

Данијела Поповић Николић

ДРУГИ СВЕТ



студије о демонолошким предањима и тужбалицама

Библиотека
СТУДИЈЕ

Главни и одговорни уредник
Проф. др Бојана Димитријевић

Књигу препоручују:
Проф. др Снежана Самарџија
Проф. др Зоја Карановић
Проф. др Немања Радуловић

Данијела Поповић Николић

ДРУГИ СВЕТ

СТУДИЈЕ О ДЕМОНОЛОШКИМ
ПРЕДАЊИМА И ТУЖБАЛИЦАМА



Филозофски факултет у Нишу
2016.

Мирославу Поповићу, мом оцу.

Смрти нема.

САДРЖАЈ

Увод	9
<i>Ал' ово није бајка него истинито: дискурс верности у демонолошким предањима</i>	11
<i>Прилеже мрак на планине: прилог проучавању времена у демонолошким предањима</i>	27
<i>Од саг на натам да знаш: о спољашњем хронотопу демонолошких предања</i>	43
<i>У лево колено: псовка у демонолошком предању</i>	69
<i>У зеленом оделу: растиње и биље у демонолошким предањима</i>	85
<i>Под крушком насред поља што је: крушка у српској усменој прози и традиционалној култури</i>	109
<i>Мој стаборе међу борје: о мотиву бора у тужбалицама</i>	121
<i>Тако тужи са Гајтана вила: усмена тужбалица и погребна обредност у народним партизанским песмама</i>	139

УВОД

У овој књизи налазе се радови посвећени усменокњижевним жанровима који, формално, нису блиски један другом. Обједињује их, на овом месту, зависност од традиционалних представа о односу живог и неживог, оностраног и оностраног, људског и демонског оностраног и оностраног – *другог света*.

Тужбалица која пре свега слави и уздиже покојника, изражавајући тугу, љубав и поштовање, својом симболиком, структуром и значењем тесно је повезана са погребним обредом. Као и неки други жанрови усмене књижевности, она поред естетских има и ванестетске функције. Њену основу, као и основу обреда чији је активни сегмент, чине представе о загробном животу. Душа преминулог, у оквирима таквих веровања, премешта се у свет другачији од оног у коме бораве живи. Гранични простор између света живих и света умрлих, одређује се као онај у коме нема звука, светлости и кретања. Он је, у тами и тишини, постављен као супротност свету живих. Иза те границе, свет умрлих, као вечно обитавалиште душа, маркиран је аудио и визуелним сигнаlima који одговарају оностраној димензији: гласом, разговором, светлошћу и покретом. Преминулог је потребно на одговарајући начин припремити за одвајање од заједнице живих, прелазак границе светова и коначну припадност свету умрлих. Све што се у оквирима обреда чини, укључујући и тужење, има за циљ да преминулог усмери на прави пут и штити од злих неживих сила. Оне могу, на различите начине угрозити покојника и од њих се, између осталог, специфичним „средствима” крије информација о смрти: тужење је забрањено у времену изразите активности ових сила тј. преко ноћи, затим „текст тужбалице одликује систем метафоричких замена које се односе на покојника и место на које се упућује и слично. Нарушавање било које етапе у обреду, према народним веровањима, могло би зауставити преминулог и онемогућити жељени прелаз у свет умрлих, онај у коме се налазе

душе предака. Такво биће враћа се свету живих као зли демон. Оно је само једно од оних која, према представама колектива, припадајући другој димензији, свету „с оне стране”, угрожавају постојање припадника оностраног.

Прожимање људског и нељудског, оностраног и онстраног, као и последице таквих прожимања, чине основу демонолошких предања. Одвојени просторно и временски, ови светови укрштају се захваљујући активности човека или демона. Други свет у предањима везује се за просторе у које човек сме условно, уз поштовање одговарајућих обредних правила заштите. Демонима припада и посебно време – ноћ и глуво доба ноћи. У предањима је опасан сваки контакт људског бића са другим светом и води у смрт, болест, проклетство, изазива страх и nelaгодност.

Традиционални систем представа о животу и смрти, овом и оном свету, манифестује се у овим жанровима (мање или више повезаним са обредом) на различите начине активирањем одговарајућих нивоа значења, у зависности од природе, поетичких законитости, као и функције коју имају у заједници у којој су настајали и постоје.

У књизи је, уз свест о архаичним слојевима свести у чијим су оквирима настајало усмено стваралаштво, пажња посвећена истраживању појединих аспеката поетике предања и тужбалица.

АЛ' ОВО НИЈЕ БАЈКА НЕГО ИСТИНИТО: ДИСКУРС ВЕРНОСТИ У ДЕМОНОЛОШКИМ ПРЕДАЊИМА

У појединим наратолошким студијама новијег времена, нарочито оним чији су аутори Портер Ебот и Дорит Кон, запажена су настојања да се укаже на односе нефикцијских и фикцијских жанрова, на њихове специфичности, сличности и разлике¹. Важно место у тим радовима заузима проблем дискурса истинитости. Нефикцијске жанрове, наима, између осталог, одређује „тврдња да предочавају истину која је 'фактички' тачна” (Abot 2009: 231). У односу на фикцију, нефикцијски наратив поседује референцијалност – однос према стварном свету, и од њега се очекује да представи истину о стварним догађајима². Притом, јасно је да није реч о истини као таквој, будући да је свака прича конструкција, већ се ради о „намери да се истина каже”. Оваква врста уговора који се заснива на намери да се представи истина утиче и на рецепцију нефикцијских жанрова – публика верује да је реч о истинитом догађају, може проверавати податке, поредити са другим изворима, тражити потврде за оно што садржи наратив (Abot 2009: 233–234).

Демонолошка предања се, као једна од врста усмене прозе, неколиким својим карактеристикама могу поредити са нефикцијским жанровима, а основу за поређење представља чињеница да је позивање на веродостојност казиваног један од основних елемената

¹ Ова интересовања теоретичара књижевности не могу се ограничити на новије доба, будући да се проблем разлике фикцијских и нефикцијских дела појављује у радовима истраживача још од античког доба. Наратолози друге половине 20. века, различитих теоријско-методолошких усмерења, посвећују посебну пажњу овој теми (в. нпр. Ženet 1985: 103–125; Genette 1993: 54–84; Doležel 1999: 247–273).

² „Сви они (нефикцијски наративи) представљају једну стварну особу њеним сопственим речима (и у ту сврху све начине на који су се догађаји стварно одиграли, при чему тој групи припадају наративи из области геологије, палеонтологије и других наука)” (Abot 2009: 231–232).

предања. Оној „намери да се исприча истина” у предању одговара уверавање у истинитост приповеданог³. Говорећи о сусрету људског и нељудског (оностраног, демонског), приповедач предања представља догађаје који су се одиграли на познатим местима (најчешће), у времену које се често одређује у оквирима историјског. Поред оностране, људске димензије, демонолошка предања прате постојање и оностране димензије – демонског света, који се поима као паралелан и реално постојећи. Прича је обликована тако да делује вероватно, на садржинском и формалном плану⁴, а приповедач често истиче да је приповедано истина и нуди доказе за то.

Без обзира на могућност да га казивачи и слушаоци не доживљавају првенствено као уметничко дело и да оно представља форму преношења вести и чињеница (Чистов 1987: 235)⁵, демонолошко предање обликује се уметничким средствима и несумњиво је фикцијско дело. „Стварни” догађаји и ликови у њему преламају се кроз типске⁶ моделе, поштују се конвенције облика и слично. Поред тога, у предању се региструје и приказивање неизговорених мисли

³ Различите природе и постављени у оквире различитих сегмената наратива, искази којима се публика експлицитно или имплицитно позива да у причу верује, не подразумевају (као ни у нефикцијским наративима писане књижевности) да је реч о правој истини: „Of course, these do not guarantee the factual veracity of the content, but they are stylistic elements of the legend, and its characteristic in genre terms” (Marks 1996, наведено према Rudan 2006: 90).

⁴ Нека предања одликују се „нестабилном морфолошком структуром”, распоред њихових структурних сегмената није увек логичан (Karanović 1989: 98). Таква неуређеност такође може утицати на веру у истинитост казаног: „Џинјенична истина је оно што продаје дело, и stoga će publika oprostiti greške umetnosti, i čak propuste u pripovednom postupku održavanja napetosti u iznošenju ovakve vrste istine. I zaista, suviše umetnosti i podsticanja događaja može učiniti istinu manje uverljivom” (Abot 2009: 232).

⁵ Функција предања, по мишљењу К. Чистова, пре свега је информативна: она су се препричавала „далеко не всегда 'художественно', по крайней мере такой психологической установки у исполнителей не было” (Чистов 2005: 16).

⁶ У овој сфери уметничко обликовање представе из традиције неодвојиво је од функције коју оно има у комуникацијском процесу: поновљивост модела приче, ликова, потврђује исправност представе и веровања на којима се заснива и, у крајњој линији, потврђује аутентичност сваког новог казивања. „Јасно поларизоване сфере и тенденција приповедања ослањају се на изграђене представе колектива или их изнова представљају, потврђујући тиме правилност појављивања и природу више силе” (Самарџија 2011: 280, 346).

и осећања ликова⁷. Управо ове елементе Д. Кон сматра кључним за одређивање (фикцијске) природе неког наратива. Аутор романа или било ког другог наратива који припада фикцији, за разлику од историчара или аутора нефикцијских жанрова, има јединствену моћ да познаје и открива свест својих јунака. Он је „creator of beings whose inner lives he can rereveal at will” (Cohn 1984: 4); „The minds of imaginary figures can be known in ways that those of real persons cannot” (Cohn 1990: 785). Поступци који се у писаној књижевности користе у процесу натурализације, стварања вероватне приче⁸, запажају се и у обликовању демонолошких предања. Нарочито активним треба сматрати оне који се односе на жанровске конвенције (веродостојност је једна од основних законитости) и специфичну форму културног модела – традицијску културу. Приповедач предања формира причу о демонима чија егзистенција прожима, под одређеним условима, егзистенцију човека, заснивајући је на систему представа који је, унутар заједнице, чврст и оформљен. Елементима који припадају културном моделу, „културним референцама и стереотипима који су усвојени као *vraisemblance* унутар одређене културе [...] али који су ипак под знаком питања“ (Калер 1990: 212), могу се придружити елементи традицијске културе уз извесна ограничења и неопходна разјашњења. Демонолошко предање заснива се на веровањима „у чији се смисао не сумња, није га потребно ни посебно тумачити, нити потврђивати и доказивати” (Самарџија 2011: 345–346). У том смислу, предање је прича чија се истинитост само у посебним условима може довести у питање. Први и основни услов за то јесте непознавање или неприхватање традицијског знања. Казивачу предања није потребна сумња да би инсистирао на истинитости. Чак и када не користи жанровске конвенције попут експлицитних уверавања у истинитост⁹ (*то је истина, то стварно*

⁷ У грађи предања прикази свести карактеришу меморате и фабулате („Ау, мајку му, шта сад да радим? – чудим се, а коса ми се диже” Раденковић 1991: 26; „Туж ју уванул бездер: какво ће саг таква мокра и гола да прај!” Раденковић 1991: 21–22).

⁸ „Verovatna priča jeste priča čije radnje odgovaraju, kao primeri primene ili kao pojedinačni slučajevi, jednom zbiru načela koje određena publika smatra istinitim: no ova načela, samim tim što su prihvaćena, najčešće su implicitna” (Ženet 1985: 107).

⁹ Облици којима се публика уверава у аутентичност приповедања могу бити различити. У раду о формулама веродостојности Е. Рудан издваја временске, просторне, оне које се односе на сведоке догађаја и приповедачке (Rudan 2006: 89–11).

било и слично), он догађајима не укида вероватност, између осталог и захваљујући томе што рачуна на општеприхваћеност представе о којој говори. Поступци које приповедачи предања примењују у обликовању својих исказа усмерени су, пре свега, ка истицању веродостојности, а посредно и условно ка превазилажењу поменутог знака питања којим се може отежати пријем и прихватање приче као верне¹⁰. Довођење у питање истинитости и вероватности, релативизација веродостојности казиваног, може условити потенцијалну опасност по заједницу (из перспективе верујуће заједнице демон постоји и опасан је; да би био безбедан, човек мора познавати природу, место и начин деловања демона: предање нуди потребне информације, објашњава и даје упутство за деловање).

Предмет овог рада представља истраживање начина на које се обликује садржај који се слушаоцу представља као истинита прича. Којим се средствима користи приповедач како би утицао на прихватање фикцијског наратива као истинитог? Шта утиче на прихватање података као тачних? У коликој мери на поступке може утицати публика и њен доживљај реалности, као и поседовање свести о „знању традиције”? У истраживање¹¹ смо пошли прихватајући тезу да питање тачности из перспективе слушалаца зависи од тога колико се у фикцији инсистира на разним могућностима за представљање истинитог, као и од тога колико је публици блиска представа коју наратив нуди, у коликој мери се подудара са њеним доживљајем и познавањем стварног света¹².

¹⁰ Тиме се може тумачити изразитије истицање разних елемената дискурса верности, њихово понављање, гомилање и слично: „Ојаћавајућу retoriku nalazimo čak i u delima zasnovanim na opšteprihvaćenim normama – potreba se prirodno povećava kad god postoji mogućnost osakaćućeg neslaganja sa čitaocem” (But 1976: 200). У. Еко сматра да је за овакву употребу ових средстава неопходна мера: „Prekomerne tvrdnje o verodostojnosti upravo signaliziraju da je reč o prividu” (Еко 2014: 438).

¹¹ Поступци о којима ће бити речи не представљају појаве које карактеришу сва демонолошка предања нити аутор сматра да се њима исцрпљују све могућности које казивачи користе да би потврдили истинитост приче.

¹² На формирање ставова о свету који окружује човека утичу различите компоненте (сазнајна и емоционална су најзначајније у том процесу, при чему емотивно засновани ставови имају предност над објективном анализом). Ставови се могу мењати различитим типовима уверавања, као што су социјални утицај и слично (Aronson, Wilson, Akert 2005: 218–231). Посебним истраживањем могло

На активирање вере у приповедано свакако се утиче већ формом предања. У меморату, говорећи о сопственом искуству са демонским силама, приповедач је на корак од догађаја, нема посредника чији кредибилитет треба да појачава, дистанца не постоји или је мања (Милошевић Ђорђевић 2000: 176). Причу оживљава сликом сопствене свести, увидом у психолошко стање, говори о осећањима страха, панике, нелагодности, несигурности, сумње, уверавања (разуверавања): „Ја премале од стра“; „Мен' се крв била следила. Лежа. Не смеја да се дигнем да окнем снајку да дојде при мене” (Златковић 2007: 492, 510); „Па када Нацко прича за некрстенци ја си кажем: – Боже, да ли је тува и мојето девојченце, а ми тужно, тужно” (Златковић 2007: 510); „Питам се да ли ме нешто стварно натиска или ми се чини... Ноч. Лего' и спим. И нешто ме натиска. И пробуди се. И као да кроз прозор пројде нешто, чу' шум, отиде” (Златковић 2007: 506); „За теја силе сам се б'ш уверила кад ми је свекар Рада Велков умрел” (Златковић 2007: 518); „А у Гостушу сам видеала како се је моја баба спитијосала” (Златковић 2007: 488).

Слушаоцу је приповедање у првом лицу уверљивије од приповедања у трећем, у чијим оквирима слуша приповедање онога ко није лик приче која му је представљена (Prins 2011: 159–160). У фабулатима приповедач интензивира употребу других средстава којима настоји да превлада недостатак своје непосредне конекције са радњом предања.

Један од основних поступака који се запажају у обликовању наративних компоненти је настојање да се приповедање веже за елементе који не излазе ван оквира „искуства реалности” публике – за време и простор, актере који припадају овом свету и изворе који сведоче о догађају, пре свега. Са друге стране, приповедач може користити сопствену позицију и отворено уверавати слушаоце у истинитост, понудити сопствено искуство као гарант истинитости чак и онда када нуди причу о другима (приповедање у трећем лицу, комбиновано приповедање у првом и трећем лицу). У предањима која предста-

би се доћи до података о томе колико се такве технике могу запазити у поступку обликовања информација које представљају казивачи предања (представе које изазивају страх, реакција публике на такву поруку и коментари о њеном функционисању, страх као узрок и/или последица приче).

вљају краће записе у којима доминира опис демонског, „дефиниција појаве или бића, која обухватајући заједничке особине, може бити допуњена специфичностима које се односе на поједине етничке или територијалне групе” (Милошевић Ђорђевић 2000: 175), најчешће изостају елементи којима се одређују познати простори или актери, неко историјско време: „Ђавол у воденицу девојче расћинул, па га намотал на воденичнити камик” (Златковић 2007: 496). Приповедачи у таквим приликама уводе у причу податке о свом искуству или искуству и практичном деловању колектива: „Има постоји жива нека. Као бубица нека, као оне стоноге. И кад ту бубицу нагазиш, а она светли сама, и ако ју нагазиш она се растури и редом светли... И ја сам нагазила била...” (Вучковић 1999: 71).

1. Актери

Поред одређивања актера властитим именом (*Миле; деда Јоса*), приповедачи дају податке о пуном имену и презимену, надимку, локалним именима рода („Илија Јовановић Црногорац”, „баба Криса од Милојкови [...] она је од Милошкови, кажемо и' Стезини”, Златковић 2007: 529, 480), занимању („Коста Јовановић Шошинџи бил је трговац”, Златковић 2007: 547; „Мој деда Милан је био воденичар”, Раденковић 1991: 32), пребивалишту („Милан Рашевић (из Осеченице) из Горњих Петровића (заселак у Осеченици)”, Лома 1998: 36; „Боцко Станковић из Топли Дол”, Златковић 2007: 517; „Александар Санда Тодоровић, родом из Пејковац па призећен у Речицу”, Раденковић 1991: 66). Понекад их повезују са другим (претпоставља се, публици познатим) особама („деда Танча – Пундинџи овчар, на деду Перу башта”, Златковић 2007: 486). Статус актера у односу на приповедача и публику базиран је на опозицији познати – непознати. У тим оквирима актери могу бити различито одређени: познати не морају бити блиски приповедачу, извору или публици („Полекса Јасниловска исплела на мужа си Леку рукавице преко Мратинци”, Златковић 2007: 528); познати могу бити блиски приповедачу („Мој братанац Нацко Станков, врчал се ночу на Појату на Ровине”, Златковић 2007: 517); познати могу бити блиски публици

(„Парадеда његов био фамилијаран човек и отиш'о у планину, там де чувао стоку”, Марковић 2004: 126; „Твој теча је био матрапаз”, Раденковић 1991: 73)¹³; актери су познати приповедачу и публици („А Биља (њена комшиница) уснила неки пут му мајку”; „Један-пут Живан и Милан (њени муж и син) били дод' по Ћуприје па замркли”, Вучковић 1999: 64, 67).

Од значаја за потребу уверавања и наглашавања истинитости догађаја о коме се приповеда може бити и чињеница да казивачи у запаженом броју примера актере демонолошких предања одређују као своје сроднике (најчешће најближе – оца, деду, брата, али у корпусу се региструју примери готово свих породичних релација). Актери могу бити одређени као непознати приповедачу и публици (*неки човек, једна жена*), али се тада често активирају други маркери којима се интензивира подударност са искуством слушалаца (најчешће простор и извор приче). Грађа показује да приповедачи веома ретко именују и прецизно атрибуирају актере фреквентнијих интернационалних сижеа (предања о судбини, вампиру месару и слично):

„Тако исто било суђено неком момку.” (Марковић 2004: 113);

„Мајка направила стаклен кавез за ћерку јединицу и дала ју грозд да једе. У грозду била змија и ујела је и она умрла ју.” (Марковић 2004: 113);

„И када се онија два брата врну од печалбу, сестра њим умрела”; „Јед'н човек умрел, па отиш'л у Бугарску како вампир, али облик на човека.” (Златковић 2007: 489, 490).

Неколико варијаната сижеа о вампиру месару из зборника Д. Златковића показује како различити приповедачи успостављају већу дистанцу (она је израженија већ начином на који се износи наративна информација – казивање подразумева виши степен посредовања)¹⁴ чак и онда када употребе одредницу којом актера именују или одређују његову припадност роду: име и припадност

¹³ У директној комуникацији познавање актера може се и проверавати. У једном од теренских записа приповедач са тим циљем прекида приповедање и поставља питање слушаоцу: „То деда Жика доживео... А јел' знаш деда Жику?” (рукопис и видео запис Н. Аранђеловић, Бели Поток, 2014).

¹⁴ „Što је pripovedačevo posredovanje prikrovenije, а број појединости vezаних за pripovedane ситуације већи, каже се да је дистанца између pripovedаног и njegovог pripovedanja мања” (Prins 2011: 39).

породици, роду: „Бил некој стар'ц Коста Ковинџи” (Златковић 2007: 486); породица: „Некоји се оди Ковинци утенчил” (Златковић 2007: 487); из одређене породице актер издвојен именом: „Од Ковинци умрел некој Коста” (Златковић 2007: 487); из одређене породице актер неодређен, безимен: „На Ковинци јед'н умре” (Златковић 2007: 488). Није занемарљива фреквентна употреба неодређене заменице *неки*, којом се дистанца између актера / догађаја и приповедача / слушалаца додатно увећава.

2. Хронотоп

Да би причу коју приповеда учинио верном, приповедач и хронотоп обликује тако да га приближава реалном искуству читаоца. Типски хронотоп предања (Самарџија 2011: 303–305) и традиционалне представе о опасном времену и простору он испуњава исказима којима догађај, ипак, конкретизује у оквиру познатих представа о димензији времена и простора.

Казивачи приближавају причу слушаоцима (њиховом познавању света који их окружује) и тако што износе више података о локалитетима на којима се одвија радња предања. Типском садржају повећава се „реалност“ разним поступцима. Локалитети се именују (шири простор – у *Комаране*, Марковић 20004: 142; непосредно именовање локалитета на коме се одиграва сусрет човека и демона – „И дође до Јасена, а одатле га уватила нека свадба”, Марковић 2004: 141), прецизирају сужавањем просторног плана („Више села Моловина на некакоме ораху”, Караџић 1972: 302; „Ом'цињу ја у Јовановачку реку, у бобак... или га ом'цињу јед'н бобак што има у село коди Шајтини, до баба Верку” (Златковић 2007: 485), одређују према другом просторном маркеру („Проз Дубраву на кам Сиње воде”, Раденковић 1991: 33). Региструје се тип простора (*дол, ливада, вода, градина, појата, воденица, гробље*) или се дају допунска објашњења („срегња чешма у село и до чешмуту дол”, Златковић 2007: 485). Има примера гомилања¹⁵ свих поменутих облика информација („У

¹⁵ Гомилање разнородних и понављање истородних израза (формула) који функционишу у оквиру дискурса верности утиче на њихово истицање, самим тим појачава инсистирање на аутентичности (Rudan 2006: 97, 100).

белопаланачку воденицу на поток при Рудину”, Раденковић 1991: 32). Низ просторних маркера увећава се и онда када казивач представља кретање демона кроз простор („И ване коња другу ноч, по mine Јарћину ливаду, па замине Модреж, нагоре Јелско крајиште и преко Белан отиде у Топли дол”, Златковић 2007: 486).

Приповедачима је важно да време приче сместе у историјско време (што не значи да нема предања чија се радња смешта у давну, митску прошлост: „Имало то некада, у старо време там излазили ђаволи, змај там живел у друго време” и сл.) и у те сврхе користе различите поступке. У демонолошким предањима изузетно је често истицање опасног времена (ноћ/дан, празник, период у току године) којим се, у процесу натурализације, активира културни код (представе о „посебном” времену појављивања демона, Поповић 2012: 102–106). Експлицитно одређивање времена (дан, месец, година) усмерено је углавном на одређивање године и месеца дешавања приче („Отиде башта ми девесточетиресту годину на вежбу”, Златковић 2007: 543; „априла 1941. године”, Раденковић 1991: 95). Слушалац бива усмерен на одређено време и регистровањем друштвеноисторијских околности које се појављују као детерминатори времена приче. Најчешће су у питању ратови (Поповић 2012: 102–103). Темпоралним јединицама догађај се приближава и онда када се одређује према актуелном времену комуникације (скоро се десило поново, скоро и видели, Златковић 2007: 539) или према животном добу извора („причала ми баба, она је тад била девојка”, Марковић 2004: 56). У меморатама казивачи користе као одредницу своје животно време и, са мање или више прецизности, време приче детерминишу према узрасту, годинама старости („Ја сам можда имала четрнаес година”, Марковић 2004: 131; „Бил сам на шес-седам године”, Златковић 2007: 503), животном добу („Ја сам била много малецка”, Раденковић 1991: 93).

3. Извори приповедања

Мада се позивање на извор приповедања може тумачити као својеврсна дистанца према приповеданом – одговорност за веродостојност пребацује се на другог, чини се да избор особа које су

извори (најчешће старији чланови породице), понекад и начин на који их приповедачи атрибуирају и доживљавају („Мајка ми јадна причала”, Марковић 2004: 132), говори у прилог тези да они јесу пожељни, достојни пажње и извори којима треба веровати. Казивачи у појединим случајевима чак инсистирају на особинама које квалификују изворе као оне којима треба веровати¹⁶ – они су мудри, разумни, уважавани: „Бил је педантан и цењен стар'ц” (Златковић 2007: 529); „Она је била много паметна жена и неје се такој заплъскувала како друге бабе” (Раденковић 1991: 41).

Ауторитет старијих и колектива, оних који поседују и преносе традицијско знање и мишљење, огледа се у демонолошким предањима и у учесталости њиховог увођења у функцију извора предања. Одређени као колектив (нпр. *стари ми причали, кажу, прича се, видело и причало село*) или као појединци, најчешће блиски сродници приповедачу (отац, деда, баба, мајка, понекад познаник или, знатно ређе, непозната особа), они су извори прича о догађајима у чију истинитост не треба сумњати (јер су старији, са више искуства, јер причу преносе себи блиским и мала је вероватноћа да ће лагати о тако важним информацијама). Казивачи понекад региструју процес преношења у низу у коме учествују извори који су старији преци („У туј воденицу се и пре деда Милана такво дешавало. На њега па причал његов башта Стеван”, Раденковић 1991: 33) или чланови колектива („Деда Дина ми је причал у Лешје за змејови. Причали су му Гостушање да...”, Златковић 2007: 504). И њих одређују попут актера: пуним именом и презименом, преби-

¹⁶ Видети: Rudan 2006: 102. Овакав поступак није карактеристика једино усмене књижевности. У делима писане књижевности такође се среће одређивање извора приповедања (који може бити и актер) као особе којој свакако треба веровати јер је цењена због своје љубави према истини. Говорећи о књижевној истини, оној која важи за свет одређеног дела („Istinitost književne fikcije nadilazi verovanje u istinitost ili lažnost događaja o kojima se pripoveda”, Еко 2014: 439), и поступцима које приповедачи могу користити да читаоцима укажу да је реч о фикцији (помињање жанра у наслову, употреба одређених формула и сл.), Умберто Еко истиче да аутор књижевног дела може слати „лажни сигнал о веродостојности”. Као илустрацију наводи сегмент из Свифтовог романа *Гуливерова путовања* у коме се протагониста романа одређује и као писац дела, онај који је „bio poznat sa svoje istinoljubivosti, da je među njegovim susedima u Redrifu postalo poslovično da se kaže kako je nešto istina kao da je to rekao gospodin Guliver” (наведено према: Еко 2014: 438).

валиштем („Мирко Антић из Штрбановци испричао ми је овако”, Златковић 2007: 536); сродством са приповедачем („Причао ми је мој деда Риста Станковић, деда по башту”, Златковић 2007: 488); само именом и сродством, или само сродством („Моја снаа Дана каже...”, Златковић 2007: 516; „Овој ми је причала мати”, Раденковић 1991: 105); годинама и местом рођења, старости, чак и годинама смрти („Баба Надежда Модрина, родена окол осамстоосамдесету у Каменицу”, Златковић 2007: 491; „Причао ми је Драгомир из Бабин Кал, умро је девестодеведесет и шесту у осамдесе године”, Златковић 2007: 537).

Процес уверавања у истинитост постиже се и истицањем непоузданости сећања или незнања казивача, било да је реч о појединим околностима сусрета човека и демона или су у питању споредни сегменти („Мој деда Риста је Станков, а баба је од Томини (К'цини) – Пеја, Риста и три сестре – Марија или Мика, Јоцка и трећа, не знам у име”, Златковић 2007: 498).

Дискурс верности у нефикцијским наративима подразумева, како је поменуто, могућност проверавања и доказивања аутентичности приповеданог (Abot 2009: 234). Проверавање истинитости приповеданог и пружање доказа чести су сегменти предања, у чијој структури заузимају најчешће финалне позиције. Доказ долази као логични наставак приповедања о стварима „којијех нема“ (Караџић 1972: 301), а има их. Постојање демона доказује се маркацијама на човековом телу („И са' имам чворове на грбину и на обе руће, као зрнца, од ветрушку”, Златковић 2007: 521), у човековој непосредној околини („А када с'вне, оно све расврљане дреје”, Златковић 2007: 512), у природи („Од церове дубице, гора, па или засича или се стича црвен сок... То навјети су туј крв испуштите; А у планину и има. И тамо ригу као креч, али уз траву се навата. И види се како делује на онеј травће”, Златковић 2007: 511, 511). У демонолошким предањима проблем вере у причу могу покретати и актери („Даде, је л' могуће?; Ако то не верујете че питате овчаре у Гостушу да ли су нашли искубену врбу, песак и бар две-три рибице на Вртибог, на саватат гостушћи”, Златковић 2007: 516, 505). „Доказни материјал”¹⁷ чини, најчешће, део сижеа, али може припадати

¹⁷ Докази се износе и онда када треба потврдити неистинитост казивања. Видети нпр. Златковић 2007: 493.

и коментарима приповедача (причу потврђује својим искуством или личном увереношћу у истинитост општих представа).

Свим овим поступцима у појединим предањима придружују се и коментари приповедача којима се допуњује дискурс верности. Њима се експлицитно изражава став према веродостојности приповеданог, било да је реч о уверености у истинитост („А било је, бог да ме убије ако није, баш онако како ти саг причам”, Раденковић 1991: 93), намери да се исприча само истина („Све ћу да причам како је било, не поврнуло се!”), Раденковић 1991: 62), амбивалентном односу („Сад, ил’ се то њему нешто претупало или је била истина”, Марковић 2005: 121), ређе негирању истинитости¹⁸ („И ђавоље нема”, Златковић 2007: 497; Нема од тога ништа што народ прича, Раденковић 1991: 40). Уверење приповедача не мора се односити само на приповедани догађај већ и на појаву као такву („такво тој било, а такво си има и саг”). Запажено је и нагомилавање формула којима се истинитост потврђује (Марковић 2005: 135)¹⁹.

Ослоњен на традиционалне представе о оностраном и оностраном свету, уверен у њихову реалност и опасност прожимања, казивач предања преносио је истину која је, у свести заједнице, била од значаја за живот. На живот и облик усменог стваралаштва неминовно су утицале промене у начину живота носилаца духовне културе (изазване, између осталог, и утицајем државних и црквених власти на укидање или сузбијање традиционалних, на паганским системима заснованих, веровања). Демонолошко предање могло је осетити

¹⁸ Говорећи о могућностима уверавања у истинитост онога што се износи књижевним делом Калер указује и на формирање дистанце према књижевним конвенцијама. У таквим приликама, аутор истиче конвенцију и негира је, чинећи себе веродостојним. „То је процес натурализације по томе што оно што је изгледало проблематично или необично оприрођено је утврђивањем одговарајуће равни *vraisemblance-a*” (Калер 1990: 227). Негација истинитости приповеданог може се, у предањима, одредити као дистанца према конвенцији, али је пре свега реч о дистанци према традиционалном моделу у чијој је основи вера у паралелно постојање природног и натприродног света и могућностима њиховог прожимања. Одређен ниво дистанце садрже и облици којима се истиче несигурност или амбивалентан однос, било да су они део обликовања исказа о изворима или коментара приповедача (Rudan 2006: 101–102, 107–108).

¹⁹ Овакви поступци карактеришу и предања других народа. Видети: Криничная 2011: 156 (гомиланье формула); 138, 141, 151 (актер познат колективу); 133 (године старости актера); 130, 150, 154 (објашњења) итд.

ту промену већ ерозијом традиционалних представа у свести заједнице („Вы теперь-то не верите”, Криничная 2011: 239), оних које су чиниле основу овог усменог жанра. Таква је појава могла утицати на повећање потребе казивача да употребљава елементе дискурса истинитости, да их користи чешће и истиче јасно. Поређењем записа из времена када је традиција била жив и неупитан сегмент мишљења заједнице и записа начињених у новијем времену могло би се говорити о евентуалној природи и степену промена на ткиву предања. Чињеница да су старије записе приређивачи и записивачи често мењали²⁰ (и у том процесу ни предања, за 19. век мање атрактивна, нису остављена по страни), отежава и онемогућава увид у грађу каква би могла послужити таквом истраживању (Ђорђевић Белић 2013: 238). Предања бележена у новијем времену (од друге половине 20. века до данас) показују развијен систем дискурса верности. Неки елементи тог дискурса приближавају демонолошко предање тзв. нефикцијским жанровима писане књижевности (аутобиографији, путопису и слично), потврђујући и овим примером отвореност система писане и усмене књижевности.

Извори

- Аранђеловић 2014: Аранђеловић, Николета. Рукопис и видео запис демонолошког предања, Бели Поток, 2014 (Архив усменог стваралаштва Филозофског факултета у Нишу).
- Вучковић 1999: Вучковић, Раде. „Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина”. *Расковник* 95–98, 61–74.
- Караџић 1972: Караџић, Вук Стефановић. *Живот и обичаји народа српскога. Етнографски списи. Сабрана дела Вука Караџића*, књига 17. Београд: Просвета.
- Криничная 2011: Криничная, Неонила А. *Крестьянин и природная среда в свете мифологии*. Москва: Русский фонд содействия образованию и науке.
- Златковић 2007: Златковић, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја. Део II – Предања*. Београд – Пирот : Институт за књижевност и уметност – Дом културе.

²⁰ Видети: Самарџија 2006: 10, 43; Самарџија 2013: 58–67.

- Лома 1998: Лома, Александар. „Вилинске приче испод Маљена”. *Расковник* 93–94, 34–43.
- Раденковић 1991: Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш: Просвета, 1991.
- Стојановић 1996: Стојановић, Татјана. „Казивања о демонима – из околине Тополе”. *Расковник* 83–84, 77–88.

Литература

- Ђорђевић Белић 2013: Ђорђевић Белић, Смиљана. „Савремена теренска истраживања традицијске културе: демонолошко предање”. *Савремена српска фолклористика I*. Ур. Зоја Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет: Одсек за српску књижевност: Центар за истраживање српског фолклора, 234–251.
- Калер 1990: Калер, Џонатан. *Структуралистичка поетика*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Милошевић Ђорђевић 2000: Милошевић Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Поповић 2012: Поповић, Данијела. „Прилеже мрак на планине: прилог проучавању времена у демонолошким предањима”. *Belief Narrative Genres. Жанрови предања. Жанры преданий*. Ур. З. Карановић, W. de Blescourt. Нови Сад: ISFNR – Филозофски факултет у Новом Саду, 101–110.
- Самарција 2006: Самарција, Снежана. *Од казивања до збирке народних прича: прилог проучавању историје народне књижевности*. Бања Лука: Књижевна задруга.
- Самарција 2011: Самарција, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник.
- Самарција 2013: Самарција, Снежана. „‘Поправљање’ усмене варијанте или о штампању српских народних умотворина”. *Савремена српска фолклористика I*. Ур. З. Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет: Одсек за српску књижевност: Центар за истраживање српског фолклора, 58–67.
- Чистов 2005: Чистов, Кирил В. *Фолклор. Текст. Традиција*. Моксва: ОГИ, 2005.

- Abot 2009: Abot, Porter H. *Uvod u teoriju proze*. Beograd: Službeni glasnik.
- Aronson–Wilson–Akert 2005: Aronson, Elliot. Wilson, Tim. Akert, Robin M. *Socijalna psihologija*. Zagreb: Mate.
- Doležel 1999: Doležel, Lubomír. „Fictional and Historical Narrative: Meeting the Postmodernist Challenge”. *Narratologies: New perspectives on Narrative Analysis*. Ed. D. Herman. Columbus: Ohio State University Press, 247–273.
- Eko 2014: Eko, Umberto. *Istorija mitskih zemalja*. Beograd: Vulkan izdavaštvo.
- Karanović 1989: Karanović, Zoja. *Zakopano blago*. Novi Sad: Bratstvo–Jedinstvo.
- Cohn 1984: Cohn, Dorrit. *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*. Princeton: Princeton University Press.
- Cohn 1990: Cohn, Dorith. „Signpost of fictionality: A Narratological Perspective”. *Poetics Today* 11, 4, 775–804.
- Čistov 1987: Čistov, Kiril V. „Problem kategorija usmene proze nenarativnog karaktera”. *Поља XXXIII*, 340, 234–237.
- Genette 1993: Genette, Gerard. *Fiction and Diction*. New York: Cornell University press.
- Prins 2011: Prins, Džerald. *Naratoški rečnik*. Beograd: Službeni glasnik.
- Rudan 2006: Rudan, Evelina. „Authentication formulae in demonological legends”. *Narodna umjetnost* 43, 1, 89–111.
- Ženet 1985: Ženet, Žerar. *Figure*. Beograd: Vuk Karadžić.

ПРИЛЕЖЕ МРАК НА ПЛАНИНЕ: ПРИЛОГ ПРОУЧАВАЊУ ВРЕМЕНА У ДЕМОНОЛОШКИМ ПРЕДАЊИМА

Време и простор демонолошких предања у непосредној су зависности од начина мишљења архаичног човека. У његовим представама, ове категорије су материјализоване, „предметно-чулне”; оне одређују и уређују свет, људско и божанско постојање. „Зато су оне емоционално-вредносно набијене: време, као и простор, може бити добро и зло, погодно за неке врсте радњи али опасно и непријатељско за друге” (Гуревич 1994: 50–51). Активност човека и демона у предању одвијају се у времену одређеном као добро/сигурно (дневно, људско) и зло/опасно (ноћно, демонско), на простору који припада човеку и оном који припада демону. „Демонолошка предања најјасније одражавају и механизме стапања просторно – временских одредница у семантизовану целину, чији склоп активира и „знања” о одговарајућим типским ликовима” (Самарција 2011: 304). У досадашњим фолклористичким истраживањима истакнута је релативна ограниченост и униформисаност временских и просторних одредница (Самарција 1997: 126–130, Менсај 2005: 178). Време демонолошких предања је пре свега прошло време, са упућивањима на садашње, али се догађаји „неретко пројектују у будућности” (Карановић 1989: 114). У овом раду бавили смо се постојањем временских одредница у демонолошким предањима, њиховим облицима и значењима. У исто време, настојали смо да покажемо на који је начин у демонолошком предању уопште, као и неким његовим сегментима, представљено време¹.

Рад је подељен на целине под називима *Време сусрета са демоном*, *Бахтиновско „авантуристичко време”*: *тачка сусрета*,

¹ За ову прилику биће издвојени само доминантни примери средстава и поступака. Број примера који их илуструју сведен је на најмању меру.

Последице сусрета са демоном. Таква подела условљена је типом временских одредница: у целинама *Време сусрета са демоном* и *Последице сусрета са демоном* доминирају искази којима се одређује доба у које се смешта кобно прожимање људског и демонског света (КАДА: у „старо доба”, на празник, пре толико година, у време рата...), док је део под називом *Бахтиновско „авантуристичко време”*: *тачка сусрета* посвећен запажањима о природи времена у коме се демон појављује и нестаје (у тренутку)².

Истраживање је засновано на грађи бележеној на територији Србије од седамдесетих година 20. века до 2005. године и објављеној у периодичним публикацијама и збиркама³.

1. Време сусрета са демоном

1.1. Календарско време: празник

Појављивање демона у обредно време, време празника, једна је од темељних матрица које демонолошко предање преузима из веровања. Архаичну представу о времену одликује вера у постојање одређених периода у којима је изражена активност натприродних сила (Раденковић 2005: 72, 79–83). То време одређује се као нечисто (и сама онострана бића су *нечисте силе*). Поред термина зимске и летње солистиције, демонима одговарају и периоди „отварања“ и „затварања“ земље:

Према томе, с тачке гледишта демонске активности, као највише маркиране тачке календара су: Божић и некрштени дани (некада и божићни пост) – покладе – Ђурђевдан, Благовести – Спасовдан

² Сегментације унутар самих целина условљене су комбинованим критеријумима: шири и ужи временски интервали, обредно време, позиције које временске одреднице заузимају у тексту предања. Из постојећег корпуса издвајане су временске одреднице, а затим класификоване према томе да ли догађај смештају у обредно време (празник, годишње доба), да ли се време одређује као оно које се може / не може одредити према историјској лествици (старо време, године старости информатора, рат), шта представља основну временску маркацију када је у питању приповедање о контакту човека и натприродне силе у демонолошком предању (ноћ : дан) и слично.

³ Видети попис литературе на крају рада.

– Тројица – Ивањдан. Овом полугодишњем периоду приближавају се такође и празници касног лета (Петровдан и Павловдан, Илиндан, Усековање, јесењи Крстовдан), када се, по народним представама „затвара земља” и нестају штетне силе (Виноградова 1999: 93).

У нашем материјалу потврђени су: „дан Божића” (Раденковић 1991: 108), „први дан по Божићу” (Стојановић 1995: 40), „на Светога Саву” (Марковић 2004: 172), „а то био Свети Сава” (Марковић 2004: 158), „27. октобар 1960” (Света Петка, прим. аут.), „од Великог Божића до Малог Божића” (Стојановић 1996: 49), „од август’ до вебруар” (Раденковић 1991: 80), „пред Божић, у некрштени дни” (Раденковић 1991: 124), „учи Богојавци” (Марковић 2004: 125).

1.2. Годишње доба

Поред облика који детерминишу време појављивања демона празницима, има и оних које маркирају календарско време уопште, као јесен и зиму, или на њих перифрастичним облицима упућују („баш у брање мумурузу” (Раденковић 1991: 18), „оно напоље опељужило, провејује снег” (Раденковић 1991: 23).

„У јесен” (Марковић 2004: 151), „тај јесен” (Раденковић 1991: 28), „пред јесен” (Раденковић 1991: 14).

1.3. Историјско време: рат

Време у коме се одвија радња демонолошког предања може бити одређено границама које асоцирају на одређена ратна дешавања. Најчешће се у казивањима истиче о коме је рату реч (о турском рату, партизанском и слично), али је могућа и прецизностија детерминација (године, месец).⁴

⁴ Проблеми постојања архаичних слојева у оваквим временским одредницама (рат као свето време, као активност чији је циљ „uništenje zla, te uspostavljanje mira, pravde i sklada” (Gerbran–Ševalije 2004: 772), као и евентуалних утицаја других жанрова усмене књижевности (епске песме, на пример) и писане литературе на појаву прецизног датирања налазе се ван граница овог рада, али могу бити предмет посебних истраживања. По страни је, у овом истраживању, остало и питање релација просторних и временских компоненти.

„Пред први светски рат” (Марковић 2004: 190); „на вежбу, априла 1941. године” (Раденковић 1991, 95); „уз Први рат” (Лома 1998: 36); „о турском рату 1912. године” (Лома 1998: 35); „за време рата и после кад су биле реквизиције” (Раденковић 1991: 112); „био се већ свршио овај други рат” (Раденковић 1991: 23); „јоште рат кад беше партизански” (Раденковић 1991: 72).

1.4. *Приватно време: године старости наратора/јунака*

Удаљеност времена у коме се збива радња предања, њено смештање у далеку/даљу прошлост, одређује се у односу на животну доба актера/приповедача. Детињство и младост наратора маркирају време које је могуће јасније одредити на временској оси (Карановић 1989: 115), оно је ближе времену приповедања, али за учеснике директне уметничке комуникације (Јех 1982: 142) представљају даљу и углавном оријентационо одређену прошлост.

„Кад сам ја била дете” (Раденковић 1991: 129); „као дете сам много виђовала” (Пантић 1998: 92); „то ја као дете знам... нисам имала више од 3-4 године” (Вучковић 1999: 72); „кад сам била 7-8 године” (Вучковић 1999: 63); „ја сам била много малецка” (Раденковић 1991: 124); „ја сам можда имала четрнаес година” (Марковић 2004: 167); „кад је моја мати била младеневеста” (Раденковић 1991: 135); „мене моја баба причала, очева мајка, стара жена била, она рођена куј зна кад, пре мог века” (Марковић 2004: 191).

1.5. *„Старо време”*

Радња демонолошког предања одвија се и у прошлом времену које се не маркира на историјској лествици. Такозвано неисторијско (Елијаде 1986: 90), ванисторијско, изванисторијско (Карановић 1989: 116) време одређује се најчешће формулама „у старо време”, „у неко старо време”, „у старо доба” (као оријентир, у сличном значењу појављују се изрази *пре* и *раније*). Такви облици могу одређивати вредност давно прошлих, митских времена⁵ и често је представљају као идеалну, у садашњем и будућем

⁵ „Лако је разумети зашто је религиозног човека често походила успомена на то чаробно време и зашто је настојао да га повремено осети: богови су *in illo tempore* показали врхунац своје моћи. Космогонија је врхунско божанско испољавање, узорни чин снаге, изобиља и стваралачке моћи. Религиозни

времену недостижну: топос *illud tempus* очуван је у овим примерима. Формиране на опозицији некад : сад, ове одреднице, поред изражавања „носталгије за прошлим, идеализованим светом” (Карановић 1989: 117), садрже понекад и другачије квалификације прошлог времена: то далеко време у коме су се појављивали демони представљало је муку (Раденковић 1991: 33), због тога се патило (Вучковић 1999: 66). Супротност између старог и новог времена, оног некада и овог сада, изражава се и указивањем на достигнућа новог доба која онемогућавају или отежавају деловање демона. Није случајно што су основне манифестације силе која спутава демоне управо светлост и звук (пушка, сијалица, струја, моторизација), за вампире – средство које нарушава телесни интегритет (инјекције: Вучковић 1999: 65, 66; Раденковић 1991: 101).

У грађи је уочено постојање дијалекатског израза који је сачувао архаично одређивање времена просторним категоријама: „Како је напред било” (Раденковић 1991: 145). Има облика који сведоче о перифрастичким детерминацијама времена: „Док неје пушка пуцала и док неје сијалица сијала... живеле су осење и осењаци” (Раденковић 1991: 1). Овакве форме одређују време истицањем појма који треба да асоцира на одређени шири или ужи временски интервал: „У старо време” (Степановић 1998: 79); „неки пут, у неко старо време” (Вучковић 1999: 61); „раније то могло да се превиди” (Марковић 2004: 177); „то је било раније” (Марковић 2004: 182); „пре се причало и веровало” (Петровић 1999: 78); „то се патило од пре” (Вучковић 1999: 66); „од време ји има” (Раденковић 1991: 11); „одавна” (Раденковић 1991: 11); „имало то раније, ал’ сад нема ” (Марковић 2004: 143); „то је некад било мука, а сад нема” (Стојановић 1995: 40).

У грађи је уочена употреба облика којима се изражава фреквентно појављивање демона: „Сваке године око њега има коло” (Марковић 2004: 141); „Сваке ноћи виле долазе у глуво доба” (Марковић 2004: 162); „Сад иду вампири и ноћу и дању” (Марковић 2004: 125).

човек је жедан стварног. Свим својим моћима он настоји да се смести на извор првобитне стварности, када је свет био *in statu nascendi*” (Елијаде 1986: 95). Видети и: Bahtin 1989: 264; Гуревич 1994: 50.

1. 6. Доба дана⁶

1. 6. 1. Ноћ

Основном временском целином у чијим оквирима делује демон сматра се ноћ, период од заласка до изласка сунца. Фокусирано на ово опасно време, демонолошко предање бројним изразима обележава ноћ у њеном трајању, као и уже временске интервале унутар њених граница. У грађи је запажено маркирање периода који следи непосредно након заласка сунца (*сунце климнуло*), као и падање мрака (*ставнимо, омркли*), да би посебно рељефно били представљени најважнији сегменти – глуво доба и граница између демонског и људског времена. Уочава се неколико различитих поступака којима се, у основи, указује на време које је опасно, нечисто, нељудско: детерминација (*ноћ, у ноћи, била ноћ*), оријентација (*неко доба ноћи, касно у ноћ*), оријентација и детерминација сатима, детерминација постављеним границама (конструкција *од ... до*), детерминација са једном постављеном границом (*све док...*).⁷

⁶ У српском језику нема израза који одређује целину сачињену од ноћи и дана (за разлику од руског језика нпр., у коме је таква целина одређена изразом *сутки*). „Kad se javi potreba za odredjenjem ciklusa dan-i-noć u celini, onda se periodima svetlosti daje primat, pa se kaže: „ovih dana”, „pre tri dana” i slično. Tako dan u užem smislu označava periode svetlosti, dok šire značenje te reči obuhvata i intervale tame, označavajući na taj način čitav period od dvadeset i četiri časa” (Bratić 1993: 23).

⁷ Граница између демонског и људског времена успоставља се и догађањем које није временски одређено, али сигнализира престанак деловања демона, привремени или трајни. Реч је о границама које се постављају неколиким поступцима који имају функцију заштите од демона (Самарџија 201: 308). У материјалу који је послужио као основа за истраживање запазили смо да, како је и у веровањима уобичајено, повратак људског времена обезбдељују: светлост, прелаз преко опасног простора (вода, мост, орање, раскршће...), говор:ћутање, псовање, скривање крста на челу, показивање крста (јунак се прекрсти), неосвртање, појављивање пса „суботњака“, оборавање, колац, врела вода, тамјан, уринирање, прљање фекалијама итд. Оваквим поступцима човек штити себе и заједницу у критичним моментима (Ајдачић; Радин 1996: 48–55), а неки од њих примењују се у свако време (ношење амајлија). Ако је ноћ време смрти – време демона, а дан време живота – време човека (Гуревич 1994: 125; Раденковић 2005: 73), сукоб који за последицу има нестајање (привремено или трајно) демонског бића доживљава се као победа соларног и животног. Човек у демонолошком предању прелази у опасне временско просторне зоне и сукобљава се са јачим од

- а) детерминација и детерминација сатима
„Ноћу... дванаес сати било” (Марковић 2004: 193); „ноћом... у два сата” (Степановић 1998: 80); „у поноћ” (Раденковић 1991: 103); „у пола ноћ” (Раденковић 1991: 83); „усред ноћи” (Раденковић 1991: 104); „преко ноћ” (Раденковић 1991: 119); „по ноћи” (Раденковић 1991: 62); „глуво доба” (Раденковић 1991: 116); „недоба” (Марковић 2004: 192); „никакво време” (Раденковић 1991: 17); „никакав заман” (Раденковић 1991: 39).
- б) оријентација
„Неко доба ноћи” (Марковић 2004: 183); „кој ти знаје које је било време” (Раденковић 1991: 14); „не знам који је бил заман, гоца одмакло у ноћ” (Раденковић 1991: 2); „стигнем кући у неко доба, скоро ће зора” (Раденковић 1991: 11); „око поноћи” (Раденковић 1991: 105, 106); „око пола ноћи” (Марковић 2004: 200); „до касно у ноћ” (Раденковић 1991: 46); „млого доцкан” (Раденковић 1991: 125); „доста дубока ноћ била” (Марковић 2004: 168).
- в) оријентација сатима
„Нешто пре дванаес’ сати, ноћум око дванасет сати” (Раденковић 1991: 19); „све док није било негде око петнаес’ до један у ноћ” (Стојановић 1995: 39).
- г) детерминација постављањем обеју граница (*од – до*)
„Време од дванаес’ до три сата” (Стојановић 1996: 56); „од дванаес до пола један” (Марковић 2004: 200); „од дванаес’ сати па док пет’ о не запева” (Стојановић 1996: 56); „од прву тамнину до први петлови” (Раденковић 1991: 1).
- д) детерминација једном постављеном границом
„После дванаес’ ноћу” (Пантић 1998: 91).

Поменуто је да усмени искази у предању могу изражавати време и онда када не садрже временске локализаторе (терминологија према: Piper 2001: 189): дан, ноћ, јутро, сат, вече и сл. Упућивањем на догађања у природи и људском свету може се, такође, обележити време деловања. Оваквим, у основи перифрастичким формама, најављују се обе временске целине – дан и ноћ.

себе. Разумљиво је, у том случају, што спасење (привремено или трајно) долази са нечим што је атрибут „доброг” бога (светлост, глас...).

Вечера/ спавање

„Само што вечерали” (Раденковић 1991: 6); „однела вечеру на појату” (Раденковић 1991: 141); „спремила беше свекрва вечеру” (Раденковић 1991: 25); „таман он легал и заспао” (Раденковић 1991: 15); „само што ме не уване сан” (Раденковић 1991: 27); „кад ноће легнаја да спава” (Раденковић 1991: 73).

Повратак с посла (друга смена)

„Једанпут сам ишао из другу смену” (Раденковић 1991: 111); „радели смо у рудник и враћали се дом, ја и моји пријатељи с који сам радео, из другу смену” (Петровић 1999: 79).

Светлост и тама

„Слунце климнуло” (Раденковић 1991: 8); „ставнимо” (Раденковић 1991: 22); „чим прилеже мрак на планине” (Раденковић 1991: 24); „омркало у воденицу” (Раденковић 1991: 1); „и оно се смркне” (Марковић 2004: 185); „већ мрачно ” (Раденковић 1991: 141); „у мрак” (Раденковић 1991: 143); „а оно мрак у највеће” (Раденковић 1991: 140); „у дебел мрак” (Раденковић 1991: 23); „у добар мрак” (Раденковић 1991: 47); „на месечину” (Петровић 1999: 79); „док беше месец” (Раденковић 1991: 27); „месец пун” (Раденковић 1991: 98).

Певање петлова⁸

„Кад се зачули први петлови” (Раденковић 1991: 104, 62); „петал се огласи” (Раденковић 1991: 111, 21); „да нису петли закукурикали” (Раденковић 1991: 65); „кад запевали први петлови” (Марковић 2004: 186, 196); „кад било пред зору... попевну петао у село” (Вучковић 1999: 70).

1.6.2. Дан

Број временских одредница којима се маркира дан знатно је мањи, што се може тумачити чињеницом да радња у демонолошком предању „кружи око тајанственог, нуминозног и служи осветљавању лика, који је превасходно демонски, осветљавању чудесног у демону које није у његовом изгледу него у његовој

⁸ „Za razliku od drugih, manje osetljivih intervala svakodnevce, kritički momenat smene svetova zahteva dodatni, pomoćni orijentir u vremenu; među promenama u okolini koje pomažu čoveku da se orijentiše u vremenu i na taj način organizuje svoju svakodnevicu, pesma jutarnjih petlova zauzima posebno mesto” (Bračić 1993: 24).

моћи” (Милошевић Ђорђевић 2000: 177). И овде се уочава потреба за детерминацијом времена, при чему се као временски локализатори употребљавају дан, јутро и слично. Малобројна су, али уочљива и упућивања на одређено доба истицањем светлости, видљивости: „почело да се расавиња” (Раденковић 1991: 21); „кад је свануло”, „кад је се расавнило”, „кад савнуло”, „развиделило се” (Раденковић 1991: 108, 23, 118); „кад се сване” (Марковић 2004: 140).

Временским одредницама обележавају се различите фазе у процесу смењивања ноћи и дана: пре зоре, рано јутро, јутро, дан.⁹

„Пред зору” (Раденковић 1991: 35); „кад било пред зору” (Вучковић 1999: 70); „кад беше ујутру собајле” (Раденковић 1991: 74); „ујутру” (Марковић 2004: 142); „кад било јутро” (Вучковић, 61); „сутрадан” (Марковић 2004: 146); „јутредан” (Раденковић 1991: 5); „подне” (Раденковић 1991: 58)¹⁰; „дањам” (Раденковић 1991: 1).

Границе дневног одређене су, у једном од примера, као оне које почињу нестајањем демона, а завршавају њиховим поновним појављивањем: „Кад се [...] петлови огласе, они се изгубе и не јављају се до сутра вече у то време” (Раденковић 1991: 99).

2. Бахтиновско авантуристичко време: тачка сусрета

Говорећи о облицима *уметничког освајања времена и простора*, М. Бахтин истакао је и специфичности тзв. авантуристичког времена античког романа. То време протиче између граница

⁹ Појава петлова (или првих петлова) аудитивна је граница између ноћи и дана. У веровањима, од тог тренутка нижу се, до јутра, прецизним редоследом, различите временске секвенце: зора, освет, свануће, рађање сунца, почетак јутра (видети: Bratić 1993: 24–26). Ван оквира овог рада остаје питање у коликој се мери казивачи предања доследно придржавају временских секвенци одређених веровањима.

¹⁰ У предању *Мотор учини „кврци”* (Раденковић 1991: 11) време појављивања и деловања демона уобичајено је: све се догађа ноћу. Међутим, у ономе што говори баба, објашњавајући необичан догађај на мосту, могу се наћи трагови веровања у дневне демоне, подневне омаје: „Митре, куда туј ћуприју су људи превргали кола пуна сас сено, само ји занесе и заврљачи у шанац! Туј има пладнене омаје, од време ји има и тој се знаје само си ти млад па неси упамтија” (Раденковић 1991: 26).

које одређују нормално, узрочно-последично осмишљено збивање.

Momenti avanturističkog vremena nalaze se na tačkama prekida normalnog toka događaja, normalnog, životnog, uzročnog ili namenskog niza, u tačkama gde se taj niz prekida i pravi mesto za upad neljudskih sila – sudbine, bogova, zlotvora. Upravo tim silama, a ne junacima pripada sva inicijativa u avanturističkom vremenu (Bahtin, 1989, 205–206).

Основним обележјима овог времена Бахтин сматра изразе *изненада* и *управо* – они сигнализирају почетак деловања случаја. Време појављивања и нестајања демона у предањима врло често одређује се изразима који наглашавају да је оно тренутно, изненадно и неочекивано¹¹. Њих одликују, у основи, употреба аориста, временских прилога, конструкције без помоћних глагола и слично, али се нестајање демона у тренутку, у једној минималној секвенци времена, понекад обликује и одредбама за начин: „Зачас се изгубила” (Раденковић 1991: 118, 91). Овим облицима истиче се догађај толико кратак да је његов почетак истовремено и његов крај – карактерише их пунктуална семантика (Пипер 2005).

а) појављивање

„Свитну” (Марковић 2004: 170); „окну нешто” (Степановић 1998: 79); „и од негде из браниште искочи јаре” (Раденковић 1991: 146); „само лупне иза човека” (Раденковић 1991: 120, 82); „кад у неко време, створија се татко” (Раденковић 1991: 66); „једанпут кад изађу на тој место, лампе се угасе, одједанпут, само трепну” (Раденковић 1991: 115, 11); „уједанпут ете ти – јаруга пред нас стоји” (Раденковић 1991: 114); „око пола ноћ, у никакво време, тике дршка од котал – драан” (Раденковић 1991: 69); „тике се испред њи створила жена у белетине” (Раденковић 1991: 78, 74).

б) нестајање

„Кад оно – нема ништа” (Раденковић 1991: 23); „одједанпут се затрло” (Раденковић 1991: 38); „кад се прекрстим, они сви

¹¹ За разлику од „авантуристичког времена“ које, као временски зев, ништа значајно не уноси у живот јунака (Bahtin 1989: 202), време у коме делује демон оставља трагове који се учавају на човеку и његовом окружењу (материјални: разбацани предмети, свела трава...; психофизички: страх, болест...).

побегоше од мене” (Раденковић 1991: 91); „како ја то реко’, тако нестале све” (Марковић 2004: 170); „и одотле јаре срипи и отиде си некуде” (Раденковић 1991: 120); „кад сам стигао у Сланиште, окренуо сам се, нема ништа” (Раденковић 1991: 36); „кад тамо више никог није било” (Раденковић 1991: 43); „истог часа су нестале” (Раденковић 1991: 41); „тек нестао” (Раденковић 1991: 59, 144, 146); „отиша си” (Раденковић 1991: 66, 110).

Као што се појављивање/нестајање демона обликује инсистирањем на изненађењу, тренутку, кратком временском интервалу, тако је његов контакт са човеком у појединим примерима приказан као активност у ширем временском интервалу. Такво деловање може се одредити као дуго (*Замину гоџа време*, Раденковић 1991: 25) или се низањем поновљених радњи ствара утисак протицања дужег временског периода:

„Ја терам, остан па терам. Ајде, па ајде, па ајде” (Раденковић 1991: 24, 78); „И све смо ишли у круг; а поред трње, а поред поток, па опет око једне границе, све усред Дубраве” (Раденковић 1991: 22); „Једном један ишкао они ћурани, ишкао, а они ћурани се окачили на леђа па га терали, па га терали, терали, докле нису петлови запевали они нису ’тели да га пусе” (Марковић 2004: 189, 198).

Сличан ефекат (истицање дужег временског периода) постиже се и низањем паралелно постављених временских секвенци:

„Ја се окренем – иде жена по мене! Ја станем да ју сачекам, стане и она и не мрда. Ја појдем даље, иде и она на раздаљину од дваес метара. Дојдем до неке конопље [...]. Она дојде до конопље [...] и ја ју јурнем; али, колко трчим ја – толко трчи и она. Станем ја, стане она” (Раденковић 1991: 36); „Како ја идем на одстојању, тако то куче иде пред моном. Идем ја, иде оно. Идем ја, иде оно, на једном одстојању. Брже ја, брже оно. Станем ја, стане оно” (Марковић 2004: 183, 182).

3. Последице сусрета са демоном

Јунак предања не прелази из демонског у људски хронотоп без последица, безазлено и готово неосетно (као јунак бајке). Контакт са нечистом силом изазива осећање ужасног страха, бо-

лест, поремећеност или смрт (Liti 1994: 10). Чак и онда када предање не региструје овакве последице, истиче се да и сећање на сусрет са оностраним бићима утиче на промене у животу јунака. Он избегава простор на коме се фатални сусрет десио, напушта га или има потребу да о том искуству приповеда другима. Период након сусрета човека и демона у предању манифестује се, дакле, на различите начине. У сваком од њих видно је учешће временских одредница:

а) фаталне последице сусрета (смрт, болест, изумирање читавог рода)

– интервал у коме се осете последице (после, одмах, од тад, одатле, у међувремену, ускоро, брзо)

„Живео је после тог догађаја, али више није био способан за рад” (Марковић 2004: 188); „мало постоја и после тога се разболео” (Марковић 2004: 154, 189); „после тога се разболео и умро” (Марковић 2004: 148, 142); „од тад се разболео и није се са те постеље ни диг’о” (Марковић 2004: 186); „и тада почео да се исправља” (Стојановић 1995: 39); „он се одма’ разболео од тога” (Марковић 2004: 151, 150).

– период боловања
детерминација

„За два дана” (Раденковић 1991: 28); „недељу дана” (Раденковић 1991: 98, 141); „девет дана и ноћи” (Раденковић 1991: 108); „месец дана” (Лома 1998: 36).

оријентација

„Пет-шес’ дана” (Раденковић 1991: 90); „неколико дена” (Раденковић 1991: 124; Марковић 2004: 179); „некол’ко недеља” (Деспотовић 1988: 33); „неко време” (Раденковић 1991: 57); „дуго” (Стојановић 1996: 50); „не знам кол’ко” (Марковић 2004: 189).

б) избегавање места сусрета

„Више неје смел да иде” (Раденковић 1991: 117); „там више несам ишла” (Раденковић 1991: 25); „ал ји било више стра да дооде” (Раденковић 1991: 135); „ја ни данас не волим да идем тамо” (Марковић 2004: 161); „зато сам, после, избегавао да идем ноћу тим путем” (Пантић 1998: 93); „после се ови човек иселио” (Раденковић

1991: 61, 49); „после овог догађаја више никад није у воденици заноћио сам” (Раденковић 1991: 104).

в) поновна посета месту сусрета (деловања демона)

„Сутрадан нашли овце” (Марковић 2004: 146; Раденковић 1991: 60, 96, 102; Лома, 39); „изјутра је дошао на исто место” (Раденковић 1991: 53); „кад ујутру...” (Раденковић 1991: 94).

г) инактивација демона

„Од тог доба нема га више” (Марковић 2004: 194); „од таг стрина баталила да се вампири” (Раденковић 1991: 126, 66, 77); „неје се вампирио више” (Пантић 1998: 88; Раденковић 1991: 64, 73, 74); „после тога више ништа неје лупало” (Раденковић 1991: 82).

д) приповедање о догађају

„И она после причала” (Марковић 2004: 196); „јутредан ми татко исприча” (Раденковић 1991: 5, 27).

У демонолошким предањима уочава се појава вишеструке детерминације времена сусрета човека и демона. Она се постиже употребом различитих облика временских одредница (на нивоу читавог текста, али и у ужим сегментима).

„Овој ми се десило одавно [...] па си појдомо чим прилеже мрак на планине” (Раденковић 1991: 24); „Тој ми се десило само једанпут, пред рат сас Бугари деветсто тринаесте. Ја сам таг бил млад, не верујем да сам имал петнаес године. Седимо, ноћум...” (Раденковић 1991: 26); „Још једно да ти испричам давно што је било јоште кад беше рат партизански” (Раденковић 1991: 72); „Радио ја у другу, па око једанаест пошао” (Раденковић 1991: 1).

У оваквим примерима детерминација иде од ширег ка ужем временском интервалу и тада поједини примери имају функцију оквира („на Божић”, „пред рат” и сл.) унутар којих се истиче трајање основног времена (ноћ).

Временске одреднице налазе се на различитим позицијама у тексту. Притом су у уводним сегментима најфреквентније оне које детерминишу време предања празником, годишњим добом,

ратом, али предања почињу и облицима који одређују само ноћ као време одвијања радње. У медијалним позицијама срећу се, поред израза који одређују ноћ и разне фазе у њеном протицању, и они којима се сигнализира тренутак појављивања демона. Завршним сегментима доминирају изрази којима се одређује несатајање демона, као и време након сусрета са њим. То, свакако, не значи да су места временских одредница строго одређена и да се поједини облици појављују само на поменутиим позицијама.

Основним лингвистичким поступцима којима се изражава време у демонолошким предањима могу се сматрати детерминација, оријентација и перифрастичка детерминација. Када се дода и могућност прецизнијег одређивања времена сатима, могућности за комбинацију се повећавају. Проучавана грађа потврђује униформност и формулативност временских одредница у демонолошким предањима.

Ово истраживање само је један од бројних могућих приступа проучавању поступака који се користе у моделовању времена демонолошког предања.

Извори

- Вучковић 1999: Вучковић, Раде. „Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина”. *Расковник* 95–98, 61–74.
- Деспотовић 1988: Деспотовић, Селимир. „О нечистој сили у Јадру”. *Расковник* 53–54, 33–36.
- Лома 1998: Лома, Александар. „Вилинске приче испод Маљена”. *Расковник* 93–94, 34–43.
- Марковић 2004: Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Београд – Крагујевац : Центар за научна испитивања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу.
- Пантић 1998: Пантић, Златимир. „Казивања о вампирима у Штубику код Неготина”. *Расковник* 93–94, 88–94.
- Петровић 1999: Петровић, Марија. „Казивање о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежине код Ниша”. *Расковник* 95–98, 78–80.
- Раденковић 1991: Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш: Просвета.

- Степановић 1998: Степановић, Владимир. „Казивања о митолошким бићима у селу Хум код Ниша”. *Расковник* 93–94, 79–87.
- Стојановић 1995: Стојановић, Татјана. „Казивања о нечистој сили у воденицама”. *Расковник* 81–82, 39–40.
- Стојановић 1996: Стојановић, Татјана. „Казивања о вилама – из околине Тополе”. *Расковник* 85–86, 49–57.

Литература

- Виноградова 1999: Виноградова, Људмила. „Значење календарских периода за карактеризацију митолошких бића”. *Расковник* 95–98, 81–105.
- Гуревич 1994: Гуревич, Арон. *Категорије средњовековне културе*. Нови Сад: Матица српска.
- Елијаде 1986: Елијаде, Мирча. *Свето и профано*. Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада.
- Милошевић Ђорђевић 2000: Милошевић Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Пипер 2005: Пипер, Предраг и други. *Синтакса савременог српског језика. Проста реченица*. Београд – Нови Сад : Институт за српски језик САНУ – Матица српска.
- Раденковић 2005: Раденкович, Любинко. „Опасное время в народных представлениях Славян”. *Balkanica XXXV*, 72–91.
- Радин 1996: Радин, Ана. *Мотив вампира у миту и књижевности*. Београд: Просвета.
- Самарција 1997: Самарција, Снежана. *Поетика усмених прозних облика*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Самарција 2011: Самарција, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник.
- Ајдаџић: Ајдаџић, Дејан. „Demonski hronotopi u usmenoj književnosti”. 2000–2001, URL: < http://kapija.narod.ru/Authors/Ajdacic/ajd01_hronotopi.htm> 7. 6. 2011.
- Vahtin 1989: Vahtin, Mihail. *O romanu*. Beograd: Nolit.
- Bratić 1993: Bratić, Dobrila. *Gluvo doba*. Beograd: Plato.

- Gerbran–Ševalije 2004: Gerbran, Alen, Ševalije, Žan. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stilos.
- Jech 1982: Jech, Jaromir. „Direktna i indirektna komunikacija u folklornoj prozi”. *Narodna umjetnost* 19, 139–150.
- Karanović 1989: Karanović, Zoja. *Zakopano blago: život i priča*. Novi Sad: Bratstvo–Jedinstvo.
- Liti 1994: Liti, Maks. *Evropska narodna bajka*. Beograd: Bata–Orbis.
- Mencej 2005: Mencej, Mirjam. „Funkcije povedk o nočnih srečanjih s čarovnicami in njihova uloga v konstrukciji prostora in časa”. *Studia mythologica slavica* VIII, 167–184.
- Piper 2001: Piper, Predrag. *Jezik i prostor*. Beograd: Prosveta.

ОД САГ ПА НАТАМ ДА ЗНАШ: О СПОЉАШЊЕМ ХРОНОТОПУ ДЕМОНОЛОШКИХ ПРЕДАЊА

Време и простор коме припадају кључни чиниоци комуникацијског процеса у коме се ствара дело усмене књижевности разликује се од времена и простора у коме бораве ликови тог дела. Постојање двеју временско-просторних равни (Лихачов 1972: 251–252) у усменој књижевности проистиче из њене природе и начина постојања. Стварање/извођење/преношење/прихватање дела одвија се у процесу комуникације између казивача/певача и слушалаца. Тренутак извођења и околности у којима се оно реализује одређени су активним везама између лица које приповеда и оних ради којих и којима се приповеда. Те везе условљене су, такође, елементима који, сами по себи, не морају припадати креативном чину, али у њему, када је у питању усмена књижевност, активно учествују (начин живота заједнице у којој се приповеда, традиција и слично).

Казивач и слушаоци представљају свет који ствара дело (Јакобсон, Богатирјов 1971: 17–30); Рикер 1993: 101). Они припадају „*realnom i nezavršenom istorijskom svetu koji je odvojen oštrom i pačelnom granicom od sveta prikazanog u tekstu*” (Бахтин 1989: 383). „Оштра” граница између ових двају светова не значи, међутим, и њихову апсолутну изолованост и самосталност. Наиме, како се у приказаном неминовно рефлектују и ствараоци и примаоци, њихове представе, идеје, веровања, начин живљења и постојања уопште, тако се и свет приказаног, другостепеног, одражава у реалном времену заједнице која усваја, памти, преноси, преобликује и изнова ствара, у новом окружењу и новим приповедним ситуацијама (Воšković Stulli 1978: 19). Њихова узајамна повезаност изражена је и чињеницом да свако ново обликовање песме, приче, усменог казивања уопште зависи од контекста: способности и знања казивача, очекивања и расположења аудиторијума, прилика

у којима се дело изводи и слично. „Од контекста у којем тече напоредо стварање и прихватање дела-варијанте, зависиће и избор догађаја и начин њиховог обликовања” (Самарџија 1997: 142).

Како комуникација у чијим оквирима настају дела усмене књижевности представља чин који је непоновљив (чак и поновљено извођење истог материјала представља стварање новог дела), о створеном условно и делимично може сведочити само бележење свих аспеката комуникацијског процеса (онога што је казано, начина на који је то учињено и околности у којима се одвија нека врста разговора између казивача и слушалаца)¹. Јасно је да најбрижљивије регистровање и бележење (писањем, звучним и видео записима) ових манифестација може бити једино одраз извођења, не и извођење само (Bošković Stulli 1982: 44; Schieffelin 2005: 83). „Песма/прича живи у свом аутентичном, усменом облику, а запис никада не може у потпуности верно да сведочи о сложеним процесима трајања и живота народног стваралаштва. Запис усменог дела је тек сегмент његовог постојања, а сложене околности извођења немогуће је „превести” у системе писане речи” (Самарџија 2007: 17). Допунске информације могу учинити јаснијом представу о околностима извођења, али и када оне изостају, контуре времена у коме се ствара дело, оног времена коме припадају и у коме постоје казивачи и слушаоци, могу се само назрети захваљујући записаном усменом „тексту” и примедбама оних који извођење бележе (записују или снимају).

Само постојање усменог дела већ сведочи о контексту у коме је настало (Бахтин 1989: 382). Његово звучање у „реалном времену-простору” сигнализира и постојање аутора, казивача, оног „који је створио говор” (Бахтин 1989: 383). Мање или више верно записани усмени „текстови”² такође могу чувати сведочења

¹ „In its highest aspiration, (transcription, prim. aut) would be attempt to record transparently and objectively in writing every significant detail of a performance, including the tone and emphasis, pacin and synchronization, and momentum and intensity of events, in the order in which they occur” (Schieffelin 2005: 80).

² Захваљујући интервенцијама записивача и приређивача, објављени запис не може се увек прихватити као потпуно аутентичан. Метанаративне секвенце у записима могле би бити производ накнадног „уређивања”: „Никада се не може са сигурношћу утврдити да ли облици коментарисања (попут ’наравоученија’, дидактичких пасажа, тумачења поступака јунака, описа и реминисценција

о временско-просторној равни која припада казивачу и слушаоцу (*спољашњи хронотоп*). Поред специфичности условљених усменим обликовањем израза у наративном процесу (разни облици понављања, употреба везника *na/u*, комбиновање глаголских времена, приповедачки презент, изостављање глагола говорења, смењивање управног и неуправног говора и слично)³, записи поседују и различите сигнале којима се упућује на контекст у чијим се оквирима казивање одвија. У основи, реч је о метанаративним сегментима (Принс 2011: 102–103): појави казивача који сведочи о свом постојању, обраћа се слушаоцима или коментарише казивано, радњу, поступке ликова, даје додатна обавештења и слично.

Демонолошка предања тематизују сусрет човека и демона, сукоб и последице преплитања људског и нељудског. Обликовање хронотопа у непосредној је вези са супротстављеношћу светова којима припадају различити простори (човеку – социјални: кућа; демону – дивљи: гробље, раскршће, вода, гора...) и време (човеку – чисто: дан; демону – нечисто: ноћ, опасно време у ширим временским интервалима)⁴.

Околности у којима се казују предања могу се реконструисати захваљујући информацијама које потичу из текстова приређивача и записивача, као и из самог записаног текста.

Циљ овог истраживања је да укаже на репертоар поступака и средстава (изрази, формуле)⁵ којима се, у записима демонолошких предања, сигнализира постојање времена (и простора) коме припадају казивач и аудиторијум.

расутих током приповедања) припадају приповедачу, записивачу или 'коначном' редактору варијанте." (Самарџија 2000: 20).

³ Видети: Bošković Stulli 1975: 153–174.

⁴ Видети: Раденковић 2005: 71–90; Виноградова 1999: 81–105; Ајдачић.

⁵ Овом приликом, биће издвојени само доминантни примери средстава и поступака. Остали би могли бити предмет истраживања у другим радовима. Број појединачних илустрација, такође, сведен је на најмању меру (набрајање свих уочених утицало би, поред осталог, и на прегледност рада).

1. Напомене приређивача/записивача

Спољашњи хронотоп демонолошких предања (као и других усменокњижевних облика) показује се између осталог, и захваљујући подацима које о месту и времену приповедања, казивачима, годинама њиховог рођења/старости, околностима приповедања дају приређивачи или записивачи. У досадашњим проучавањима истакнуто је да су подаци о спољашњем хронотопу у старијим збиркама малобројни (Самарџија 2000: 29; Самарџија 2007: 18; Бошковић Стули 1978: 18)⁶. Разлози за то налазе се, пре свега, у записивачевој усмерености на текст: сви други подаци од секундарног су значаја, прате записе повремено, непотпуни су, неуједначени или сасвим изостају. Истраживање је, стога, засновано на грађи бележеној у новије време (друга половина двадесетог века до данас)⁷. У њој има више података о елементима који прате процес казивања, околности у којима се казивање бележи и слично.

Информације које упућују на време и простор у чијим се оквирима одвијао могући стваралачки процес налазе се често у коментарима приређивача. То могу бити подаци о времену настајања записа:

„Казивања сам слушао и бележио (најчешће снимао) у различитим временским размацима (од 1967. до 1989. године) по селима око Тресибабе, Сврљига, по Заплању, па и шире – по целој југоисточној Србији.” (Раденковић 1991: 109);

„Ова збирка приповедака и предања настала је као резултат двогодишњег теренског истраживања и записивања усмених казивања становника села данашњег Левча, спроведеног у времену од 2000. до 2002. године.”(Марковић 2004: 5)⁸;

⁶ „Sadašnji se zapisi čine čine jasnijima od starijih, ponekad vrlo slobodnih obrada folklornih tekstova, kod kojih se jezgra, prisutna u direktnom komunikacijskom procesu, može vrlo teško ili se uopće ne može sa sigurnošću odrediti. Noviji zapisi sadrže sve važne tehničke podatke kojima je zadaća da što vjernije predoče pripovijetke koje i dalje žive u usmenim oblicima” (Jech 1982: 148).

⁷ Корпус чине записи објављени у збиркама Раденковић 1991 и Марковић 2004 и у оквиру часописа и посебних издања (в. попис извора на крају рада).

⁸ Уколико није наглашено да је реч о околностима приповедања демонолошког предања, примери којима се реконструише приповедни контекст на основу

„У лето и јесен 1976. године обишао сам неколико горњоколу-барских села у осоју планине Маљена...” (Лома 1998: 34);

„Приповетке и предања, као и друга народна казивања, бележим од 1965. године до данас на подручју садашњег Пиротског округа [...] Највећи број примера сам забележио од 1995. године до данас и то на старопланинском подручју источне Србије.” (Златковић 2007: 9).

Има примера у којима се време извођења и бележења одређивало периодом у току године: „и кад дође зима, онда ти дођи, па да причамо” (Марковић 2004: 265)⁹ или дана/ноћи: „Причало се о мобама, седељкама, увече”; „Увече кад се скупе старији људи, они су причали исто ки ово сад” (Марковић 2004: 264).

Године рођења и/или старости информатора такође се бележе. Притом се ни овде не запажа уједначеност, будући да подаци могу бити прецизни („Казивала Стевана Петровић (72), село Хум код Ниша” (Степановић 1998: 87) али и одређени употребом израза стари или указивањем на шира временска раздобља („Казивачи су били махом *стари* људи, рођени крајем прошлог или почетком овог века...” Лома 1998: 34).

Комуникацијски процес у чијим се оквирима демонолошко предање казује/слуша (и бележи) остварује се у реалном времену, оном које припада „реалном и незавршеном историјском свету”, пре свега захваљујући подацима о времену бележења. Контуре тог времена и друштвено-историјских околности могу се назрети и у коментарима којима приређивачи указују на околности у којима се прича, истичу ставове информатора према казивању пре-

приповедачевих напомена у прилогу овој збирци, односе се на спољашњи хронотоп свих усмених прозних врста у њој објављених.

⁹ Одређивање зиме као периода погодног за приповедање објашњава се чињеницом да информатори тада имају мање других обавеза и више времена за приповедање. Другачије околности условљавају и спремност, способност приповедача да казује: „Није ти ово сад време за приче. Сад има да се ради [...] Не може то тек тако: 'Причај ми!' Морам ја да будем одморна и да мислим само на то, а јок на пос'о! Кад је мени глава слободна, ја онда могу да ти причам” (Марковић 2004: 256). Познато је слично сведочење Вука Караџића о околностима у којима је чуо „много и лијепијех приповиједака” од Груја Механџића, за време боравка у Земунском лазарету: „*И не имајући никаква посла* дању смо највише спавали а ноћу *приповиједали*” (Караџић 1988: 49).

дања о демонима и слично. Говорећи о могућим узроцима изражавања сумње у веродостојност казиваног, Р. Раденковић је сматрао да су „видна колебања настала под притиском савремених сазнања и агитација „активиста”. Такође је истакао и настојање информатора да остану анонимни „како се на њих не би показивало као на назадне људе који, у једном напредном друштву, још нису раскрстили с празноверицама и сујеверјем” (Раденковић 1991: 109–110). Иако су овакве приче у разним периодима друштвено-историјског развоја доживљаване као неуметничка и антипросветитељска казивања¹⁰, није тешко препознати у овим напоменама околности карактеристичне за период послератне (након 1945. године) изградње другачије свести и комунистичке идеологије (нема Бога, нема ни демона)¹¹.

У једном од прилога сакупљача сачуван је податак о начину на који се саопштава предање – испитивач сведочи о начину на који се предање говорило у времену у коме га је записао: „...

¹⁰ „U poslednje vreme se ponovo [...] došlo do pitanja: nisu li predanja anti-prosvetiteljska? Ne okreću li se ona protiv racionalnog spoznavanja i ovladavanja prirodom? Nisu li čoveku u njima postavljene preuske granice pri čijem prekoračenju preti ludilo i smrt? Ne vladaju li njegovim životom u predanjima neprozirne sile koje onemogućavaju čoveka kod njegovog samoostvarivanja na putu ovladavanja prirodom? Pa, problem ima dva aspekta: jedan aspekt, za sam materijal predanja i, drugi, za istraživanje predanja... Predanja su duhovne tvorevine i tvorevine fantazije ljudi relativno nižeg stepena prosvetčenosti. Ali, zbog toga ne treba nauka koja se bavi tim predanjima da stekne glas da je sama anti-prosvetiteljska. Njen prosvetiteljski rad je ponajviše u tome da utvrdi gde leže socijalno-istorijski, duhovno i religiozno istorijski razlozi, koji su predanjima stotinama godina uskraćivali empirijsku racionalnost. Istorija predanja je i istorija prosvetiteljstva” (Rerih 1987: 254).

¹¹ Вишевековна настојања хришћанске цркве да искорени паганска веровања и представе нису дала одговарајуће резултате, барем када је реч о усменом стваралаштву. Утицај монотеистичког погледа на свет није занемарљив, али он није условио потпуну реорганизацију грађе и уклањања из ње свега што би припадало старим боговима. Када је реч о демонолошким предањима, може се рећи да је њихове главне јунаке, свесно или несвесно, од заборава или наслојавања штитила управо црква. По мишљењу Веселина Чајкановића, њој је основни задатак био да разори велика божанства, док је веровање у ниже демоне, углавном узимајући учешће у заштити од истих, и сама подржавала: „На тај начин црква, било непосредно или посредно преко својих представника, признаје да ти демони постоје. Код таквог стања ствари није никакво чудо што су демони из паганизма одржали и до данашњег дана своју некадашњу власт и углед” (Чајкановић 1994: 203–204).

демонолошка (се) предања казују тихо, у пола гласа и обореног погледа” (Марковић 2004: 266). Овим се исказом упућује на неке елементе текстуре: аудитивни слој, гест и мимику као невербалне компоненте комуникацијског процеса (Bošković Stulli 1975: 153–154)¹². Трагови контекста који сведочи о комуникацији у чијим оквирима настаје наратив запажају се и у ставовима информатора према казивању оваквих прича у прошлости. Говорећи о традицији приповедања ноћу, један од казивача напомиње да се тада најчешће причало о вампирима. Сврху таквих прича налази у застрашивању: „Тако су се ваљда жене плашиле да не иду у мрак саме” (Марковић 2004: 264) или заштити од оностраних бића: „Причало се и о вилама и о проклетствима да би се сачували од зла” (Марковић 2004: 264). Има запажања која сведоче о односу казивача према тематици и бројности прича о демонима: „...а причало се о сто чуда: о вилама, о вампирима, ууу!” (Марковић 2004: 264). Истовремено, овакви искази упућују на ставове казивача према ономе шта се причало: из перспективе његовог реалног времена – то су чуда и било их је много. Из тога се чита, између осталог, да их је данас мање и да је однос према њима промењен. О „времену садашњем” сведочи и запажање о односу заједнице према таквим садржајима: „...а док данас је друкч’е – данас неће ни да причају ни да слушају” (Марковић 2004: 264–265). Поред тога, уочене су и потврде казивача да су и сами некада били у позицији онога ко учествује у комуникацији као слушалац: „Пре се причало и веровало у омаје и вампири. Кад се увече зберемо, кад позавршимо работу у поље и окол стоку, ал’ највише зими, уз огњиште кад нема работа, ја памтим, ако сам бил дете, како су стари говорили од тој. Мој јед’н чича, Сава се звал, причал је како је једанпут задоцнил увечер дом из поље” (Петровић 1999: 78).

¹² О различитом одређењу термина текстура видети и: Bošković Stulli 1983: 137, белешка 7.

2. Контекст у тексту

2.1. Казивач о себи

Поред података које о казивачу предања остављају записивачи и приређивачи, у записаној грађи налазе се информације које оставља он сам – позивањем на себе, свој живот, породицу и слично. Уочљиво је инсистирање на изразу којим се јасно одваја спољашњи хронотоп – *сад*:

„И сад, ја са Драгољубем, овем синем што ми је у Крагујевац...” (Марковић 2004: 115);

„Ја и сад имам колибу у планину...” (Марковић 2004: 115);

„Они имали кућу де и ми сад живимо.” (Марковић 2004: 127).

Појављивање оваквих трагова може се тумачити потребом приповедача да причу учини вероватнијом него што она сама, као казивање о демонским бићима, може бити. Повезивањем фабуле са личношћу онога који је приповеда постиже се ефекат приближавања казиваног могућем, истинитом (у мањој мери, ипак, од оног који се остварује меморатом), што је једна од основних карактеристика предања. Има облика који се могу усмеравати ка другим циљевима. Тако се констатација информатора „То сам ја читала о Усуду” (Марковић 2004: 107) може тумачити у кључу потврђивања веродостојности (уместо на поштованог, свезнајућег претка, казивач се позива на писани извор). Истовремено, она може изразити жељу казивача да се приближи особи која бележи причу (писменој, образованој), истицањем сличних сопствених квалитета¹³. Поменути исказ, дакле, може бити тумачен као

¹³ Постојање штампаних извора (као и других средстава намењених масовној комуникацији) утицало је и на процес извођења дела усмене књижевности. Нека истраживања показују да њихова доминација није потпуно променила природу појединих усмених облика, демонолошких предања такође (мада су измене уочљиве, како на самом материјалу, тако и у аутентичном извођењу усменог дела). Поред тога, њихово постојање доживљава се као подстицај одржању и развоју усменог стваралаштва: „The very fact that references to books, newspapers, and magazines are a prestigious part of contemporary folk communication, and that highly educated members of the community are considered by the others to be the best tellers, is clear evidence that folklore has found a way to survive and to function in an era when published sources and mass media seem to occupy the minds and spiritual

потврда веродостојности, али и као информација о казивачевом односу према испитивачу и његовој жељи да смањи постојећу дистанцу између (образованог) странца и себе.

Најављујући разговор другачији од оног који се води у оквирима природне, свакодневне усмене комуникације, разговор који се издваја од уобичајеног и тиме што је у његовим оквирима изведен наратив, казивач понекад у уводним формулама демонолошких предања истиче себе као „водитеља светковине”¹⁴:

„Саг ћу ја да ви кажем...” (Раденковић 1991: 24);

„Е сад ћу ти причам...” (Марковић 2004: 135).

Оваквим исказима он може одређивати себе као релевантног казивача, оног који добро познаје оно о чему се приповеда, али и упућивати на постојање групе у којој се приповеда. Из ње се издваја и мења статус – од слушаоца постаје онај који прича, он је *ја* које се обраћа присутнима као групи (*ви*, *вам*) или појединцу (*ти*).

2.2. Директно обраћање слушаоцу

Постојање заједнице унутар које се одвија непосредна, директна уметничка комуникација (Јех 1982: 139-150), чак и онда када ту групу чини, поред казивача, само један члан – записивач, сугерисано је и изразима које информатор упућује слушаоцу (у тој је функцији и записивач предања који не мора припадати заједници и најчешће је странац. Притом, изрази којима се одређује сродство (синко, ћерко) могу бити намењени било ком слушаоцу и употребљавају се најчешће да би изразили благонаклоност, одређен степен блискости:

„Е, ћерко, кад се створи такво нешто...” (Раденковић 1991: 62);

„Такој, синко, било је и кад ми татко умреја.” (Раденковић 1991: 62);

„Али, да видиш, синко, какво беше кад ми умрела снаја...” (Раденковић 1991: 63);

life of our contemporaries” (Golovakha-Hics 2006: 235).

¹⁴ „U čistoj izvedbi zanima nas dobijanje dopuštenja da se ukinu pravila svakidašnje interakcije, da se 'uzme riječ', da se uključi u niz i u intenzivnost ekspresivnih aktivnosti povezanih s interakcijama, ulogama i drugim društvenim normama i sredstvima sredjivanja” (Abrams 1982: 84).

- „Слушај ти, дечко, само се за тој распитујеш, знам ја, чујем, причају ми људи.“ (Раденковић 1991: 40);
- „За тој нема кога да питају другога...” (Раденковић 1991: 31);
- „Али, баш да ти кажем...” (Раденковић 1991: 45);
- „Све је такој било како што ти причам.” (Раденковић 1991: 89);
- „Твој теча је био матрапаз.” (Раденковић 1991: 74);
- „И ником нисам казивала до сад ово теби...” (Стојановић 1974: 35);
- „Бре, нећеш да ми верујеш, јурили смо се по воденице, може бити цео сат.” (Пантић 1998: 94);
- „А, каже, волови само дувају на врата је л они осећају, знаш.” (Марковић 2004: 114);
- „Али мајка, разумеш ти, то треба да се дете чува...” (Марковић 2004: 132);
- „...Знаш, он био учитељ... Да ви'ш само шта су урадили!...” (Марковић 2004: 135).

Наведеним облицима постиже се и непосредност у комуникацији, приближавање казивача слушаоцу. Са тим у вези, уочавају се примери у којима се, за демонолошка предања уобичајена, „упутства за заштиту од демона” дају непосредно, као савет одређеном лицу: „Не послушај га никад да се дигнеш из кревет и да искакаш на пут. Залежи си у собу и ћути си. Кажи: не дугујем никем ништа, нек иде” (Степановић 1998: 79). Овакви искази непосредно упућују на постојање времена и простора у коме се налазе казивач и слушалац или слушаоци. Треба рећи да записано оставља могућност другачијег тумачења, тим пре што су у демонолошким предањима такви савети често у форми реченица са уопштеним личним значењем (Пипер 2005: 597, 602), у којима се заменица *ти* не односи на лице у комуникацији: „Има судбина и она ће ти одреди шта ће ти буде и тако има ти буде” (Марковић 2004: 112).

Поред тога, казивачи повремено проверавају да ли слушаоци прате или разумеју оно што им је казивано тако што постављају питања слушаоцима:

- „Је л видиш?” (Марковић 2004: 135);
- „Ге си вид'о ти вампира сад?” (Вучковић 1990: 66);
- „То деда Жика доживео... А јел' знаш деда Жики?” (рукопис и видео запис Н. Аранђеловић, Бели Поток, 2014).

Разним апелативним коментарима се, иначе, захтева потврда да се слуша и разуме прича, активира емотивна реакција аудиторијума, усклађују ставови казивача и слушалаца, учвршћује „психофизиолошка веза између пошиљаоца и примаоца” (Принс 2011: 90).

2.3. Упућивање на животну праксу заједнице

Околности из свакодневног живота оних који у датом тренутку учествују у комуникацији запајају се у записима демонолошких предања. Говорећи о времену прошлом, казивачи понекад истичу и време садашње, сликајући притом начин живота, људе, њихове навике, међусобне односе итд. Уочљиво је да су такви коментари углавном засновани на опозицији некад : сад. Често су део исказа којима се сугерише став казивача према времену у коме се одвијала радња предања (о чему ће у раду бити више речи касније):

„Сад има ињекције, па се више не вампире. Има и струја па и’ бије.” (Вучковић 1999: 65, 66);

„То некад није ни имало кревети, но сад има не зна се шта је лепше.” (Марковић 2004: 107);

„Пре се женили млади, шеснес-седамнес година одма’ се жене, у старинско време, женили се млађи, а није ко сад – триес године има и не жени се – чека судбину.” (Марковић 2004: 112);

„Људи су то другачије схватили у односу на данас где се се сва околина загађује.” (Марковић 2004: 115);

„Раније се устајало рано да се ради: да се преде она тежина, па да се мота, па да се тке – имало много да се ради, није ки ово ми сад.” (Марковић 2004: 136);

„...онда се и крало много – пробије неко – као ово сад банку – пробије и украде леба.” (Марковић 2004: 147).

2.4. Упућивање на непосредно окружење казивача и слушалаца

Контуре околности у којима се одвија казивање појављују се и захваљујући настојању казивача да представу о ономе о чему приповеда учини јаснијом, живљом. Том приликом, он указује на предмете и појаве који се налазе у непосредном окружењу оних који слушају предање:

„...такој како овој соларче што гледам.” (Раденковић 1991: 31);
„...сам’ овако почне да светли ватра.” (Марковић 2004: 106);
„Кике ју оволике биле дебеле две.” (Марковић 2004: 122);
„...оно би му изгорело ову жилу ваљда овденак мало.” (Марковић 2004: 135);
„Такој помодре.” (Степановић 1998: 85).

Неки од поменутих примера сигнализирају постојање ванјезичке комуникације (коментар је био, вероватно, праћен покретом, гестом). Њима се свакако активира свест о томе да се показује нешто од предмета или појава које постоје у видном пољу казивача и слушалаца у тренутку приповедања (светлост, сланик, тетива, нешто што је плаве боје, нешто што има одговарајућу дебљину и слично). Показује се некоме ко је присутан и ти изрази сведоче о спољашњем времену и простору, времену и простору контекста.

Понекад приповедачи указују на познате или присутне (у тренутку говорења) учеснике у догађају или се актери допунски одређују сродничким релацијама са онима који присуствују чину приповедања:

„Овија Милан, одовде из Мерцелат...” (Раденковић 1991: 19);
„Кад је овија овде Добросав бил војник...” (Раденковић 1991: 88);
„Овија наш Милаћ ишал с неки људи из Ртањ.” (Раденковић 1991: 90);
„Парадеда његов био фамилијаран човек...” (Марковић 2004: 26);
„У мојем селу, њена ми сестра причала...” (Марковић 2004: 135);
„Овај Момчило одсеко неко дрво.” (Вучковић 1999: 71);
„А Биља (њена комшиница) уснила неки пут му мајку.” (Вучковић 1999: 64);
„Једанпут Живан и Милан (њени муж и син) били дод’ по Ћуприје па замркли.” (Вучковић 1999: 67);
„А ови, какви су то? Њено дете беше умрело и тако.” (Степановић 1998: 85);
„Мож’ неки да ми се смеје, али ја сам то патила више пути.” (Пантић 1998: 89).

Карактеристично је да се овакви облици налазе често на почетку казивања, на месту уводних формула. Било да региструју присуство актера или га помињу као сродника присутне особе или да као актера одређују себе, приповедачи управо чињеницом да је учесник конкретна, жива особа указују на веродостојност

предања. Сличну функцију имају и повезивања места на којима се одвија радња у казиваном са локалитетима у „реалном времену“:

„Ено баш намо, ђе но је црквина, стоји и Царев бунар, и ту мласка некоја водица, е ту ти не дао бог да те злоћа нанесе усред ноћи.” (Раденковић 1991: 58);

„У овуј чика-Милутинову кућу...” (Раденковић 1991: 89);

„Било раније, овде у забрану, имало виловско коло.” (Стојановић 1996: 49);

„Ту ге била Стојадину Трипкавем кућа, ту увек имало по нешто да се види у такво време.” (Вучковић 1999: 70).

3. Прича о демону и њене карактеристике из перспективе казивача

3.1. Веродостојност испричаног у предању

а) Уверавање у истинитост догађаја о коме се казује

У записима предања о демонским бићима забележени су и непосредни ставови казивача према истинитости догађања о којима се казује. Како приповедано треба да послужи као потврда веровању које се налази у његовој основи (Милошевић Ђорђевић 2000: 174), није необично што се слушаоци или слушалац (записивач) често уводи у процес комуникације управо уверавањем да је све у причи „жива истина“:

„Е сад ћу ти причам истину! Истину!“ (Марковић 2004: 135);

„Све ћу причам како је било, а било је овак.” (Раденковић 1991: 28).

Оваквих уверавања има и на другим позицијама у тексту. Приповедач започиње причање одређивањем актера и прекида наратију исказом о истини: „Иш’о неки човек путем – ал’ ово није бајка, него истинито” (Марковић 2004: 144); у медијалној позицији („То је цела истина! Истина то било!”, Марковић 2004: 112); завршетак предања такође се маркира оваквим исказима: „Тој је истина” (Раденковић 1991: 24), „Такој је то било, а било је”, „Истин си тој било” (Раденковић 1991: 24, 39, 105).

Запажено је да се распон ставова према истинитости приповеданог креће од уверености у истинитост догађаја о којима се казује, несигурности, поверења у изворе приповедања до потпуне негације истинитости. Увереност у истинитост догађаја у предању може бити обликована истицањем личног искуства: „Овим сам очима вид’ла како пљискају рукама по оној води у подруму, и како певају нешто”, Златковић 1998: 95)¹⁵. Казивачи изражавају и непотпуно уверење, несигурност: „Млого не верујем, али јопет сам у недоумице, јел сам виђовао више пути и на разни места” (Пантић 1998: 90); „Сад ил’ се то њему нешто претупало или је била истина?” (Марковић 2004: 121). Понекад истичу веровање у тачност казиваног и поузданост приповедача истовремено: „Мајка ми моја то причала, живота ми, а то је стварно било” (Марковић 2004: 140). У грађи се запажа и изражавање недоумице када је у питању истинитост приповеданог, али уверавања у истинитост приповедања: („Да ли је истина, да ли неје, кој знаје, а причал ми је, то је истина”, Раденковић 1991: 26), као и апсолутно негирање („Ја у то не верујем, нема ништа од тога што народ прича. Нити верујем, нити се плашим”, Раденковић 1991: 40)¹⁶.

Казивачи могу истицати своје ставове о истинитости предања о демонима уопште:

„А тој што се прича за змајеви, тој си је истина.” (Раденковић 1991: 21);

„Ја несъм верувал у тој такво и у теј приче, ал’ како сам доживел овој куде Јельшницу сас овија коњи, богами верујем.” (Петровић 1999: 80);

„Млого у то верујем ’ел сам виђовала.” (Пантић 1998: 89).

Ови коментари казивача одвојени су од наративног времена и припадају времену комуникације са записивачем, слушаоцима. У предању *Лупнуло врата да се све затресло* сачуван је податак записивача који сведочи о реакцијама аудиторума на истинитост казиваног: он наводи речи слушаоца који коментарише казивано: „’Ово је баш истина’ – каже очевидац Милородова ћерка, баба Живка” (Раденковић 1991: 67).

¹⁵ Рудиментарни облик овакве тврдње наслућује се из напомене коју је Вук Караџић оставио поводом *Вилиних пјесама*: „У Вуковару један старац родом из Босне с Тронеђе приповиједао ми је, како је у Велебиту г л е д а о вилу гдје сједи на камену и ове пјесмице пјева” (Караџић 1975: 171).

¹⁶ О овоме видети: Мепенсј 2008: 323–337; Rudan 2006: 89–111.

б) *Предак и други старији припадници заједнице*

Са већом дистанцом према казиваном, али без мање вере у његову истинитост казивачи упућују на претке, сроднике и заједницу као приповедаче:

- „Сећам се једном да мој отац ми причао...” (Вучковић 1999: 67);
- „А мајка ми причала...” (Вучковић 1999: 68);
- „Ово је мен причал мој деда Драга.” (Раденковић 1991: 25);
- „Мене моја баба причала...” (Марковић 2004: 143);
- „Прича жена из једног села...” „Причао ми један човек...” (Марковић 2004: 107, 105).

Има примера у којима се уочава намера казивача да и додатним објашњењима истакне претка као особу којој треба веровати: „Овој ми је причала моја баба Румена. Она је била много паметна и неје се такој запљескувала како друге бабе” (Раденковић 1991: 41).

Казивачи указују на приче чија се веродостојност потврђује „ауторитетом колектива” (Карановић 1989: 107) и користе притом:

а) различите формуле: *веле, причав људи* (Раденковић 1991: 82, 100), *прича се, причало се, постоји прича* (Марковић 2004: 106, 142, 141), *причали су ми, каже* (Стојановић 1996: 51, 55), *чула сам* (Вучковић 1999: 73);

б) форме засноване на опозицији не видети : чути („Ја тој несам видела, ал’ сам чула...”; Раденковић 1991: 88; „То сам чула, а није да кажем да сам превидела”; Марковић 2004: 115), не знати : чути („То знам и то сам чула исто”; Марковић 2004: 144), не видети : причати („Сви такој причају, ал’ никој га не видел” Петровић 1999: 79) итд.

Оваквим се коментарима казивач издваја као онај који је у позицији да чује и пренесе казивано, али се упућује и на постојање других који причају, оних који такође припадају спољашњем времену и простору, оном у коме се одвија причање о демонима.

Изразита потреба казивача да усклади своје ставове са ставовима оних који слушају (But 1976: 200), потреба да увери и не остави могућност за сумњу у казано могла би објаснити нагомилавање различитих сигнала који истичу истинитост: позивање на претке, локализација и темпорализација догађаја, искази о истинитости и слично. Ова појава запажа се, такође, на различитим позицијама у тексту:

– иницијална

„Отац ми причао, то истина било.” (Марковић 2004: 116).

– медијална

„То је истина, бре, истина, причала ми, баш и моме брату и мене...” (Марковић 2004: 135).

– финална

„Овој се истински десило у село Кравље, у лето пред овај последњи рат сас Немци и сас Бугари.” (Раденковић 1991: 29);

„Овој стварно било. А и на радио саг причају да такво има. Истин си има.” (Раденковић 1991: 106);

„Тој је све истина. Ако лажем, бог знаје, све је такој било како што ти причам.” (Раденковић 1991: 89).

3.2. „У старо време”

О предању уопште казивач говори и онда када одређује старину догађаја о коме казује („Ко зна кад је то било. Давно и давно”, Лакићевић 1974: 29). Најчешће истиче да је реч о нечему што се дешавало у прошлости и чега у времену садашњем нема:

„Неки пут, у неко старо време..., није то ко сад.” (Вучковић 1999: 61);

„То је некад било мука оде тенци, а саг нема.” (Стојановић 1996: 40). али и повезује време садашње са временом прошлим:

„Такво тој било, а такво си има и саг.” (Раденковић 1991: 78).

Своје реално време казивачи активирају и када се одређују према старини наратива које казују. Демонолошко предање доживљава се као неупитно традицијско знање и није необично што поједини казивачи истичу да је реч о причи из давнина: „То су те стародревне приче”, „То је та стара прича”, „То су приче из дубине старе” (Марковић 2004: 135, 132, 111). Да се у временској равни којој припадају казивач и слушалац предање може доживљавати као облик чији се статус изменио (пре свега промењеним односом према веровању и казивању предања о оностраним бићима) показују следећи коментари:

„Пре се причало и веровало у омаје и вампири.” (Петровић 1999: 78);

„...такво си има и саг само никој тој неће да казује.” (Раденковић 1991: 65).

3.3. *Време казивања предања*

Коментари казивача сведоче о околностима у којима је, према њиховом искуству, долазило до успостављања комуникације:

„Кад се увече зберемо, кад позавршимо работу у поље и окол стокку, ал’ највише зими, уз огњиште кад нема работа, ја памтим ако сам бил дете, како су стари говорили од тој.” (Петровић 1999: 78); „Преко зиме ми овако седимо, грејемо се и причамо приче шта се коме десило.” (Раденковић 1991: 81).

У предањима су запажене и одговарајуће информације о начину на који се може организовати улазак у причу. У појединим примерима сам казивач одређен је као иницијатор нарације коју, касније, преноси: „Питао сам их ја раније, да ми они причају како се појављују те виле! И они ми причали”, „...је л’ ја сам подстакла да прича како је то било” (Марковић 2004: 116, 135). Причу могу покренути и други, док је казивач одређен као рецепијент материјала који је, у међувремену, заборављен: „Имали смо једну бабу стару ... и терала нас да врћемо овце, а она да нам прича приче! Она је причала пуно, ја сам и заборавила, чувала овце са нама: ’И’те, децо, врћите овце да ви причам’ ” (Марковић 2004: 118).

На континуирано излагање и казивање више наратива упућују формуле на уводним позицијама у тексту: „И овој ћу испричам”, „Још ово да ти испричам”, „Други пут тако ти ја исто” (Раденковић 1991: 27, 61, 78); „Тако исто” (Марковић 2004: 113). Казивачи сведоче и о постојању других наратива: „А за тај Медник, за тој има још приче” (Раденковић 1991: 30).

Граница између разговора и нарације поставља се и формулама које у првом реду означавају почетак и крај приповедања: „Толико” (Марковић 2004: 131), „То је то, тол’ко знам” (Пантић 1998: 89), „Овако” (Вучковић 1999: 61).

3.4. *Поступак јунака, догађај, радња – тумачење
и став приповедача*

Казивач тумачи, објашњава, коментарише догађаје о којима прича, изражава став према поступцима јунака и чини то из различитих побуда. У појединим примерима запажа се његова

потреба да приближи, појасни значење и употребу одређених појмова, појава, делања важних за разумевање фабуле – нарочито онда када у разговору учествује неко ко заједници не припада, записивач на пример:

„Под наћева’, каже – ту се месио леба – а старинска кућа...” (Марковић 2004: 105);

„И она мене каже да мора прво да меси колачиће да их носи под калем да се моли – то се откупљује, да ме ослободје од тога зла.” (Марковић 2004: 124);

„И они дођу за оца и мајку и крену за њима ноћу јер обично овца увече кад замркне, кад је мрак, она изађе на вр’ брда, никако не иду ка реки или негде у неку шуму, него где је највећа чистина на врху брда, ту овца излази и ту спавају, јер ту им је прегледно, да виде ‘де-шта, нека зверка искочи.” (Марковић 2004: 116);

„...тај старац оде па закове тај бунар. Да не рипне младожења да се удави.” (Степановић 1998: 83);

„...али ја ћутим; ‘ништа’, велим (знам шта ми је она рекла: не казуј).” (Стојановић 1976: 35).

Казивачи откривају постојање временске равни другачије од оне у којој егзистирају ликови предања саопштавајући слушаоцима своје ставове о ликовима и њиховим активностима:

„Мој муж јадан...”; „...али, каже, наишла свекрва, била пијана – а она јадна од радости – и довела неку жену”; „Пропадне дете а она, грдна, каже кукала.” (Марковић 2004: 120, 134);

„...он се чапљискаја по реку како да се купе. Какво ће се купе у сред ноћ, него га било омајало па неје знаја какво праји.” (Раденковић 1991: 23).

Уводне и завршне формуле демонолошких предања карактеришу искази којима се казивач одређује према радњи уопште:

„Све ћу да причам како је било, не поврнуло се!”, „Бог да чува од такву несрећу!” (Раденковић 1991: 63);

„Такво тој било некад. Људи муке мучили, железне муке”; „Бог да чува!” (Раденковић 1991: 33, 66);

„То је некад мука било оде тенци, а саг нема. А много имало по Сеселци тенаца, па људи муку патили.” (Стојановић 1996: 40);

„То је што кажу: ‘Отето проклето.’; „Значи да не треба тако никад да се клади јер може да га кошта и живота.” (Марковић 2004: 106, 138).

Поред тога, казивач отвара/затвара нарацију коментарима који могу послужити „успостављању расположења” (But 1976), на почетку, или се њима дају неопходне информације о предмету приповедања, на свим позицијама у тексту:

„Док неје пушка пуцала и док неје сијалица сијала, по старе воденице, прикај потоци и прикај бунари, свудем прикај воду, живеле су осење и осењаци! Дањам се кутале, а ноћум, у глуво добо, излазиле, батале и мучиле људи. Ете затој од прву тавнину до први петлови, никој тудемкај неје смел да пројде... Овија Милан [...] омркал у воденицу...” (Раденковић 1991: 19);

„Деси се тако да се роди тако дете, то она чула од други, старији жена, да то треба да се много очува и да ако ко види – ништа. Мора да се чува и крије седам година, док оно ојача”; „Ноћу, у недоба, не сме човек да се одзива кад те неко зове ил’ д’ изађеш.” (Марковић 2004: 134, 143).

Учесталија објашњења и тумачења традиционалних представа и веровања која прожимају причу која је већ конкретизација веровања могла би указивати на казивачеву свест о слабљењу традиције и заборављању колективног знања и искуства. У једном од новијих записа завршетак приповедања о рођењу и смрти змајевитог детета карактерише уобичајено позивање на народну мудрост и искуство (Самарција 2010: 306), али се пословица објашњава: „За змајче мајка причала – каже: ’Чува га ки змајче.’ То је прича била стара. Ако дете се роди змајче, мора да га чувају да не зна народ” (Марковић 2004: 132). Ипак, ова се појава може и другачије тумачити: казивач преузима улогу коју, иначе, имају одређени ликови предања – коментар изговара актер демонолошког предања. Наиме, запажено је да јунаци предања који долазе у контакт са демоном праву представу о ономе што им се догодило имају захваљујући објашњењу које дају други ликови, најчешће и не без значаја – старије жене, бабе:

„Испричам како је било, а баба ми каже: Митре, куда туј ћуприју су људи превртали кола пуна сас сено, само ји занесе и заврљачи у шанац! Туј има пладнене омаје, од време ји има и тој се знаје само си ти млад па неси упамтија. Од саг па натам да знаш.” (Раденковић 1991: 26);

„...свекрва ми иде те ми гаси угљевље и она ју рекла: ’Нагазила, каже, на вилинско коло. Ал’ није га удавила, није ни села на њега, но га поволела. Вилинско дете.’” (Марковић 2004: 121).

Губљење везе са традиционалним искуством и знањем, као и начин на који се он може решити, не мора, дакле, указивати једино на релацију казивач – слушалац, самим тим и на постојање спољашњег хронотопа. Такви се моменти запажају и у времену и простору самог усменог дела. Незнање као последица кидања везе са традицијом јавља се као мотив у предањима. Њиме се понекад мотивише нерационално поступање јунака.

Казивачева интервенција чини се неопходном и када се током приповедања изостави секвенца која је узрок дешавањима у каснијем приповедању. Њиме се попуњава празнина и мотивишу поступци јунака. У примеру предања о судбини нпр.: (Марковић 2004: 113) изостављена је секвенца која тематизује појаву суђеница, одређивање судбине и знање о предодређености животног пута. Коментар приповедача упућен је некоме ко слуша казивање, функционише као објашњење („Је л’ он кад се родио, судили му да се удави”) и неопходан је да би се реализовао мотив остварења пророчанства.

Казивач интервенише и онда када му се веза између секвенци чини слабијом услед уношења описа или објашњења: „И ондак се упутио – тај што му није ктело ништа” (Марковић 2004: 107); „Тој је она долазила – тај Летка што се повампирила” (Раденковић 1991: 60). Ове допуне су подсећања упућена слушаоцу. Њима се „враћа” у причу онда када се казивачу учини да није добро повезао причу, да не остану недоумице ко је актер који делује (*упутио се, долази*).

Поменуто је већ како казивач демонолошког предања често настоји да приближи аудиторијуму оно о чему прича. Бројним својим интервенцијама он, заправо, као да врши „*brižljiv nadzor nad merom čitaоceve angažovanosti ili odstojanja od zbivanja u priči, obezbeđujući da čitalac posmatra gradju sa onim stepenom ravnodušnosti ili saučešća koju oseća podrazumevani pisac*” (Бут 1976: 232). О томе, поред свега поменутог, сведоче и примери у којима он наступа као непоуздани приповедач, „искорачи” из приче и приближава се слушаоцу изражавајући и сопствену упитност над неким елементом у казиваном.

„Веле да је био аветнуо. Ко зна?” (Лакићевић 1974: 30);

„И не знам да л’ је цркал, да л’ је остал...”; „Ти стари светитељи, шта ли су?” (Степановић 1998: 80, 83);

„Је л оно умрло овде, ал’ иде гор’ – ко зна шта ради.” (Марковић 2004: 135).

Оваквим поступцима може се успостављати дистанца према догађајима о којима се приповеда (у предањима, како је помнито, срећу се у облику завршних формула, али се тада односе на дело у целини) или се, напротив, уверава у њихову истинитост. Преносећи информацију о фиктивном свету који се моделује према реалном, приповедач уноси у приповедано и објективну, у реалном свету могућу, несигурност, непоузданост перцепције:

„Свети Ранђел се претвори у бубицу, кликерче ли је...” (Степановић 1998: 86);

„Кој знаје кво је мислеја” (Раденковић 1991: 27).

Исто тако, казивач може слушаоцу поверити и своју сумњу у могућност сопственог адекватног изражавања онога што се жели рећи. Спољашњи хронотоп, у том случају, он активира нотирањем слушаачевог присуства и обраћања употребом облика другог лица (*теби, ти*): „Како би ти ја то рекла?” (Вучковић 1999: 70).

Спољашњи хронотоп представља компоненту која се мора имати у виду не само као оквир и предуслов за казивање и настајање дела усмене књижевности. Коначно обликовање и постојање усменог дела зависи од свих кључних фактора комуникације. Од интересовања, знања, склоности које има онај који поруку прима и дешифрује (адресат) делом зависи и то како ће порука бити представљена. Чини нам се да се тиме могу објаснити одређене појаве уочене у новијим записима демонолошких предања (интензивније присуство објашњења и тумачења, пре свега). Казивач „излази” из наративног времена/простора сваки пут када се слушаоцима непосредно обраћа, када објашњава, тумачи, коментарише, износи своје мишљење. Ако се таква искорачења одређују као тачке прожимања унутрашњег и спољашњег хронотопа, може се закључити да њихова учесталост зависи и од способности слушаоца да разуме примљену информацију. Без одговарајућег традицијског знања и свести о веровању које је подлога приповеданом, декодирање ће бити погрешно. Управо такву могућност казивач покушава да анулира поменутим интервенцијама. Приповедајући о стварима „којијех нема” (али их је,

за верујуће, било), он улаже више напора како би утицао на свест слушалаца који ће у њихову истинитост веровати. Мера невероватног с једне и мера истинитости с друге стране, у предањима морају се наћи на нивоу једне мерне скале, оне коју имају казивачи у замишљеној линији од *не верујем* преко *сумњам* до *верујем*. Казивач настоји да их причом усклађује и у те сврхе користи разне облике којима потврђује истинитост онога о чему приповеда. Позив публици да поверује у испричано демонолошко предање израженији је тим више уколико је дистанцираност публике према таквој тематици већа (или је тако доживљава казивач). Тако већа ангажованост казивача на потврђивању истинитости може зависити од слушалаца (оних који не познају традиционалне представе), и у усменом исказу (запису исказа) резултира кумулацијом различитих поступака којима се веродостојност испричаног потврђује.

Запажено је да у записима доминирају она упућивања на спољашњи хронотоп која долазе од стране приповедача. Може се говорити о готово потпуном одсуству сигнала које би могла давати публика (реакције на приповедање, ликове и догађаје), али треба имати на уму чињеницу да приређивач представља запис казивача, ретко и коментар публике (то остаје у транскрипцијама). О томе сведочења постоје као слике у причи (окупљање, казивање), сведочења казивача о сопственим реакцијама на туђе приповедање (уп. Марковић 2004: 146). Бројна су питања која би се на основу таквог материјала могла поставити (нпр. ако је публика тачка у којој се дело обликује, да ли се може рећи да је облик исти код свих присутних слушалаца, да ли се о томе аспекту може судити на основу чињенице да је казивач бар једном био слушалац и слично).

Записи показују да на приповедање утиче и присуство истраживача. О њему се у заједници прича, његово присуство запајају сви чланови усмене комуникације (казивач, његови укућани, евентуално неко од суседа, придошлица и слично). На крају, он својим присуством може утицати на казивача (нпр. уношење коментара којих у природној комуникацији, оној у којој не учествује и записивач, можда не би било).

Потпунија представа о спољашњем хронотопу може се добити истраживањима која би за циљ имала праћење свих аспеката

директне усмене комуникације. То би допринело и тумачењу самих записа. Недоумице које може изазвати изоловани запис усменог казивања (или неки његов сегмент) могле би се решити, између осталог, додатним објашњењима која би потекла са извора информације, из заједнице, са места извођења.

Извори

- Вучковић 1999: Вучковић, Раде. „Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина”. *Расковник* 95–98, 61–74.
- Златковић 2007: Златковић, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја. Део I – приповетке*. Београд – Пирот : Институт за књижевност и уметност – Дом културе.
- Златковић 1998: Златковић, Иван. „Предања и веровања о вилама из околине Тополе”. *Расковник* 93–94, 95–96.
- Лакићевић 1974: Лакићевић, Драган. „Псоглава”. *Нови записи народног песништва*. Београд: Међународни славистички центар СР Србије.
- Лома 1998: Лома, Александар. „Вилинске приче испод Маљена”. *Расковник* 93–94, 34–43.
- Марковић 2004: Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Крагујевац – Београд : Центар за научна испитивања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу – Чигоја штампа.
- Стојановић 1974: Стојановић, Јелена. „Појем ја једном у планину”. *Нови записи народног песништва*. Београд: Међународни славистички центар СР Србије.
- Пантић 1998: Пантић, Златимир. „Казивања о вампирима у Штубику код Неготина”. *Расковник* 93–94, 88–94.
- Петровић 1999: Петровић, Марија. „Казивање о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежине код Ниша”. *Расковник* 95–98, 78–80.
- Раденковић 1991: Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш: Просвета.
- Степановић 1998: Степановић, Владимир. „Казивања о митолошким бићима у селу Хум код Ниша”. *Расковник*, 93–94, 79–87.
- Стојановић 1996: Стојановић, Тајјана. „Казивања о вилама – из околине Тополе”. *Расковник* 85–86, 49–57.

Литература

- Виноградова 1999: Виноградова, Људмила. „Значење календарских периода за карактеризацију митолошких бића”. *Расковник* 95–98, 81–105.
- Карацић 1975: Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*, књига прва. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига четврта, Београд: Просвета.
- Карацић 1988: Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке*. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига трећа, Београд: Просвета.
- Лихачов 1972: Лихачов, Д. С. *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Милошевић Ђорђевић 2000: Милошевић Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке: обликовање и облици српске усмене прозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Пипер 2005: Пипер, Предраг и други. *Синтакса савременог српског језика: проста реченица*. Београд – Нови Сад : Институт за српски језик САНУ – Београдска књига – Матица српска.
- Раденкович 2005: Раденкович, Любинко. „Опасно време в народных представлениях Славян”. *Balkanica XXXV*, 72–91.
- Самарција 1997: Самарција, Снежана. *Поетика усмених прозних облика*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Самарција 2000: Самарција, Снежана. „Типови и улога коментара у усменој епизи”. *Коментар и приповедање: прилози поетици приповедања у српској књижевности*. Душан Иванић, ур. Београд: Центар за научни рад. Филолошки факултет, 19–60.
- Самарција 2007: Самарција, Снежана. *Увод у усмену књижевност*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Самарција 2011: Самарција, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник.
- Чајкановић 1994: Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. *Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига пета, Београд: Српска књижевна задруга: БИГЗ: Просвета: Партенон.
- Abrahams 1982: Abrahams, Roger D. „O izvedbi i oko nje”. *Narodna umjetnost* 19, 1, 75–85.

- Ajdačić: Ajdačić, Dejan. „Demoniski hronotopi u usmenoj književnosti”. http://kapija.narod.ru/Authors/Ajdacic/ajd01_hronotopi.htm > 8. 6. 2013.
- Bahtin 1989: Bahtin, Mihail. *O romanu*. Beograd: Nolit.
- Bošković Stulli 1975: Bošković Stulli, Maja. *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: Mladost.
- Bošković Stulli 1978: Bošković Stulli, Maja. „Usmena književnost”. *Usmena i pučka književnost. Povijest hrvatske književnosti*, knjiga I, Zagreb: Liber: Mladost.
- Bošković Stulli 1982: Bošković Stulli, Maja. „O usmenoj književnosti izvan izvornoga konteksta”. *Narodna umjetnost* 19, 41–55.
- Bošković Stulli 1983: Bošković Stulli, Maja. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd: Prosveta.
- But 1976: But, Vejn. *Retorika proze*. Beograd: Nolit.
- Golovakha-Hics 2006: Golovakha-Hics, Inna. „Demonology in Contemporary Ukraine: Folklore or 'Postfolklore' ”. *Journal of Folklore Research* 43, 3, 219–240. <http://www.jstor.org/stable/4640210> > 8. 6. 2013.
- Jech 1982: Jech, Jaromir. „Direktna i indirektna komunikacija u folklornoj prozi”. *Narodna umjetnost* 19, 1, 139–150.
- Jakobson 1971: Jakobson, Roman, Bogatirjov, Pjotr. „Folklor kao naročit oblik stvaralaštva”. *Usmena književnost: izbor studija i ogleda*. M. Bošković Stulli, prir. Zagreb: Školska knjiga.
- Karanović 1989: Karanović, Zoja. *Zakopano blago – život i priča*. Novi Sad: Bratstvo–Jedinstvo.
- Mencej 2008: Mencej, Mirjam. „Pozicija pripovedovalca v naracijah o čarovništvu. Problemi v komunikaciji med terensko raziskavo čarovništva”. *Slovenski folklor u folkloristika na razmeđu dva milenijuma*. Љубинко Раденковић, ур. Београд: Балканолошки институт САНУ, 323–337.
- Prins 2011: Prins, Džerald. *Naratoški rečnik*. Beograd: Službeni glasnik.
- Rerih 1987: Rerih, Luc. „Šta sve može i treba da ostvari istraživanje predanja”. *Поља XXXIII*, 340: 254.
- Riker 1993: Riker, Pol. *Vreme i priča*. Sremski Karlovci: Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Rudan 2006: Rudan, Evelina. „Authentication formulae in demonological legends”. *Narodna umjetnost* 43, 1, 89–111.

Schieffelin 2005: Schieffelin, Edward L. „Moving Performance to Text: Can performance be Transcribed?”. *Oral Tradition* 20, 1, 80–92.
<http://journal.oraltradition.org/files/articles/20i/Schieffelin.pdf> 8.
6. 2013.

ЛЕВО КОЛЕНО: ПСОВКЕ У ДЕМОНОЛОШКИМ ПРЕДАЊИМА

Основу демонолошких предања, краћих прозних форми у којима су актери демонско биће¹ и човек, чине веровања о постојању демонског света који се на одређеном месту и у одређено време прожима са људским, угрожавајући трајно или привремено човеково физичко или духовно здравље, егзистенцију уопште. Границе између ових светова у одређеним ситуацијама наглашавају се различитим средствима како би се свако нашао на својој страни и напустио туђу. Као једно од таквих средстава појављује се људски глас, као „најснажнији и најучљивији маркер овог света” (Левкиевская 1999: 54), глас који виком или шапутањем изговара грдњу, клетву, псовку и тако гони демона од себе. Заштитна, али и нападачка функција псовке у демонолошким предањима остварује се захваљујући звучном ефекту, али и семантиком вербалног исказа.

Истраживање места, облика и функције које псовка има у демонолошком предању спроведено је на грађи која се условно и уопштено може одредити као старија и новија, будући да је обухватала записе од Вуковог доба до прве половине 20. века и оних који су настали од друге половине 20. до првих десетлећа 21. века². Записи демонолошких предања у тзв. новијим изворима бројнији су између осталог и због тога што је ова усмена врста углавном остајала ван интересовања записивача и истраживача у првом поменутом периоду (Милошевић Ђорђевић 2008: 107),

¹ По мишљењу Мелетинског, главни актер у демонолошким предањима је демон: „У биличкама се обични људи, који ступају у контакт са духовима, не јављају као јунаци; јунаци су овде, у сваком случају, основни објекти приказивања – сами духови” (Мелетински 2009: 54).

² Првој групи припада грађа у: Карацић 1972, Чајкановић 1999, другој: Раденковић 1991, Марковић 2005, Златковић 2007, Динић 1999, док Кагановић 1989 припада обема групама, будући да обједињује тематски усмерене записе настале у различитим периодима.

као што је и псовка као један од облика кратких говорних умотворина углавном занемаривана у фолклористичким научним истраживањима. Уз ово, треба имати у виду и чињеницу да су усмену и писану књижевност са опсценим садржајем пратиле исте прилике: опсцени садржај је трансформисан или избациван (у *Српском рјечнику* из 1852. изостао је већи део опсценог корпуса који је објављен у *Рјечнику* из 1818. године, на пример), грађа је објављивана у иностранству (Мокиенко 1994: 52) или у прилично ограниченом тиражу и за посебну употребу у одређеним издањима³. Као илустрација нека послужи пример начина на који су у неким изворима усмене приповедне грађе у основи неопсценог карактера третиране псовке: изостављањем најфреквентнијег опсценог глагола у псовкама, његовом редуцијом, сажимањем, заменом првог дела глагола – употребом еуфемистичких форми, при чему овакве појаве могу бити и резултат аутоцензуре (према: Ристић 2010: 205): „Уј, ... ве” (Раденковић 1991: 81), „Ај, мајку му” (Раденковић 1991: 81), „Гребала те баба” (Раденковић 1991: 60), тачкама које замењују израз чије је почетно слово очувано („Е к... ќеш ih стић’ ” Karanović 1989: 172), као и доминацијом исказа који региструју радњу псовања (*испсујеш, напсујеш*). У исто време, у тексту су сасвим очувани и без измена остали изрази који припадају тзв. *scheisse* култури: анално – екскрементним псовкама (Мокиенко 1994: 59), онима који именују екскреторне продукте и органе: „Да умоча, да усере” (Раденковић 1991: 31). Говорећи о објављивању опсценог материјала у Русији, које су пратиле појаве сличне нашој пракси, Борис Успенски закључује: „Издатели, в сущности не стремятся скрыт от читателя соответствующие слова, но не хотят их назвать” (Успенский 1994: 54).

Под псовком смо подразумевали варијације структура у којима су главни елементи сексуални акт, мушки полни орган⁴, женски полни орган (Мокиенко 1994: 59), као и изразе са моделом

³ Готово идентичан статус псовка је имала и у науци о језику (видети нпр. Мандић–Ђурић 2015: 265–267).

⁴ Текст предања потврдио је доминацију облика псовке чији је основни део регистровање/именовање сексуалног чина и мушког полног органа. У том смислу, одговара карактеристикама корпуса псовки у српском језику уопште (Богдановић 1998: 12).

императива неопсцених глагола чију валентност попуњавају опсцене речи (Ристић 2010: 199). Поред тога, пратили смо и појаву самосталних опсцених израза који у демонолошким предањима именују радње у функцији заштите од демона и припадају тзв. екскрементном типу.

У демонолошким предањима псовке и опсцене речи срећу се као записи вербалних исказа, као искази о радњи псовања у сижеу или у коментарима приповедача (у којима се истиче значај псовке и објашњава њена практична, заштитна функција). Све ове исказе поделили смо на две групе према типу адресата, односно саговорника као једног од чланова комуникацијске структуре (Ристић 2010: 198). У једној су се нашли изрази који се упућују људима, у другој они који се упућују демону. Приметна је разлика у опценој лексици која се користи у зависности од адресата, не толико у структури колико у њеној основној намени и резултатима деловања.

Прву групу одликује употреба псовке коју човек као један од актера демонолошког предања упућује другим актерима који припадају људском свету или изговара псовке са неодређеним адресатом. Оне се користе у различитим ситуацијама: онда када је човек немоћан, уплашен, када жели да изрази своје мишљење о туђим поступцима – најчешће неразумним, бесмисленим, када се чуди неуобичајеним дешавањима и слично. Псовка је најчешће обликована глаголом *јѣбати*, у скраћеним или подразумеваним (изостављеним) формама, као и доминантном појавом израза *мајка* у функцији објекта псовања⁵. Независно од свести о присуству оностранице силе, јунаци у предањима псовкама реагују на неповољне околности:

– јунаку се заустави мотор на мосту и не може да настави пут: „Ај, мајку му, шта сад да радим?” (Раденковић 1991: 26);

– недостаје одевни предмет: „Нема га моје гуњче, 'бем му матер!” (Раденковић 1991: 94);

⁵ Најфреквентнији објекти псовања у српском језику заузимају значајну позицију у систему традицијске културе. Релације и актери чијим се скрнављењем наноси најснажнија увреда и повређује саговорник пре свега су породичне (мајка, дете, сестра, отац) и религиозне (слава, Бог, Сунце, крст и слично) (Ристић 2010: 198, 205; Мандић, Ђурић 2015: 267–268).

– измиче злато за којим је трагао: „Бем ти злато, што ће ми злато ако останем слепац” (Раденковић 1991: 39).

Псовку изазивају и необичне, неочекиване ситуације:

„Шаров скукну, сави реп па бежи куде мене, набива се у ноге, скучи. Ау, мајку му, што ми би овај пут?” (Раденковић 1991: 24);

„Једанпут лежал прикај овце и чул како усред ноћ свире гајде. Послушал боље – гајде. Ау, мајку му, какве су тој гајде у никакво време?” Раденковић (1991: 31);

– на вест да су козе у башти преко ноћи, јунак реагује псујући онога који вест доноси, при чему се псовка комбинује са инвективом: „Какве козе, чије козе? Бем ти матер блесаву, кво тој причаш?!” (Раденковић 1991: 28).

Иначе, употреба погрдних израза којима се именују лица са негативним особинама (према Мокиенко) – глуп, неразуман – запажа се и у прекорима упућеним јунацима који крше табуе демонског хронотопа – бораве „на злу месту у недоба” (Самарција 2011): „Е, што толко рано идеш, будало ни једна!” (Златковић 2007: 579).

Овакве псовке и изрази могу заузимати разне позиције у структури предања и функција им је углавном изражавање чуђења, прекора и немоћи. Иако су оне првобитно биле у функцији заштите од нечисте силе и биле упућене њој, у наведеним примерима адресат је човек. Ситуација или поступак са којим се човек не може изборити могу се доживети као остатак демонске хипостазе (Мокиенко 1994: 65) јер, објективно, прете човеку и његовој сигурности⁶.

Сасвим другачије су карактеристике псовки које се упућују демонима – оне увек имају функцију заштите човека, терања или уништења демона и у тексту увек заузимају исту позицију. Сустрет и сукоб са бићима оностраног света који су у основи демонолошког предања реализују се у посебно маркираном хронотопу. У оквирима тзв. авантуристичког времена (Bahtin 1989: 205–206)

⁶ Упоредити пример псовања у епској песми *Бој на Чокешину*, у којој мртва глава проговара (јунак је у сукобу погубљен изненадним одсецањем главе) управо псовку намењену непријатељу („Ти си Дедо, ј..у ми ти нуну!”, Караџић 1986: 135), као израз непрекинутог отпора, супротстављања и последњег напада. (Захваљујем професорници С. Самарцији која ми је указала на овај детаљ).

које, преведено на „текст” демонолошког предања, подразумева период сусрета са демоном (појављивање и нестајање), псовка се јавља у другом граничном сегменту (нестајање). Као и прва граница која обележава тачку прекида уобичајеног, свакодневног, људског времена и почетак времена превиђеног „за упад нељудских сила” (Bahtin 1989: 205), тај сегмент подразумева употребу облика који сугеришу тренутно, изненадно и неочекивано нестајање демонске силе (Поповић 2012: 107): „И неки од нас опцова и' тьд настадоше и коњи и све” (Петровић 1999: 78, 79). Када је реч о структури, псовка се региструје у делу предања који се може одредити као борба против демона. Борба речима које могу повредити, тј. псовкама била је карактеристична за паганску обредност. Према мишљењу Бајбурина и Топоркова, комуникација са нечистом силом подразумевала је примену језичких средстава познатих обема странама: „В арсенал общения с нечистой выходила и матерная брань. Умение матерится приписывалось домовому и черту, причем если свистом можно было подозвать нечистую силу, то матерщина считалась наиболее эффективным средством её отпугивания” (Байбурин–Топорков 1990: 106). У демонолошким предањима има потврда оваквог облику гласања демона: „Ја сиђем у поток и пређем преко поток с ону страну, кад оно чујем светло ми опсова мајку и рече: 'Срећа твоја што пређе поток, ја те тедо средим!’” (Раденковић 1991: 70).

Као псовке које размењују људи, и псовке упућене демонима у тексту предања могу бити примери изговорених псовки, записи вербалних исказа говорног лица или изрази којима говорно лице и/или приповедач региструје чин псовања у сижеу или објашњењима у оквиру коментара приповедача.

У грађи нема много примера записа вербалних исказа говорних лица као актера предања, али у њима је доминантна структура са опсценим глаголом који маркира сексуални чин: „У, јебем ве под лево колено” (Раденковић 1991: 81), „Гребала те баба у ђаволско колено” (Раденковић 1991:60). Варијанте оваквих псовки срећу се у свакодневној употреби у нашем и руском језику: нпр. „јебем ли ти жену у лево колено” (Богдановић 2003: 33), „едрить твою налево” (Мокиенко, Никитина 2007, 424), „едрить твою въ

корень” (Мокиенко, Никитина 2003, 175)⁷. И различити синоними израза колена у значењу порекла такође су предмет псовки у свакодневном дискурсу (псује се род, клица, семе, лоза, клица, кућа, коска, Богдановић 2003: 23, 42). За везу са псовањем демонског бића и семантиком коју такав израз носи чини нам се да је важније поменути податак из предања о једогоњи који оставља Вук Карацић у *Вјерованју ствари којижих нема*. Једогоња се не може претворити у вампира уколико се „ножом црнијех кора испресијецају жиле испод кољена да не би могао излазити из гроба” (Карацић 1972: 304). Атак на колена, дакле, инхибира демонску силу.

Забележени су и примери изостављања опсценог глагола: „О mater ti tvoju smrdljivu” (Bošković Stulli 1963: 297)⁸. Поред псовке којом доминира опсцени глагол који региструје сексуални акт, у предањима има облика у којима се она реализује уз употребу израза којим се одређује мушки полни орган: „Е, k... ćeš ih stić’ taki šantav” – Е k... ćeš iskopat ti te pare” (Karanović 1989: 172). Ово је пример уочен у предању са мотивом закопаног блага, чији сиже одликује забрана говорења као услов за откопавање и освајање блага. Демонско окружује закопано благо, било да је чувар блага јасно издвојено биће (змај, ђаво) било да се само подразумева. Кршењем забране (експлицитне или имплицитне) демонско нестаје, повлачећи за собом и благо за којим човек трага. Притом је прекршај употреба људског гласа као таквог (јунаци морају да ћуте). Због тога у овом примеру, ако јунака који је опсован доживљавамо као оног који припада овом свету (у предању је атри-

⁷ Мокиенко у исту групу сврстава псовке типа *јебем те у уста, дупе, ребро, љуљку, колевку* и, истичући припадност сексуалности у псовкама митолошком синкретизму опсценог и демонског, закључује: „Первоначално такве обороти были обращени не человеку, а служили своеобразными заклетьями против „нечистой силы”, оберегом. Перенесение их на адресата брани служило своего рода признанием „дьявольской” ипостаси того, на кого эта брань была обращена”, Мокиенко 1994: 65. Да ли замена ђаво–жена у поменутом примеру српске псовке о овоме сведочи, нарочито кад се имају у виду разне демонске атрибуције у мизогиним ставовима?

⁸ Овај би пример могао сведочити о губљењу свести о снази псовке јер човек псује, али демона уништава давлeњем. Свакако, више акција и средстава усмерених на уништавање демонског бића не чини ово предање изузетком (видети: Чајкановић 1999: 389).

буиран као војник који касни за својом четом), имамо употребу псовке којом се на демона делује не садржајем и структуром опсценог, већ начином и средствима презентације, говором који је основни покретач акције. Међутим, хромост јунака и чињеница да одговара понављањем човекових речи (демон је у овој усменој врсти често приказан као имитатор) упућују на његову онострану природу. У том случају, требало би узети у обзир и деловање опсценог садржаја, не једино глас као агенс којим се нарушава законитост другог света који господари благом. Динамику ових облика и прожимање семантичких нивоа са истом функцијом показује пример варијанте предања у коме се псовка јавља као израз што садржајем недвосмислено тера демонско биће, у овом примеру хипостаза у облику пса („Там излази куче шарено, беле и црне шаре. И се мота, мота, мота између ноће и док га не *напсујеш* нече да отиде. Напсујеш ли отиде”). Истовремено, она је и звук који нарушава правило „копа се ћутећи” и условљава нестајање блага („И комшија га напщувал, проговорил и парете продудњале надоле”, Златковић 2007: 556).

Псовком се казивачи предања ограђују и штите себе и саговорника и онда када не нуде сиже предања. У једном од новијих записа, на питање истраживача да ли се вештица може по нечему познати, информаторка одговара: „Па ја је не могу познат, јеби јој све њено!” (Ђорђевић Белић 2013: 244).

Заштитну функцију имају и опсцени изрази којима се региструју стања или радње повезане са екскреторним функцијама (уринирањем, дефекацијом и пљувањем), као и ономотопејски узвици који их прате:

„И оно се тамо помоча и оно се изгуби” (Златковић 2007: 500);

„Бегај од мене, ја сам усрана и умочана” (Златковић 2007: 520);

„Па се рашири озгор па: шврррр, шврррр и умоча га” (Раденковић 1991: 31);

„И пљујемо кам њи: пу-пу-пу... тека пљујемо и кажемо” (Златковић 2003: 526)⁹.

⁹ Имена демона могу у свакодневној комуникацији бити употребљена за истицање недостатака, негативних особина неуредно, ружно, незграпно: чума, караконцула, сотоња. Нпр.: „Кад се некој кара, па каже: – Личиш на караконцу! Иста си караконца!” (Златковић 2007: 509).

Овакви облици срећу се и у коментарима приповедача чија је функција објављивање знања о демонској сили, пружање поуке која помаже у борби против ње и потврђивање искуства заједнице:

„Тој живаци, тој проклетија, тој само човек да умоча, да усере па тако да се одбрани” (Раденковић 1991: 31);

„Гребе да се помоча и они се изгубе” (Златковић 2007: 500).

У односу на поменуте облике записа вербалног исказа говорног лица или приповедача, у демонолошким предањима много су фреквентнији примери израза којима се региструје псовање. Они се јављају у говору актера и коментарима приповедача:

„И ја испсујем”(Златковић 2007: 563);

„Да л' се сетил, кво ли је, он опцовал и оно се изгубило” (Петровић 1999: 78);

„Једино се мож' одбраниш од њу ако се прекрстиш, ил' опцујеш, ил' прокунеш” (Петровић 1999: 78);

„Аманет је од това: одма се псује. И оно бега” (Златковић 2007: 591).

Поред псовке, у демонолошким предањима човека од демона могу штитити клетве¹⁰, басме, разне радње¹¹ (оборавање, мазање изметом, поменуто уринирање и дефекација, показивање гениталија, намицање капе на чело, ходање унатраг...), гестикулација (осењивање знаком крста), емитовање звучних или светлосних ефеката (глас – људски или домаћих животиња, најчешће петла и пса, звук пуцања пушке или звоњаве звона; ватра, жар, Сунце), употреба биља (ограђивање трњем, употреба глога, пасуља и мака, кађење тамјаном), коришћење одређених предмета (нож, метла окренута наопако). Осим у предањима, многи од ових елемената традицијске културе употребљавали су се и у календарским обредима (Агапкина 1995: 10, Левкиевская 1999: 51–52). У

¹⁰ Успенски псовку сматра блиско повезаном са паганским басмама, клетвама, молитвама: „Поскольку те или иные представители нечистой силы генетически восходят к языческим богам, можно предположить что матерная ругань восходит к языческим молитвам или заговорам, заклинаниям; с наибольшей вероятностью следует видеть в матерщине именно языческое заклинание, заклятие” (Успенский 1994: 62).

¹¹ Видети: Левкиевская 1999: 51–72.

појединим примерима актери предања користе само псовку, а некад је комбинују са неким од поменутих поступака. Употребљени самостално или у комбинацији, сви они имају јасну апотропејску али и нападачку функцију: њима се човек брани и тера од себе демонско биће, али га може онеспособити и уништити.

Викање као најчешћи начин изговарања псовке може само по себи имати функцију апотропејона: треба пустити глас (у предањима „одврзал ми се језик”) и маркирати људску територију. Демону је место у просторима без гласа (у басмама се зле силе, демони болести, уроци, терају тамо „где петао не пева, / где пас не лаје, / где мачка не мауче, / где овца не блеји, где коза не вречи, / где говеда не ричу, / где коњи не вриште”)¹². У појединим предањима региструје се управо вика као средство гоњeња, при чему оно што се изговара не мора, а може бити псовка:

„Па колко је бија јак, он повикаја: 'Вампире, бре, помери ми се од волови’ (Раденковић 1991: 106);

„Ја се издерем: – Шта ћеш ту!”(Раденковић 1991: 78);

„Како сам подвикнуо, она се изгуби” (Раденковић 1991: 43);

„Него се дисете да окамо” (Златковић 2007: 585).

На глас као средство по себи, али и на употребу погрдних речи, упућују и приповедачи у коментарима: „Кад се човек исквари, треба да га брукав, да викав по њега”(Раденковић 1991: 62). У појединим примерима запажена је комбинација подигнутог тона и псовке: „Чујем га куде ока и псује” (Раденковић 1991: 28).

Псовка може испуњавати своју апотропејску и агресивну функцију не само средством којим се презентује већ и садржајем вербалног исказа, речима као таквим, њиховом семантиком, распоредом и слично. У предање је уткано веровање да реч може штитити. У грађи се запајају препоруке за употребу вербалних формула одређеног типа: „треба се прокуне, испцује”; „требе да се испцује да мож да се мртвак одолечи” (Златковић 2007: 563). Осим тога, има и потврда свести о постојању посебног израза, без упућивања на израз нити на његову типологију: „Ја онда само прошапућем, знаш оно што се каже за ђаволи” (Раденковић 1991: 78).

¹² Видети: Раденковић 1999: 200–209.

На посебно значење псовке и њеног садржаја указао је у једној од својих студија Б. Успенски, правећи на основу различитих извора паралелу између гласања пса и човека, лавежа и псовке. Субјектом псовке, у ранијим фазама њеног развоја, сматра се пас¹³. Семантика глагола лајати упућује на закључак да се врши идентификација псећег и људског гласања: када пас лаје, он псује на свом „језику”, када човек говори ружно и псује, он лаје (Успенский 1994: 88–89). И грађа демонолошког предања потврђује ову везу. Лавеж паса заузима исту позицију и делује на исти начин као псовка, т. тера злу силу¹⁴: „Па га чуше деда-Митина пцета, истрчаше, налајаше га и оно се изгуби!” (Златковић 2007: 584). Само лавеж, ујед пса и пробадање узрокују уништење вампира праћено његовом трансформацијом у пихтијасту масу. У грађи нема много примера који се тичу других демона, углавном је реч о вампиру или тенцу:

„...нападну туј жену овчарска пцета. Али она несу њу лајала него нешто што иде с њу а не види се, његову сенћу. И кад су стигла тај пцета оно се поред њу направе питије, спитијосал се” (Златковић 2007: 587);

„Не бој се. Тој се Милевка осотоњила, ама кад ју је куче довануло, кад се спитијосала, она веће нећ да се појављује” (Раденковић 1991: 24);

„И после га пцета растргну. И тој што остане од њега тресе се ко питије” (Златковић 2007: 590);

„Делча опсува и жената се направи на питије” (Златковић 2007: 491);

¹³ У српском језику очуване су бројне псовке у којима се као актер јавља пас (*јебо те пас, јебо ти пас матер*), али се реч пас и његове варијације јављају и као инвективи (*кујо, кучко, пцето, пасји сине, кучкин сине*). И у неким другим језицима ови се облици одређују као псовке (упоредити нпр. Hughes 2006: 23–24, s. v. *bitch*).

¹⁴ Интересантан је пример чешког демонолошког предања у коме демони говоре о сили која чува село не изговарајући њено име. Они не могу да изговоре право име сакралног предмета (звоно – глас и одбрана) и користе перифразу „зли пси”. Амбивалентна природа пса у демонолошком систему очигледно онемогућава припадање речи која га именује сакралном систему, зато што се на њу не односи табу сакралне речи. С друге стране, евидентно је његово присуство на граници људског и демонског света, у функцији одбране једног и напада на други, чак и из перспективе самих демона. Видети: Левкиевская 1999: 56.

„Мен ми мину кроз главу да је това ђавол. Сети се ја, језик ми се одврза. Три-пути се прекрести и три-пути реко: –Пу, ђаволе! Пу, ђаволе! Пу, ђаволе! Палашката само паде и направи се на питије” (Златковић 2007: 498).

Ако се прихвати теза да основно значење речи која обележава сексуални акт у псовкама (*јџбати*) треба тражити у глаголу ударати (Мокиенко 1994: 60), веза је још јаснија: демон, вампир нарочито, бежи од пса, псовке, оштрог предмета јер му се ударцем/пробадањем/уједом нарушава телесни интегритет¹⁵. Тиме се може објаснити игла или уопште зашиљен предмет као протективни инструмент у предању, као и у погребним манифестацијама: „Ако га убоде сас иглу, вампир неће више да ги досађа на људи” (Раденковић 1991: 100); „Саг ћу те прободем сас острушку! Оно нешто зашуме како ветар и смири се” (Раденковић 1991: 25). Исто тако, глас се по себи може повезати са ударцем (Раденковић 1999: 204–205).

Према мишљењу Успенског, псовка је у словенском паганском систему имала култну улогу и фразеологија која је такву улогу обележавала сачувала се у језику чак и онда када се такве функције није било (Успенски 1994: 57). Да псовка у демонолошком предању управо оним што изриче (погрдно, опсцено) и начином на који се то изводи (доминантно гласно, мада има примера шапутања) чува трагове некадашње ритуалне функције и везе са другим манифестацијама истог карактера, показују њене сличности са вербалним и акционим кодом појединих обредних манифестација. Обред терања градоносних облака изводи се уз вику и показивање полних органа. Псовка је сродна и басми, чак се и употребљавала за лечење појединих болести

¹⁵ У демонолошким предањима демони се могу уништити ударцем, али само једним. Сваки следећи снажи и активира демонско биће које коначно уништава актера који припада људском свету. У предању из зборника приповедака Веселина Чајкановића човек ударцем по глави убија демонско биће. Занимљиво је како се у овом примеру на необичан начин успоставља опозиција пас : демон, али овога пута не у функцији заштите човека од демона већ од пса (амбивалентна значења која се везују за ову животињу): „Док је она то чинила, чобанин полако извуче жив угарак и тресне је по глави. Она га замоли да је удари још једанпут, а он каже: „Ударих што ударих”. Тада жена цикне као гуја и нестане је; само остане нешто од ње, налик на ђинђуву. Ко на себи носи ту ђинђуву, неће пси на њега” (Чајкановић 1999: 393).

јер болест је зао дух који опседа човека (Байбурин– Топорков 1990: 106). Пример заштите од демонског бића вируљна показује да се њихова блискост не заснива једино на заједничким функцијама које се огледају у терању било ког демона или демона болести. Троструко понављање израза „пу”, који је у основи инвектив („Пу-пу-пу! Ја сам усран, умочан, манете ме, бегете од мене”, Златковић 2007: 526, упореди и: исто: 520, 527), блиско је нпр. принципу ритмичног понављања¹⁶ у басмама. Заједничка им је и употреба опсцених речи екскрементног типа као и употреба императива: „Издате, брате, туј ти место неје! / Иди у гору зелену, / Там су виле самовиле / у коло децу расповиле / Ја сам усрана, умочана, / с тешку мочку напојена, / с пчешка говна нарањена” (Раденковић 1982: 57)¹⁷. Употреба ове увреде („пу!”) у предањима праћена је у једном од записа регистровањем активности типичних за бајање: „Отћинемо кон’ц, врљимо белег и тека пљујемо и кажемо” (Златковић 2007: 556). Душа бајалице, у појединим записима, гони нечисту силу као што је у предањима гони лавез паса: „Беште уроци низ потоци! Моја душа керуша, појуриће, ухватиће, раскинуће” (Раденковић 1999: 204). Истовремена заштитна и нападачка функција приближава псовку у демонолошком предању клетви. У традиционалном систему клетва, псовка и знак крста одређују се као алтернатива једни другима („Једино се мож' одбраниш од њу ако се прекрстиш, ил' опцујеш, ил' прокунеш”, Петровић 1999: 78), мада се у исте сврхе користе и други одбрамбени системи. Семантички сродне, оне заузимају и исте позиције у тексту предања: у сегментима у којима се региструје присуство демона и актери делују да би заштитили себе и друге (нпр. „Вампир бебе испије. Нана каже: – Некакво отвори прозор! Ау, проклет да је, са отвори прозор!”), Златковић 2007: 492). Као што се псовком демон гони даље од

¹⁶ Говорећи о апотропејској семантици, Е. Левкиевскаја истиче разне облике сакралног маркирања исказа („текста”). Поред риме и понављања, ту су ритмичка организација, глосолалија, преокретање исказа, етимолошка магија и набрајање (Левкиевская 1999: 67-69).

¹⁷ Упоредити са формулама у предањима о терању градоносних облака у пиротском крају: „Пренеси га, Цермане / Там-там, там-там, там-там / Долек, долек, долек / Куде тичи не поју / Куде деца не рову / Куде овце не блају” (Златковић 2007: 480), из записа са теренских истраживања у Бугарској: „По планината да идеш, дето пиле не пеи, тем да вврвиш! Да вврвиш по гората и по планината, дето пиле не пеи, дето човек не минува” (према: Tolstoj 2000: 7).

човека, тако се и клетвом одваја од простора који припадају људима („...to ti je u snu đavo doša, tipa ga i anatema bilo. [...] No ko će takvom snu vjerovati i vraga slušati – daleko mu kuća od nas bila!”, Karanović 1989: 185).

Очувана псовка у демонолошком предању сведочи о остацима давнашњих конекција првобитних усменуометничких облика са религиозно-магијским активностима (Мелетински 2009: 23). Она је употребљавана у паганским обредним манифестацијама у којима је вербални исказ имао и магијску функцију. Псовком је, у основи, брањена активност усмерена ка зачињању, рађању и одржавању живота флоре, фауне и човека самог. У древним представама и веровањима непријатељски настројене онострани силе могуће је сузбијати разним средствима, у која је као ефикасна убрајана и ружна, опсцена реч (псовка, инвектив), било да је у обредним манифестацијама она пратила одговарајућу симулацију полне активности, регистрацију полног или одговарајуће физиолошке функције екскреторног типа, било да је функционисала самостално. У предањима, она чува трагове прагматике ритуалне речи – њена употреба условљава тренутно уклањање опасности односно нестајање или уништење демонског бића.

Присуство псовке, али и других говорних облика, у грађи предања као прозне приповедне врсте исто тако сведочи о порозности усмених жанрова, могућностима њиховог прожимања, као једног од основних обележја ове књижевности. Пример суживота предања као приповедне врсте и псовке као говорног жанра сведочи, између осталог, и о изузетној динамици композиционо једноставнијих облика.

Извори

Златковић 2007: Златковић, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја. Део II – Предања*. Београд – Пирот : Институт за књижевност и уметност – Дом културе.

Карацић 1972: Карацић, Вук Стефановић. *Живот и обичаји народа српскога. Етнографски списи. Сабрана дела Вука Карацића*, књига 17. Београд: Просвета.

- Караџић 1986: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*, књига четврта, *Сабрана дела Вука Караџића*, књига седма. Београд: Просвета.
- Марковић 2005: Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Београд: Чигоја штампа.
- Петровић 1999: Петровић, Марија. „Казивање о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежине код Ниша”. *Расковник* 95–98, 78–80.
- Раденковић 1982: Раденковић, Љубинко. *Народне басме и бајања*. Ниш – Приштина – Крагујевац : Градина – Јединство – Светлост.
- Раденковић 1991: Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш: Просвета.
- Чажкановић 1999: Чажкановић, Веселин. *Српске народне приповетке*. Београд: Гутенбергова галаксија.
- Воšković Stulli 1963: *Narodne pripovijetke*. Zagreb: Zora.
- Karanović 1989: Zoja Karanović, *Zakopano blago – život i priča*. Novi Sad: Bratstvo–Јединство – Institut za jugoslovenske književnosti i opštu književnost Filozofskog fakulteta u Novom Sadu.

Литература

- Агапкина 1995: Агапкина, Татјана. „Звуковое поле традиционного календаря”. *Голос и ритуал*, Москва: Государственный институт искусствознания, 9–10.
- Байбурин, Топорков 1990: Байбурин, Алберт Кашлуфович, Топорков, Андрей Львович. *У истоков этикета*. Ленинград: Наука.
- Богдановић 1998: Богдановић, Недељко. „Псовка наша насушна”, *Опсена лексика*. Ниш: Просвета, 11–17.
- Богдановић 2003: Богдановић, Недељко. *И ја теби*. Ниш: Просвета.
- Ђорђевић Белић 2013: Ђорђевић Белић, Смиљана „Савремена теренска истраживања традицијске културе: демонолошко предање”. *Савремена српска фолклористика*, ур. Зоја Карановић, Јасмина Јокић. Нови Сад: Филозофски факултет, 233–250.
- Левкиевская 1999: Левкиевская, Елена. „Голос и звук в словянской апотропеической магии”. *Мир звучащий и молчащий: семиотика*

- звука и речи в традиционной культуре славян*. Ред. С. М. Толстая. Москва: Индрик, 51–72.
- Мандић–Ђурић 2015: Мандић, Марија, Ђурић, Љубица „Псовка као фолклорни жанр: на примеру: *јебем ти сунце*”. *Савремена српска фолклористика 2*. Београд: Институт за књижевност и уметност: Удружење фолклориста Србије: Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, 261–284.
- Мелетински 2009: Моисеевич, Елеазар. *Увод у историјску поетику епа и романа*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Милошевић Ђорђевић 2008: Милошевић Ђорђевић, Нада. „Српски фолклор и фолклористика на размеђу два миленијума”. *Словенски фолклор и фолклористика на размеђу два миленијума*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 89–109.
- Мокиенко 1994: Мокиенко, Валерий Михайлович. „Русская бранная лексика: цензурное и нецензурное”, *Русистика 1, 2*, 50–73.
- Мокиенко, Никитина 2003: Мокиенко, Валерий Михайлович, Никитина, Татьяна Геннадьевна. *Словарь русской брани (матизмы, обценнизмы, эвфемизмы)*. Санкт Петербург: Норинт.
- Мокиенко, Никитина 2007: Мокиенко, Валерий Михайлович, Никитина, Татьяна Геннадьевна. *Большой словарь русских поговорок*. Москва. <http://dic.academic.ru/contents.nsf/proverbs/> 17. 6. 2015.
- Поповић 2012: Поповић, Данијела. „Прилеже мрак на планине: прилог проучавању времена у демонолошким предањима”. *Belief Narrative Genres/ Жанрови предања/ Жанры преданий*. Нови Сад: Филозофски факултет – ISFNR, 101–110.
- Раденковић 1999: Раденкович, Любинко. „Голос въ народных заговорах южных славян”. *Мир звучащий и молчащий: семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. Ред. С. М. Толстая. Москва: Индрик, 200–209.
- Ристић 2010: Ristić, Stana „Diskurs psovki u srpskom jeziku”. *Diskurs i diskursi. Zbornik u čast Svenki Savić*. Ur. V. Vasić. Novi Sad: Filozofski fakultet Univerziteta u Novom Sadu, 195–212.
- Tolstoj 2000: Tolstoj, Nikita „Выходила потаскуха в чем мать родила”. *Erotsko u folkloru Slovena*. Ur. Dejan Ajdačić. Beograd: Stubovi kulture, 5–10.
- Успенский 1994: Успенский, Борис Андреевич. „Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии”. *Избранные труды, т. II, Язык и культура*. Москва: Гнозис, 53–128.

Bahtin 1989: Mihail Bahtin, *O romanu*. Beograd: Nolit.

Hughes 2006: Geoffrey Hughes, *An encyclopedia of swearing : the social history of oaths, profanity, foul language, and ethnic slurs in the English-speaking world*. New York: Armonk – M. E. Sharpe.

У ЗЕЛЕНОМ ОДЕЛУ: РАСТИЊЕ И БИЉЕ У ДЕМОНОЛОШКИМ ПРЕДАЊИМА

Демонолошко предање одређује се као жанр усмене прозе у коме позицију главног актера заузима демонско биће у контакту са људима. Сведена радња предања „служи осветљавању лика који је превасходно демонски, осветљавању чудесног у демону које није у његовом изгледу него у његовој моћи” (Милошевић Ђорђевић 2000: 177). Темелј овом жанру представљају народна веровања „као елементарне честице јединственог, колективног поимања света, у чији се смисао не сумња, није га потребно ни посебно тумачити, нити потврђивати и доказивати” (Самарџија 2011: 345–346). Веровање уноси у предање специфичне представе о видљивом и невидљивом свету који окружује човека. Предање приповеда о сусрету људских бића са бићима која бораве у природи која је оживљена¹, са душом, добрим и лошим особинама. Као такво, оно представља усменууметничко дело на коме се рефлектују трансценденција оностраног и персонификација ононостраног – „архаични обрасци помоћу којих су српски сељаци градили своју визију онострани реалности” (Бандић 2004: 22). Будући да је реч о остацима старих словенских религиозних система, у веровањима српског народа посебна пажња је посвећена растињу – дрвећу и биљкама. У складу с тим, грађу демонолошких предања одликују древне представе о растињу у готово свим наративним компонентама – од актера, хронотопа, радње,

¹ „На раннем утре своего доисторического существования, пра-народ, от которого произошли индоевропейскія племена (въ том числе и славяне), был погружен в ту простую, непосредственную жизнь, какая устанавливается матерью природою. Он любил природу и боялся ея съ детским простодушіемъ, и с напряженнымъ вниманіемъ следилъ за ея знаменіями, отъ которыхъ зависели и которыми определялись его житейскія нужды. Въ ней находилъ онъ живое существо, всегда готовое отозваться и на скорбь и на веселье” (Афанасьев 1865: 57).

до оквира приче и коментара приповедача². У њима се, поред одређеног растиња, појављују и његови прерађени облици – тамјан, слама, колац (глогов, трнов) и брашно (кукурузно, пшенично).

1. Хронотоп

Запажено је како демонолошка предања карактеришу одреднице времена и простора повезане у целину која активира знања о одређеним типским ликовима (Самарџија 2011: 304). У те одреднице укључено је и растиње, било да се одређује као царство, род или врста. Радња предања смештена је у реалне просторе: сусрети човека са оностраним бићима одвијају се у „пјеговој кући, на пјеговој нјиви, у оближњој шуми или реци” (Лити 1994: 13). То су простори којима се човек креће вођен свакодневним пословима (обрадити њиву, припремити храну, доћи до средстава за живот послом, трговином итд.), радозналошћу, жељама (обогатити се, утолити љубавну жудњу). Региструјући биљни свет на тим просторима, приповедач демонолошког предања често истиче постојање управо оног које је у традиционалним представама одређено као изузетно, опасно и табуисано. У складу с тим, помињање појединих врста дрвећа и биљака делује попут сигнала за појављивање демонског бића. Оно, у простору који је реалан, овоштран, маркира границу иза које је трансцендирано овоштрано, тј. у такозвани дивљи простор:

„Ишал неки човек Јордан на белог коња у Вину. Кад наишал на две крушке, туј видел јаренце много убаво” (Раденковић 1991: 44); „Пре рата тројица жандара спроводили некога у Мионицу, па на повратку у селу Паштрићу код Јовише Стјепановића шуме (тада је била грмова, а данас багрем) виде поред пута на насипу три девојке чешљају косе” (Лома 1998: 34)³.

Демонски простор обележен је растињем и онда када се формира опозицијом горе : доле. У предањима о закопаном благу,

² Како би набрајање свих уочених веза између демона и флоре условило непрегледност рада, представљен је ограничен број примера.

³ Видети и: Марковић 2004: 141, 144.

драгоцености које чувају онострана бића⁴ налазе се најчешће испод или између дрвећа:

„Tako pripovijedaju, da su jednom Grci došli u Seline kod Obrovca, ušli su u jednu ogredu, te između dva debela cerića mjerom i kartama upriješe, da ima kasa zakopata s novcima” (Karanović 1989: 176);

„Причало се да је неки стари Турчин говорио нашим старима: „Е, да ми је доћи до тих Кадимлија, тамо сам под неким грабом закопао ћуп дуката (Гароња 1989: 12).

Место на коме „нешто” чува скривено благо може бити и унутар биљке: „Прича се да је у крушевичкој шуми била једна буква, шупља и да су хајдуци у ту букву закопали лулу од казана пуну дуката” (Марковић 2004: 106).

Значај растиња, нарочито оног које је у традицији одређено као својина нечисте силе, у одређивању демонског простора огледа се и у запаженом броју фитотопонима у предањима: Јасење, Јасен, Крушевица, Леска, Шљивице, Глоговац, Бресје, Сливја (Марковић 2004; Златковић 2007: 485, Раденковић 1991: 35, 90, 91, 93) итд.

Хронотоп демонолошких предања типизиран је и сведен до те мере да се чини како активирање само једне његове компоненте може одредити и природу других (Самарција 2011: 304). Биље се запажа у временским одредницама којима се најчешће прави оквир и усмерава пажња на опасно време, оно у коме се одвија сусрет са нечистим силама. Оно се често укључује у процес вишеструког одређивања времена (Поповић 2013: 108): „Једне ноћи, то је било раније, стварно је био велики мрак [...] сејали смо кукуруз” (Марковић 2004: 138). Демони се у предањима појављују и у времену повезаном са убирањем летине и обрадом биља, понекад и са сејањем. Временске одреднице типа „сејали смо кукуруз” (Марковић 2004: 139), „баш у брање мумурузу” (Раденковић 1991: 18), „ми смо таг жели пченицу” (Раденковић 1991: 38), „кад смо купили сено” (Пантић 1998: 89) сведоче о добу које је у представама древних људи било везано за зачињање и завршетак живота биљака⁵.

⁴ „У народу се нашему мисли да закопане новце, особито гдје их је много, чува нешто и да се не могу ласно ископати; многи приповиједају како су их у томе послу плашиле различне авети” (Караџић 1972: 319).

⁵ У архаичним представама живот биља (као и живот уопште) имао је цикличну

Како је свако прелажење из једне животне фазе у другу подразумевало опасност од заустављања жељеног тока, претпоставка је да у одредницама које повезују појаву демона са временом у коме се обавља сетва, жетва и други послови (брање кукуруза, складиштење жита, добијање маслиновог уља) треба тражити остатке веровања у постојање животног циклуса биља и неопходности њихове заштите од сила које угрожавају њихово поновно рађање⁶, као и трагове представа о демонима житних поља (Пантелић 1998: 9, s. v. *амбар*, Виноградова 2000: 374–376). Већина оваквих одредница, иначе, маркира период лета и јесени⁷. У грађи се уочава учешће разног биља и растиња истичу се различите фазе у његовој обради:

а) пшеница (жито)

жетва:

„Желе смо, врзувале смо снопје” (Раденковић 1991: 20);

„Отишле моје јетрве на њиву и там се замандале, желе, кво су пражиле, ставиле много” (Раденковић 1991: 97);

„Сабере жетваре и одведе и у гору да жњу” (Златковић 2007: 485);

„Једном отишли ноћу да жању” (Ђорђевић 1958: 561);

„Кад су вукли жито са Црног поља” (Стојановић 1996: 50).

форму: умирање је подразумевало и поновно рађање. У веровањима и обредним манифестацијама везаним за нпр. жетвене радове, биље је посвећивано, даривано духовима и божанствима, што је за циљ имало обезбеђивање плодности и поновног рађања. Убирање летине за древног човека значило је и успостављање везе са поновним сејањем, сазревањем и жетвом, наставак круга. Како је такав посао у његовој свести зависио од наклоности оностраних сила, послови који су обављани у кључним фазама живота биља били су повезани са обредним манифестацијама (Велецкаја 1996: 99–100) и обележени бројним табуима (Bandić 1980: 277–295). Запажено је како постоји очигледна повезаност појављивања демонских бића са вегетативним циклусом флоре. Говорећи о црквеним обредима освећења воде, врбе, биља о Тројици и Ивандану, В. Виноградова њихове основе налазила је у „архаических народних повериј о неких посећајућих земљу потусторонних створења, душах, објављујућих своје присуство у растенијима на разним етапама их вегетативног развоја” (Виноградова 1996: 181).

⁶ Ковачевић 2001: 152.

⁷ Овај период карактеришу бројни празници за које се у традиционалним представама и демонолошким предањима везује појављивање демонских бића: Ивањдан, Петровдан, Илиндан, Богородичини празници, Усековање главе Св. Јована Крститеља, Крстовдан, као и тзв. „вучји” празници. Видети: Виноградова 1996: 176; Ковачевић 2011: 149–153.

вршидба:

„Врли смо, пре једно петнес-дваес година код једног човека у селу” (Марковић 2004: 130);

млевење:

„Натоварим једну врећу пченицу и отидем у Булатовац, али из воденицу не могу кад ја оћу него кад ми смељу брашно” (Раденковић 1991: 71);

„Једну вечер, донесе он жито и заспе да се меље” (Чајкановић 1999: 294).

б) кукуруз

„Сејали смо кукуруз” (Марковић 2004: 138);

„Пошал деда Лида у Јасење на њиву сас краве и саса кола, там ће бере корење” (Раденковић 1991: 91);

„Једанпут, баш у брање мумурзу, лупимо корење па ја излезе.” (Раденковић 1991: 3);

„Каже, скупи се да комишају кукуруз увече, према месечини и по десет радника околу, а дрекавац се чује из потока” (Марковић 2004: 143).

в) трава

„Једанпут кад смо купили сено” (Пантић 1998: 89);

„Пође он тако једаред са женом да зађевају сено” (Раденковић 1991: 54).

г) грожђе

„Беше се прошарало гројзе па да га приваркамо” (Раденковић 1991: 20); „Поранио он да чува виноград, краде народ грожђе” (Пешић и други 1974: 36);

„Греде смо натоварили па че дидемо у Малчу за гројзе” (Раденковић 1991: 107).

д) маслине

„Ра кад су прико подне копали маслине...” (Karanović 1989: 180); (малић долази) „kada ljudi melju uljike u tošu” (Milčetić 1896, 228).

Има примера у којима се кретање јунака у невреме и крај „нечистих“ простора објашњава и другачијим пословима око биља: „Вртали се моји родитељи из Ниш, там продавали сено. Кад били куде гулијанско гробље...” (Раденковић (1991: 97).

2. Ликови демонолошких предања

2.1 Онострана бића

Без обзира на форму, мотиве, сижејне моделе, онострана бића (аморфна, антропоморфна, зооморфна, хибриди зооморфних и антропоморфних, аморфна) увек су актери демонолошких предања. У кратким извештајима, форми предања која може подразумевати само опис „у функцији доказивања постојања бића” (Самарџија 1997: 148), демони су и једини ликови. Устаљене представе о демонима у традицији преносе се у предања, с тим што се често динамична природа усмених жанрова испољава и на плану функција које обављају ликови – делокруг карактеристичан за једног актера у предању лако се премешта у делокруг другог. У вези с тим, и представе о флори која се помиње у вези са демонима понекад се преносе са једног бића на друго. Актери демонолошких предања одређени су растињем на разне начине: из растиња могу потицати или у њему живети, растиње представља њихово окружење, тамо се срећу или скривају, биље може бити њихова храна, они сами могу имати облик дрвећа.

Одређен број ликова демонолошких предања излази из дрвећа у тренутку када човек наруши њихов простор (шума, ливада, поље и слично). Најчешће је реч о конкретним демонима – вила, приказа (осења, омаја). Као њихово станиште, кућа⁸, одређују се буква, орах, храст, шупље дрвеће:

„Међутим, кад је стигла код извора она кол'ко је понела тестију да завати воду, пукне сувар у букву, она погледне у сувар – жена лепа, плетенице састављене низ леђа и она се уплаши, тргне и разбије тестију” (Марковић 2004: 119);

„Та баба је била чиста осења и она је живела у оно шупљо дрво око кога смо ми кружили” (Раденковић 1991: 34);

„Прво с оне стране потока, од једне велике крушке, нешто као као пласт поје според њега, све иде и хучи” (Лома 1998: 36).

⁸ Веома је тешко прецизно дефинисати које ситуације у демонолошким предањима потврђују веровања у дрво као стан демона. Да ли демон станује на дрвету ако га човек крај њега затекне, ако демон тамо често борави, на њега долази или је реч о примерима којима се само региструје да дрво „припада” демону? За ову прилику, као становање прихватили смо ситуације у којима демон кретање започиње из дрвета или са њега.

Демони станују и на просторима између парних стабала: тако је између двеју крушака јаре (Раденковић 1991: 44), између двају храстова је вампиров гроб (Раденковић 1991: 101).

Да поједина демонска бића доживљавају дрво, простор под њим и крај њега као свој (тамо се окупљају, срећу се са човеком и слично), потврђују бројна предања⁹. Колико се у овом жанру инсистира на повезивању дрвета и оностраног бића, показује и пример предања о вили која кажњава људе који су посекали букву. Блискост дрвета и демона не уочава је једино на емотивном плану (вила тугује и свети се). Избором атрибута постиже се ефекат поистовећивања: буква је *млада, врло лепа*, на пању одсеченог *лепог* дрвета *седи лепа* девојка и плаче (Јокић 2013: 11).

За одређено растиње може се рећи да се појављује као атрибут неког демона, али је број примера апсолутне повезаности неког демона и биљке веома мали. Оваква ситуација потврђује тезу о „синкретичности традиционалних схватања о различитим митским бићима” (Јокић 2013: 9). Неко растиње може „припадати” различитим демонима (буква нпр. вили, ђаволу, демонима који чувају благо; врба ђаволу, вилама; крушка али, осењи, вештици, чуварима блага, у шушљем дрвету бораве виле, змајеви, осење, чувари блага). Посао са одређивањем биља као атрибута ликова демонолошких предања сложенијим чини и то што је амбивалентна природа појединог растиња у веровањима (добро–зло, божанско–демонско, свето–проклето) пренета у предања. Поједине биљке појављују се као оне које привлаче, али и одбијају демоне, опасне су али и корисне за човека (нпр. врба на којој ђаво радо борави, али и од које бежи кад грми; крушка је демонско дрво, али је и скровиште човеку). Ипак, у предањима се може говорити о доминантним везама ђавола и врбе (Чајкановић 1999: 392, Вучковић 1999: 67, Степановић 1998: 81, Раденковић 1991: 60, 75, 80), вампира и глога, односно трња, купине (Мајзнер 1934: 125, Чајкановић 2001: 295, Гајић 1999: 77, Петровић 2003: 108, Раденковић 1991: 58, 101, Вановић 1923: 186 итд).

Онострана бића у демонолошким предањима појављују се у разним облицима. Најчешће су антропоморфна, зооморфна (као и хибриди ових двеју форми), аморфна (*нешто*, неодређена сила), али се појављују и у облику дрвећа.

⁹ Видети нпр.: Златковић 2007: 518.

2.1.1. Дрво-демон¹⁰

Представљајући рефлексе најстаријих фаза у древним религиозним представама о растињу¹¹, веровања о дрвету које је живо, има душу (сеновито) и може бити добро или зло¹² уочавају се јасније у предањима у којима је актер дрво--демон. У незнању или због немара, човек долази у контакт са сеновитим дрветом (запис, миро или уопште дрво које се у веровању издваја као посебно) и због тога бива кажњен. У грађи предања такав контакт реализује се најчешће у оквиру следећих мотива: боравак и спавање под дрветом, прљање дрвета (вршење нужде, ношење блата), нарушавање физичког интегритета дрвета, лечење. Актер (демонско биће) делује на различите начине: убије човека, учини да се разболи, услови пропаст породице и слично. Његово име најчешће је одређено врстом: дивља јабука (Марковић 1995: 17), храст (Марковић 2004: 123; Златковић 2001: 599), цер (Златковић 2007: 599), цанарика/јаралика (Златковић 2007: 599, 524), али и природом и обликом: гумасто, округласто (Марковић 2004: 85, 86), чаробно, злодрво, злоћудно (Марковић 1995: 17), без врха, лопгасто, самотно (Златковић 2007: 524, 599). Овакав лик у једном демонолошком предању има и лично име Имало, добијено према функцији коју обавља: помаже женама које немају порода (Петровић 2003: 110).

У неким предањима уочљива је представа о дрвету као бићу које може бити физички повређено и светити се због тога. Кидање лишћа или грана, засецање и сеча стабла изразито су табуисане радње, а човек у предању често игнорише такве забране. По пра-

¹⁰ Дреће које се појављује у улози актера (не као антропоморфно биће, већ у свом појавном, природном облику) одликује се присуством неке неодређене натприродне силе. У традицији, оно може бити доживљено као свето, оно које је повезано са обредним манифестацијама и маркирано хришћанским симболима и демонско, које подразумева разне релације са „хтонским светом и злим (нечистим) силама уопште” (Јокић 2013: 6–7). Видети: Петровић 1998: 188–189, s.v. *запис*.

¹¹ Фрејзер 1992: 156.

¹² Представе о сеновитом дрвећу у науци су различито тумачене. В. Чајкановић помиње неколико могућности: од тога да дрво припада душама мртвих, да припада демону, дивовима, божанству, до тога да је оно биће само по себи, са сопственом душом (Чајкановић 1994б: 169). Видети: Јокић 2013: 8, Бандић 1980: 237–254.

вилу, у складу са поетиком предања, изостају констатације о томе како дрво доживљава повређивање, а не експлицира се ни његов осветнички ангажман. Увек се, међутим, региструје последица:

„Неки Брајковчанин, чувајући овце, одломио је прут са дрвета. Касније му се ноге одузеле и све до смрти ишао је четвороношке” (Марковић 1995: 17);

„Није га осеко него га само једном ударио и засекао, али је после тога умро” (Марковић 2004: 85–86).

Контакт човеков с оваквим актерима демонолошких предања не доноси ништа добро (изузев када је у основи мотива лечења), чак ни онда кад њихове релације не подразумевају физичко повређивање и када се све одвија на нивоу намере. Казна је неминовна и она следује и онима који подстичу друге да повредe дрво (Бандић 1980: 245). Поред тога, човек не сме прилазити таквом бићу, задржавати се, а нарочито не сме под њим спавати. Нарушавање табуа изазива деловање демона и онда кад преступ чини животиња (Марковић 2004: 137). Када су у питању преступ и кажњавање, на исти начин делују запис и калем (Марковић 2004: 115, 137).

2.1.2. Ђаво

Изузетно комплексне и састављене од разних слојева паганских веровања (Чајкановић 1994б: 288–297), представе о ђаволу у српској традицији и предањима одликују се и довођењем одређених биљака у везу са овим демоном. Најзаступљеније у демонолошким предањима су његове везе са врбом¹³. Одређена у веровању као дрво са позитивним и негативном значењима, врба се у предањима најчешће појављује да одреди простор којим господари ђаво. Он се на врбу пење (Степановић 1998: 81, Златковић

¹³ У религији Словена врба се појављује као дрво које представља тачку у којој се додирују овај и онај свет те је доживљавана као растиње са изразито амбивалентним својствима. С једне стране, она је нечиста, станиште душа умрлих (сади се на гробљима), под њом бораве нечисте силе (ђаво, водењак и слично), а с друге, истиче се њена улога у доношењу добробити човеку (Менцеј 1996: 31–35). Употребљавана је у разним обредима за напредовање живог света (Агапкина 2001 1: 99–100, s. v. *врба*; Чајкановић 1994а: 59, s. v. *врба*), користила се као заштита од грома, демонских сила, а због лековитих својстава употребљавана је у народној медицини (Чајкановић 1994а: 60–61, Агапкина 2001а: 100).

2007: 495), коњ се заглави у рашљастој врби на месту на коме бораве ђаволи (Раденковић 1991: 75), на врби човека затиче зора након ђавоље свадбе (Чајкановић 1999: 392, Раденковић 69, 80), ђаво не иде на врбу (Lovretić 1902: 116). У сижејном моделу „ђавоља свадба” демонско растиње на коме човек се човек затекне може бити и топола (Раденковић 1991: 42, Златковић 2007: 499)¹⁴. Забележено је предање које јасније сведочи о хтонској природи места на коме човек борави занесен демонским весељем (врба алтернира са гробом, Раденковић 1991: 43).

Тиса је у предањима и традицији обележена као изразити апотропејон (Чајкановић 1994а: 196–7): у предању *Чудновата светлост* (Раденковић 1991: 53–54) тисово дрво међу роговима краве штити од ђавола.

Иако се у етиолошким предањима ђаво јавља као онај који ствара трновито растиње¹⁵, у демонолошким предањима оно се јавља и уз вампира, вукодлака, вилу, мртве душе (Bošković Stulli 1963: 291), било да се помиње одређена врста (глог, купина, шипак и слично), било да је реч о ономе што се као врста не прецизира и одређује се као *трње*.

Ђаво, као и други демони, једе/припрема производе од жита (брашно, Милошевић 1998: 65; качамак, Чајкановић 1999: 389; Раденковић 1991: 40).

2.1.3. Виле

Виле су онострана бића која се доводе у везу са дрвећем уопште – из њега излазе (у њему станују), под њим бораве, играју, лече. У демонолошким предањима као њихово помиње се разво растине, у различитим функцијама:

- под њим виле играју (црни глог, Златковић 1998: 95, Златковић 2007: 95; дрен, Стојановић 1996: 53; калемљена крушка, Златковић 2007: 521);

¹⁴ Да биљне врсте одликују амбивалентна значења (Самарџија 2013: 66) у предању и веровању, показује и пример тополе. Она је и дрво које проклиње Богородица, али и оно на коме се налази спас од демона или лечи од грознице (Чајкановић 1994а: 198).

¹⁵ У етиолошком предању ђаво је одговоран за настајање трња (Пантић 1995: 51), купине, шипка, дувана (Раденковић 1997: 32).

- испод њега остављају се дарови, храна вилама видарицама¹⁶ (храст, Марковић 2004: 123; јабука (калемљена), Марковић 2004: 123);
- оно је простор са кога полазе (са крушке полази релативно аморфна хипостаза вила – „нешто као пласт” и метаморфозира у коло девојака, Лома 1998: 36);
- оно је место на коме се срећу (буква, Јокић 2013:11; шипак, дрвеће, Златковић 2007: 515), или се на њега пењу (цер, Лома: 1998, 35).

Под вилинским дрвећем не сме се спавати, одмарати (јабука, Лома 1998: 38; зова, Јокић 2014: 9; брест, Јокић 2013: 12; липа, Bandić 1980: 251; орах, Раденковић 2000: 32), оно се не сме сећи (зова, Јокић 2013: 9, буква, Јокић 2013: 11; дрво, Степановић 1998: 84), палити (јасен Јокић 2013: 13; детелина, Lovretić 1902: 16), под дрветом (Степановић 1998: 84) или на дрвећу („столовата дрво”) – виле обедују (Златковић 2007: 525) итд.

Фреквентан фитоатрибут вила је и трава, и то одређене врсте: козја брадица (Марковић: 2004: 118) самовилска метла (Златковић 2007: 519, 523) или уопште, као род. У бројним предањима виле по трави коло играју и тај простор се дефинише као битно другачији, издвојен, било да се потврђује или негира његово постојање (има траве / нема траве), врло често и табуисан. Понекад се простор на коме виле бораве/играју маркира и дрвећем и травом¹⁷: „около тог дрвета свуд је трава расла, само ту није” (Стојановић 1996: 51, 53). Трава се најчешће одређује обликом у коме расте и бојом: „један круг трава која је затворено зелене боје у односу на осталу траву” (Марковић 2004: 115; Лома 1998: 38). Боја вилинске траве најчешће је зелена¹⁸ („кад отидну, сва трава позеленела около као да је никла пре три дана”, Марковић 2004:

¹⁶ Видети: Раденковић: 1996: 70.

¹⁷ Видети: Јокић 2013: 11.

¹⁸ Упућујући на контакт човека са дивљом природом (Раденковић 2011: 95), прецима, демонима, нарочито онима који живе у води и шуми (Усачева 2001а: 146–149), зелена боја у традицији, али и појединим облицима усмене прозе карактерише нека демонска бића. У бајци „Ђаво и његов шегрт” (Карацић 1988: 71) ђаво је у одори зелене боје; у предању се у рударској јами појављује демон који најављује несрећу и има „зелено одело, зелен шешир” (Вучковић 1999: 74). Видети: Радуловић 2009: 213.

118), али може бити модра (Антонијевић 1994: 89) и црвена, црна (Лома 1998: 35, 37, 38). У неким примерима запажено је да се она одређује као сагорела, сасушена (Стојановић 1996: 49, 54; Пешић и други 1974: 35) или је уопште нема (Стојановић 1996: 51, 52).

Нема много записа предања који „сведоче” о вилинским лекаријама, а као биљна средства помињу се „видовњак који цвета на месечини” и жиловњак (Мајзнер 1934: 99). У вези с вилама помињу се и гљиве: „мерушљивке и црвењуште” (Златковић 2007: 522). Судаћи према даровима који се вилама остављају како би се умилостивиле и лечиле, и оне једу углавном производе од жита: хлеб, односно „колациће” (Марковић 2004: 123) и паленту Вошковић Студи 1963: 274).

2.1.4. Вампир

Бели лук и глог (глогов трн, глогов колац) готово су типски повезани с вампиром у демонолошким предањима. Познати апотропејони користе се на различите начине:

а) као оружје које инактивира демона – колац или трн забаци се у тело вампира (Мајзнер 1934: 125, Чајкановић 2001: 295, Гајић 1999: 77, Петровић 2003: 108, Раденковић 1991: 58, 101, Lovretić 1902: 132, 133, 134; Вановић 1923: 186; Ђорђевић 1958: 566; Вулетић Вукасовић 1901а: 6).

б) као материја која ограничава приступ или кретање демону – глогово трње на вампировом гробу (Гајић 1999: 76), црни глог на кући (Вучковић 1999: 65).

Вампир/вукодлак¹⁹ појављује се у предањима у вези са растињем и у другачијим приликама: пење се на дрво пред прогониоцима (Раденковић 1991: 45, 57), растура жито жетеоцима који спавају под глогом (Раденковић 1991, 38), увлачи се *у драчетину*, скрива под купином (Вановић 1918: 187)²⁰, појављује се у конопљишту као и приказа (Ђорђевић 1988: 486).

¹⁹ Видети: Ђорђевић 1953а: 154–163.

²⁰ У демонолошким предањима у којима се као актер појављује ђаво уочава се скривање демона под крстом (Милићевић 1984: 63), под браздом, што је у вези са табуима обраде земље (Чајкановић 1999: 392). Недефинисана демонска сила – „нешто као високо пола метра, дугачко, као кудељка вуне, сиво” – скрива се у талу, бежећи пред човеком (Марковић 2004: 139).

Бели лук најчешће штити од вампира „на даљину”, окачен на врата воденице (Раденковић 1991: 46), али је заштита и онда када је удружен с плоговим трњем – спречава мртваца да постане вампир (Вучковић 1999: 66). У исте сврхе употребљава се и скуван у вино и тамјану (Пантић 1998: 89) или се против вампира употребљава само тамјан (Раденковић 1991: 25, 60).

Народна веровања о бобу и пасуљу који се намењују мртвима²¹ одразила су се на предања о вампирима у различитим видовима. Вампир једе пасуљ (Вучковић 1999: 64), водењак такође (Bošković Stulli 1963: 275). Просипањем зрна пасуља или мака вампиру се спречава повратак међу живе (као у бајци добија тежак, нерешив, задатак да изброји зрна, тек кад то уради, може се вратити²²). Зрна пасуља просипају се до реке како би се демон, идући за њима, удавио (Раденковић 1991: 99).

У једној од варијаната сижејног модела „вампир живи са својом женом” забележено је појављивање вампира у конопљишту (Ђорђевић 1988: 486). Чешће се у оваквом моделу појављује у вези са сувом травом, сеном (Златановић 2007: 489, 490).

Разна нарушавања реда која улазе у модел антипонашања као карактеристике демонског бића (Самарџија 2011: 304) односе се на растурање прикупљених биљака намењених људској исхрани. Тако се у сегменту предања који подразумева потврђивање присуства демона налазе: откачени венци паприке, окачени на врбе (Петровић 2003: 108), кромпир и лук „исврљени на двор” (Раденковић 1991: 95) и растурено жито (Раденковић 1991: 38).

2.1.5. Приказа (осења, омаја)

Ово демонско биће сусреће човека на путу или у пољу и тај се простор често маркира дрвећем: под крушком (Петровић 2003: 109), крај двеју крушака, (Раденковић 1991, 44); крај врбе (Златковић 2007: 529). Простор којим она води засењене може бити омеђен трњем, демон се појављује пред човеком носећи трње на вили (Раденковић 1991: 34). Појављује се и у вези са ко-

²¹ Боб, пасуљ и жито у погребним обредима представљају храну намењену мртвим душама (Плотњикова 2001: 31–32, s. v. *боб и пасуљ*).

²² Видети: Ђорђевић 1958: 566.

нопљом, која је у традиционалној култури одређена као биљка изложена „утицајима злих демона” и она чија се употреба ограничава бројним забранама²³. Поља засејана конопљом станишта су приказа: среће их чувар конопљишта (Ђорђевић 1988: 473), човек се скрива у конопљи да би видео приказу (Раденковић 1991: 43). Као њено боравиште јавља се у предањима и шупље дрво границе (врста храста), усред Дубраве²⁴ (Раденковић 1991: 34).

2.1.6. Вештица

Дрвеће уопште омиљено је место ноћних окупљања вештица. Оно може бити одређено просторно нпр. поред гумна (Караћић 1972: 302; Ђорђевић 1953б: 30), али се у предањима помињу и конкретне врсте: орах (Караћић 1972: 302; Вановић 1918: 191), крушка (Ђорђевић 1953: 30; Чајкановић 1999: 395) топола, (Ловретић 1902: 116), брест (Јокић 2013: 9), зова (Јокић 2013: 9), дуд (Вошковић Stulli 249). Амбивалентне релације између демона и растиња потврђују се и у случају вештице као актера демонолошких предања: дрво је њен простор, али и материја која је инхибира. Затварају је у дрвени кавез, убијају је тако што кошуљицу у којој је рођена затварају у дрво (Стојановић 1996: 81, 86–7).

Затворена тиква нагнаће вештицу да се покаже пред човеком (Вулетић Вукасовић 1901 2:195), а на исти начин открива се и мора, демонско биће за које се верује да је настало од вештице „која се покајала и зарекла да неће више људе јести” (Караћић 1972: 34). Мору и вештицу одбија бели лук (Lovretić 1902: 139) или бели лук, црни глог и морач (Златковић 2007: 506, 507).

2.1.7. Демони чувари блага

Супротстављени човеку управо тиме „*što mogu, znaju, poseduju sve ono što on ne može, ne zna i nema*” (Karanović 1989: 109), чувари блага (териоморфни, антропоморфни или, најчешће, аморфни) доводе се, као и остала демонска бића у различите везе с растињем. Најфреквентнија је она која се успоставља на осно-

²³ Чајкановић 1994а: 114–117, Усачова 2001б: 278, s. v. *конопља*.

²⁴ Топоним изведен од старе словенске речи која означава хрст или дрво уопште, Агапкина 2001б: 567.

ву чувања блага закопаног под дрветом (крушка, Лалевић– Протић 1903: 580; буква, бор, дуд, Karanović 1989: 191, 166; између два дебела церића, Karanović 1989:176; храст, дуд, Раденковић 2000: 108, 115). Благо је и у унутрашњости дрвета (Марковић 2004: 106). Од тисовине се праве каце у којима се закопава благо (Karanović 1989: 161). Уз „*badanj zlata*” закопан је „*badanj prosa*” (Karanović 1989: 161)²⁵.

2.1.8. Змај

Ово демонско биће најчешће се помиње у предањима у вези са грожђем. Жене чувају виноград и виде змаја (Раденковић 1991: 20). Он доноси грожђе мајци на умору (Марковић 2004: 133). Змај се доводи и у везу са дрвећем. У једном запису сачувано је веровање о змају као бићу које постаје од рибе: крај некакве кладе чучи и пишти, чини се да је риба. Према једном извору, змај живи у шупљој букви (Зечевић 2008: 261), а превареног змаја пале испод дуда (Вучковић 1999: 73).

2.1.9. Ала

Митолошко биће које се често помиње и у вези са змајем, и то као његов противник, ала се у демонолошким предањима среће као лик који уништава летину, разноси жито (Ђорђевић 1988: 563), слеће на крушку и уништава виноград (Ђорђевић 1988: 563), а терају је у „крно јелје” (Златковић 2007: 482)²⁶.

2.2. Човек

За разлику од дисперзивности која се уочава на плану именовања и атрибуције оностраног актера демонолошких предања, када је у питању онострани актер ситуација је сведена – то је само човек. Растиње се у његовом делокругу користи другачије, углавном за свакодневне потребе (исхрану, огрев), заштиту и лечење,

²⁵ Просо је, попут других житарица, на граници људског и демонског. Дарује се оностраним бићима; просуто, користи се као заштита од вампира, али и као средство којим се успоставља плодотворна веза између човека и демона (Усачова 2001в: 453–454, s. v. *просо*). Видети и: Лома 1996: 63–66.

²⁶ О дрвећу неправилног облика видети: Јокић 2013: 7.

мада има примера уништавања биља које се не мотивише ни на који начин. Како однос веровања и предања условљава остваривање комуникације која се успоставља „не само на нивоу образаца културе него још више на нивоу подразумевања” (Милошевић Ђорђевић 2000: 65), поред бројних примера у којима се необична својства флоре подразумевају, има и оних у којима се говори о забранама употребе појединог растиња, ступања у контакт са њим, казнама, биљу у функцији заштите и слично. Човек у предању може познавати снагу биљног света и његове натприродне функције (све то проистиче из веровања) и то јасно показати. Традиција тада делује мање-више експлицитно:

„Кад је па деда умрел, ми смо му турили семе од мак у чаралу и кад смо га закопували, баба насоли онај мак по ковчег и рече: 'Кад овај мак сабереш, таг да дојдеш дом!'" (Раденковић 1991: 98);

„Е, после узели једно цедило пасуљ и пуштали зрна од гроб па до реку. Тај мртва душа ишла по пасуљ, по пасуљ, по пасуљ и удавила се у Крунимиров вир” (Раденковић 1991: 99).

Свест о биљци као материји необичних својстава у предању је изражена и онда када се говори о могућностима инактивације демона. Још отворенија је традиција у оним формама предања које представљају сажете информације о демонима и заштити од њих: „Глогов трн помогне сам кад кад се убоде вампир, кад се не ободје, кад не потрефи на та трн, оно не помогне” (Вучковић 1999: 66). Човек познаје снагу флоре и онда кад она представља локус видарица: „Три колачета, три коцке шећера и три чашице вина сам ју понела и турила сам под јабуку” (Марковић 2004: 123).

3. Реалије

Биљни свет се у предањима јавља и изван обредно-магијских значења, као одраз света који окружује човека, утиче на његов живот и користи се за свакодневну употребу. Боровина се пали да осветли простор (Раденковић 1991: 23), животињама се нуди одговарајућа сточна храна, чак и онда када су оне део фантастичног света предања јер човек онострано доживљава као стварност (Милошевић Ђорђевић 2000: 177). Сељак кукурузним

клипом сељак мами теле и нема представу о томе да је реч о једној од метаморфоза приказе (Раденковић 1991: 23). Људи пале оса-так (паламиду) на њиви (Златковић 2007: 479). Поменуто је да у предањима вампир може разбацивати биљке које човек користи у исхрани (венце паприке, кромпир, лук). У оваквим примерима демоне не одређује биље, већ оно што са њим чине, угрожавајући човеков систем уређивања живота и света.

4. Оквир приче

Активне у формирању оквира приче (Самарџија 1997: 14–61), завршне наративне сегменте демонолошких предања којима се потврђује истинитост приповедања о појављивању демона, контактима људског и демонског често одликује присуство биљног артефакта:

„Цел дан смо после сабирали жито по Читаквицу ама не могомо ни да га саберемо: помешало га, поарало, расврљило по трњак” (Раденковић 1991: 38);

„[остала] малко слама и такој посаљена доле кам поток” (Раденковић 1991: 22);

„Сутри дан оде да види шта је било тамо где је она прошла, има ли штогод. Кад оно стоје и тарабе и пшеница као да ништа није било” (Раденковић 1991: 56).

Има примера у којима се такви докази запажају у уводним сегментима, као и на другим позицијама у тексту: „...и сва три грумичка шећера наквашена лечка и донешена трава [...]. Трава турена у вино, а колачићи сви начети овако мало као да је мали мишић гризкао” (Марковић 2004: 123).

5. Коментари приповедача

Усмени приповедачи често своје ставове уносе у „текст”, излазећи из непосредног казивања о радњи или актерима (Prins 2011: 87–88). Тако у поменутом примеру о тешком задатку, који се састоји од бројања зрна мака, приповедач коментарише исти-

чући немогућност повратка: „Куде ће сабере онолки мак, ситно, па расипано. Нема оди тој ништа” (Раденковић 1991: 98). Причу о табуисаном дрвећу (калем), приповедач завршава својим ставом: „Колк'о помажу, толк'о су ти калемови и баксузна дрва” (Марковић 2004: 137).

На грађи демонолошких предања видљива је представа традиционалног модела света у коме биљке представљају део живе природе, природе која може бити добра и зла, опасна и благонаклона. Та представа, међутим, није у свим својим сегментима непроменљива и апсолутно статична: биљке у предањима могу бити демонске и божанске, атрибуирају разне ликове, у одређеним сижејним моделима (са измењеним или истим актерима) може се уочити различито растиње, називи конкретних биљака и дрвећа замењују се општим одредницама (према царству) итд. Позицију крушке у анализираној грађи одликује изузетна сложеност, условљена комбиновањем више елемената од којих се неки тичу природе усменог стваралаштва (варијантност нпр.), други разних фаза у развоју религиозних представа и облика који оне могу задобити транслацијом и трансформацијом у оквирима усмене уметности речи. Поређење са етнографском грађом, када је флора у питању, потврђује једну од основних карактеристика демонолошких предања – чврсту везу са народним веровањима.

Извори

- Вучковић 1999: Вучковић, Раде. „Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина”. *Расковник* 95–98, 61–74.
- Гајић 1999: Гајић, Бобан. „Казивање о нечистој сили из околине Крушевца”. *Расковник* 95–98, 75–78.
- Гароња 1989: Гароња, Славица. „Предања о Каменграду на Папуку”. *Расковник* 57–58, 12–18.
- Ђорђевић 1988: Ђорђевић, Драгутин. *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Приредила Нада Милошевић Ђорђевић. Српски етнографски зборник, XCIV. Одељење друштвених наука, Српске народне умотворине. Књ. 4. Београд: Српска академија наука и уметности.

- Златковић 1998: Златковић, Иван. „Предања и веровања о вилама из околине Тополе”. *Расковник* 93–94, 95–96.
- Златковић 2007: Златковић, Драгољуб. *Приповетке и предања из пиротског краја. Део II – Предања*. Београд – Пирот : Институт за књижевност и уметност – Дом културе.
- Karanović 1989: Karanović, Zoja. *Zakopano blago: život i priča*. Novi Sad: Bratstvo–Jedinstvo.
- Караџић 1988: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке. Сабрана дела Вука Караџића*, књига трећа. Београд: Просвета.
- Караџић 1972: Караџић, Вук Стефановић. *Етнографски списи. Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета.
- Лалевић–Протић 1903: Лалевић, Богдан, Протић, Иван. „Васојевићи у црногорској граници”. *Српски етнографски зборник V*. Београд: Српска академија наука.
- Лома 1996: Лома, Александар. „Просо”. *Расковник* 85–86, 63–66.
- Лома 1998: Лома, Александар. „Вилинске приче испод Маљена”. *Расковник* 93–94, 34–43.
- Lovretić 1902: Lovretić, Josip. „Otok. Narodni život i običaji”. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena VII*, 1, 57–206.
- Мајзнер 1934: Мајзнер, Милан. *Српске народне приповетке. Српски етнографски зборник L*. Београд: Српска краљевска академија.
- Марковић 1995: Марковић, Бративоје. „Легенде из Левча”. *Расковник* 79–80, 14–17.
- Марковић 2004: Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Београд – Крагујевац : Центар за научна испитивања Српске академије наука и уметности и Универзитета у Крагујевцу.
- Милошевић 1998: Милошевић, Дарко. „Казивања о митолошким бићима у селу Гојакловићи код Мојковца”. *Расковник* 93–94, 63–70.
- Пешић и други 1974: *Нови записи народног песничтва*. Приредили: Р. Пешић, Н. Милошевић Ђорђевић, В. Недић, В. Бован. Београд: Међународни славистички центар СР Србије.
- Пантић 1998: Пантић, Златимир. „Казивања о вампирима у Штубику код Неготина”. *Расковник* 93–94, 88–94.
- Петровић 2003: Петровић, Сретен. „Казивања о митским и демонским бићима”. *Етно-културолошки зборник VIII*. Сврљиг: Етно-културолошка радионица.

- Степановић 1998: Степановић, Владимир. „Казивања о митолошким бићима у селу Хум код Ниша”. *Расковник* 93–94, 79–87.
- Стојановић 1996: Стојановић, Татјана. „Казивања о вилама – из околине Тополе”. *Расковник*. 85—86, 49—57.
- Чажкановић 1999: Чажкановић, Веселин. *Српске народне приповетке*. Приредио Веселин Чажкановић. Београд: Гутенбергова галаксија.
- Banović 1918: Banović, Stjepan. „Vjerovanja (Zaostrog u Dalmaciji)”. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slovena XXIII*, 185–214.
- Bošković Stulli 1963: Bošković Stulli, Maja. *Narodne pripovijetke. Pet stoljeća hrvatske književnosti*, knjiga 26. Priredila Maja Bošković Stulli. Zagreb: Zora.
- Milčetić 1896: Milčetić, Ivan. „Vjera u osobita bića: Malić”. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena I*, 228.

Литература

- Агапкина 2001а: Агапкина, Татјана А. „Врба”. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд: Zepher Book World: 99–100.
- Агапкина 2001б: Агапкина, Татјана А. „Храст”. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд: Zepher Book World: 577–569.
- Антонијевић 1994: Антонијевић, Драгана. „Демонолошка предања: фантастика у традицијском причању”. *Гласник Етнографског института САНУ XLIII*. Београд.
- Афанасьев 1865: Афанасьев, Александр Николаевич *Поэтические возрения славян на природу*. Москва.
- Бандић 2004: Бандић, Душан. *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд – Бор : Нолит – Бакар.
- Велецкаја 1996: Велецкаја, Нагалија Николаевна. *Многобожачка симболика словенских архајских ритуала*. Ниш: Просвета.
- Виноградова 1996: Виноградова, Л. Н. „Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве”. *Концепт движения в языке и культуре*. Москва: Индрик.
- Виноградова 2000: Виноградова, Л. Н. *Народная демонология и мифологическая традиция славян*. Москва: Индрик.

- Вулетић Вукасовић 1901а: Вулетић Вукасовић, Вид. „Вукодлак”. *Караџић* I, 4–7.
- Вулетић Вукасовић 1901б: Вулетић Вукасовић, Вид. „Вјештице у јужнијех Славена”. *Караџић* X, 185–196.
- Ђорђевић 1953а: Ђорђевић, Тихомир. *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању. Српски етнографски зборник LXVI*. Београд: Српска академија наука.
- Ђорђевић 1953б: Ђорђевић, Тихомир. *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању. Српски етнографски зборник LXVI*. Београд: Српска академија наука.
- Зечевић 2008: Зечевић, Слободан. *Митска бића српских предања. Српска етномитологија*. Београд: Службени гласник.
- Јокић 2013: Јокић, Јасмина. „Свето и демонско дрвеће у српској фолклорној традицији”. *Биље у традиционалној култури Срба*. Уредници: Зоја Карановић, Јасмина Јокић. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду.
- Ковачевић 2001: Ковачевић, Иван. *Семиологија мита и ритуала*. I. Београд: Српски генеалошки центар.
- Менцеј 1996: Менцеј, Мирјам. „Врба – посредник између овог и оног света”. *Кодови словенских култура* 1, 31–35.
- Милићевић 1984: Милићевић, Милан Ђ. *Живот Срба сељака*. Београд: Просвета.
- Милошевић Ђорђевић 2000: Милошевић Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Пантелић 1998: Пантелић, Никола. „Амбар”. *Српски митолошки речник*. Припремио и уредио Никола Пантелић. Београд: Етнографски институт – Интерпринт.
- Петровић 1998: Петровић, Петар Ж. „Запис”. *Српски митолошки речник*. Припремио и уредио Никола Пантелић. Београд: Етнографски институт – Интерпринт, 188–190.
- Плотњикова 2001: Плотњикова, Ана А. „Боб и пасуљ”. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори С. М. Толстој, Ј. Раденковић. Београд: Zepher Book World, 31–32.
- Поповић 2013: Поповић, Данијела. „Крушка у традиционалној српској култури и усменој прози”. *Биље у традиционалној култури Срба*. Уредници: Зоја Карановић, Јасмина Јокић. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду.

- Раденковић 1991: Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш: Просвета.
- Раденковић 2000: Раденковић, Радослав. *Легенде и предања*. Сврљиг: Етнокултуролошка радионица.
- Раденковић 1996: Раденковић, Љубинко. „Хлеб у народној магији балканских Словена”. *Расковник* 85–86, 67–81.
- Раденковић 1997: Раденковић, Љубинко. „Представе о ђаволу у веровањима и фолклору балканских Словена”. *Зборник Матице српске за славистику* LIII, 15–38.
- Раденковић 2011: Раденковић, Љубинко. „Красный цвет в погребальной обрядности и народной демонологии славян”. *Балканский спектр: от света к цвету. Балканские чтения XI*. Ред. М. М. Макарецов, И. А. Седакова, Т. В. Цивьян. Москва: Институт славяноведения РАН, 94–99.
- Радуловић 2009: Радуловић, Немања. *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Самарција 1997: Самарција, Снежана. *Поетика усмених прозних облика*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Самарција 2011: Самарција, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник.
- Самарција 2013: Самарција, Снежана. „Из хербаријума српских народних приповедака (веровања о биљкама и жанровски системи)”. *Биље у традиционалној култури Срба*. Уредници: Зоја Карановић, Јасмина Јокић. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду.
- Усачова 2001а: Усачова, Валерия В. „Семиотика зеленог цвета в народной культуре славян”. *Кодови словенских култура VI*, 141–151.
- Усачова 2001б: Усачова, Валерия В. „Конопља”. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд: Zepher Book World, 278–280.
- Усачова 2001: Усачова, Валерия В. „Просо”. *Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Редактори С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд: Zepher Book World, 453–454.
- Фрејзер 1992: Фрејзер, Џејмс Џорџ. *Златна грана: проучавање магије и религије*. Земун: Алфа – Драганић.
- Чајкановић 1994а: Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама. Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. четврта. Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партедон.

- Чајкановић 1994б: Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига пета. Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партедон.
- Bandić 1980: Bandić, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Београд: BIGZ–Београд.
- Karanović 1989: Karanović, Zoja. *Zakopano blago: život i priča*. Novi Sad: Bratstvo – Jedinstvo.
- Liti 1994: Liti, Maks. *Evropska narodna bajka*. Београд: Bata – Orbis.
- Prins 2011: Prins, Džerald. *Naratoški rečnik*. Београд: Službeni glasnik.

ПОД КРУШКОМ НАСРЕД ПОЉА ШТО ЈЕ: КРУШКА У СРПСКОЈ УСМЕНОЈ ПРОЗИ И ТРАДИЦИОНАЛНОЈ КУЛТУРИ

Крушка је дрво које заузима запажено место у српским народним обичајима, веровањима и усменом стваралаштву. Порекло имена ове биљке неки етимолози објашњавали су везама са језиком народа који живе на простору са кога она, можда, потиче. П. Скок сматрао је да реч крушка представља позајмљеницу и, коментаришући да је стигла са Истока, налазио је везу са курдском речи *koreši – kurest* (Skok 1972: 215). У новијим истраживањима упућује се на везу именице крушка са речима које означавају ударање, дрмање, тресење, падање:

Највероватније је да су називе за крушку у прасловенском и пражерманском њихови говорници створили имајући на уму да је крушка омиљена храна медведа, за које су се везивали страх и празноверице. У процесу дезигнације искуство са медведима који отресају ове воћке у латинском, грчком и прасловенском даје подстрека стварању именица у значењу 'оно што је дрмано' или, према прасловенском, дословно 'грувано' (Хлебец 2005: 34).

Етнолошка грађа нуди не сасвим уједначену слику о овом дрвету. Према моделу дрвета света које одражава три сегмента људске представе света – подземље, земљу, небо – крушка припада „усправном и високом дрвећу (које) најбоље осликава осу земља – небо” (Раденковић 1996: 197). Иако родно дрво (што би упућивало на блиску везу са човеком), крушка се у традиционалној култури одређује као растиње које заузима позицију на граници између социјалног и дивљег света (Раденковић 1996: 198). Она је света и уклетa (Усачова 2001: 313), заштита и опасност, дом соларног и хтонског божанства¹.

¹ И у представама других словенских народа изражена је амбивалентна природа крушке. С једне стране, она је дрво заштитник (плодности, од змија – Бугарска,

Према представама неких древних народа, међу њима и Словена, дрво је у разним фазама развоја примитивне религиозне свести доживљавано као живо биће (Усачова 2000: 295), као хипостаза соларног/хтонског божанства – бог сам; оно је, даље, било место на коме бог станује, али и простор који припада душама умрлих. Постојећа српска етнографска грађа о дрвету крушке сачувала је готово све нивое ових представа, нарочито оне у којима је она обележена хтонским атрибутима (на њој бораве демони, симбол другог света)².

По мишљењу Веселина Чајкановића, у неким веровањима и обичајима Срба сачувани су трагови некадашњег веровања да је дрво храм, место у коме Бог станује. Региструјући примере причешћивања растињем (коприва) или под њим (шљива), наводећи примере светог дрвећа – записа, он у грађи предања налази могуће трагове веровања у крушково дрво као храм³: „У једној нашој легенди прича се како некакав цар није никада ишао у цркву да се Богу моли (јер му се ту 'није дало'), него је то чинио под крушком ('крушчица је моја црквица') и његове молитве ту имале су толико успеха да се он посветио” (Чајкановић 1994б: 173).

Родопи, Словачка, Чешка), доводи се у везу са Мајком Божијом у Белорусији и Словачкој (Усачова 2001: 313; Дучыц 2000: 59). На другој страни, на њој бораве нечисте силе: виле, ђаволи, вештице, але (Русија, Бугарска, Белорусија, Украјина). Она је, као дрво антисвета (зла, неплодности), у украјинским бајалицама негативан пандан храсту, дрвету света (Усачова 2001: 313–314). У хришћанству, крушка има позитивну симболику: представља Христову љубав према људима уопште (Badurina 2005: 347), представља наду и добро здравље (Купер 1986: 81), њен цвет је симбол пролазности (Миловановић–Гаврић 1994, 261). Крушка је атрибут грчких богиња Хере и Афродите (као и њихових римских пандана); у Кини симболизује дуговечност, правду, добру управу и исправно расуђивање (Бидерман 2004: 185–186), док је њен цвет симбол жалости (Гербран–Шевалије 2004: 452). Представа о дрвету као персонализованом и антропоморфизованом бићу у култури бројних древних народа опште је место и представља рефлексе старих религиозних форми (Фрејзер 1992: 149–177).

² Према Софрићу, у српском народу, крушково дрвеће је у српском народу „на злу гласу” (Софрић 1990: 149).

³ Крушка је као свето дрво поштована и у Македонији: „У Ђевђелији, на пример, на Ускрс су причешћивали крушку: окружавали су је иконама, свештеник је читао Јеванђеље и шкропио дрво светом водом, а затим стављао причест под кору дрвета, после чега су га звали *прачестина круша*” (Усачова 2001: 189).

Елементе веровања у крушку као свето дрво нашао је и у легендарној причи *Ко мање иште, више му се даје* (Караџић 1988: 97). У народној култури Срба изузетно је очуван култ записа. Поред крушке, као специфична замена за храм, поштовани су храст, буква, брест, јасен, леска и други (Усачова 2001: 189). Под њима се вршило кађење, причешћивање, на њих се качио крст и приноси-ле су им се жртве⁴. У грађи о жртви дрвету, односно „божанском нумену који се у њима замишља” (Чајкановић 1994в: 176) своје је место нашла и крушка.

Веровање у крушково дрво као станиште демонских бића може се сматрати доминантним, када се говори о представама у српској традиционалној култури. Под њом или на њој бораве вештице, ђаволи. На крушку слеће ала која краде грожђе и верује се да ће све украдено вратити ако буде убијена док се на дрвету налази (Зечевић 2008: 269). Чума, демон болести, истерује се из села и упућује на крушку⁵. Као место изгона забележена је и дивља крушка (Чајкановић 1994в: 447). Дивље растиње, иначе, према мишљењу Веселина Чајкановића, припада дивовима – „најстаријим формама паганских богова” (Чајкановић 1994б: 172). О припадности крушке сеновитим биљкама сведочи и низ забрана чијим нарушавањем човек залази у свет хтонске силе и ризикује казну. Ово дрво не треба сећи (Усачова 2001: 313), није добро под њим спавати нити, за време грмљавине, стајати (Зечевић 2008: 691)⁶.

Као „дрво медијатор” (Агапкина 1996: 11) између овог и оног света, крушка се садила на гробљу. Веровање у душе умрлих које, након смрти човекове, привремено бораве на дрвету познато је у словенском свету. Дрво је тада не станиште већ станица на путу ка оностраном (Виноградова 2000: 184). Она, према неким

⁴ Веровање у свето дрво – храм запажа се и код несловенских народа, код Грка на пример (Сиднева 2004: 315).

⁵ Истеривање демона из социјалног простора и његово упућивање на крушку (или друге просторе који представљају „онај свет”: гробље, вода, усамљено дрво у пољу) карактерише и обред „проводях русалки” у Русији (Виноградова 2000: 180–185).

⁶ Овакве забране уочавају се и у веровањима других словенских народа (видети: Усачова 2001: 313). Грчку усмену традицију карактерише, такође, мотив казне за спавање под дрветом (Сиднева 2004: 315).

представама, може бити станица и у обрнутом правцу, од оног таног ка оностраном: рода доноси дете и спушта га на крушку (Виноградова 2000: 350).

Оваква њена природа свакако је условила и место које крушка има у обредној и магијској пракси. „Крушка је погодан медијатор у магијској пракси најмање из два разлога. Прво, веровања и магијски поступци односе се по правилу на дивље крушке, које су самоникле у пољу, односно припадају простору отвореном и према људима и према дивљем свету” (Раденковић 1996: 201). Ово воће једно је од оних које се користи у неким погребним манифестацијама: приноси се на дар душама умрлих, чинећи део трпезе покојника (Недељковић 1990: 96). Као симбол плодности, уметана је у колач за Св. Василија (Недељковић 1990: 147). Под крушково дрво закопавана је постељица како би се родило мушко дете (Зечевић 2008: 624). Демони болести у неким басмама гоне се на крушку (Раденковић 1982: 49).

Крушка се помиње у готово свим жанровима српске усмене прозе. У оквиру истраживачког корпуса највише забележених примера има у бајкама и предањима, нешто мање у легендарним причама, причама о животињама, новелама, баснама и шaljивим причама.

И у усменометничком материјалу доминантна је представа о крушки као дрвету које припада демонском свету или се налази на граници људског и демонског. Она је најчешће простор на коме, привремено/стално, бораве онострана бића: на њу слеће ала (орлушина) која краде грожђе сељаку (Чајкановић 1999: 349); на њој борави баба (демон) и са ње силази како би, на превару, окаменила/убила јунака (Чајкановић 1999: 91–93; Самарција 1995: 31–32); под њом се окупљају ђаволи и откривају тајну јунаку (несвесни његовог присуства) који, захваљујући томе, поврати вид и богатство (Чајкановић 1999: 213–214; Ђорђевић 1988: 200–201)⁷. На крушку се упућују и кола намазана вештичјом масти (Чајкановић 1999: 395). Под крушку долазе, поред ала, вештица и ђавола, и друга онострана бића – суђенице (Марковић 2004: 108) и све-

⁷ Уочене су и варијанте у којима се, у оваквом типу приповедака (AaTh 613), крушка губи као локус, али остаје упућивање на дивљи простор („...Он сиром, остане у планину да ћути. Ете ги ђаволи дошли (било па њино легло туј близо)” Ђорђевић 1988: 202).

титељи. У неким културно–историјским предањима Свети Сава под крушком дели храну („таин за читаву годину”) вуцима (Бован 1980: 136; Дебелковић 1907: 255–256) или под њом закопава благо (Лалевић–Протић 1903: 580). Крушково дрво дом је девојци чудесне лепоте, кћери демонског бића (Ђорђевић 1988: 95).

У предању о краљу Давиду (СЕЗ, 50: 193, наведено према: Чајкановић 1994а: 125), према мишљењу Веселина Чајкановића, очувани су трагови старог веровања у дрво као храм (краљ који се моли под крушком; посвети се). У грађи је уочено демонолошко предање у коме се крушка појављује као заштитиник од демона (Раденковић 1991: 63).

Одраз интернационално распрострањеног веровања у способност крушке да веже, спута Смрт (и њене хипостазе, Чуму и Кугу нпр.) Чајкановић је видео у приповеткама у којима баба превари Смрт тако што је пошаље на крушку (Чајкановић 1999: 473, рукописна збирка Симе Милеуснића, приповетка *Брига и Смрт*). Ослањајући се, између осталог, и на истраживања чији су резултати показивали „религијски оријентисано интересовање за њу”, изнео је претпоставку да се порекло овог мотива може тражити „у источној Европи, на првом месту у словенским крајевима” (Чајкановић 1994в: 451).

Осим што се на њима / под њима налазе, демони беру плодове крушке, у бајкама најчешће. У неким примерима, демон који бере/краде крушке припада делокругу противника који нарушава почетну равнотежу – у бајци *Царев син и змај од шест глава* (једна од варијаната приповетке *Златна јабука и девет пауница* из *Српских народних приповедака* Вука Караџића) најмлађи брат, након неуспешних покушаја старије браће, чува и сачува крушку чије плодове бере змај:

Ал' се наједанпут зачу велика јака и тутњавина. Он устане и прислони се уз крушку, па чека, ал' ето ти дође змај од шест глава, а све из њега вагра сишље. Чим дође до крушке, прихвати се намах огранака и почне крушке брати, а царев син извади сабљу, па га удари и одсијече му десно раме (Чајкановић 1999: 50).

Чување крушке који напада баба на црвеном петлу тежак је задатак након чијег извршења јунак бајке *Балоња и лис* бива награђен златном крушком коју размењује за друге драгоцене дарове:

Тада старац рекне: 'Но, синко, ти си права крштена душа, деведесет и девет крштени душа чуваше ову златну крушку, и сваки је морао изгубити главу, јер кад би задремао, ова отровна баба дође, те откине златну грану са златним крушкама и оде, а од њене отровне руке почне се крушка сушити, па да се осуши, а да се осуши и једва је једвице могу подранити. Ево, ти ми један поможе, те се опрости отровнице. Срећан и напредан био.' Ово рекне старац и усчупа златну крушку и даде Балоњи. Чим старац крушку извади из земље, ал' на место оне, 'нака друга израсте. Балоња златну крушку у руке, па ајд' натраг до језера, седне у чун, те натраг онако исто као што је и прешао (Самарција 1995: 86–93).

Одлазак бабе (але) у шуму да скупља „крушке и дивљаке” у приповеци *Пасторка*, у функцији је удаљавања:

Једнога дана баба рече девојци да ће ићи у шуму да скупља крушке и дивљаке а њој остави кључеве од свих соба али јој рече да не улази у ону девету собу. Када је баба отишла девојка отвори све собе и не могавши да одоли својој радозналости – откључа и девету собу (Бован 1980: 86).

У приповеци *Адамско колено* очувана је забрана боравка под њом у демонско време:

Цар му рече: „Иди и лови свуд 'ди 'оћеш по целом пољу. Само пази на ово што ћу ти касти: наред поља има једна велика крушка, па немој се нипошто усудити да под том крушком омркнеш, јер ћеш пропасти; ту је под том крушком пропало мени три хиљаде војске (Самарција 1995: 30).

У демонолошком предању очекивана је њена улога забрањеног, демонског простора са којим јунак (ако не поштује забрану) не долази у додир без последица: она је калем, дрво које не ваља прљати вршењем нужде (Марковић 2004: 114).

Не губећи значења која има у традиционалној култури (Радуловић 2009: 280), крушка се понекад „прилагођава” природи жанра у чијим оквирима се нађе. Тако у бајкама, у складу са склоношћу ове врсте да „метализује и минерализује предмете и жива бића” (Лити 1994: 30), она може бити златна, златних плодова (Самарција 1995: 90 и даље), може поседовати необична својства: чудесно брзо израста на месту друге, извађене крушке

(Самарција 1995: 92), од њених плодова расту рогови (Самарција 1995: 77–78). У бајци *Царев син и змај од шест глава* магична крушка пролази кроз све фазе развоја у кратком временском периоду: „Тај је цар имао башчу и у њој крушку, која сваку ноћ од вечера до једанаесте уре цвјетај, сазри, а око поноћи дођи нешто па обери и однеси” (Чајкановић 1999: 49). Људске особине (говор, способност да пати, рађа) крушка има у бајкама типа АаTh 460В (Караџић 1988: 92–96 *Усуд*). Персонификована и антропоморфизована (Радуловић 2012: 344), она моли за јунака да божанство коме се упутио објасни узроке њене невоље: нема плода/порода (Ђорђевић 1988: 208–211), њене плодове нико не једе (Ђорђевић 1988: 104–106). Крушка се појављује и у слици необичне вршидбе на дрвету (Бован 1980: 62–63, 63–64, 64–65), али, будући да представља део шаљиве приче са мотивом надлагивања, фантастични елементи изостају⁸.

Уочено је да се крушка јавља у одређеним типовима бајки и легендарних прича. У бајкама о двојници браће која полазе на пут како би открили шта је боље: добро или зло / правда или неправда (АаTh 613), крушка је дрво под које долазе демони (виле, ђаволи) и причају о тајнама које ће унесрећеном брату помоћи да се спасе невоље (Ђорђевић 1988: 198–201; Чајкановић 1999: 213–215).⁹ Као дрво неплодно/нејестивих плодова, крушка се појављује и у неким варијантама приповедака о Усуду – АаTh 460В, 461А (Ђорђевић 1988: 208–11 и 104–106, секвенца из типа 461А унутар типа 425). У бајкама типа АаTh 303 јунак спасава брата кога је демон (баба, ала) скаменио/појео. У паралелним приповедним секвенцама, оба брата крше забрану одлажења под крушку и боравка, спавања под њом:

Он обећа да ће пазити, па оде са својим хртовима и лафовима да лови. Ловио, ловио цео дан, па улови само једног зеца, а кад се

⁸ „Да ли ће слика, опис, догађај деловати као фантастични или не, не зависи од елемената од којих су изграђени, него од жанра у којем се појављују” (Самарција 1997: 182).

⁹ У приповеткама овог типа, уместо крушке, налази се и друго дрвеће, јела на пример (видети: Караџић 1988: 100–101) или се као место окупљања региструје дивљи простор: вода, шума, планина и слично (Ђорђевић 1988: 201–202; Марковић 2004: 50–51).

врати, деси се тако да омркне под оном крушком, те мораде ту преноћити (...) Сутрадан, каже он цару, да би рад био ићи мало у лов. Цар му каже да иде слободно, само да нипошто не омркне под оном крушком насред поља што је, јер ће пропасти. Ех, сад је он одма' знао да је ту његов брат проп'о. Он се дигне са својим хртовима у лов. Ловио је, ловио цео дан, па улови само једног зеца. Кад се врати, случајно тако омркне под оном крушком (Самарција 1995: 30–31).

Легендарна прича *Ко мање иште, више му се даје* (АaTh 750 D) из *Српских народних приповедака* Вука Караџића представља, такође, пример модела у чијим се оквирима у српској усменој прози сусреће крушка (Бован 2005: 62–63; Ђорђевић, 1988, 104–229, 229–231). Тројица браће чувају крушку под коју долази анђео (пустињак, деда) и куша њихову доброту/ гостопримство/ дарезљивост. На прво искушавање браћа одговарају позитивно (дају крушке које им припадају) и бивају награђени, док у другој провери старија браћа реагују на погрешан начин (себични су) и бивају кажњени. Најмлађи поступа исправно и бива награђен. Мотив чувања крушке, по мишљењу В. Чајкановића, могао би представљати „тамну успомену на култ који се вршио под крушком као светим дрветом: чување крушке у том случају имало би се схватити као остатак култа који је чињен крушки, и тек тада било би јасно нешто што се из данашње приче не види – наиме, због чега су била награђена браћа која су крушку чувала” (Чајкановић 1994 2: 173).

У предањима крушка је локус на коме бораве, крај кога се окупљају или са кога полазе демони. У демонолошком предању *Коњ се чивтал, ал' ништа* (Раденковић 1991: 44) јунак крај двеју крушака види јаре (један од облика у којима се појављује демон – приказа, омаја). Крушка је простор (иза воде) са кога започиње кретање демонска сила: „Прво с оне стране потока, од једне велике крушке, нешто као пласт прође поред њега, све иде и хучи, а кад је прешао поток и био Горњем (Путничком) извору [...] то се претвори у коло девојака” (Лома 1998: 36).

У причама о животињама и неким предањима, на крушку се пење и њене плодове једе медвед (Ђорђевић 1988: 12, 491).

Грађа српске усмене прозе и етнографске чињенице углавном су усклађене када су у питању појава и значење које у њима

има крушка. Она се у њима креће од светог дрвета, станишта добрих богова, дрвета које доноси добро и штити човека, до дрвета које је демонско, зло, на коме живе разна демонска бића која прете и повређују човека. Оваква њена позиција проистиче, пре свега, из општепознатих и интернационално распрострањених древних религиозних система, какви су анимизам, тотемизам и сл. у којима је значајно место имао култ дрвећа.

У појединим усменим жанровима, као и унутар појединих типова приповедака, њена је појава учесталија. Мада има варијаната у којима се уместо крушке појављује друго дрвеће, или се само региструје простор еквивалентан њеној демонској атрибуцији, судећи према бројности варијаната у којима је она „актер”, појава „других” могла би се објаснити слабљењем утицаја традиционалних представа.

Извори

- Бован 1980: Бован, Владимир. *Народне приповетке*. Књига 1. Приштина: Јединство.
- Бован 2005: Бован, Владимир. *Народне приповетке и говорне умотворине са Косова и Метохије: студентски записи народних умотворина на Косову и Метохији*. Лепосавић: Институт за српску културу – Приштина.
- Дебељковић 1907: Дебељковић, Дена. *Косово поље. Српски етнографски зборник*. Књига 7. Обичаји народа српскога. Београд: СКА, 171–322.
- Ђорђевић 1988: Ђорђевић, Драгутин. *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Приредила Нада Милошевић Ђорђевић. *Српски етнографски зборник*. Књ. ХСIV. Одељење друштвених наука, Српске народне умотворине. Књ. 4. Београд: САНУ.
- Карацић 1988: Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке. Сабрана дела Вука Карацића*, књига трећа. Београд: Просвета.
- Марковић 2004: Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча. Нови записи*. Београд – Крагујевац : Центар за научна испитивања САНУ и Универзитета у Крагујевцу.

- Раденковић 1982: Раденковић, Љубинко. *Народне басме и бајања*. Ниш – , Приштина – Крагујевац : Градина – Јединство – Светлост.
- Раденковић 1991: Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш: Просвета.
- Самарција 1995: Самарција, Снежана. *Народне приповетке у Летопису Матице српске*. Нови Сад – Београд : Матица српска.
- Чајкановић 1999: Чајкановић, Веселин. *Српске народне приповетке*. Приредио Веселин Чајкановић. Београд: Гутенбергова галаксија.

Литература

- Агапкина 1996: Агапкина, Татјана. „Символика древњев в традиционалној култури славян: осина (опыт системног описанија)”. *Кодови словенских култура*, 1, 7–22.
- Бидерман 2004: Бидерман, Ханс. *Речник симбола*. Београд: Плато.
- Виноградова 2000: Виноградова, Л. Н. *Народная демонология и мифологическая традиция славян*. Москва: Индрик.
- Дучыц 2000: Дучыц, Л. „Култавыя дрэвы ў Беларусі”. *Studia mythologica Slavica* III, 57–62.
- Зечевић 2008: Зечевић, Слободан. *Српска етномитологија*. Београд: Службени гласник.
- Купер 1986: Купер, Цин Кембел. *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола*. Београд: Просвета – Нолит.
- Лалевић–Протић 1903: Лалевић, Богдан, Протић, Иван. *Васојевићи у црногорској граници*. *Српски етнографски зборник*. Књига 5. Насеља српских земаља. Књ. II/ ур. Ј. Цвијић. Београд, 514–610.
- Лома 1998: Лома, Александар. „Вилинске приче испод Маљена”. *Расковник* 93–94, 34–43.
- Миловановић–Гаврић 1994: Миловановић, Крсто, Гаврић, Томислав. *Речник симбола*. Београд: Народно дело – Дерета.
- Недельковић 1990: Недельковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд: Вук Караџић.
- Раденковић 1996: Раденковић, Љубинко. *Символика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш – Београд : Просвета – Балканолошки институт САНУ.

- Радуловић 2009: Радуловић, Немања. *Слика света у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Радуловић 2012: Радуловић, Немања. „Усуд у веровањима и приповеткама”. *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду*. Ур. Бошко Сувајић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 311–402.
- Самарција 1997: Самарција, Снежана. *Поетика усмених прозних облика*. Београд – Народна књига – Алфа.
- Сиднева 2004: Сиднева, С. И. „Растения как фитоморфная ипостась”. У: *Доклады российских учёных: IX конгресс по изучению стран юго-восточной Европы*. Ред. В. К. Волков и А. Ю. Русаков. Санкт-Петербург, 312–320.
- Усачова 2001: Усачова, В. В. „Крушка”. *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Редактори. Светлана. М. Толстој и Љубинко Раденковић. Београд: Zepher Book World.
- Стивенс 2005: Стивенс, Ентони. *Аријаднино клупко: водич кроз симболе човечанства*. Нови Сад: Stylos.
- Софрић 1990: Софрић, Павле Нишевљанин. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*. Београд: БИГЗ.
- Усачова 2000: Усачева, В. В. „Мифологические представления славян о происхождении растений”. *Словянский и балканский фольклор: народная демонология*. Ур. С. М. Толстая. Москва: Российская академия наук, Институт славяноведения, 259–302.
- Фрејзер 1992: Фрејзер, Џејмс Џорџ. *Златна грана*. Београд: Алфа, Драганић.
- Хлебец 2005: Хлебец, Борис. *О старини Јужних Словена: порекло именица крушка и јабука*. Београд: Пешић и синови.
- Чајкановић 1994а: Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама. Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књ. 4. Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод.
- Чајкановић 1994б: Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књ. 5. Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод.
- Чајкановић 1994в: Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942. Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књ. 2. Београд. Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод.

- Aarne–Thompson 1961: Aarne, Antti, Thompson, Stith. *The types of folktale: a classification and bibliography*. FF Comunnications. No 184. Helsinki.
- Gerbran–Ševalije 2004: Gerbran, Alen, Ševalije, Žan. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stilos.
- Badurina 2006: *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Ur. Anđelko Badurina. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Liti 1994: Liti, Maks. *Evropska narodna bajka*. Beograd: Orbis.
- Skok 1972: Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. 2. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.

МОЈ СТАБОРЕ МЕЂУ БОРЈЕ: БЕЛЕШКЕ О МОТИВУ БОРА У ТУЖБАЛИЦАМА

Реконструкције древних елемената погребног обреда индоевропских народа показују да је и у најранијим фазама процес сахрањивања био праћен тужењем над покојником (Иванов 1990: 5). Људски је глас¹ пратио све фазе ритуалног одвајања из заједнице живих, прелазак у свет мртвих и, на одређен начин, пријем у свет предака (Буркхарт 1990: 85). Као вербални текст посмртног обреда, тужбалица је сачувала бројне елементе који су одражавали традиционалне народне представе о смрти, умирању тела и вечитој егзистенцији душе у загробном животу. У том смислу, она је свим својим сферама – изразом, структуром, семантиком, садржином и начином интерпретације – повезана са обредом (*sacred language of a rite*, Pentikäinen 1997: 481), традиционалним и колективним деловањем поводом конкретног и свакодневног – смрти поједница. Њени константни елементи условљени су устаљеношћу обреда (Лихачов 1972: 284–285), као и дуговеким митско-религиозним системима на основу којих су формиране представе о смрти, човековом телу и души. Обред има за циљ да припреми и упути преминулог у загробне просторе, да га заштити од деловања сила које би такво путовање прекинуле, али и да заштити живе чланове породице и заједнице (Ван Генеп 2005: 180; Јовановић 2005: 144–150; Јовановић 2002: 73–84). Функцију заштите живота (и вечног живота) од смрти, привремене или трајне, имала је и тужбалица. Протективним потребама обреда² она је одговарала начином, временом тужења, али

¹ О прагматици ритуалне речи и апотропејској функцији гласа видети: Левкиевская 1999: 51–72; Раденковић 1999: 200–209.

² Говорећи о поступцима који се у српском народу примењују у оквиру самртног ритуала, Душан Бандић истиче њихову заштитну функцију и, имајући у виду митско-религиозни карактер, одређује их као табуе. Према основној функцији (апотропејској) дели их на табуе којима се живи штите од покојника и оне којима

пре свега садржином и формом. Тематизујући завршетак живота, покојника, ожалошћене, онострани свет, тужбалица је маркирала табуране појмове (смрт, умирање, мртавац, сандук, ковчег, гроб, гробље) употребом израза којима се најчешће избегавала њихова непосредна и стварношћу одређена номинација (Чистов 2005: 196–197; Седакова 1983: 204). Оваквом поступку највише је поговарала употреба стилско-језичких средстава у чијој је основи била својеврсна замена појмова према одређеним критеријумима (метафора, метонимија, алегорија, еуфемизам). Песма је сачувала елементе који су сведочили о старим религиозним, митолошким и магијским представама до времена у којима заједница која је обред спроводила бројна њихова значења више није разумевала. Истичући управо систем метафоричких замена као архаичну компоненту која чини основу поетике тужбалица, К. Чистов упућује на измењен однос (забране су временом слабиле) у примени и пријему оваквих израза: „Разумеется, никто из исполнительниц причитаний в XIX-XX в. не знал о происхождении этой системы замен. Метафорические иносказания воспринимались как поэтические уменшительные, ласкательные выражения” (Чистов 1997: 475)³.

У структури и семантици тужбалице, сходно поводу, најзначајније место има преминули. За њим се жали, он се слави, са њим се „разговара”. Управо форма псеудодијалога (Буркхарт) условљава честа обраћања покојнику. Поред непосредног обраћања именом или истицањем сродства (*сине, брате, куме, свекре, кћери...*), тужилице

се штити покојникова душа (Bandić 1980: 155–157).

³ Модел је опстајао и онда када је реалност негирала његове основне елементе (Микитенко). У тужбалици посвећеној сину, дечаку који није стигао да буде ратник, глава породице или активни члан заједнице (племена) региструје се однос тужилице према елементима модела који не одговарају стварности: „Да ти кажем : граде Шпиро, / Градови су од камена, / Да ти кажем: боре Шпиро, / Борови су по планина, / Да ти кажем: вило Шпиро, / Ма су виле женске главе”. Тужилица се не опире се моделу али га користи у процесу негирања његове функционалности. „Последний стих тужбалицы как бы подводит черту угасшей жизни, так и не увидевшей света, и одновременно утешает мать, намекая - и в этом огромное мужество плакальщицы, - что даже материнская утрата может быть облегчением: „Ао, Шпиро, мајчин сине! / Тебе твоја мајка жали / Ево пуних двадес лета. / Данас ће те прежалити!” (Микитенко, http://www.rastko.rs/rastko-ukr/au/mikitenko_trad_tuzb.html).

користе изразе који припадају различито кодираним корпусима, најчешће телесном (очи, уста, глава), космичком (сунце), орнитоморфном (соко, орао, арслан) и биљном (ружа, бор, јаблан и слично)⁴.

У тужбалицама Срба и Црногораца вегетативно кодирано обраћање покојнику не одликује се разноврсношћу. У употреби је сведен број биљака и дрвећа: ружа, босиљак, невен, јабука⁵, бор, јавор, јаблан, и цвеће, као облик којим се биљке збирно одређују. Представе о њима (сеновите, апотропејони)⁶ манифестују се у готово свим слојевима погребног обредног комплекса (вербалном, акционалном, просторном, симболичком). Једна од таквих је вера да душа напушта тело умрлог и насељава нови простор⁷, при чему се као могућа њена хипостаза појављује дрво⁸. Од изу-

⁴ Истражујући грађу северноруских тужбалица Ј. Н. Иљина сегментирала је номинацију умрлог на реалну (име, статус, сродство) и метафоричну (према карактеристикама умрлог у односу према породици и према представама које се у традиционалном систему односе на смрт) (Иљина 2012: 156–168).

⁵ Мада јабука има значајну улогу у погребном обреду као гробни, загробни дар, као дрво на гробу, није често њено помињање у секвенцама обраћања покојнику.

⁶ О томе видети: јавор (Чајкановић 1994а: 100–102, Стефановић 2013: 89–98), ружа (Чајкановић 1994а: 179–180; Карановић 2009: 1948), босиљак (Чајкановић 1994а: 36–43), невен (Чајкановић 1994а: 154), јаблан (Чајкановић 1994а: 92).

⁷ Према тумачењу Веселина Чајкановића, душа након смрти насељава објекте живе и неживе природе и чини их сеновитим (инкарнирана и материјализована људска душа). Упућујући на примере веровања да душа насељава дрво, у религиозним представама многих народа, он одређене појаве у обредним манифестацијама (сађење дрвета на гробу) и народној традицији региструје као трагове представа старе српске религије о души пресељеној у дрво (Чајкановић 1994б: 93, 94). Дрво на гробу може се доживети као нови стан покојникове душе: „Дерево на могиле имело то же предназначение, что и надгробный камень – это новое вечное место обитания (пребывания) души покойника” (Усачова 2000: 269–270). Упоредити и веровање у околини Лесковца према коме душа грли крстачу (Д. Ђорђевић 1958: 501). Шире посматрано, са овим веровањима могу се довести у везу старе индоевропске представе о души у лугу (Иванов 1990: 10–11). Видети и: Раденковић 1996: 195, 204, Зечевић 2008: 359.

⁸ Дрво као материја(л) прати све слојеве погребних манифестација: ковчег у који се смешта тело преминулог; ако није било ковчега, тело је у гробу прекривано даскама; надгробно обележје је, од најстаријих времена, поред камена, дрвени крст (Ђоровић 1956: 128, Ђорђевић 1984: 125, Толстој 1995а: 206); ковчег је најчешће направљен од чамовине (четинарско дрвеће). О овим везама свакако би нова сведочења дала истраживања семантике израза лес, леса (ограда, врата, в. РСХКЈ 1990: 193, *s.v. лес*) и лес/лијес (Skok 1972: 298), у значењу мртвачког

зетног значаја су, поред тога, и представе о дрвету света, дрвету као медијатору између света живих и света на коме бораве душе умрлих⁹, као интернационална веровања о дрвету као живом бићу¹⁰. Појава изузетно стабилног и фреквентног мотива дрвета у тексту тужбалице може се, дакле, тумачити веома сложеним древним представама словенских и других народа¹¹, које се, бројне и разноврсне, повезују идејом „živog kosmosa u neprekidnom obnavljanju” (Gerbrant–Ševalije 2010: 171, s.v. *drvo*).

Поред обраћања покојнику, у тужбалицама се срећу и други примери метафоричке замене човек : дрво. Најфреквентнији су они запажени у предметно-атрибутивној сфери (Невская) која се односи на делове тела:

- у секвенцама у којима покојника позивају да разори гроб и отвори пролаз ка овом свету: „No ti pruži grane ruke, / Pa rasturi crnu zemlju” (Šaulić 1967: 194);

ковчега, при чему обе речи упућују на чување, одвајање, отварање/затварање, сахрањивање. У Русији је карактеристична метафорична замена ковчег – дрво, дрвенице (Седакова 1983: 208). Упоредити изразе: *мирише на чамовину, удрено се, уочио се (колац)*, (Skok 1972: 122).

⁹ Говорећи о опозицији близу : далеко у структури модела света, Иванов и Топоров запазили су да се у тужбалицама, између осталог, као оваплоћење другог опозитног сегмента јавља пут (одлазак на онај свет: пут–дорога). Примере који илуструју могуће етимолошке сродности израза дрво и пут (*древно* и *дорога*) налазе у представама о дрвету света као путу који повезује земљу и небо, земљу и подземно царство, својеврсном мосту између светова (Иванов–Топоров 1965: 165–168). О. Седакова прихвата ово мишљење и сматра да дрво конкретизује тему пута у обреду, при чему се пут (дорога, дрво) може схватити као простор који води ка загробном и као загробни свет по себи (Седакова 2004: 55).

¹⁰ Из старе индоевропске базе потиче веровање да у дрвету борави нумен (Чајкановић 1994б: 171–174), суштина слична човеку, коју носиоци традиције доживљавају као иманентну дрвету – не преноси се са човека (Толстој 1995б: 334). Таква суштина одређује и пол дрвета, те се у обредним поступцима примењиваним током човековог живота користи дрво у складу са полом човека: на литванском простору надгробни споменици прављени су од мушког или женског дрвета, у зависности од пола покојника, код Срба се кошуља породиље стављала на дрво чији пол одговара жељеном полу детета, у Македонији се раздвајање једномесечнића обављало сађењем другополног дрвета (Толстој 1995б: 333–335). Видети: Раденковић 1996: 217–218.

¹¹ „Метафорический перенос наименований 'растение' 'человек' имеет глубокую корневую систему уходящую к древним верованиям и обрядовым традициям народов” (Колосько 2010: 69–77).

- у позивима да се врати и придружи својима: „Рашири ми гране руке, / Па загрли сестру твоју” (Шаулић 1929: 285); „Пружите нам гране руке / Ако дадну жесне муке, / Те загрл'те младу мајку” (Шаулић 1929: 185);
- у истицањима покојникове младости, снаге, лепоте и развијености: „Малу ћецу заграбисте, / Куку ћецо! / Светозара гранатога” (Шаулић 1929: 113); „Са рукама гранатијем” (Шаулић 1929: 328); „А не гранаш са очима / Са очима великијем / И рукама гранатијем, / Јел' си, Анђо, гранајлија” (Шаулић 1929: 34);
- указују на преламање, прекид животног циклуса: „Гране руке сакршене” (Шаулић 1929: 174);
- кретање: „Дако б' ти се ражалили, / [...] / Не би л' кући догранао” (Шаулић 1929: 145); „Бе гој коло уваћено, / Туј сте мене догранали” (Шаулић 1929: 249); „Да ćeš nama dogranati” (Šaulić 1967: 194).

Примери преношења атрибуције са дрвета на човека¹² срећу се и у тематском комплексу сродника – чланова породице. Покојникови родитељи одређени су изразом којим се номинује дрво које је пресечено – постоји, а није живо – чиме је постигнута јасна симболика пасивне, статичне егзистенције родитеља: „Ниђе никог сем Остоје, / Сиротнога! / И два пања крај огњишта, / Гром нас био” (Шаулић 1929: 11).

Појављивање бора у метафоричним заменама типа човек-дрво веома је фреквентно и семантички разноврсно. Облици замене крећу се од једночланих (*боре*) ка двочланим (*зелен боре*) и вишечланим (*гранат боре на саборе*), од метафоре према њеним проширеним формама, до словенске антитезе и алегорије. Као лексема, бор учествује у гласовној и звучној организацији текста тужбалице. Уочљива су понављања читаве речи (изоливано) или

¹² Вегетативно кодирање карактерише и изразе којима се одређује зачетак, постојање и прекидање животног циклуса: нићи, процветати, увенути, покидати, сазрети: „Мој цвјетови увенути, / Дивна кито!” (Врчевић 1986: 60); „Мој босиљу потргати” (Врчевић 1986: 71); „Мој цвијете из планине / Процаптио не сазрио” (Шаулић 1929: 83–4). Има примера који, насупротив овоме, сугеришу вечиту, сакралну егзистенцију душе: „Из рана им цвијеће никло, / Миришљаво, неувело” (Шаулић 1965: 207).

гласовног склопа у оквиру других речи на нивоу полустих–стих и стих–рефрен, са симетричним понављањима на крају полустиха и стиха, анадиплозом на нивоу стих – рефрен:

- трострука: „Мој стаборе међу борје, / боре Иво” (Врчевић 1986: 175); „Саборниче у саборе, / Јоко боре” (Врчевић 1986: 184);
- двострука: „На дивану у саборе, / аох боре” (Врчевић 1986:195); „Ал' те ране оборише, / боре брате” (Караџић 1975: 289); „Порастао зелен боре, / у Јокице пред бијеле дворе” (Врчевић 1986: 196).

Универзална и интернационална симболика¹³ овог четинарског дрвета – бесмртност, вечни живот – нашла је своје место у песми и обреду¹⁴ који су пратили јединку на путу којим се прелазила граница између привременог и трајног. Укинута овоземаљско (човек) у тужбалици се замењује природном материјом чији је живот оностран и вечан¹⁵.

¹³ Заузимајући изузетно значајну позицију у књижевности и фолклору многих народа света, бор повезује бројне митско-религиозне представе. Он се појављује као симбол животне снаге и вечног живљења, непоколебљивости, смене живота и смрти и васкрсења (Gerbran–Ševalije 2010: 81–83). У грчкој и римској митологији повезан је са Атисом и Кибелом (Срејовић–Цермановић Кузмановић 1989: 64, 203, s. v. *Amic, Kibela*; Funk and Wagnalls 1984: 870–871). У традицији словенских народа бор је познат као свето дрво, повезано са мртвачким култом и сижеима о сличности човека и дрвета. У литератури се често јавља у оквиру мотива растиња на гробовима невино страдалих (Агапкина 2012: 47–63).

¹⁴ Једна од основних погребних реалија, мртвачки ковчег, израђује се од чамовине која, поред јеловог, укључује и борово дрво (РСХЈ 1990: 838, s.v. *чамовина*). Бор је, као и други четинари, дрво које се често сади на гробљима. У обредним манифестацијама веома је важна улога тамјана, који се, опет, прави од смоле дрвећа, најчешће четинарског. Према неким подацима, гранчице боровог и јеловог дрвећа стављају се у гроб, учесници погребне поворке посипају се боровим иглицама (Усачева 2010: 141).

¹⁵ Према мишљењу Веселина Чајкановића, бор у традиционалним представама може бити доживљен као божанство. Трагове оваквом мишљењу он налази у бору као култном дрвету које се поштује и не сече. С тим у вези поменуо је и замену израза *бога ми* и *богме* изразима *бора ми* и *борме*. Указујући на могућност да је реч о избегавању употребе божјег имена узалуд, он истиче следеће: „Могућно је, међутим, да ми овде имамо старинску клетву самим бором, односно нуменом који је у њему” (Чајкановић 1994а: 35). О овоме видети и Кулишић–Петровић–Пантелић 1998: 60, 38–40, s. v. *бор, бог*). Ово

Мотив бора у тужбалицама најучљивији је у обраћањима покојнику, као и поетским сликама са мотивом дрвета на гробу. У обраћањима покојнику (најчешће у рефренима), поред основне функције која се огледа у замени табуираног појма, овај мотив делује и на плану глорификације покојника, његове снаге, стамениости, лепоте, развијености, изузетности, позиције коју има у породици и друштву, али и на нивоу култне слике којом се сугерише прелазак у вечити живот душе која, одвојена од овоземаљског, људског, телесног, социјалног, припада природном, трајном космичком циклусу.

Амбивалентност обредног поступка, у коме се, с једне стране, изражава потреба да се прикрије појединачна, конкретна преминула особа (како би се одвратила пажња силе која може пореметити прелаз), а са друге неминовно региструје стварност (референцијална функција тужбалице) и прослави покојник именом и делом, у тужбалици се одражава у начину на који се тужилица обраћа покојнику – метафором и личним именом: *Боре Иво*; *Боре Живко*; *Јоко боре* (Врчевић 1986: 175, 109, 184). Оваквим склопом постигнуто је и непосредније повезивање дрвета и човека, а има и примера у којима је двоструко сливено и не може се јасно утврдити да ли је реч о имену или фитониму (региструје се као име само захваљујући приређивачу): „Леле, куде си ми, сине Боре?” (Златановић 1994: 97). У овој песми и остали стихови у којима су појмови *син* и *бор/е* изоловани изражавају прожимање акције и емоција својствених људима (рађање, љубав, туга) и простора који припада растињу (шума): „Када си се, сине, ти родија, / Мене ми је шума омилела! / А кад сам те, Боре, изгубила, / шума ми је, сине, потамнела.” Процес метафоризације остварује се потпуније, јасно је, непосредном заменом, при чему се номинација остварује искључиво називом дрвета (*аох*, *боре*), са епитетима који учествују у метафоричким структурама и сугеришу различита значења (*зелен боре*, *гранат боре*, *боре доме*, *боре брате* и слично).

Поистовећивањем бора и преминулог у сегменту номинације може се истицати жељени статус преминулог, према позицији и карактеристикама које има дрво. Зелено дрво, жива ма-

дрво ношено је као симбол божанства у процесији поводом свечаности богиње Кибеле (Срејовић – Цермановић Кузмановић 1989: 64).

терија, на симболичком плану – вечито жива, супротстављени су прекинутом животу човека: „Ђе је твоја млада глава, / зелен боре?“ (Врчевић 1986: 106); „Но те жеља понијела / [...] / Прије реда и времена, / зелен боре“ (Врчевић 1986: 125); „Што се делиш од свијета / [...] / Са ођелом и направом, / зелен боре!“ (Шаулић 1929: 253).

У сегментима ван номинације поистовећивање се врши према реалном стању покојника, при чему доминирају облици којима се сугерише прекид, положеност, непокретност: „Ал' те ране оборише, / боре брате“ (Карацић 1975: 289); „Ко те уби и обори, / боре Ђуро“ (Врчевић 1986: 76). Процес умирања и нестајања живота наглашава се супротстављањем слике зеленог, вечног и слике осушеног дрвета: „Зелен боре сасред горе! / Бору с' гране осушише!“ (Цаковић 1954: 25); „О, Мирашу, зелен боре, / Зелен боре са планине! / Но се боре оборио, / Црној земљи положио, / Дуге гране поломио“ (Цаковић 1954: 35; видети и: Шаулић 1929: 283, 296, 315).

У једном од примера обликованих и словенском антитезом, као први сегмент паралелне конструкције која сугерише живот и гашење живота, јавља се развијена слика раскошног дрвета које се атрибуира зрелошћу („Зелен боре процаптио“), виталношћу и снагом, породом („Веље гране разгранао, / густо перје раширио, / златна рода уродио“). Насупрот констатацији, негација и одговор сасвим су сажети („То не био зелен боре, / но бан Глиго у Приморје“). Прелаз ка другом сегменту постигнут је поређењем („породом се поносио, / ка' бор зелен са гранама. / [...] / унучад'ма окитио / као с перјем зелен боре“), да би се паралела по супротности завршила метафором, која обликује мотив смрти („Бор се данас саломио, / гране своје уломио; / веље перје увехнуло“ (Врчевић 1986: 207–208).

Поистовећивање биљке са покојником а њених ситнијих делова са члановима породице запажа се и у наизглед парадоксалној слици обореног дрвета на коме су неоштећене гране симбол наставка живота: „О мој боре са сред горе, / Који си се оборио, / А нијеси вите гране, / Вите гране саломио, / Ниси гране, ни огранке! / Што су брате, вите гране, / То синови Ноко твоји, / Што су Ноко ти огранци, / То су снае и унуци, / Остало је среће доста“ (Шаулић 1929: 323).

Посебна позиција коју покојник заузима у односу на чланове породице (заштитник, глава куће) огледа се, поред осталог, и у формулама које се реализују у оквиру мотива дома (Невская 1990: 137) (*боре доме, дворе боре*) или ликова оних који жале (*мајчин боре, боре брата*)¹⁶. Лик покојника формира се истицањем његове развијености, физичке и духовне снаге, његовог статуса у заједници (*гранат боре, гранат боре на саборе, гранат боре кроз градове*).

Један од примера стилизације древних представа о „вези зимзеленог дрвећа са култом мртвих и ускрснућем” (Самарџија 2014: 16) среће се у мотиву бора који расте на гробу или месту погибије јунака. О храброј борби против непријатеља, жртвовању и умирању сведоче природне материје, дрво и камен (везују душу за себе). Оне, упоредо са неприступачним теренима, чине границу која одваја одбрањени и заштићени простор дома од непријатељског простора и деловања¹⁷: „Турској капи крвник бјеше / Међ браћом им не даваше, / но их од нас одгоњаше, / не молећи но гонећи, / оштром сабљом, сјајном пушком, / То шједоче многи кланци, / силно борје и мраморје” (Врчевић 1986: 50). Место погибије, које се иначе проклиње („На крваво Петње Брдо, / Пропало се” (Шаулић 1929: 46); „Барадњело, тебе куну: / Да Бог да се поцрњело” (Шаулић 1929: 15), благосиља се растом цвећа, ружа и борова – растиња са посебном улогом у мртвачком култу и традицији (Детелић 2013: 108, 110; Карановић 2009: 22, 43—46): „Да Бог да се зелењело, / Цвијећем се окитило, / На те борје висно расло, / По теб' руже процапћеле, / Да се млади момци ките” (Шаулић 1929: 15). Као константни елементи оваквог модела маркирања простора смрти јављају се цвеће, бор, руже и црква. Од тога су ружа, бор и црква¹⁸ (повезани) регистровани у два варијантама, а цвеће свуда.

¹⁶ „Свака тужбалица има три главна јунака: саму тужилицу, покојника и виновника његове смрти” (Милошевић Ђорђевић 2011: 181).

¹⁷ Одређивање гроба као граничне позиције среће се и у примерима у којима се такође успоставља паралела дрво: гроб: „Међом колац, / Гроб у долац / Витезових” (Караџић 1972: 299). У тужбалицама се гроб маркира и само каменом: „Зло билежје, свуд мраморје” (Караџић 1972: 299).

¹⁸ Овом поетском моделу одговарају етнографски подаци о сађењу борова крај цркава (Кулишић–Петровић–Пантелић, s. v. *бор*). Видети и пример бугарских песама са мотивом гроба и биља крај цркве: Детелић 2013: 105.

Занимљиво је како мотив клетве који се везује за место погибије у више варијаната Шаулићевог зборника („Бардањоле, тебе куну; Бардањело, бог т' убио; Бардањело, тебе куну” (Шаулић 1929: 276, 288, 15) кореспондира са казном пропадања („Да Бог да се пропастило, Црнио се, пропао се; Да Бог да се амбисало”) и растом трња („Па по тебе трње расло”). Насупрот мотиву клетве постављен је мотив благослова, чија реализација сугерише светост простора на коме су сахрањени млади ратници, на њему расту цвеће, бор, руже, гради се црква. Ови елементи намећу поређење са песмом *Бог ником дужан не остаје* (Вук 1988: 24-27) у којој се запажа слика појављивања растиња из крви мртвих – трња на месту смрти грешника, смиља и босиља (биља које је у традицији позитивно конотирано) и цркве на месту смрти праведника. За разлику од баладе у којој појављивање цркве из тела „обавља врло важан задатак манифестације божјег чуда на земљи” (Детелић 2013: 109), у поменутиим моделима тужбалице цркву граде људи („код њег' цркву саградили”), чиме се региструје улога заједнице у очувању сећања на мртве, њихово слављење и поштовање. Иако у овим варијантама тужбалица није јасно истакнуто да је место смрти истовремено и место сахрањивања, мотиви бора, руже и умирања повезују тужбалицу са баладом и епском песмом у којој се реализује мотив гроба у гори (Детелић 2013: 104–111). Бор и друге сеновите биљке (ружа, јабука, лоза), којима се у епици, поред осталог, сађењем крај извора, обезбеђује „сезонско обнављање жртвених обреда тамо где није могуће обезбедити присуство родбине и пријатеља” (Детелић 2013: 110), у тужбалицама, по правилу, ничу саме¹⁹. У моделима са растињем на месту проливане крви акција (раст) је потенцијална, будући да је реч о благослову који се у датом поетском материјалу даље не развија и не објективизује. Ипак, у свим примерима то потенцијално одређено је природом (расло, порасло), не човеком (у епици је: посадио, усадио). Метафоричкој природи израза у тужбалицама више одговара непосредна замена човека са растињем, метафора је фигура идентификације (Лешић 2010: 244). Магијом израза она штити и обезбеђује пролаз: то је бор – није човек, то је бор – ту је душа, то је бор – ту је пут.

¹⁹ Видети: Агапкина 2012: 134.

У поетској слици дома преминулог такође се појављује бор који ниче сам од себе: „Порастао зелен боре / У Јокице, пред бијеле дворе. / Пуштио је гране на све стране; / о њима су кључи од пазара” (Врчевић 1929: 196). Неки од елемената ове слике упућују на могућност поетске стилизације иницијацијске позиције у којој се налази покојник: зелено дрво које расте у висину пут је којим се прелази граница и обезбеђује обнављање живота, кључеви²⁰ на његовим крајевима отварају нови простор. Поред хришћанских слојева (Свети Петар поседује кључеве простора на коме бораве чисте душе, видети: Mandić 1969: 372; Jöckle 1997: 358; Badurina 2006: 489), у обликовању ове слике уочава се и сличност са старим несловенским представама, пре свега на нивоу симболичне смене смрти новим животом²¹. О изузетно архаичним слојевима може се говорити и поводом формула којима се истичу простор и позиција коју у њему има бор (гора, планина, центар): „о мој боре са сред горе”; „о мој боре из три горе” (Шаулић 1929: 323, 31); „зелен боре са сред горе”; „зелен боре из планине” (Џаковић 1954: 25, 35). Поред овога, и истакнута позиција („мој стаборе међу борје”, Врчевић 1986: 175; „саборниче у саборе”, Врчевић 1986: 184; „гранат боре на саборе”, Врчевић 1986: 52)²² прибли-

²⁰ „Simbolizam ključa očigledno je u vezi s njegovom dvostrukom ulogom otvaranja i zatvaranja, tj. inicijacije (uvođenja) i diskriminacije (isključivanja)” (Gerbran–Ševalije 2004: 369).

²¹ Према једној од њих, бор је дрво које се повезује са култом Кибеле, богиње која је симболизовала смену смрти и плодности, „плодност кроз смрт” (она је хтонски извор плодности, Gerbran–Ševalije 2004: 361). У обредима њој посвећеним, рушен је и ношен искићен бор (Атис), уз манифестације које су биле налик погребним, са оплакивањем и самоповређивањем. Други део обреда био је обележен слављем због ускрснућа бога – бора. „Vor je simbolizovao telo mrtvog i uskrslog boga, koji je opet u kultovima Kibele bio slika smene godišnjih doba” (Gerbran–Ševalije 2004: 82–83, s. v. bor). Култ богиње Кибеле у форми Велике Мајке (Magna Mater) потврђен је и на просторима Балканског полуострва (Срејовић – Цермановић Кузмановић 1989: 241, s. v. *Магна Матер*). У световној уметности, њен атрибут је, поред лавова и бубња, кључ. Као божанство свих пролаза и сваког почетка, римски бог Јанус такође као основни атрибут има кључ (Срејовић – Цермановић Кузмановић 1989: 176, s. v. *Јанус*).

²² У оваквим формулама јављају се и јавор и јаблин: „Наш јаворе на саборе” (Караџић 1972: 298); „Мој јаворе” (Врчевић 1986: 66, 193); „Мој јаворе сасред горе” (Шаулић 1929: 149, 151); „Мој јаблине процаптио / тек развио не сазрио”

жава ове слике приповедању о култном, светом бору краља Милутина, који, на дан прославе ускрснућа, господари ритуалним обедом, саборовањем²³, око кога се игра коло и пева песма „свакако обредна у којој се апострофира бор” (Чајкановић 1994а: 35).

Запажено место које бор заузима у погребној обредној пемси, у фреквентном мотиву бора у обраћањима, као и другим поетским сликама које сведоче о метафоричним заменама човека дрветом, локализација бора који се у поезији (и реалности) налази на узвишењима,²⁴ његово појављивање у моделу гробова уз сеновито биље и храмове – све ово иде у прилог постављеним хипотезама о божанској, сеновитој, медијаторској природи овог дрвета. Томе треба додати и чињеницу да тужбалица треба да прослави покојника, најчешће истичући његову стаменост, храброст, непоколебљивост и физичку лепоту. Ако тужилица такве особине треба да пронађе, поред осталог, и у природи која је окружује и која је вечна, разумљиво је што издваја дрво које је и својим физичким карактеристикама одговарало поетски и обредно функционалној атрибуцији покојника.

Извори

Врчевић 1986: Врчевић, Вук. *Тужбалице*. Титоград: Побједа.

Ђорђевић 1958: Ђорђевић, Драгутин. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*. Српски етнографски зборник, књига LXX. Живот и обичаји народни, књига 31. Београд: Научно дело – САНУ.

Златановић 1994: Златановић, Момчило. *Народне песме и басме Јужне Србије*. СЕЗ ХCVIII. Српске народне умотворине. Књига 6. Београд: САНУ.

Караџић 1972: Караџић, Вук. *Живот и обичаји народа српскога*. *Етнографски списи*. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига седамнаеста. Београд: Просвета.

(Шаулић 1929: 33); „Мој јаблане из планине са Јаворка крвавога” (Цаковић 1954: 50); „О јаблане из планине” (Шаулић 1929: 50). Веза јавора и бора уочена је и у другим врстама усмене лирске поезије (Самарџија 2014: 15).

²³ Свето дрво, запис, до данас је очувано као место саборовања и народних светковина.

²⁴ „За гробља се бирају сува места поред путева, на врховима брежуљака” (Кулишић–Петровић–Пантелић 1998: 136).

- Караџић 1975: Караџић, Вук. *Српске народне пјесме*, књига прва. *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета.
- Караџић 1988: Караџић, Вук. *Српске народне пјесме*, књига друга. *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета.
- Цаковић 1954: Цаковић, Вукоман. *Нове црногорске тужбалице*. Никшић.
- Шаулић 1965: Шаулић, Јелена. *Лирска народна поезија Црне Горе*. Титоград: Графички завод.
- Шаулић 1929: Шаулић, Новица. *Српске народне тужбалице*. Београд: Народна мисао.
- Šaulić 1967: Šaulić, Novica. „Lirske pesme i tužbalica (iz ostavštine)”. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 43, 181–201.

Литература

- Агапкина 2012: Агапкина, Татьяна. „Сосна”. *Славянские древности: Этнолингвистический словарь*. Том. 5. Ред. Н. И. Толстой, Москва: Российская академия наук: Институт славяноведения: Международные отношения, 134–137.
- Буркхарт 1990: Буркхарт, Дагмар. „Текст-контекст – аспекти српскохрватске тужбалице”. *Расковник XVI*, 61–62, 85–102.
- Ван Генеп 2005: Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Детелић 2013: Детелић, Мирјана. „Гроб у гори: садејство просторног и бильног кодирања у епици”. *Биље у традиционалној култури Срба*. Ур. Зоја Карановић, Јасмина Јокић. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет, 99–118.
- Ђорђевић 1984: Ђорђевић, Тихомир. „Неколики самртни обичаји у Јужних Словена”. *Наш народни живот*, књига четврта. Београд: Просвета, 124–246.
- Зечевић 2008. *Српска етномитологија*. Београд: Службени гласник.
- Иванов 1990: Иванов, В. В. „Реконструкција структуре симболики и семантики индоевропејског погребалног обряда”. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука, 5–11.
- Иванов–Топоров 1965: Иванов, В. В., Топоров, В. Н. *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва: Наука.

- Ильина 2012: Ильина, Ю. Н. „Номинации умершего в севернорусских похороно-поминальных причитаниях”. *От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов.* Сост. В. Е. Добровольская, А. Б. Ипполитова, А. С. Каргин. Том 4. Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора, 156–168.
- Јовановић 2002: Јовановић, Бојан. *Српска књига мртвих*. Нови Сад: Прометеј.
- Јовановић 2005: Јовановић, Бојан. *Магија српских обреда*. Београд: Народна књига – Алфа.
- Карановић 2009: Карановић, Зоја. „Ружа у српској традиционалној култури и народној поезији”. *Синхроничко и дијахроничко изучавање врста у српској књижевности*. Ур. Зоја Карановић, Ивана Живанчевић Секеруш. Нови Сад: Филозофски факултет, 19–48.
- Колосько 2010: Колосько, Е. В. „Метафорический перенос 'растение-человек' в русских народных говорах”. *Этноботаника: растения в языке и культуре*. Ред. В. Б. Колосова, А. Б. Ипполитова. *Acta linguistica petropolitana: труды института лингвистических исследований*. Том VI, част 1/ Н. Н. Казанский. Санкт Петербург: Наука, 69–77.
- Кулишић–Петровић–Пантелић 1998: Кулишић, Шпиро, Петровић, Петар Ж., Пантелић, Никола. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ–Интерпринт.
- Левкиевская 1999: Левкиевская, Елена. „Голос и звук в словянской апотропеической магии”. *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре Славян*, ред. С. М. Толстая, Москва: Индрик, 51–72.
- Лешић 2010: Лешић, Зденко. *Теорија књижевности*. Београд: Службени гласник.
- Лихачов 1972: Лихачов, Д. С. *Поетика старе руске књижевности*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Микитенко: Микитенко, Оксана, „Традиция и импровизация в тужбалицах”, http://www.rastko.rs/rastko-ukr/au/mikitenko_trad_tuzb.html, 30. 08. 2015.
- Милошевић Ђорђевић 2011: Милошевић Ђорђевић, Нада. „Мјесец стаде за горама а Даница на истоку: српске народне тужбалице у средњовековним списима о кнезу Лазару и косовској бици”. *Радост препознавања*. Нови Сад: Матица српска, 179–190.

- Невская 1990: Невская, Л. Т. „Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры”. *Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*. Москва: Наука, 135–146.
- Раденковић 1996: Раденковић, Љубинко. *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш – Београд : Просвета – Балкано-лошки институт.
- Раденковић 1999: Раденковић, Љубинко. „Голос в народных заговорах южных славян”. *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. Ред. С. М. Толстая, Москва: Индрик, 200–209.
- РСХЈ 1990: *Речник српскохрватскога књижевног језика (1990²)*. Друго фототипско издање. Нови Сад – Загреб : Матица српска – Матица хрватска.
- Самарција 2014: Самарција, Снежана. „Танковрха јела и зелен бор. Напомене уз зимзелено дрвеће у народној поезији”. *Биље у традиционалној култури Срба*, књига друга. Ур. Зоја Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 5–18.
- Седакова 1983: Седакова, О. А. „Метафорическая лексика погребального обряда”. *Славянское и балканское языкознание*. Москва: Наука, 204–220.
- Седакова 2004: Седакова, О. А. *Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных и южных славян*. Москва: Индрик.
- Срејовић – Цермановић Кузмановић 1989: Срејовић, Драгослав; Цермановић Кузмановић Александрина. *Речник грчке и римске митологије*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Стефановић 2013: Стефановић, Мирјана Д. „Јавор у српској култури”. *Биље у традиционалној култури Срба*. Ур. Зоја Карановић, Јасмина Јокић. Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 89–98.
- Толстој 1995а: Толстој, Никита Илич. „Антропоморфни надгробни споменици”. *Језик словенске културе*. Ниш: Просвета, 205–211.
- Толстой 1995б: Толстой, Никита Ильич. *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*. Москва: Индрик.
- Усачева 2000: Усачева, В. „Мифологические представления славян о происхождении растений”. *Славянский и балканский фольклор: народная демонология*. Ур. С. М. Толстая. Москва: Российская академия наук, Институт славяноведения, 259–302.

- Чајкановић 1994а: Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о бљвкамa*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 4. Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод.
- Чајкановић 1994б: Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. 5. Београд: Српска књижевна задруга – Београдски издавачко-графички завод.
- Чистов 1997: Чистов, К. В. „Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым, в историй русской культуры”. *Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым*. Том 1. Санкт Петербург: Наука, 400–495.
- Чистов 2005: Чистов, К. В. „Причитания у славянских у финно-угорских народов (некоторые итоги и проблемы)”. *Фолклор. Текст. Традиция*. Москва: ОГИ. 186–198.
- Badurina 2006: Badurina, Andjelko. „Petar, apostol”. *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 488–489.
- Bandić 1980: Bandić, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: BIGZ.
- Ćorović 1956: Ćorović, Vladimir. „Prilog proučavanju načina sahranjivanja i podizanja nadgrobnih spomenika u našim krajevima u srednjem vijeku”. *Naše starine*. Sarajevo: Zemaljski zavod za zaštitu spomenika kulture i prirodnih rijetkosti N. R. Bosne i Hercegovine. <https://docs.google.com/file/d/0B3ma9plMXxAEVVloNkltS2VwdE0/edit?pli=1> 31. 7. 2015.
- Gerbran–Ševalije 2004: Gerbran, Alen, Ševalije, Žan. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stilos.
- Jöckle 1997: Jöckle, Clemens. *Encyclopedia of Saints*. London: Parkgate books.
- Funk and Wagnalls 1984: *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. San Francisco: Harper Collins.
- Mandić 1969: Mandić, Oleg. *Leksikon judaizma i kršćanstva*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Pentikäinen 1997: Pentikäinen, Juha. „Laments”. *Folklore: an encyclopedia of beliefs, customs, tales, music and art*. Ed. Thomas A. Green. Santa Barbara: ABC-Clio, 481–482.

- Skok 1972: Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Knj. 2. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Šaulić 1967: Šaulić, Novica. „Lirske pesme i tužbalica (iz ostavštine)”. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* 43, 181–201.

ТАКО ТУЖИ СА ГАЈТАНА ВИЛА: УСМЕНА ТУЖБАЛИЦА И ПОГРЕБНА ОБРЕДНОСТ У НАРОДНИМ ПАРТИЗАНСКИМ ПЕСМАМА

У науци о усменој књижевности термином народска поезија одређује се стваралаштво на граници писане и усмене литературе, оно које има познате ауторе и које је стварано по угледу на народно певање. Оваква поезија пратила је разне етапе развоја усменог стваралаштва, нарочито оне у којима су измењене друштвене околности (и заинтересованост заједнице) условиле замирање неких форми (епске песме, на пример). Народна певање о Балканским ратовима, Првом и Другом светском рату одликује управо доминација народске поезије. Она се „по начину постанка и преношењу, као и по улози у друштву, изједначаје с народном песмом; по пореклу и песничком обликовању, одваја се од народне” (Пешић, Милошевић Ђорђевић 1997: 188).

Народне песме са тематиком која је обухватала догађаје из времена Другог светског рата и неколико деценија након његовог завршетка, у литератури су одређене као „*pesme ispevane na tematici partizanske borbe ili od bogaca partizana*” (Konstantinović 1986: 529), песме партизанске, народне песме ослободилачког рата и револуције (Недељковић 1967: 1), песме о револуцији, песме о II светском рату, песме о НОБ-у (Пешић, Милошевић Ђорђевић 1997: 188). Партизанска поезија, у свим својим облицима¹, посвећена је теми борбе против окупатора, сукобу припадника партизанског покрета са домаћим и страним војним формацијама, слому Краљевине Срба, Хрвата и Словенаца, обнови и изградњи земље и новог друштва, величању партизанских вођа и војсковођа. Представљала је израз идеологије у чијој је основи, поред рушења старих облика државног, друштвеног и политичког

¹ Корпус партизанске поезије чиниле су, поред песама које су баштиниле неке елементе усмене поезије, и песме које су припадале свету писане књижевности (поезија Скендера Куленовића, Бранка Ћопића, Р. Чолаковића и других).

уређења, било и укидање (или ограничавање) религиозности и религиозних установа. У оквирима ове идеологије, човек је господарио животом, живљење нису више уређивале више силе. У складу с тим, институције новог друштва настојале су да смање или сасвим угасе оне манифестације у народном животу које су биле израз религиозног система – анимистичког, паганског, хришћанског (Слијепчевић 1991: 158–176).

Реагујући на констатацију да је целокупно партизанско песништво имало заједничку мобилизаторску поетику у којој је израз одређивала идеја, Маја Бошковић Стули (1983: 179–186) нагласила је снагу традиције која делује и поред идејних промена. Полазећи од тога става, у овом раду бавили смо се односом старог и новог слоја у партизанским песмама бележеним на југу Србије², при чему је посебна пажња посвећена песмама које су певале о смрти јунака. Нарочито су истраживане оне усмене врсте које су, будући непосредно везане за обред, снажније од осталих чувале фолклорну грађу. Највише материјала за ово истраживање пружиле су, сходно томе, тужбалице, које су се у овим песмама налазиле у саставу других усмених жанрова (баладе, песме-хронике, лирске песме)³, у мањем броју као самостална врста (нпр. Вукановић 1972: 150, 160). Покушали смо да истражимо да ли је у њима, насупрот водећој идеологији и новим друштвеним околностима, било места за теме и мотиве који су се преплитали са питањима народне религије (вера у загробни живот, човек : Бог, овај : онај

² Основни истраживачки корпус чинили су следећи извори: Татомир Вукановић, *Српске народне партизанске песме*, Врање, 1966; Сергије Димитријевић, *Црнотравске и лесковачке народне песме ослободилачког рата и револуције*, СЕЗ, књ. LXXIX, Београд, 1967; Вукановић, Татомир, *Народне тужбалице: фолклорна грађа сабрана у Срба пореклом из Црне Горе на Косову и Косаници*, Врање, 1972; Н. П. Илић, М. Златановић, *Народне песме јужне Србије о ослободилачком рату и револуцији*, Лесковац, 1985; Јован Јањић, *Реч и чин: народни песник о устанку у револуцији у јужној Србији*, Врање, 1985; Драгутин Ђорђевић, *Народне песме из лесковачке области*, СЕЗ, САНУ, ХСВ, Београд, 1990.

³ Душан Недељковић је у песмама овакве тематике са простора јужне Србије и Херцеговине видео измену обредом условљеног поетског израза, која је утицала на стварање нове песничке форме – антитуужбалице. Сматрао је да нову врсту твори, између осталог, „нови доживљај и убеђење да је смрт борца ослободиоца понос, слава и радост, а не стид, покора, жалост и тужење” (Недељковић 1967: 17).

свет)) и у коликој мери је вербални код погребног обреда (Невская 1990: 135) могао опстати у новом тексту. Истраживали смо у коликој мери је поезија која је славила ново доба (доба без Бога) нову власт („безбожну по свом суштинском опредељењу”, Слијепчевић 1991: 161), поезија која је певала о смрти партизанских јунака и војсковођа, могла обликовати мотив смрти и умирања који би био ван оквира паганско/хришћанских представа о човеку и завршетку његовог живота.

Погребни обичаји прате завршетак животног циклуса (човекову смрт) и припадају обредима – ритуалима прелаза (Ван Генеп 2005: 168–190). Човек и у завршној фази животног циклуса прелази границу двају простора: из света живих прелази у свет мртвих; „далек пут” представља везу двају светова и у основи је погребна као обреда прелаза (Невская 1990: 137). Будући незаштићен у међупростору, изложен је деловању разних негативних утицаја, у народном веровању – злих сила. Функција деловања злог, хтонског, демонског је у онемогућавању човека да безбедно пређе границу која дели свет живих од света мртвих и предака. Прекинуто путовање и онемогућен прелазак условљавају стварање нечистог мртваца (истовремено, и претварање путовања у лутање, в. Седакова 2004: 55) чије је постојање опасност по заједницу, али и његову душу. Велики број радњи које се обављају приликом смрти, сахрањивања и у тзв. поменима усмерен је ка томе да заштити покојника од деловања злих сила⁴. Пагански свет доживљавао је смрт као тренутак који није само лично или породично дешавање. У њему је социјални моменат имао веома значајну улогу. „Од рудимената паганске рецепције смрти као социјалне појаве, који су се сачували у народној традицији Словена, посебно су битни: а) одбрамбене мере, усмерене на спречавање утицаја смрти на средину; б) прекид свих радова; в) друштвени скупови поред покојника” (Велецкаја 1996: 133). У погребним манифестацијама које покојника славе, штите и упућују на простор који му припада,

⁴ „Оно што је [...] важно јесте да покојник мора прећи одређен пут, а живи су дужни да га опреме како свакодневним (одећа, храна, оружје, оруђе) тако и магичко-религијским потрештинама (амајлије, пропуснице, лозинке), који треба да му омогуће, баш као и живом путнику, безбедан пут или прелаз, као и пријазан пријем” (Ван Генеп 2005: 177).

штите живе од опасног у покојнику⁵, важну улогу има и посмртно тужење. Као део обредних манифестација у оквиру смрти и сахрањивања, тужбалица има, поред других⁶, апотропејску функцију. Бројни су прописи којих се тужилице придржавају у циљу заштите покојника и живих. Они се углавном односе на време и начин тужења, као и поштовање одређених правила у тематици и изразу. Тако се, на пример, не тужи пре изласка сунца, не именују се хтонски простори и хтонски појмови (смрт, гроб, онај свет), већ се њихова имена замењују перифрастичним облицима, еуфемизмима, метафорама (гроб је: *друга кућа, нова кућа, глува кућа, мрачни дом*; смрт је: *путовање, лет, далек пут* (Буркхардт 1990: 61–62), *свадба*)⁷, што за циљ има отклањање пажње демонске силе од незаштићеног покојника.

У српском традицијском систему тужбалица није, по мишљењу Веселина Чајкановића, „приватан осећај већ дужност: нарицање, сечење косе, бусање у груди, нису само случајне експлозије жалости него неумитан закон, познат и чуван у целом примитивном човечанству, и чине један нераздвојно важан еле-

⁵ „Предвиђене су и радње које ће покојнику осигурати славу и помен, исто тако и радње које ће га осигурати од могућних утицаја злих демона. У извесној супротности са овим старањима која иду у *корист* покојника, укрштају се са њима, кроз цео култ, магичне радње и магичне формуле којима је циљ да душу покојникову држе на пристojном одстојању, да јој онемогуће боравак у нашој средини, и да је врате и вежу за место њеног боравка” (Чајкановић 1994б: 105).

⁶ Тужбалица има психолошке, социјално-апелативне и магијско-апотропејске функције (Буркхардт 1990: 89). Њоме се штите покојник и они који су живи. Она покојника слави како би га, између осталог, и умилостивила (Буркардт 1990: 87), њоме се обележава прекид обичног времена: „Лелек и нарицање којима се оглашава смрт у кући означавају почетак ритуалног времена, односно временску границу прекида уобичајеног профаног времена” (Јовановић 1993: 176).

⁷ „Частично пересекаются с другими обрядами и термины, представляющие смерть как пространственное перемещение: выход, отход, отпасть, откатиться, отправиться к праотцам, на тот свет [...] Перемещение из “своего” в “чужое” является центральным звеном не только в синтагматической, но и в семантической структуре ритуала. Не случайно в метаобрядовой лексике событие, соотношенное с ритуалом, представлено в терминах пространства – ср.: выйти замуж, отойти в значении 'умереть'; брод – 'агония' и др. Образы и мотивы дороги, дальнего и трудного путешествия, пребывания в гостях и приглашения в гости являются основными в похоронных причитаниях” (Бајбурин 1993: 103, 113).

мент у култу мртвих”⁸. Управо због значаја култа мртвих и самог ритуала прелаза, у његовим оквирима у српском народу, претпоставља се да идеологија која се одређивала као атеистичка или барем као она која је религиозност осуђивала, није у партизанској песми о смрти лако могла разорити архаичне матрице, вековима примењиване и поштоване. Или то није могла учинити за кратко време, од пет ратних и неколико послератних година, у коме је највећи број партизанских песама настао. Суди према материјалу забележеном од 1947. године, и поред специфичног односа нове власти према религији, погребне манифестације чувале су се у крајевима на којима су бележене песме (вид. Ђорђевић 1958: 486–522; Златановић 1982: 73).

Партизанске народске песме са мотивом смрти јунака чувају традиционалне изразе којима се исказује туговање над преминулим/ погинулим: „тужно кличе а гласно нариче”, „тако тужи са Гајтана вила”, „тужно цвили”, „жалосно запевао” (Димитријевић 1967: 87, 85, 86, 67), „црне мајке почеше да вију” (Ђорђевић 1974: 288; Ђорђевић 1958: 500), „заплака се”, „плаче”, „нариче”, „тужи”, „глас пролама брда и долине”.

Уочљиви су и други елементи који сведоче о мање/ више очуваном одразу погребне манифестације у усменом тексту. Према традиционалним представама, док је у жалости, породица преминулог маркира се као посебна у оквиру друштвене заједнице (Ван Генеп: 169–170)⁹. Таква се позиција обележава и посебним изгледом – најчешће су у црнини, жене са црним марамама на глави¹⁰. У партизанским песмама ожалашћена мајка је у црном:

⁸ О тужбалици као обавези заједнице видети: Ђорђевић 1984: 169; Чајкановић 1994б 1994: 104.

⁹ Изолованост ожалашћених, она која се обележавала њиховим изгледом, другачијим од оних који нису у роду са покојником, тумачена је и као начин да се душа преминулог завара и упуту ван света живих (Чајкановић 1994а: 64).

¹⁰ „Motivisano preventivom od pokojnikove ritualne nečistoće, distanciranje i separiranje ožalošćenih od umrlog dobiće svoje značenjsko obeležje i prema ostalim članovima šire zajednice u uobičajenom profanom životu [...] Grebanjem lica, prevrtanjem pojedinih delova odeće, povezivanjem crne marame ili pantljike, sečenjem ili rasplitanjem kose, puštanjem brade ili naricanjem, žene, devojke i muškarci izražavali su žalost za pokojnikom koja im je određivala i specifičan položaj u kontekstu šire zajednice” (Jovanović 1993: 197–198). О посебном положају

„Отуд иде стара мајка, / све у црно као чавка” (Јањић 1985: 92), „Шта су Немци нама учинили, / Многе мајке у црно завили” (Ђорђевић 1974: 286), „Жена, деца, сви су у црини” (Ђорђевић 1974: 301). Оне које жале расплићу косе: „Отуд иде сестра Боса, / расплетена црна коса” (Димитријевић 1967: 67, Јањић 1985: 92), „Љуто клела, а косе расплела” (Димитријевић 1967: 85). Трагове архаичног жаљења нарушавањем физичког интегритета који се у науци тумаче и као супституција људске жртве (Зечевић 2008: 399) налазимо у примеру: „Црни гласи допадоше / [...] / Да је Ћићко погинуо, / [...] / сестре тужне нагрдио, / мајци очи извадио” (Вукановић 1972: 150).

У обредно тужење укључена је заједница (у појединим областима на Балкану туже нарикаче, професионалне тужилице, в. Карацић 1975: 122; на територији на којој су песме о којима говоримо бележене има примера да туже, поред жена из родбине, и друге жене из села, в. Ђорђевић 1958: 500), пре свих ужа породица (Буркхардт 1990: 86) ређе и отац (Ђорђевић 1984: 170). Изражавање туге и жаљења пратило је обредне манифестације и прилагођавано је конкретним ситуацијама. „Исполнительница должна была знать правила сопряжения формульных словосочетаний, обладать чувством ритма, уметь импровизировать переходные места и связки, варьировать приемы и их выбор в зависимости от конкретных обстоятельств” (Чистов 1997: 402). У партизанским песмама о смрти јунака најфреквентније су, као тужилице, мајка и сестра, али се у тој улози налази и отац: „Кад је отац за то чуо, / У гору се покренуо, / И жалосно запевао” (Димитријевић 1967: 67); другови: „Њега жали мајка и дружина” (Ђорђевић 1974: 290); вила: „Заплакала вила са Гајтана, / љуто цвили ником се не мили [...] гласно плаче, а тужно нариче” (Димитријевић 1967: 84); планине и реке (антропоморфизоване, оне јадикују и косе расплићу): „Са Пасјаче тужни глас се чује, / Да л' Топлица неког оплакује? / То Топлица жали жртве нове, / Жали своје славне витезове” (Ђорђевић 1974: 299); „Стасита Кита косе расплела” (Димитријевић 1967: 83).

родбине у оквиру погребног ритуала видети и: Бајбурин 1993: 116. Ношење прине као знак жалости у традицији је краја са кога потичу песме којима се бавимо (видети: Ђорђевић 1958: 492).

Полазећи од Ван Генепових категорија прелаза (сепарација, лиминалност, агрегација) и узимајући у обзир опозиције у систему ритуала и његове поетске манифестације (живи:мртви; овај свет:други свет), Д. Буркхардт закључује да се добијена тријадна „интерпретација смртног догађаја у архаичном моделу света” запажа и у материјалу тужбалице (1990: 91). Елементима одвајања од света живих, граничног прелаза и укључивања у свет мртвих, одговара у тужбалицама тема умирања, смрти и онога света. Тужбалицом се жали због смрти преминулог, али се њоме и објављује смрт (Ђорђевић 1984: 174). Вест о смрти маркира почетак посебног периода у животу појединца, породице и заједнице¹¹. У дому преминулог окупљају се родбина и пријатељи и припрема се погреб. Визуелне маркације породице и дома карактерише црна боја (одећа укућана, мараме, барјак на кући)¹². Обред карактеришу и аудитивне манифестације (јадиковање, тишина), као и прекид уобичајених активности. У неким партизанским песмама хроникама забележени су управо ови сегменти обредне манифестације. Вест о смрти у њима јављају традиционални гласници – птице и виле: „Сив је соко разавио крила (Димитријевић 1967: 138); „Лети соко од брега до брега [...] Црну књигу носио под крила, / Да видимо за кога је била: / На њој црна прекрштена трака, / За смрт јавља некога јунака” (Вукановић 1966: 85); „Са Авале полетела вила, / Црну Траву беше известила” (Ђорђевић 1974: 302), али и нови – сирене, телефони: „Из скупштине телефони зује, / Вест о смрти свуда одјекује” (Ђорђевић 1974: 302). Најближи чланови породице одевени су у црно, такав је барјак на кући и копљу: „Ти истакни твоје црно копље, / А заставе преко пола копља, / Сутра стиже црна лимузина, / Вози мртвог топличкога сина” (Ђорђевић 1974: 299). Забележен је пример јадиковања које почиње са сун-

¹¹ „Lelek i naricanje kojima se oglašava smrt u kući označavaju početak ritualnog vremena, odnosno vremensku granicu prekida uobičajenog profanog vremena” (Jovanović 1993: 176).

¹² Видети: Ђорђевић 1958: 492; Влаховић 2011: 312. У усменим тужбалицама чести су мотиви црног дома, црне мајке, црног сунца, црних писама – *карта, књига*, црних гласова, гавранова, црних барјака на кући („Кад ми црна карта дође”; „Дође црни глас с бојишта”; „Кад полеће црн гавране”; „На кућу ти црни барјак”, наведено према: (Микитенко 2010: 345, 346, 369), „Ја ће купим црну боју, / Да обојим кућу моју, / Моја се је кућа зацрнила” (Златановић 1994: 97–97).

цем: „Цвили вила и пробија зору” (Ђорђевић 1969: 297). Укидају се активности којима се изражава радовање: „Престадоше свирке и веселе, / Ево мртвог нашег друга Сеље” (Ђорђевић 1974: 299). Окупља се родбина и шира заједница: „Са свих страна родбина пристиже, Много друга, много пријатеља” (Ђорђевић 1974: 299).

Опозиција живи : мртви, која је у основи синонимичних микросижеа тужбалице изграђених на преображају неког потврдног знака у негацију (Невская 1990: 139) карактерише и поетске слике које се односе на покојника. Како је запажено, у тужбалицама је често истакнуто издвајање преминулог и маркирање елемената (моторичких, аудитивних, визуелних) којима се наглашава разлика између живог и мртвог¹³. Указује се на немогућност покретања: „Зар си крила већ склопио?” (Матицки 1979: 69); „Што си ми се положио?” (Шаулић, бр. 75); говора, слушања: „А ти ми се не озивљеш, / [...] Ја јадујем, ти не видиш, / очни виде! / Ја јаучем, ти не чујеш, / јад ме чуо!” (Матицки 1979: 52). Таквих примера има и у партизанским песмама: „А ти сине [...] / Нећеш чути, нити виђет” (Илић–Златановић 1985: 103; Вукановић 1979 166, 117); мајка позива јунака да јој се одазове или јекне од бола: „Ти од тога ништа не шће, / но си, сине, отврдноу, / ране су те умориле” (Вукановић 1972: 161). Нису непознате ни тзв. формуле буђења (Буркхардт 1990: 94): „Диг'се, Мирко, / на ноге устани” (Јањић 1985: 81); „Па те мајка стаде звати / Ти се не шће њој озвати, / мајци мање! / Па те мајка замолила, / када јој се озват не шће, / дако јекнеш испод рана, / да ти мајка јеку чује!” (Вукановић 1972: 161) .

Представљајући последње обраћање мртвом, тужбалица има облик псеудодијалога (Буркхардт 1990: 98). Партизанске тужбалице, као и друге поетске врсте сачувале су форму псеудодијалога у коме се реторичким питањима обухватају теме изненадног прекида живота и младости, одласка јунаковог и боравка на оном свету, простора на коме се налази његово тело: „Ој, Најдане, рано моја љута, / из градине ружо истргнута” (Илић–Златановић 1985: 63) ; Пре времена ружо истргнута, / Ти ми цвета за мало земана” (Вукановић 1966: 113, 117); „Брате Мирко, ти нам данас паде, / За сло-

¹³ „Показательно, что в похоронных причитаниях набор признаков, с помощью которых описывается умерший, обязательно включает отсутствие способностей стоять, двигать руками, смотреть, говорить” (Бајбурин 1993: 109).

боду млађан живот даде” (Димитријевић 1967: 69); „Да ли су те пресекли рафали? / Да л' те, мајкин сине, сахранише, / И да ли ти сандук направеше?” (Ђорђевић 1974: 289); „Сине мили, мој једини, / Где остаде у планини, / У планини где остаде, / Да ти мајка гроб не знаде” (Димитријевић 1967: 57); „Радоване, брале моје, / Ђе ти труну кости твоје?” (Димитријевић 1967: 67). Понекад се тематика реторског питања дотиче емоција и егзистенције оних који остају („Дођи, Раде, јер те деца зову” (Ђорђевић 1974: 301); „Сунце моје, мој поносе мио, / Са тобом ми неста живот цио! / Ко ли ће ме гледат у старости, / Ко ли моје са'ранити кости, / Коло вити, љута боја бити” (Вукановић 1966: 113); „Куд ће стара мајка твоја?, / Куд ће мајка, дјеца и супруга?/ Што ископа дом и кућу, / дом ти тужан” (Вукановић 1972: 151); „Жељо моја, у земљи одмори, / ти почивај у хладноме гробу / остави ме у незгодну добу, / да ти млада ја тугу тугујем/ и нејаку децу да школујем” (Ђорђевић 1974: 304). Партизанске песме сачувале су, у појединим примерима, и основне елементе структуре тужбалице – мисаону целину и припев (Матицки 1979: 9) који су, по правилу један са другим повезани алитерацијом и смислом: „Мили сине мајке твоје / Кућо моја / [...] Те те мајка у гроб, сине / поврнула / Свијећу ти запалила, / па се кући повратила / прежалосна” (Вукановић 1972: 160, 163).

Традиционална представа гроба као посебно и ритуално обележеног простора, сачувана је у партизанским песмама. Оне су сачувале старије слојеве, карактеристичне за усмене баладе о умирућем јунаку који се опрашта од дружине (Бошкових Ступли 1975: 51–67), као и за епске песме са мотивом смрти јунака у гори (Детелић 2013: 99–118). Јунак који умире сам поручује мајци (најчешће) да му се не нада, саветује како да се уреди место на коме почива и упућује на своју трагедију која се, између осталог, састоји и у томе што нема онога што гроб и погреб захтевају – тамјан, свећу, крст и венац који се оставља на гробу (Петровић 1998: 86, s.v. венац): на гробу нема „Ни тамјана гроб да се окади / А камоли гроб да се огради” (Вукановић 1966: 73); „Оца нема гроб да му загради, / Мајку нема свећу да му пали, / Сестру нема да га она жали” (Димитријевић 1967: 134); „Левом руком по папиру пише, / Да се њему не надају више. / – Ево има четири пролећа, / На мом гробу не изниче цвећа, / Ни славуја на гроб да ми стане, /

Ни слузице на гроб да ми кане./ Мила сестро, венац ми исплети, / Па га пусти низ Дрину да плови, / Можда би нам нашао гробови” (Димитријевић 1967: 75); „Сестри, браћи – поручујем свима, / На мом гробу споменик да има” (Ђорђевић 1974: 297).

Јунак партизанске песме сахрањен је без важних обредних знамења. Паљењем свећа¹⁴, кађењем тамјаном, венцем, обележавањем гробног места крстом/ или другачије, подизањем надгробног споменика¹⁵, поштују се прописи који омогућавају безбедно прелажење опасне границе, али и безопасног покојника, оног чија је душа добила жељено станиште (Чајкановић 1994а: 60; Јовановић 1993: 213). Нарушавањем обредних правила отвара се пут ка претварању покојника у биће опасно по заједницу (Јовановић 2002: 103–108). У партизанским песмама, за констатацијом да обред није спроведен, готово без изузетка следи заклињање на освету или се помиње да је освета извршена: „Многим мајке на гроб доћи неће / Синовима да упале свеће, / Ал ће они освећени бити” (Димитријевић 1967: 95); „Другови те сада жале, / Нема свећа да ти пале, / Гробак су ти закирили, / Кад су тебе осветили (Димитријевић 1967: 57); „Ја судбину моју нећу клети, / Ал’ ћу клети ко га не освети” (Вукановић 1966: 88). Значење позива на освету као једног од константних елемената тужбалице (Буркхардт 1990: 90), у оваквом контексту интензивирао је чињеницом да се њиме и извршеном осветом смирује покојник који није обређен у складу са култом мртвих. Колико је гроб важан као станиште (привремено) умрлог сведочи и знатан број варијаната у којима јунакова

¹⁴ Вагром се, поред осталог, према старој религији словенских и других народа, човек брани од хтонских сила. „Свећа је, према томе, апотропајон, утук против злих душа, за које знамо да се, као и сви демони, плаше ватре” (Чајкановић 1994б: 108). У науци је указивано и на друга значења паљења свеће: светлост на оном свету (Ђорђевић 1984: 175); симбол присуства заједнице (Јовановић 2002: 104); светлост Христовог учења – касније наслојавање (Тројановић 2008: 194); видети и Бадурина 2006: 587, s. v. *svijeća*. О паганској основи употребе свећа, венаца и кађења видети и: Тројановић 2008: 194–194.

¹⁵ Колико је адекватно сахрањивање значило слање покојникове душе на право место, оно које јој, након одвајања од тела, припада показују обичаји којима се смиривала и душа оног чије тело није било могуће сахранити (умрли, погинули далеко од породице): „Podizanjem nadgrobnoг spomenika i sađenjem voćke na praznom grobu obezbeđivalo se sklonište pokojnikovoj duši koja bi bez njega bila osuđena na lutanje” (Јовановић 1993: 211).

дружина обавештава његову породицу о месту у гори на коме је јунак сахрањен: „тело му је сахрањено / од Ображде један саг” (Илић–Златановић 1985: 21); „тело му је сахрањено / више пруге четврт саг” (Димитријевић 1967: 100). И у оваквим моделима присутан је позив на освету.

Сеновите биљке којима се гробови обележавају (саде се или ничу саме), према материјалу усмене песме, јесу јавор, бор и ружа (Детелић 2013: 99–118). У партизанској песми, стихови који сведоче о паралелној, истовременој смрти човека и бора могли би бити један од елемената којима се теза о дрвету као супституцији за покојника потврђује: „Зелен бор је увенуја / Радован је погинуја” (Димитријевић 1967: 68)¹⁶. У овој грађи нисмо запазили мотив сађења руже на гробу¹⁷.

У вези са обредном манифестацијом је и однос према тужењу. Поменуто је да се тужење доживљава као дужност, обавеза према покојнику, „средство за умилостивљење покојника уз помоћ одавања почести” (Буркхардт 1990: 86–87). У народној традицији, као и у неким народским песмама са југа Србије, поред истицања тужења и нарицања као важних елемената култа (али и ван ритуалног, као изражавање емоција које обележавају мајку, сестру као оне које жале „све до века” (Ђорђевић 1974: 289), запажа се мотив тешких суза и забрана оплакивања (сузама се активира опасност, појава оживљеног мртваца)¹⁸. У лирским народним песмама¹⁹ (и предањима) сам Бог се срди на мајку која сузама гаси свећу која њеном преминулом детету представља замену за светлост на овом свету. Преступ се односи на дужину тужења – супротно традицијским правилима, мати тужи „дуго,

¹⁶ „Бор и јела – и кад се саде на гробу младих људи и када се у песми јаве као метафорички израз за живе младе људе (нарочито кад треба нагласити нешто изузетно у њиховој појави или судбини) увек су конкретна замена за човека [...] Бор на гробу је, дакле, био истовремено и надгробни споменик, и везивач душе, и трајна замена за мртвог, и његова обоготворена сен” (Детелић 2013: 110–110).

¹⁷ „Ружа се убраја у сеновите биљке. Свакако се и због тога сади на гробовима, нарочито девојака или оних који су млади умрли” (СМР 1998: 383).

¹⁸ Овакав мотив у усменој књижевности има своје паралеле у писаној поезији религиозне тематике, нпр. у песми *Плач Госпе на Велики петак* у комплексу *Мука Исусових* (Бошковић Стули 1971: 341–342).

¹⁹ Видети нпр. Недић 1977: 188.

дуго, три године дана”. У партизанским песмама нема оваквих мотивација – у њима се као лоше истиче узнемиравање покојника (Бошковић Стули 1971: 341): „Иди мајко дому своме, / Не долази дому моме, / Теже су ми сузе твоје, / Него љуте ране моје” (Димитријевић 1967: 54). У партизанској тужбалици тужилице саме одбијају да туже јер се тиме умањује узвишеност јунаковог подвига и храбрости: „Ја те нећу жалит, / жалбо Ћићко, / Јер си сиви соко био, / јеси вала! / За слободу отаџбине / ти си пао, / А са много друштва твога, / све храброга! / Све за бољи живот роду / и народу” (Вукановић 1972: 156). Одлука да се не јадикuje образлаже се, као и у усменим тужбалицама, поштовањем према жртви палоба, његовом делу које ће се памтити: „Но те, брате жалит нећу! Иако си погинуо – На јунаштву! / Име ти је остануло, / Не умире са свом браћом, / Дико брате, / С тобом ће се сестра дичит, / Боље као с тобом мртвим / Но многијем живијема” ((Матицки 1979: 67–68) и јуначким ставом према борби за слободу. У песмама са мотивом јунакове смрти упућују се забране или препоруке другима да не туже: „Не плач’ вило, озго са Радана!” (Ђорђевић 1990: 172); „Ћути, мајко, немој сузе лити” (Димитријевић 1967: 72); „Мајко драга, ти за њим не плачи!” (Илић–Златановић 195: 86). Партизанске песме карактерише, у малом броју примера, и мотив заборављања: „Жалиле су, па су прежалиле, / У слободи све заборавиле” (Ђорђевић 1969: 298).

Један од релевантних доказа чувања архаичног језгра (обредног и поетског) у овим песмама је и представа оног света. Према традицији, до онога света преминули долази пролазећи кроз простор гроба, односно кроз гранични простор који води ка свету мртвих предака. Притом, треба имати у виду чињеницу да ове представе понекад карактерише сливање значења пута и циља, пута у загробни свет и загробног света самог – пут у свет и свет сам могу бити дрво, вода, ватра (Седакова 2004: 51). Одлазак покојника на онај свет, у оквиру паганских представа, подразумева постепено прелаз који граниче и одређене временске секвенце унутар периода од годину дана (седмица, четрдесет дана, пола године). „Након завршетка тог ритуалног циклуса, индивидуална душа се претапа у заједнички дух свих предака заједнице којима су у годишњем циклусу обичаја посвећени посебни празници”

(Јовановић 2002: 139)²⁰. У сликама гроба манифестује се једна од основних семантичких опозиција у поетској сфери тужбалице – светло : тамно (Невская 1990:140–141). Као вечна кућа телу, гроб је обележен недостатком визуелних и аудитивних утисака: то је „кућа без врата и прозора”. Тмини његовој: „Јер код нас је вечита тамнина/ код нас, друже, прозор не постоји” (Ђорђевић 1974: 300) одговара тама у свету живих која се манифестује у маркирању дома ожалостњених (двори зацрнели), њихове одеће (црна боја) или нестанку светлости, метафорично представљеним губитком очињег вида (мајци очи извадио) или угаслог сунца (сунце на заходе). Из самоће и тмине у овом простору душа покојника прелази у светлост онога света – света предака. Он је структуриран по узору на овај свет и, за разлику од пређашњег простора који је статичан, он се одликује динамиком: њиме доминира светлост, у њему су други, драги и славни покојници који дочекују јунака, лече га, хране, поје, љубе, грле, разговарају са њим: „Јекни друже под ранама / рано љута, / да ти друштво јеку чује / испод земље, / да те друштво медно сретне/ јер те друштво особило / оно ће ти превит ране / мјесто твоје мајке тужне” (Вукановић 1972: 155). Са овога света партизан је испраћен поздравима које прецима треба пренети: „Све другове тамо нам поздрави” (Ђорђевић 1974: 302), уз савете живих који се односе на молбу прецима да прихвате новог члана: „Замоли их да те себи приме” (Илић–Златановић 1985: 69). У песмама хроникама, које су записане неколико година након завршетка рата, чести су примери каталога знаменитих

²⁰ „Приход смерти и кончина человека (свершившаяся на биологическом уровне) отнюдь не означали еще перехода умершего в разряд мертвецов, а тем более в разряд дедов-предков. Окончательный переход (в соответствии с большинством поздних свидетельств) совершается через год после кончины, хотя имеются некоторые материалы, позволяющие говорить о продолжении ритуала после годового траура (ср. данные, близкие к так называемому “вторичному захоронению” костей (Завойко, 1914: 94). У южных славян переход покойника затягивался до 9 лет (Булгаковский, 1890: 191). Как бы там ни было, в течение весьма продолжительного времени, измеряемого всегда нечетным количеством лет (1, 3, 5, 7, 9), покойник пребывает в маргинальном состоянии, уже не будучи живым, но и не став еще окончательно мертвым. Ритуал призван обеспечить этот переход, придать ему необратимый характер, поскольку только в таком случае восстановится структурная однородность “своего” и “чужого”: живые будут среди живых, а мертвые – среди мертвых” (Байбурин 1993: 106).

мртвих партизанских јунака (Ратко Павловић Ћићко, поп Мића, Никодије Стојановић Татко, Радош Јовановић Сеља, Слободан Пенезић Крцун, Моша Пијаде, Борис Кидрич, Владимир Роловић) који дочекују јунака на ономе свету. Замишљајући прекид живота (смрт) као прелазак, путовање са једне на другу локацију (овај/онај свет), човек архајског света покојника је доживљавао као путника (упор.: „Наћ' ћеш тајка, наћ' ћеш мајку, / Имаш милу браћу твоју, / Који ће те дочекати, / У путу те сусретати, / И жељно те загрлити, / 'Јеси л' трудан?' упитати” (Карацић 1975: 125). Уморни покојници које дочекују преци (не само преци по крви већ и по идеолошком и војничком заједништву) јављају се и у партизанским песмама хроникама: „Питају га да л' се одморио / да би њима нешто говорио (Ђорђевић 1974: 302); „Сада сам се много уморио; Сада легах да се поодморим” (Исто: 300). Путнику се постављају питања о животу с оне стране границе: „Та причај нам о животу тамо; Шта нам ради наш вољени Тито? / Шта нам ради Тито и дружина?” (Ђорђевић 1974: 302)²¹. Угледни и славни преци нису, међутим, једино они који припадају партизанском покрету. Да је усмена традиција и у том погледу била темељ и оквир партизанској поезији, показује позивање на јунаке српске епске поезије и историје: погинули партизани имају своје претке у Обилићу, Косанчић Ивану, Топлици Милану, Југовићима и Лазару, чак и Гаврилу Принципу. Елементи епског улазили су у традиционалну тужбалицу нарочито онда када су се оплакивали ратници, они погинули на бојном пољу. Партизанска песма (тужбалица и друге врсте) могла је преузети готов модел из традиције, али је било могуће и користити свест заједнице о прослављеним јунацима: погинули партизани могли су бити достојно прослављени и поређењем са оним ликовима епских песама који су више од других маркирани као бескомпромисни борци за слободу (у националној свести, то су били јунаци песама о боју на Косову): „О наш други Косанчићу, / и наш други Топлица Ми-

²¹ Нарочито развијени описи дочека на оном свету карактеришу корпус народног /народског певача Стојмена Станковића (видети: Ђорђевић 1974: 286–302). Тамо мртви радосно дочекују покојника („ето нама сада радост веља”), грле га, љубе, траже информације о обнови земље, покојник приповеда о реформи, електрификацији, изградњи електране на Дунаву, хидроцентрале на Власини, пруге Београд–Бар, и слично.

лане! / О наш млади Обилићу, / што не чува зорну главу, / зор делијо!”(Вукановић 1972: 156).

У партизанским песмама уочљиви су и микрожанрови карактеристични за традиционалну тужбалицу – заклетва, клетва и похвала. Проклињу се кривци за преране смрти партизанских ратника (и овде је измена на нивоу номенклатуре – нема Турака, ту су Немци и домаћи непријатељи покрета).

Народне песме са југа Србије испеване током и непосредно након завршетка Другог светског рата пример су тзв. новог певања. У односу на изворно усмено стваралаштво, ова се поезија не доживљава као естетски вредна или поезија од посебног значаја, између осталог и због тога што је често бивала плодом мистификаторских активности. Не улазећи у питање аутентичности и естетике, у овом раду истраживали смо постојање традиционалних модела у партизанским песмама. Резултати истраживања показали су да је снага традиционалног модела била изразита нарочито у оним формама које су биле у непосредној вези са обредом – у тужбалицама и песмама које су тематизовале смрт партизанских ратника. У партизанским песмама бележеним на југу Србије остало је сачувано старо језгро усменог обичајног песништва, као и елементи који су сведочили о свести која је познавала обредне погребне делатности. Измењене форме народног певања у измењеним околностима, нису настајале без ослонаца на облике који су живели у народној свести. Ни однос нове власти према идеологији која се налазила у основи представа о загробном животу није могао утицати на редукцију садржаја који су о том виђењу живота и смрти сведочили у песмама певаним о партизанима и њиховим палим јунацима. Поезију која је говорила о смрти, у овом времену, често су „стварали” познати аутори, њена дистрибуција није била остваривана једино усменим путем, њена форма се често налазила на граници усмене и писане књижевности. Она је, ипак, чувала свест о мртвом из паганско-хришћанских представа. При томе је значајну улогу имала, поред снаге традиције која је певачима нудила садржаје, и сама заједница (јер, песме су певане у народу и за народ – чак и лецима дистрибуиране) која о тако кључном тренутку у човековом постојању није могла тек тако „укидати” деловање и мишљење које је негирало конач-

ност и обезбеђивало наставак живљења у неком другом свету и некој другој форми.

Извори

- Вукановић 1966: Вукановић, Татомир. *Српске народне партизанске песме*. Врање: Народни музеј у Врању.
- Вукановић 1972: Вукановић, Татомир. *Народне тужбалице: фолклорна грађа сабрана у Срба пореклом из Црне Горе на Косову и Косанице*. Врање: Народни музеј у Врању.
- Димитријевић 1967: Димитријевић, Сергије. *Црнотравске и лесковачке народне песме ослободилачког рата и револуције. Српски етнографски зборник*, књ. LXXIX. Београд: Научно дело.
- Ђорђевић 1958: Ђорђевић, Драгутин. *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, Српски етнографски зборник*, књига LXX, Одељење друштвених наука, Живот и обичаји народни, књига 31. Београд: Научно дело.
- Ђорђевић 1969: Ђорђевић, Драгутин. „Обрад Симоновић, народни гуслар из Гласовика”. *Лесковачки зборник IX*, 287–298.
- Ђорђевић 1974: Ђорђевић, Драгутин. „Песник и гуслар Стоимен Станковић.” *Лесковачки зборник XIV*, 283–307.
- Ђорђевић 1990: Ђорђевић, Драгутин. *Народне песме из лесковачке области, Српски етнографски зборник*. САНУ, ХCV. Београд: САНУ.
- Златановић 1994: Златановић, Момчило. *Народне песме и басме јужне Србије*. Београд: САНУ.
- Илић–Златановић 1985: Илић, Никола, Златановић, Момчило. *Народне песме јужне Србије о ослободилачком рату и револуцији*. Лесковац: Књижевни клуб „Глубочица”.
- Јањић 1985: Јањић, Јован. *Реч и чин: народни песник о устанку у револуцији у јужној Србији*. Врање: Нова Југославија.
- Караџић 1975: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*, књига прва. *Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета.
- Матицки 1979: Матицки, Миодраг. *Двори самотвори*. Београд: ИРО „Рад”.
- Недић 1977: Недић, Владан. *Антологија народних лирских песама*. Београд: Српска књижевна задруга.

Шаулић 1929: Шаулић, Новица. *Српске народне тужбалице*. Београд: Народна мисао.

Литература

- Бајбурин 1993: Бајбурин, Альберт Кашфуллович. *Ритуал в традиционной культуре: Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов*. Санкт Петербург: Наука.
- Буркхарт 1990: Буркхарт, Дагмар. „Текст-контекст – аспекти српскохрватске тужбалице”. *Расковник* 61–62, 85–102.
- Ван Генеп 2005: Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза: систематско изучавање ритуала*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Велецкаја 1996: Велецкаја, Наталија Николаевна. *Многобожачка симболика словенских архајских ритуала*. Ниш: Просвета.
- Влаховић 2011: Влаховић, Петар. *Србија: земља, народ, обичаји*. Београд: Службени гласник: Етнографски музеј.
- Детелић 2013: Детелић, Мирјана. „Гроб у гори: садејство просторног и билног кодирања у епици”. *Биље у традиционалној култури Срба*. Ур. Зоја Карановић, Јасмина Јокић. Нови Сад: Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет.
- Ђорђевић 1984: Ђорђевић, Тихомир Р. „Неки самртни обичаји у Јужних Словена”. *Наши народни живот*, књига четврта. Београд: Просвета.
- Златановић 1982: Златановић, Момчило. *Народно песништво јужне Србије*. Врање: Нова Југославија.
- Зечевић 2008: Зечевић, Слободан. „Култ мртвих код Срба”. *Српска етномитологија*. Београд: Службени гласник.
- Јовановић 1993: Јовановић, Бојан. *Магија српских обреда*. Нови Сад: Светови.
- Јовановић 2002: Јовановић, Бојан. *Српска књига мртвих*. Нови Сад: Прометеј.
- Микитенко 2010: Микитенко, Оксана. *Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика*. Київ: ІМФЕ ім. М. Т. Рильського НАН України.
- Невская 1990: Невская Л. Г. „Балто-славянское причитание: реконструкция семантической структуры”. *Исследования в области*

- балто-словјанској духовној културе. Погребални обряд.* Москва, 135–146.
- Петровић 1998: „Венац”. Кулишић, Шпиро, Петровић, Петар, Пантелић, Никола. *Српски митолошки речник*. Београд: Етнографски институт САНУ: Интерпринт.
- Пешић, Милошевић Ђорђевић 1997: Пешић, Радмила, Милошевић Ђорђевић, Нада. *Народна књижевност*. Београд: Требник.
- Самарција 2008. Самарција, Снежана. *Биографије еписких јунака*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије.
- Седакова 2004: Седакова, О. А. *Поэтика обряда: погребальная обрядность восточных шожных славян*. Москва: Индрик.
- Слијепчевић 1991: Слијепчевић, Ђоко. *Историја српске православне цркве*, књ. 3. Београд: БИГЗ.
- Тројановић 2008: Тројановић, Сима. *Главни српски жртвени обичаји*. Београд: Службени гласник.
- Чајкановић 1994а: Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942. Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. друга. Београд: Српска књижевна задруга – БИГЗ – Просвета – Партедон.
- Чајкановић 1994б: Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. шеста. Београд: Српска књижевна задруга – БИГЗ – Просвета – Партедон.
- Чистов 1997: Чистов, К. В., „Причитанья Северного края, собранные Е. В. Барсовым, в истории русской культуры”, *Причитанья Северного края собранные Е. В. Барсовым*, Том 1, Похоронные причитанья, ред. Б. Е. Чистова, К. В. Чистов. Санкт-Петербург: Наука.
- Badurina 1979: Badurina, Andjelko. *Leksikon ikonografije, liturgike i simbolike zapadnog kršćanstva*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Bošković Stulli 1971: Bošković Stulli, Maja. „Narodna poezija naše oslobodilačke borbe kao problem suvremenog folklornog stvaralaštva”. *Usmena književnost*, Zagreb: Školska knjiga.
- Bošković Stulli 1975: Bošković Stulli, Maja. „Umirući junak oprašta se od družine”. *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb: IKP „Mladost”.
- Bošković Stulli 1983: Bošković Stulli, Maja. „Narodne pjesme u okviru pjesništva NOB-a”. *Usmena književnost nekad i danas*. Београд: Prosveta.
- Konstantinović 1986: Konstantinović, Zoran. „Partizanske pesme”. *Rečnik književnih termina*. Београд: НОЛИТ.

ПРЕДМЕТНИ ИНДЕКС

А

авантуристичко време 27, 35, 36, 72
актер 15, 16, 17, 18, 20, 21, 30, 54,
55, 61, 62, 69, 71, 73, 76, 77,
78, 79, 80, 85, 90, 92, 93, 96,
98, 99, 101, 102, 117
ала 99, 111, 112, 115
аморфно 90, 91, 95, 98
анимизам 117
антропоморфно 90, 91, 92, 98, 135,
144
апотропејон 77, 80, 94, 121, 123,
142

Б

баба 15, 16, 18, 19, 20, 21, 30, 35,
56, 57, 59, 61, 70, 73, 90, 100,
112, 113, 114, 115
бајка 7, 11, 24, 37, 41, 55, 66, 105,
106, 112, 113, 114, 115, 119,
161
басма 76, 77, 79, 80, 82, 112, 118,
132, 154, бели лук 96, 97, 98
биљке 85, 87, 91, 98, 101, 102, 106,
109, 111, 119, 123, 128, 130,
136, 149
биље 7, 85, 87, 88, 90, 101, 105,
106, 119, 132, 133, 135, 155,
161
биљни благослов 130
боб 97, 105
бог 22, 30, 33, 48, 55, 58, 60, 71,
110, 111, 117, 126, 129, 130,
131, 140, 141, 149
божанство 48, 88, 92, 109, 110, 115,
126, 127, 131

бор 7, 99, 100, 121, 122, 123, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 134, 135, 149, 161
босиљак 123, 125, 130
брашно 86, 89, 94
брест 95, 98, 111
буква 87, 90, 91, 95, 99

В

вампир 17, 31, 39, 40, 41, 49, 52, 53,
58, 62, 65, 74, 77, 78, 79, 80, 91,
94, 96, 97, 99, 100, 101, 103, 105
веродостојност 11, 13, 14, 20, 22,
48, 50, 51, 54, 55, 57, 64
веровања 9, 12, 13, 22, 28, 32, 35,
43, 48, 56, 58, 61, 63, 65, 69,
77, 81, 85, 88, 90, 91, 92, 93,
94, 97, 100, 102, 103, 105, 106,
109, 110, 111, 112, 113, 119,
123, 124, 136, 141 вештица 75,
91, 98, 105, 110, 111, 112
видовњак 96
вила 7, 31, 41, 49, 56, 59, 65, 80, 90,
91, 93, 94, 95, 96, 97, 103, 104,
105, 110, 115, 122, 139, 143,
144, 145, 146, 150
вино 97, 100, 101
вода 10, 18, 32, 45, 51, 56, 61, 79,
88, 90, 95, 110, 111, 115, 116
воденица 16, 18, 19, 20, 34, 39, 41,
52, 61, 97
водењак 93, 97
врба
21, 88, 91, 93, 94, 97, 104, 105
време 7, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16,
18, 19, 23, 24, 27, 28, 29, 30,

- 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47,
48, 49, 52, 53, 54, 55, 56, 58,
59, 61, 62, 63, 69, 70, 72, 73,
83, 86, 87, 88, 104, 111, 114,
121, 122, 123, 128, 139, 142,
143, 146, 153, 161 вид. и:
неисторијско време
вук, вуци 113
вукодлак 94, 96
- Г**
глог, вид. и глогово трње, трње,
црни глог
глог ово трње 76, 86, 91, 94, 96, 97,
98, 100
гљиве 96, 157
граница, вид. и храст 9, 29, 32, 33,
35, 37, 43, 59, 69, 73, 78, 86,
98, 99, 103, 112, 118, 126, 129,
131, 139, 141, 142, 148, 152,
153
гроб 91, 93, 94, 96, 100, 122, 123,
124, 126, 127, 129, 130, 132,
133, 142, 147, 148, 149, 150,
151, 155
гробље 18, 45, 89, 93, 111, 122, 126,
132
грожђе 89, 99, 111, 112
гром 93, 125
гумаство дрво 92
гумно 98
- Д**
дан 19, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 38, 45,
47, 95, 101, 114, 115, 132, 150
делокруг 90, 99, 113
демон, демонско биће 10, 13, 14,
15, 19, 21, 24, 27, 28, 31, 32,
34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 45,
48, 49, 52, 55, 56, 57, 69, 71,
72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 80,
81, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92,
93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 110, 111, 112,
113, 115, 116, 117, 142, 148
детерминација 29, 32, 33, 35, 38,
39, 40
дискурс верности 7, 11, 21
вид. и веродостојност, истинитост
11, 13, 14, 20, 21, 22, 48, 50,
51, 54, 55, 57, 64
демонолошко предање, вид. и
предање 13, 22, 23, 24, 28, 32,
47, 58, 64, 82, 85, 113
дрво 54, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,
98, 109, 110, 111, 112, 113,
114, 115, 123, 124, 125, 126,
127, 129, 131, 132, 150
дрво света 110, 124
дрен 94
дуван 94
дуд 98, 99
душа 9, 10, 80, 85, 92, 93, 94, 97,
100, 110, 111, 112, 114, 121,
122, 123, 124, 125, 127, 129,
130, 131, 141, 142, 143, 148,
149, 150, 151
- Ђ**
ђаво 16, 19, 22, 74, 77, 79, 91, 93,
94, 95, 96, 106, 110, 111, 112,
115
ђавоља свадба 94
- Ж**
Жито 88, 89, 94, 96, 97, 99, 101
жиловњак 96
- З**
закопано благо 74
запис 16, 17, 23, 44, 45, 46, 52, 53,
55, 61, 63, 64, 65, 69, 71, 73,
75, 76, 80, 92, 93, 96, 99, 103,
105, 110, 111, 117, 132
змај 19, 56, 61, 74, 91, 99, 113, 115
зова 95, 98
зооморфно 90, 91

И

illud tempus 31
инвектив 72, 78, 80, 81
истинитост 11, 12, 13, 14, 15, 17,
20, 21, 22, 55, 56, 57, 63, 64,
101

Ј

јаблан 123, 131, 132
јабука 92, 95, 100, 113, 119, 123,
130
јавор 123, 131, 132, 135, 149
јаре 36, 37, 86, 91, 116

К

казивање 17, 40, 45, 46, 50, 53, 59,
62, 63, 65, 82, 102
калем 60, 93, 94, 102, 114
клетва 69, 76, 80, 81, 126, 130, 153
кључ 114, 131
ковчег 100, 122, 123, 124, 126
козја брадица 95
колац 32, 86, 96, 124, 129
колектив 10, 12, 16, 20, 57, 61, 85,
121
коментар 15, 22, 46, 47, 53, 54, 56,
57, 58, 59, 61, 63, 64, 66, 71,
73, 76, 77, 86, 101
комуникација 17, 19, 30, 43, 44, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59,
64, 65, 73, 75
конопља 37, 98, 106
конопљиште 98
контекст 43, 44, 45, 46, 49, 50, 54,
133, 148, 155
коњ 19, 56, 73, 77, 86, 94, 116
коприва 110
кратак извештај 90
крст 32, 71, 76, 80, 96, 111, 123,
147, 148
крушка 7, 86, 90, 91, 94, 95, 97,
98, 99, 102, 105, 109, 110, 111,
112, 113, 114, 115, 116, 117,
119, 161

култ 111, 116, 117, 126, 129, 131,
142, 143, 148, 149, 155
куга 113
кукуруз 86, 87, 88, 89, 100
купина 91, 94, 96

Л

липа 95

М

магија 80, 81, 106, 112, 118, 122,
130, 134, 135, 141, 142, 155
мак 76, 97, 100, 101
маслина 88, 89
медвед 109, 116
меморат 13, 15, 19, 50
метанарација 44, 45
мегафора 9, 122, 123, 124, 125,
127, 128, 130, 132, 134, 135,
142, 149, 151
миро 92
морач 98
мртвац 97, 122, 141, 149

Н

наратив 11, 12, 13, 14, 15, 17, 21,
44, 49, 51, 56, 58, 59, 63, 85,
101
нарикача, вид. и тужилица 144
народске песме 139, 143, 149
натприродна сила, вид. и нечиста
сила, демон 28, 92, 100
неисторијско време
нефикција 11, 12, 13, 21
нечиста сила, вид. и натприродна
сила демон 28, 37, 40, 41, 72,
73, 74, 76, 80, 87, 89, 92, 93,
102, 110, 141
обичај 23, 81, 109, 110, 117, 118,
132, 133, 141, 148, 150, 154,
155, 156
обред 9, 10, 28, 76, 79, 81, 88, 92,
93, 97, 100, 111, 112, 121, 122,
123, 124, 126, 127, 130, 131,

- 132, 133, 134, 139, 140, 141,
142, 144, 145, 148, 149, 153,
155
- омаја 90, 97, 116
- опсцена реч 70, 71, 73, 74, 75, 79,
80, 81
- орах 18, 90, 95, 98
- оријентација 32, 33, 38, 40
- осења 31, 61, 76, 90, 91, 97
- П**
- паганизам 48
- партизанске песме 7, 139, 140, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149,
150, 152, 153, 154
- пас 77, 78, 79, 80
- пасуљ 97, 100, 105
- песма хроника 151, 152
- петао 33, 34, 35, 37, 61, 76, 77, 113
- погреб 7, 9, 79, 97, 106, 112, 121,
123, 126, 131, 132, 133, 135,
139, 141, 143, 144, 147, 153,
156
- покојник 9, 112, 121, 122, 123, 124,
125, 127, 128, 129, 131, 132,
141, 142, 143, 146, 148, 149,
150, 151, 152
- преци 20, 95, 151, 152
- предак 10, 57, 121, 141, 150, 151
- приказа 90, 96, 97, 98, 116
- приповедање 12, 13, 15, 17, 19, 20,
21, 28, 30, 39, 45, 46, 47, 49,
54, 56, 59, 61, 62, 64, 66, 101,
132
- приповедач 12, 13, 14, 15, 16, 17,
18, 19, 20, 21, 22, 30, 45, 47,
50, 54, 55, 56, 57, 59, 62, 63,
64, 71, 73, 76, 77, 86, 101, 102
- проклето 10, 60, 76, 80
- просо 99, 103, 106
- псеудодијалог 122, 146
- псовка, вид. и опсцена реч 7, 96,
70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 81, 82, 83
- пшеница 88, 101
- Р**
- раскршће 32, 45
- растиње 7, 85, 86, 87, 88, 90, 91,
92, 93, 94, 98, 99, 100, 102,
109, 110, 111, 126, 127, 129,
130, 161
- референцијалност 11,
- ритуал 79, 81, 82, 104, 105, 121,
132, 133, 141, 142, 143, 144,
147, 149, 150, 151, 155
- ружа 123, 129, 130, 134, 149
- С**
- самовилска метла 95
- сандук 122, 147
- сахрањивање 121, 124, 130, 141,
142, 148
- светитељи 62
- свет мртвих 121, 145
- свето дрво, вид. и запис, миро
сеновито 110, 111, 126, 132
- сиже 17, 21, 71, 73, 74, 75, 90, 94,
97, 102, 126, 146
- слушалац 14, 17, 18, 19, 43, 44, 49,
52, 53, 54, 55, 58, 62, 64
- смрт 5, 9, 10, 21, 32, 38, 61, 93, 111,
113, 121, 122, 123, 126, 128,
129, 130, 131, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 147, 149, 150,
152, 153
- соларно 32, 109, 110
- спољашњи хронотоп 45, 46, 47, 50,
63, 64
- суђенице 62, 112
- Т**
- табу 72, 78, 86, 88, 92, 93, 95, 96,
102, 121, 127
- тамјан 32, 76, 86, 97, 126, 147, 148
- текстура 49
- териоморфно 98
- тиса 94

тисовина 99
топола 24, 41, 65, 94, 98, 103, 104

трава 36, 89, 95, 101

традиција 12, 13, 14, 20, 23, 24, 43,
58, 61, 62, 63, 71, 76, 82, 87,
90, 92, 93, 94, 95, 100, 104,
105, 111, 123, 124, 126, 129,
140, 141, 142, 144, 149, 150,
152

трн 86, 94, 96, 100

трње 37, 76, 91, 94, 96, 97, 101,
130 тужбалица 9, 10, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 129,
130, 132, 133, 134, 139, 140,
142, 143, 145, 146, 147, 148,
150, 151, 152, 153, 154, 155,
161

тужилица 122, 127, 129, 132, 142,
144, 150

У

уметничка комуникација 51

умирање 88, 122, 128, 129, 130,
141, 145

усмена проза 11, 24, 41, 66, 85, 95,
106, 112, 116

Ф

фабулат 13, 15

фикција 11, 12, 13, 14, 20, 23

Х

хлеб 96, 106

хипостаза 72, 75, 95, 110, 113, 123

храм 110, 111, 113, 132

храст 90, 91, 92, 95, 98, 104, 110,
111

хришћанство 110

хтонско 92, 94, 109, 110, 111, 131,
142, 148

Ц

цер 21, 92, 95, 99

цвеће 123, 129, 130, 147

црни глог 94, 96, 98

Ч

чувари блага 91, 98

чума 75, 111

Џ

џанарика 92

Ш

шипак 94

Саставио:

Александар Новаковић

БЕЛЕШКА

У књизи су представљене мање или више измењене верзије раније објављених радова: „*Ал' ово није бајка него истинито: дискурс верности у демонолошким предањима*”, у: *Савремена српска фолклористика II*, Институт за књижевност и уметност, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“, Удружење фолклориста Србије; „*Од саг на натам да знаи: о спољашњем хронотопу демонолошких предања*”, у: *Време, вакат, земан: зборник радова*, ур. Лидија Делић. Институт за књижевност и уметност, Београд; „*Прилеже мрак на планине: прилог проучавању времена у демонолошким предањима*”, у: *Belief narrative genres: Жанрови предања: Жанры преданий*, уредници Зоја Карановић, Willem de Blecourt, Нови Сад, Филозофски факултет: International society for folk narrative research, 2012; „*У зеленом оделу: растиње и биље у демонолошким предањима*”, у: *Биље у традиционалној култури Срба*, ур. Зоја Карановић, Нови Сад: Филозофски факултет, 2014; „*Под крушком на сред поља што је: крушка у српској усменој прози и традиционалној култури*”, у: „Груша в сербској традиционалној култури и усној прози”, *Традиционална култура: научни алманах*, 3/2013. Государственный республиканский центр русского фолклора: Москва; „*Мој стаборе међу борје: о мотиву бора у тужбалицама*”, у: *Гора љиљанова: биљни свет у традиционалној култури Срба*, Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд, 2016. Радови „*У лево колено: псовка у демонолошком предању*” и „*Тако тужи са Гајтана вила: усмена тужбалица и погребна обредност у народним партизанским песмама*” представљени су на научним скуповима „Опсцена лексика у српском језику” (Ниш, 2015) и „Дијалекти српскога језика: истраживање, настава, књижевност” (Лесковац, 2014).

Искрено захваљујем проф. др Снежани Самарцији, проф. др Зоји Карановић, проф. др Немањи Радуловићу и доц. др Маји Ву-

кић на преданом читању рукописа и драгоценим, благонаклоним саветима. Захвалност дугујем Маји Митошевић и свим колегиницама у Библиотеци Филозофског факултета у Нишу. Помагале су, али и подстицале посвећеношћу, одговорношћу и разумевањем. Захваљујем Милану Ранђеловићу и Дарку Јовановићу за помоћ у техничкој припреми књиге.

Данијела Поповић Николић

О АУТОРУ

Данијела Поповић Николић рођена је у Крушевцу 4. новембра 1968. године. Основну школу завршила је у Рибару, средњу у Нишу. Дипломирала је на групи Српскохрватски језик и југословенске књижевности Филозофског факултета Универзитета у Нишу. Магистрирала је и докторирала на Филолошком факултету Универзитета у Београду. Запослена је на Департману за српску и компаративну књижевност Филозофског факултета у Нишу. Бави се проучавањем историје и поетике усмене књижевности.

Данијела Поповић Николић

ДРУГИ СВЕТ
студије о демонолошким
предањима и тужбалицама

Издавач

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ
УНИВЕРЗИТЕТА У НИШУ

За издавача

Проф. др Горан Максимовић, декан

Лектор

Доц. др Маја Вукић

Корице

Дарко Јовановић

Прелом

Милан Д. Ранђеловић

Формат

14,5 x 20,5 cm

Тираж

100 примерака

Штампа

SCERO PRINT

Ниш 2016.

ISBN 978-86-7379-412-9

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

821.163.41.09:398
398(497.11)

ПОПОВИЋ Николић, Данијела, 1968-
Други свет : студије о демонолошким
предањима и тужбалицама / Данијела
Поповић Николић. - Ниш :
Филозофски факултет, 2016 (Ниш
: Scego print). - 168 стр. ; 25 см. -
(Библиотека Студије / [Филозофски
факултет, Ниш])

Тираж 100. - О аутору: стр. 163.
- Напомене и библиографске
референце уз текст. - Библиографија
уз свако поглавље. - Регистар.

ISBN 978-86-7379-412-9

а) Српска народна књижевност -
Митолошки мотиви б) Народна
веровања -Србија
COBISS.SR-ID 223601932