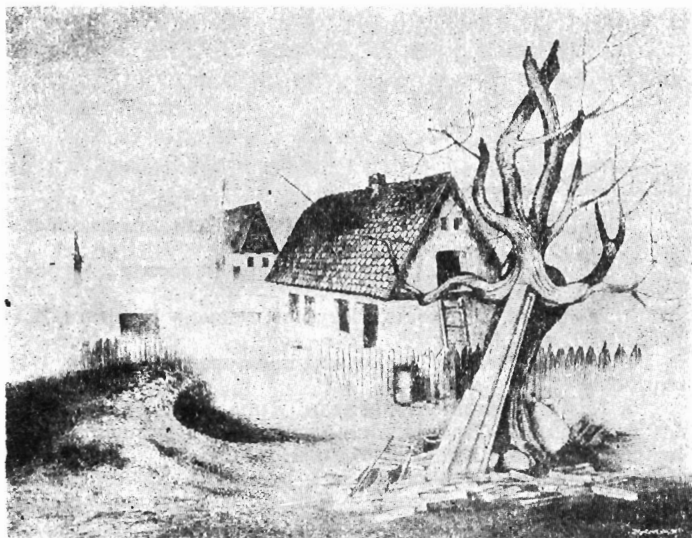
16. Владан Недић: Антологија југословенске народне лирике, Београд, 1962, бр. 114.

17. Владан Недић: Црн босиљак, Расковник, зима 1968—1969, стр. 42.

18. Исто, стр. 42.

19. Душан Недељковић: Развитак црнотравских и лесковачких народних песама ослободилачког рата и револуције (Душан Недељковић и Сергије Димитријевић: Црнотравске и лесковачке народне песме ослободилачког рата и револуције), Београд, 1967, стр. 3—4.

20. Ђурђица Петровић: Пут песме крајинске чете „Крајински смо млади партизани”, Рад VIII конгреса Савеза фолклориста Југославије у Титовом Ужицу 1961, Београд, 1967, стр. 221—224.



Авлија у магли

I

ОБРЕДНЕ И ОБИЧАЈНЕ ПЕСМЕ

*КОЛЕДАРСКЕ ПЕСМЕ*

1.

Летела је, коледо,  
медна буба, коледо;  
летела је, коледо,  
уз Дунаво, коледо,  
летела је, коледо,  
низ Дунаво, коледо!

Тражила је, коледо,  
младог бога, коледо!

2.

Ој убава, коледо,  
малај момо, коледо!  
Навези ми, коледо,  
десно крилце, коледо,  
да прелетим, коледо,  
с оне стране, коледо,  
од Мораве, коледо;  
да наберем, коледо,  
вито пруће, коледо,  
да оплетем, коледо,  
овчу стругу, коледо,  
да помузем, коледо,  
сиво стадо, коледо,

да обањам, коледо,  
младог бога, коледо!

3.

Ој коледо, сестро Педо,  
навези ми десно крило,  
да прелетим равно поље,  
да понесем чабар вино,  
чабар вино, ведро млеко.

Ој убаве, мале моме!

4.

Домаћине, господине, коледо!  
Застасмо те за трпезу, коледо!  
На трпезу златна чаша, коледо!  
Златна чаша и погача, коледо!

5.

Море, Вели, чорбација,  
откад ти је подобрело?

— Од лани ми подобрело,  
жито ми се ородило,  
црне земље отежало;  
краве ми се истелиле,  
овце ми се изјагњиле,  
козе ми се искозиле.  
Имам вино трогодишње,  
и ракију петгодишњу;  
челе ми се изројиле,  
црни облак направиле.

Све је пуно и препуно,  
имам сина да услужи,  
коледаре да причека.

Ој коледо, мој коледо!



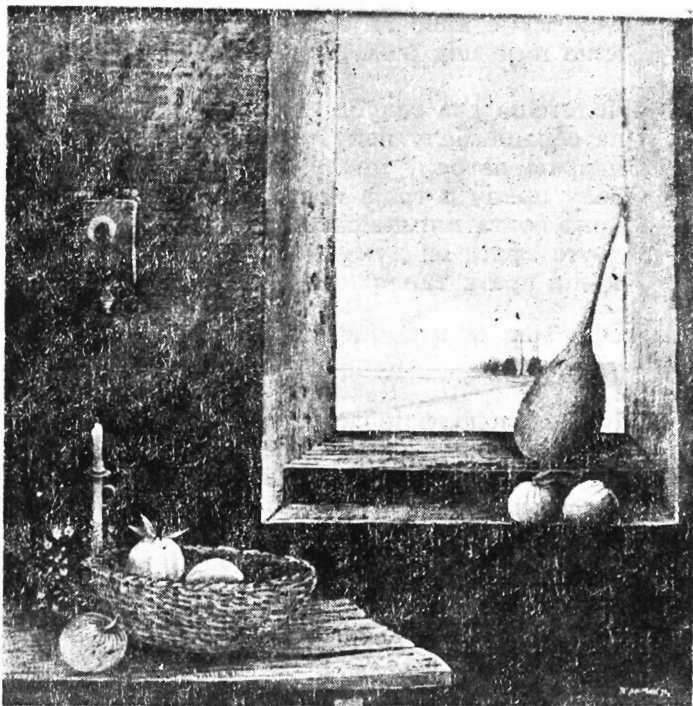
## ПЕСМЕ НА РАНИЛУ

6.

Кога нема на рану да дође,  
њему капа прогорела,  
није мало, ни па много:  
кол'ко врана да пролети,  
и сво јато да проведе.

7.

Огањ гори на планини,  
и код огња три овчара,  
сва тројица гологлави:  
један жали стару мајку,  
други жали милу сеју,  
трећи жали верну љубу.



Мртва природа

## ЛАЗАРИЧКЕ ПЕСМЕ

8.

Игличе венче над воду цвета;  
над воду цвета, над воду вене;  
над воду вене, над воду спада.

9.

Домаћин си дома седи,  
испред њега кондир вино,  
и у вино бело перо.

Оздол иду два голуба,  
уграбише бело перо,  
однесоше у манастир,  
направише белу цркву.

10.

Димитрије вино пије,  
вино пије под божура.

Долетеше два голуба,  
па обраше белу пену,  
направише белу цркву,  
белу цркву с троја врата:  
прва врата шимширата,  
друга врата од дуката,  
трећа врата тањирата.

Ој убава, мала момо, доз, доз!

11.

Бре, војводо, војводо, лазаре,  
сви војници дооде, лазаре,  
на коња ти доносе, лазаре,  
немерено имање, лазаре!

На што ће га меримо, лазаре?  
На два прута сребрна, лазаре!  
На што ће га нижемо, лазаре?  
На два конца свилена, лазаре!

Играј, играј, лазаре,  
па се лепо преклони, лазаре!

12.

Кмет Никола вино пије,  
усред село под божура.

Отуд лету два голуба,  
па стадоше на божура.  
Од божур се цвеће рони,  
па нарони чашу вина.

Проговара кмет Никола:  
— Чујте мене, до две снаје,  
додајте ми до два ножа,  
да убодем два голуба!

Проговарав два голуба:  
— Немој, немој, кмет Николо,  
мије несмо за зло дошли,  
ми смо дошли, глас донели:  
имаш сина за женидбу,  
имаш ћеру за удадбу.

13.

Овај кућа богата,  
пуна, равна дуката.

У њум браћа живујев,  
а јетрве слогујев.

— Јетрвице, госпођо,  
занишкај ми детенце,  
да се нишнем низ поље,  
да наберем ковиље,  
да закитим астали,  
да ми дођев лазари,  
да закитим столице,  
ће ми дођев краљице.

14.

— Што ти, лудо, уста пуцав, доз, доз!  
Да л' за вино ил' за прозје, доз, доз!

— Ни за вино ни за гројзе, доз, доз!  
Уста пуцав за девојче, доз, доз!

15.

Играла ми Руселија  
уз чаршију, низ чаршију.

Сви су Турци искочили:  
и кадија и беглија,  
кадијини оба сина,  
беглијини сви петина.

Сви су Турци попуцали.  
Не се згоди капка вода,  
тик' се згоди филџан џафа.  
Сви се Турци поврнаше:  
и кадија и беглија,  
кадијини оба сина,  
беглијини сви петина.

16.

Огрм дрво цветаше,  
девојче га бераше.

Скути му се лелеше  
као чаша ракија.

Попија гу беглија,  
по беглију спаија!

Ој убава, убава!

17.

Иде мома од овце,  
ведро носи на главу.

Ведро гу се прелива,  
моми косе прелива.

Турци косе секоше,  
с косе коњи шибаше.

Ој убава, убава!

18.

Расрди се руса Боса:  
и на татка и на мајку,

и на брата и на сестру,  
а највише на јергени;  
па искочи више село,  
више село у језеро.

Туј се згоди вишња црешња.  
Сви јергени туј прођоше,  
откинаше бело цвеће.

Па отоше сви дружина,  
па отоше у кавану,  
турише га у ракију,  
попише га сви дружина.

19.

Мајка ћеру покарала,  
ћера јо се расрдила,  
посадила модро цвеће.

Ту прооде два бећара,  
узеше јој модро цвеће,  
па однеше у Белграда,  
забодоше у дућана,  
сав се дућан умириса.

Сав свет пита, распитује:  
— Чије ово модро цвеће?  
— На девојку модро цвеће.

20.

Пошла је Јана кофил да бере,  
па је обукла тој свил'но руво.  
Ал' гу зароси тај ситна роса.  
Љуто је мајка Јану проклела:  
— Ој Јано, Јано, убава ћерко,  
да се претвориш дрво у гору,  
дрво у гору, дрво брекиња!

Пошја је татко Јану да тражи:  
— Ој Јано, Јано, убава ћерко,  
куде си, да си, прикажи ни се!

Пошле су сестре Јану да тражив:  
— Ој Јано, Јано, убава сестро,

куде си, да си, прикажи ни се!

Пошли су браћа Јану да тражив:  
— Ој Јано, Јано, убава сестро,  
куде си, да си, прикажи ни се!

— Еве сам, еве, дрво у гору,  
дрво у гору, дрво брекиња!

21.

Мела мома рамни двори,  
куде мела туј заспала.

Под главу ву ситна метла,  
лопата ву црвен стратор,  
прекрила се с т'нко крпче,  
избила гу ситна роса.

Оздол иде лудо младо,  
подина ву т'нко крпче,  
избриса ву ситну росу.  
Трипут гу је пољубија,  
трипут му се уста пукла;  
три кашке су крв капнале  
од момино бело лице.

22.

Ој господо, млад господо,  
деведесет села одиш,  
деведесет моме љубиш.

Све су моме китку дале,  
и Стојне је китку дало.  
Све су китке повенале,  
Стојне китка не повена:  
ластар пушта, грање грана.

Туј да седи млад господин,  
ситно писмо да си пише,  
Стојне моме да си праћа.

23.

Море, Ђоко, црно око,  
што ме гледаш испод око,

како сокол испод облак,  
како слунце на сред небо.

24.

Лудо младо коња игра,  
коња игра, цилит цита;  
и фрљи га моме двору,  
искрши јој струк босиљак!

Мома га је љуто клела,  
љуто клела и проклела:  
— Кол'ко реда на мој ћердан,  
тол'ко града да проминеш,  
како мене да не нађеш!  
Тако белу и црвену,  
тако танку и високу!

25.

Коња разигра Груја делија,  
коња разигра, поља растриша,  
поља растриша, небо разниша.

Слегна си одма доње мејане,  
доње мејане, горње кафане,  
врза си коња, поби си пушку,  
поби си пушку, разапe чадор,  
разапe чадор, седе под њега.

Оздола идев китка лазари,  
па проговарав китка лазари:  
— Да ти певамо, Грујо делијо,  
да ти певамо, да ти играмо!  
— Не ми певајте, не ми играјте,  
сам ћу да певам, сам ћу да играм,  
него ми дајте једно девојче,  
једно девојче од лазарице.

26.

Лудо младо с мому говорило:  
— Ој девојко, црвена јабуко,  
та што си ми мила омилела,  
та што си ми трагови обрала,  
та што си ми коње биле дала?

— Несам, несам трагови обрала,  
несам, несам коње биље дала,  
но сам тебе млада аресала!  
Да ми дођеш вечер пред вечера,  
дори несам стадо накарала,  
дори несам порте затворила,  
дори несам меко постелајала,  
дори несам слатко вечерала,  
дори несам при мајка заспала!

Не поведи вернога другара,  
не понеси пушка нишанџика,  
не поведи коња аџамија,  
не поведи жутога загара,  
не понеси сабља севаница!

Лудо младо од радос не чуло,  
па повело вернога другара,  
па понело пушка нишанџика,  
па повело коња аџамија,  
па повело жутога загара,  
па понело сабља севаница!

Па си дође девојкини двори.  
Девојка се слатко успавала.  
Другар виче, у село се чује,  
пушка пуче у село се чује,  
коњ се пушта, земљу прекопује,  
загар кивна, порте одговарав,  
сабља сева, сва земља огрева.

Тој дочула девојкина мајка:  
— Стани, ћеро, жива не станала,  
какво младо у нашите двори?  
— Ћути, мајко, жива не знала!  
Ми се с њега одамна знајемо,  
нас не никој у село не знаје,  
сал не знаје од село девојче.  
Ми смо њега скупо наплатили:  
на недељу по жуто дукаче!

Да благосовеш, лудо младо с мому говорило!



27.

Овија двори скоро градени,  
скоро градени, рано метени.

У среди двори млада невеста,  
кошуљу пушта до црну земљу,  
перја уздиза до ведро небо —  
па се препире с јасно месече:  
— Чујеш ли мене, јасно месече,  
високо прејеш, далеко видиш!  
Да ли си бија скоро у наши?  
— Бија с'м, бија, синоћ с'м дошја.  
Татко ти точи тој рујно вино,  
мајка ти меси витли колачи,  
а брат ти спраља тој врана коња,  
сестра ти плете туј ситну лесу —  
па се спраљав у тебе да дођев.

28.

Седнала Злата на мали врата,  
на мали врата, под бели трендафил,  
па си је везла белу кошуљу.

Отуда лети јато голуби,  
нападнаша на бел трендафил,  
па оборише тој бело цвеће,  
па нарусише белу кошуљу.  
Злата си га љуто проклела:  
— Нити летнали, нити гукнали!

— Ој Злато, Злато, Злато невесто,  
ми несмо дошли ти да не кунеш,  
него смо дошли, абер донели,  
абер донели: брат ти се жени,  
узима, Злато, звезду Даницу!

29.

Невестице, росице,  
капни војну на лице —

да се војно пробуди,  
да ти лице пољуби!

30.

Пође Гојко лов да лови,  
у срећу му чудна зверка.

Диже пушку да гу гађа,  
она му се врло моли:  
— Немој, немој, кићен Гојко,  
ће ти дадем до три биљке:  
прву биљку косу кити,  
другу биљку пушку кити,  
трећу биљку за невесту,  
да се мије и да пије,  
мушко чедо да добије.

31.

Ој детенце, лепотенце,  
што те маћа лепо роди.  
На сву ижу омилело,  
и у село на девоће.  
У шарку те зашараше,  
у песму те запојаше,  
у свирку те засвирише,  
у оро те заиграше.  
Ој убава малта момо!

32.

Има мајка до две ћере:  
једна ву је горње земље,  
а друга је доње земље.  
Тај што ву је доње земље,  
она мајке поручила:  
— Нек ми дојде стара мајка  
да ме види што работим:  
црна земља притиснула,  
дрвен сандук оклопија,  
бели покров ме покрија;  
с никога се не виђевам:  
ни са слунце, ни са месец,  
ни са моје верне друшке!

ПЕСМЕ КОЈЕ СЕ ПЕВАЈУ  
НА БИЉАНИ ПЕТАК

33.

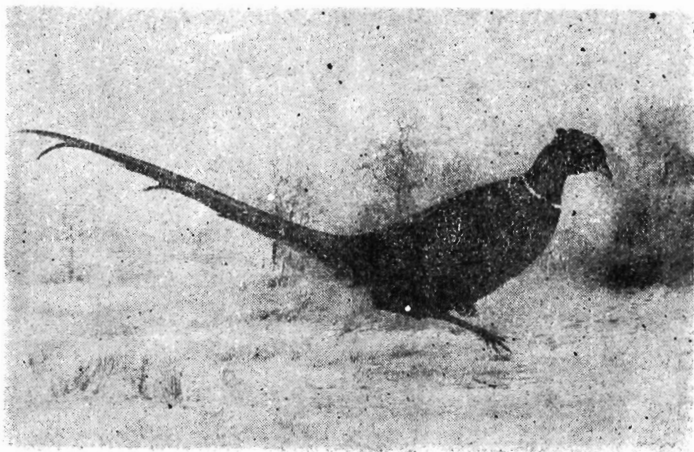
Ој убава, убава девојко, ој!  
Дизајте се, момци и девојке,  
да идемо у гору зелену,  
да беремо траву свакојаку,  
да беремо пелен и коприву.

Зален пелен да га извијемо,  
од пелена вода да покапље,  
к'о што плаче момче за девојче.

34.

Ој убава, убава девојко, ој!  
Навали се иње на ковиље,  
те притисе стадо у ливаде,  
и код стада три млада овчара.

Првог жали и отац и мајка,  
другог жали братац и сестрица,  
трећег жали убава девојка.



Фазан

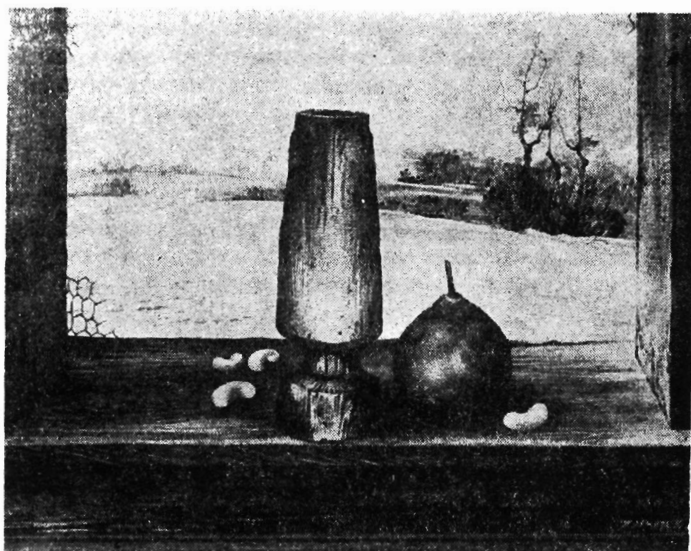
## УСКРШЊЕ (ВЕЛИГДАНСКЕ) ПЕСМЕ

35.

Ивковица млада лан сејала,  
лан сејала, а бога молила:  
— Дај ми, боже, летњу росу,  
да зароси танак ланак,  
да опредем Ивку рухо,  
Ивку рухо велигданско!

36.

Цоноле, Цоноле, убава!  
Када си болна лежала,  
што неси мене казала?  
Да ти ја купим понуде:  
понуде — беле пшенице,  
понуде — белу погачу,  
понуде — вино румено,  
понуде — јагње ђурђевско!



Аван

## ЂУРЂЕВСКЕ ПЕСМЕ

37.

— Здравче, момче, беру ли те моме?

— Беру, беру, како да не беру!  
Кад ја цавтим, сва гора мирише,  
кад ја венем, сва гора увене.

38.

Рано ми је слунце огрејало,  
још порано роса опаднула.

Свети Ђорђе из поља се врћа.  
Носи Ђорђе све зелени венци,  
носи Ђорђе цвеће свакојако.

Оће Ђорђе момци да опаше,  
оће Ђорђе моме да закити.

39.

Поручил је здравац из горице  
по овчара и по говедара:  
— Нека дојду моме да ме беру,  
дор се несу босиљћу предале.  
Босиљак је лети једно време,  
а ја јунак и зиме и лети.  
Зиме лежим под дебела лада,  
лети лежим под дебелу сенћу.

40.

— Здравче, венче, беру ли те моме?  
— Беру, беру, како да не беру,  
беру, беру и у венце мећу,  
три дни брале, три китке набрале,  
од три китке три венца увиле.

Први венац на голему овцу,  
други венац на туј белу бешку,  
трећи венац на сугаре јагне!

41.

Поврвел беглик овнови  
на јаблен воду да пију.

На јаблен до три девоће:  
једна си воду грабеше,  
друга си лице мијеше,  
трећа си вен'ц вијеше.

42.

Ђурђево цвеће ц'втело;  
Ђурђа га рано обрала,  
мајкини скути фрљила.

Мајка се Ђурђе љутила:  
— Ђурђено, ћеро Ђурђено,  
ни Ђурђе било ни цвеће!  
Што си га рано обрала,  
мајкини скути фрљила!

43.

Свети Ђурђе по поље шетаја.  
Мајка си га тијо опитује:  
— Синко, Ђурђо, какво ти је поље?

— Е мој' мајке, стара мајке,  
од мој' поље нема боље:  
мумуруз се редом оредија,  
лојзе се је редом ошумило,  
јечам ми је редом искласаја.  
Јесењина коњу до колена,  
пролетњина коњу до рамена.



## КРАЉИЧКЕ ПЕСМЕ

44.

Поздравља се љубичица  
на горскога гороцвета:  
— Расти, расти, гороцвете!  
У корен се саставимо,  
у китку се пољубимо!

Ој убаве мале моме,  
играј, играј, барјактаре!

45.

Дево, девонико,  
бела перунико!

На два дела расла,  
на трећи цветала;  
на трећи цветала,  
у воду капала.

Чобан воду пио,  
па се разболио.  
Чобану је лека  
од кошуће млека.

46.

Црноока девојчица  
црно пројзе засадила,  
висок чардак заградила.

Лице ву се забелело,  
на чардак се засветлело!

Што гу виде, све попаде!  
Младо момче мртво паде.  
Не се згоди капка вода,  
не се згоди капка вино,  
но се згоди једна слуза,  
једна слуза девојачка;  
младо момче поврнаше.  
Ој убаве, убаве,  
играј, играј, мала момо!

47.

Ој убава, мала мома, ладо, ладо,  
играј, краље, барјактаре, ладо!

Има мајка милу ћеру, ладо, ладо,  
од милос јој бачу гради, ладо, ладо,  
бачу гради, цвеће сади, ладо, ладо,  
и у бачи бел босиљак, ладо, ладо!

Отуд иде младо момче, ладо, ладо,  
и оскубе струк босиљак, ладо, ладо,  
и однесе у манастир, ладо, ладо,  
сав манастир размирише, ладо, ладо!

Ој убава, мала мома, ладо, ладо,  
играј, краље, барјактаре, ладо!

48.

Какав јунак стојаше  
на Јанине планине!

Оружје му сјакташе, —  
све планине грејаше!

49.

Какав момак коња јаши!

На колено видра игра,  
под пазуху сат му бије,  
на раме му љиљак цвета,  
на чело му месец греје!

Ој убава мала момо, ладо, ладо!

50.

Обложи се Бранко јунак,  
обложи се с јасно Сланце,  
за дан земљу да преигра,  
обложи се, преигра ју.

Кад је било среди земље,  
леже да се поодмори.



Ал' га Сланце попристиже,  
попристиже и претече.  
Коњ зеленко ногом копа:  
— Диг' се, диг' се, млад јуначе,  
Сланце нас је попристигло,  
попристигло и претекло.

Тад се диже Бранко јунак,  
тури ногу у зенцију;  
док претури другу ногу,  
коњ зеленко на крај земљу.

51.

Еј јуначе, еј љиљаче!  
Девојће ти поручиле  
да не падаш на конаци  
на друмове, по мејане,  
да не пада пра' по тебе;  
не л' да падаш по конаци  
по прадине девојачке,  
да по тебе цвеће пада,  
и по тебе и по коња.

52.

Заспао ми нежењен  
под бел-црвен трендафил.

Трендафил се ронеше,  
на лице му падаше.

Лице му се бласкаше  
као чаша филдија,  
гуна рамна ракија,  
што гу пије кадија.

Ој убаве, убаве,  
заспао ми нежењен!

53.

Прстен паде из облака,  
прстен паде на јунака,  
на јунака нежењеног;  
жените га, не држ'те га, ладо, ладо!

54.

Ој убаве, мале моме, ладо, ладо!

Овој момче нежењено,  
ајде да га оженимо.

Питајте га коју оће.  
Да л' ће краља ил' краљицу?  
Ил' ће десну барјактарку?

Неће краља ни краљицу, —  
оће десну барјактарку,  
барјак носи, лад му чини.

55.

— Иконице, госпођо,  
што ти двори миришцу  
на бел-црвен трендафил,  
и крстати босиљак?  
Да л' си ћеру давала?  
Ил' си сина женила?

— Несам ћеру давала,  
но сам сина женила,  
па сам снау довела,  
па ми дари донела,  
те ми дари миришцу  
на бел-црвен трендафил,  
и крстати босиљак!

Ој убаве, убаве,  
Иконице госпођо!

56.

Лети соко високо,  
шири крила широко  
над овчарско пландиште.

Перје му се ронеше,  
овчар си га збираше,  
па си овце крмеше.

Ој убаве, убаве,  
лети соко високо!

57. .

Гркинчица цркву мете, ладо, ладо!  
Цркву мете, гривац нађе,  
па га тури на чивију,  
па га даде на терзију,  
да га кроји антерију.

Антерију с троји цепа:  
први цеп за леблебије,  
други цеп за суво гројзе,  
трећи цеп за жуте паре.

Ој убава, мала момо, ладо, ладо!

58.

Две јабуке црвене.  
Несу, несу црвене,  
но су сестре рођене.

Кад старија заигра,  
девет села гледала;  
кад млађија запева,  
девет села слушала.

Ој убаве, убаве,  
две јабуке црвене!

59.

Ој убава, мала мома, ладо, ладо,  
играј, краље, барјактаре, ладо!

Полубенце воду пије, ладо, ладо,  
на сред село, на језеро, ладо, ладо!  
На ноге му жуте чизме, ладо, ладо,  
а на главу фина феса, ладо, ладо,  
и на феса зелен здравац, ладо, ладо!  
Да је мајки живо, здраво, ладо, ладо,  
живо, здраво и весело, ладо, ладо!

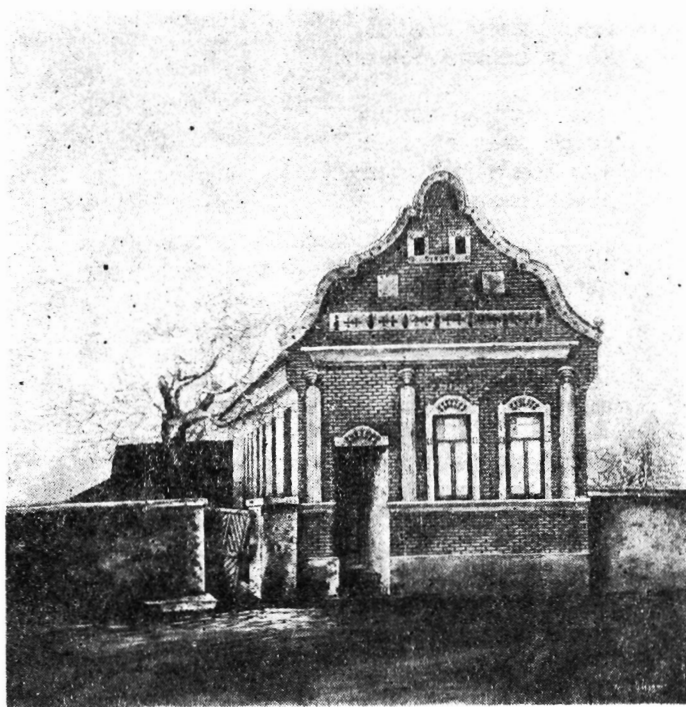
Ој убава, мала мома, ладо, ладо,  
играј, краље, барјактаре, ладо!

60.

Заспала ми бел' белушка  
на мајкини свил'ни скути.

Мајка си гу повикује:  
— Дизај ми се, бел' белушке,  
веће слунце изгрејало,  
мајке млеко натежало.

Ој убаве мале моме, ладо, ладо!



Голубинци — Гајића кућа

## СПАСОВСКЕ ПЕСМЕ

61.

— Свети Спасо, какво ти је поље?

— Моје поље од свем понајбоље:

све 'шенице у клас укласале,

све ливаде у цвет уцветале,

сви р'жови у земљу полегли,

сви јечмови коњу до колена.

62.

Свети Спаса коња кове,

че да иде да обиде

наше поље и да види —

класе ли се пролетњине,

ц'вту ли ми јесењине.

## КРСТОНОШКЕ ПЕСМЕ

63.

Играјте, појте, девојке,

често низ Дунав гледајте,

куд се Манојло провози

и златни крсти проноси.

Гледајте где че да падну:

гдено е жито до жито,

гдено е вино до вино,

гдено е чељад убава,

убава, незаљубена.

## ДА ПРЕСТАНЕ КИША

64.

Престан', престан', кишице,  
мајка ти се молеше,  
на два брега стојеше,  
два детета дојеше.

Једном име Ранко,  
другом Превртанко.

Преврни се, небо,  
као плаво сребро.

65.

Престан', престан', кишице,  
мајка ти се молеше,  
на два брега стојеше,  
два детета дојеше.

Једном име Вучко,  
другом име Сучко.

Сучи, Сучко, врце,  
да крпимо небо,  
да не врне киша!



## СВАТОВСКЕ ПЕСМЕ

66.

Вила Вена венац од ковиље,  
од ковиље и младо босиље,  
венац вила, венцу говорила:  
— Ви' се, венче, ви' се, увијај се,  
по инату у село бећару,  
по милости у планин' овчару.

67.

Девојће су момка избирале:  
ко не пије вино, ни рађије,  
и не јаше коња аџамију,  
коме игра видра на колону,  
коме сахат бије у пазуху.

68.

Шарено пиле, џанам, у гору поје,  
у гору поје, џанам, девојке мами:

— Јело, Јелено, џанам, око шарено,  
што ми је мило, џанам, у вас да дојдем,  
сас твоју мајку, џанам, на стол да седнем,  
на стол да седнем, џанам, вино да пијем,  
вино да пијем, џанам, збора да зборим,  
оће ли тебе, џанам, за мен' да дава!

69.

Заспало ми ђул-ђули девојче.  
Мајка си га често повикује:  
— Стани, стани, ђул-ђули девојче,  
'те ти идев твоји говорџије!

Они носив големи бакшиши:  
од свекрву три реда дуката,  
а од свекра сајче позлаћено,  
од девера прстен бурмалију,  
од јетрве свилене шамије,  
а од з'лве лоше лакрдије!

70.

Од драги ми, мајко, свилена марама,  
од девера, мајко, прстен бурмалија,  
од свекрву, мајко, две низе дуката,  
а од свекра, мајко, мека мамудија.

71.

Завану се Иванова мајка  
да ожени Ивана јунака:  
— Оженићу Ивана јунака,  
испросићу муњу из облака,  
старог свата светога Јована;  
у цара чу коњи заимати,  
у царице беле опрлице,  
у царчету златено прстење.

72.

Црвен ми барјак трепери,  
соколе војно, соколе!  
У среди двори војнови,  
соколе војно, соколе!  
Под њег' ми седи Илија,  
соколе војно, соколе!  
Илија, царев терзија,  
соколе војно, соколе!  
Што шије седла широка,  
соколе војно, соколе!  
И теје узде зелене,  
соколе војно, соколе!

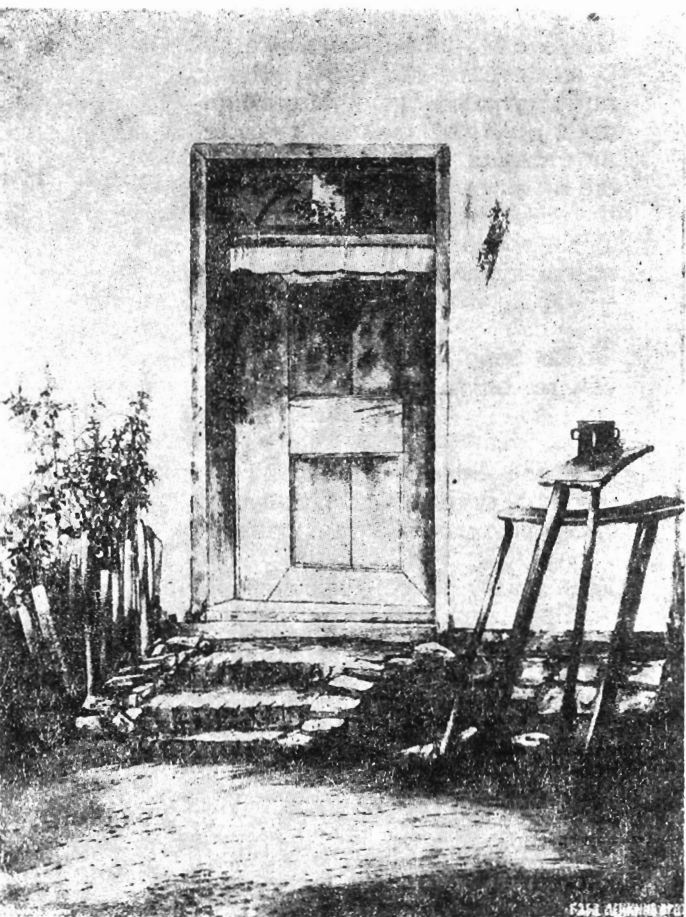
73.

Ореј се листом развија,  
сред зиму зелен да буде.

Под њега седи Илија,  
Илија, царев терзија.  
Златне си узде он вије,  
сребрна седла он шије.  
Оче да иде за Јелку,  
за Јелку добру девојку.

Далек' су Јелћи дворови,  
и каљни су вој друмови!





Баба Ленкина врата

74.

Ој убава, убава девојко, ој!  
С оне стране два нова дућана,  
пред дућаном дрво јабланово,  
пред дрветом злаћена столица,  
на столици лепа Адам седи,  
он ми шије кафтан девојачки.

Туд пролазе убаве девојке,  
па питају Адама терзију:  
— Ој Адаме, боле ли те руке?

— Не боле ме руке од кафтана,  
већ ме боли срце за девојке!

75.

Сву ноћ седело тој моје драго,  
сву ноћ седело, бисер низало,  
бисер низало коњу на приву.

Коњ приву тресе, бисер се рони.  
— Бре, дура, доро, не треси гриве!  
Не низам приве да те продавам,  
но низам приве на свадбу д' идем,  
на свадбу да идем, брат ми се жени,  
брат ми се жени, брат — сјајан Месец,  
узима, доро, звезду Даницу!

76.

Чувала Миља славеја,  
чувала и очувала.  
Оче се Миља удаје,  
и славеја си продаје.

Славеј си Миље говори:  
— Немој ме, Миљо, продајеш,  
тури ме, Миљо, у дара,  
та рано да ти попојем,  
та рано да те пробудим.

77.

Виле моме драгу зелен венац,  
ем га виле, ем му говориле:

— виј се, венче, виј се, савијај се,  
од стратора драгу крстатого,  
од невена драгу шестопера.

78.

— Домаћине, што двори не градиш?  
Домаћине, што лојзе не садиш?  
Домаћине, што сина не жениш?

— Одавно сам двори поградио,  
одавно сам лојзе посадио,  
сад си стадо сина да си женим.

Запросио сунце за месеца,  
окумио бога јединога,  
за старојку јаснога месеца,  
за сватове божур из планине,  
за певице под небом звездице.

79.

Велко пије вино у мејану,  
у пијанству ћеру препродава;  
јем ју даје, јем уз њу придаје.

Уз њу даје до троје кочије:  
једне су му од сувога злата,  
друге су му од бела талира,  
треће су му од жута дуката.  
Што то су му од сувога злата,  
туј се вози свекар и свекрва;  
што то су му од бела талира,  
туј се вози кумак и старојко;  
што то су му од жута дуката,  
туј се вози млади младожења.

80.

Надала се убава девојка,  
надала се ћитени сватове;  
надајечи двори размитала,  
метејечи босиљ'к сејала,  
сејала га, па му говорила:

— Ако буде војно добросрет'н,  
ти, босиљче, до вече да никнеш,  
по вечеру на два на три листа,  
у зорице у цвет да удариш,  
да си ћитим ћитени сватове.

81.

Петли пеше, друђи започеше,  
још девојћа неје вечерала.  
До вечеру босиљак сејала,  
док сејала све му намишљала:

до вечеру босиљак да никне,  
до поночје грање да разпрања,  
до зорицу бел цвет да расцвета,  
да наћити кићени сватови.

82.

Да ли знаје мајка јунакова,  
како срце у јунака бије?  
Како жито по ново решето,  
како вино по нови ардови,  
како вода од брега до брега!

83.

Ој убава, убава девојћо!  
С'г да знае мајка младоженска  
како е се срце разиграло:  
кано жито у ново решето,  
како јелен у гору зелену,  
кано змија у траву зелену,  
кано риба у воду студену.  
Ој убава, убава девојћо!

84.

Куде се бањаја млад младожења,  
туј да порасне здравац до колена.  
Куде се бањала млада невеста,  
туј да порасне селин до колена.

85.

Мили куме, мило рајцко цвејке,  
ти ни дојде, ми те не питамо:

је л' си донел три беле погаче,     •  
је л' си донел венци за младенци —  
да венчамо момка за девојку?

86.

Ој убава, убава девојко, ој!  
Кум дојезди, двори зазамнеше,  
забрину се мајка младожењска, —  
где да веже милом куму коња.

Хитра беше сеја младожењска,  
те посади дуње и јабуке,  
те повеза милом куму коња.

87.

Пошетао млад старојћа уз поље, низ поље.  
над старојћу т'в'н облак грмеше,  
под старојћу зелен коњ'к играше.

На старојћу чиста чова стојеше,  
а мајћа му на дом бога молеше:  
— Створ' ме, боже, виту јелу оред друма,  
да се скрије млад старојћа под јелу,  
да не ћисне чова на њега.

88.

Ој убава, убава девојко, ој!  
Стари свате, рано јоргована,  
с оне стране кућа од кремена,  
сазидана камен до камена,  
садељана ивер до ивера,  
и пред кућом астал до астала,  
на асталу чоја покривена,  
и на чоји два бела голуба.

Ту излази она верна љуба:  
— Иш одатле, два бела голуба,  
не русите вину пред старојку!

89.

Девере, ситан бисере,  
девере, честита мајка,  
девере, која те има.

Девере, дома си иди,  
девере, мајку си питај,  
девере, оче л' те дава;  
девере, купиле би те,  
девере, носиле би те,  
девере, зими под прло,  
девере, лети под перо.

90.

Што се сија, нане, горе у планине?  
Да л' је пламен, нане, или златан камен?  
Да л' је слунце, нане, у Петрово лето?  
Ил' је голем, нане, тај камен од мермер?  
Да л' девојка, нане, платно распрострла?

Неје пламен, нане, нити златан камен,  
неје слунце, нане, у Петрово лето,  
неје голем, нане, тај камен од мермер,  
нит' девојка, нане, платно распрострла,  
већ су моји, нане, китени сватови;

они носив, нане, свилене кошуље;  
међу њи је, нане, мили младожења,  
он ми носи, нане, тај прстен од злато;  
све тој сија, нане, горе у планине.

91.

— Ој свекрво, свекрвице,  
што ти дође наше село?  
Да ли заткив да заткиваш?  
Да ли завез да завезеш?  
Или заплет да заплетеш?

— Нити заткив да заткивам,  
нити завез да завезем,  
нити заплет да заплетем,  
но сам дошла за девојку.

92.

Надзад, надзад, млади војно,  
нече те наша девојћа,  
неси јој лика, прилика,  
како два струка јаглика.

93.

Што се оној у планин' белије?  
'Е л' је иње, је л' бело ковиље?  
'Е л' је пена, је л' бела пелешка?  
'Е л' је овца од стадо остала?

Ни је иње, ни бело ковиље,  
нити пена, ни бела пелешка,  
нити овца од стадо застала,  
веч девојћа бел дар растурила,  
да дарује кићени сватови.

94.

Мијаиле, цвеће у градине,  
кад те питам, право да ми кажеш:  
кад заљубиш убаву девојку,  
рушти ли јој порунка кошуља?  
Пуцка ли јој свил'на антерија?  
Поје ли јој славеј на рамена?  
Бије ли јој саат у пазуху?

95.

Има нана сал једно девојче,  
дође време њега да га дава.  
Тој дочуја Стеве иза гору,  
купи свати, пође за девојку.

Росна трава, коњи по њум играв,  
на уста ти модар пламен врца;  
гочи чукав, праови се дизав,  
зурле свирав, жалост докарујев.  
Стеве иде за кћер јединицу!

Искочила девојкина мајка:  
— Натраг, натраг, китени сватови,  
моја ћерка мртва болна лега;  
над главу ву китка цвеће стоји,  
до главу ву жута свећа гори!

96.

Младожењо, младо дете,  
што си, младо, задремало,

на кума се навалило,  
куму чашу просипало?

97.

Младожења, младо дете,  
у руке му златна чаша.

Изведоше малу мому.  
Кад си виде малу мому,  
испаде му златна чаша,  
те расипа рујно вино,  
те полије сву трпезу,  
те полије мила кума,  
те полије мил' старојка.

98.

— Младожења, перо пауново,  
што ти перо без ветар трепери?  
Је л' те срамота од милога кума?  
Је л' те срамота од старога свата?

— Ни ме срамота од милога кума,  
ни ме срамота од старога свата,  
срамота ме од вашу девојку.

Ој јубава, јубава девојко — и!

99.

— Враћај се, Смиљо, мајка те вика,  
мајка те вика, кошуљу кроји!  
— Две да ми кроји, па се не враћам!

— Враћај се, Смиљо, браћа те викав,  
браћа те викав, дукат ти дајев!  
— Три да ми дајев, па се не враћам!



## ИСТОРИЈА СЕ ПОНАВЉА

(Поводом најновијих напада на „Расковник“)

Пре девет година један „Политикин“ млад новинар — почетник (који, узгред речено, одавно није ни у „Политици“ — ни новинар) објавио је у том листу чланчић под насловом „Расковник“ као политичка песмарица“ (2. 2. 1973) који је имао по наш часопис крупне и кобне последице. Потпуно безазлена песма „У поход Косову“ грузанске песникиње сељанке Милене Јововић проглашена је ту као политички („националистички“) преступ, што је за тадашњег издавача из Горњег Милановца било довољно да часопис укине.

Овог пута, опет један млад новинар, опет у „Политици“, 15. маја (а затим у „НИН-у“, 23. 5. 1982), и опет поводом Косова, напао је последњи, зимски број нашег часописа, посвећеног народном животу и култури Косова. Тражећи примере за тезу о повампирењу српског национализма, новинар „налази“ „поуздану“ грађу и у два текста из „Расковника“. Напад из „Политике“ поздравила је и са своје стране појачала загребачка ревија „Данас“ у броју од 1. јуна 1982. године.

Колико су та сумњичења неоснована види се и из одговора које су наши уредници објавили „НИН-у“ од 6. јуна и „Политици“ од 10. јуна 1982. године.

Београд, јун 1982.

УРЕДНИШТВО

- 3. РАСКОВНИК**  
Ајдучки и лирски оставци (Записи из сокобањског и сврљичког краја — Владета Р. Кошутин)
- 41. РУСКЕ ФОЛКЛОРНЕ ТЕМЕ**  
Љубинко Раденковић: Руска истраживања фолклора (Тартуско-московска школа)  
Јелеазар М. Мелетински: Питање примене структурно-семиотичког метода у фолклористици  
Татјана В. Цивјан.: Семиотика просторних и временских показатеља  
Владимир Н. Топоров: О једној врсти симболичких текстова (Читање крста)  
Борис А. Успенски: Утицај језика на религиозну свест  
Г. А. Левинтон: Нека општа питања изучавања свадбеног обреда  
Никита И. Толстој: Неколико напомена о словенској демонологији  
Вјачеслав В. Иванов: О редоследу животиња у обредним фолклорним текстовима  
Т. Ј. Јелизаренкова и В. Н. Топоров: Трпца у бунару: ведска варијанта архаичне схеме
- 121. ОДЗИВИ**  
Коста Димитријевић: Слободан Јеремић — Јеремија  
Кратка Јеремијина животна исповест
- 129. ГОДИШЊЕ ДОБА**  
Пролећни летопис (Драган Лакићевић)  
Реч на „Расковничком“ јесењем поселу о изложби Слободана Јеремића (К. Димитријевић)  
Нове књиге (З. Вучић)
- 143. ДОДАТАК „РАСКОВНИКА“**  
Момчило Златановић: Лирске народне песме из јужне и источне Србије
- 191. ИСТОРИЈА СЕ ПОНАВЉА**  
(Поводом најновијих напада на „Расковник“)

## ИЗДАВАЧКИ САВЕТ

Милорад Бревинац  
Драгиша Витошевић  
Милован Данојлић  
Јован Деретић  
Гвозден Јованић (потпредседник)  
Лала Јевтовић  
Цвета Котевска  
Вера Колаковић  
Тања Крагујевић  
Пеђа Милосављевић  
Радослав Миросављев  
Радојко Николић  
Видак Перић  
Раденко Станић (председник)  
Момчило Тешић  
Божидар Тимотијевић

На насловној страни  
„Петао“ Ивана Рабузина  
Корице и опрема  
Радоја М. Кавецкића  
Ликовни прилози  
Слободан Јеремић — Јеремија  
Ликови казивача  
Боле Милорадовић

