

Библиотека
СРПСКО УСМЕНО СТВАРАЛАШТВО
Књига 8

Уредник
ЛИДИЈА ДЕЛИЋ

Рецензенти
ДР НЕНАД ЉУБИНКОВИЋ
ДР МИОДРАГ МАТИЦКИ

*Овај зборник укључен је у план рада пројекта „Српско усмено
стваралаштво у интеркултурном коду“ (ОН 178011) Института
за књижевност и уметност у Београду*

Штампање је омогућило
МИНИСТАРСТВО ПРОСВЕТЕ, НАУКЕ
И ТЕХНОЛОШКОГ РАЗВОЈА РЕПУБЛИКЕ СРБИЈЕ

ВРЕМЕ, ВАКАТ, ЗЕМАН

Аспекти времена у фолклору

Зборник радова

ИНСТИТУТ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И УМЕТНОСТ

Београд, 2013

САДРЖАЈ

ЗБОРНИК У ВРЕМЕНУ И О ВРЕМЕНУ	
Опет то, али друкчије (<i>Лидија Делић</i>)	9

ИДЕЈНИ И ОБРЕДНИ КОНТЕКСТ

Љубинко Раденковић	
ВРЕМЕ У НАРОДНОЈ ДЕМОНОЛОГИЈИ СЛОВЕНА	15
Соња Петровић	
ВРЕМЕ УЗДРЖАВАЊА И ОСКУДИЦЕ. ПОСТ У СРПСКОЈ И ЈУЖНОСЛОВЕНСКОЈ УСМЕНОЈ ТРАДИЦИЈИ И НАРОДНОЈ КУЛТУРИ	39
Валентина Живковић	
ТРГОВАЧКИ И РЕЛИГИЈСКИ КОНЦЕПТ ВРЕМЕНА У ПОЗНОСРЕДЊОВЕКОВНОМ КОТОРУ	67
Јелена Јанковић	
БОЈЕ КАО ОБЕЛЕЖЈА ВРЕМЕНА У СРПСКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРУ	87
Драгица Поповска	
ВРЕМЕНСКЕ КОДОВИ ВО МАКЕДОНСКАТА НАРОДНА ТРАДИЦИЈА: ПРЕКУ ВЕРУВАЊАТА И ОБРЕДНАТА ПРАКТИКА ПОВРЗАНИ СО СВЕТИТЕ КАМЕЊА	111
Јона Ренкас (Joanna Rękas)	
ИЗМЕЂУ <i>CHRONOSA</i> И <i>KAIROS</i> . ПРОЦЕС ПРИДАВАЊА ВРЕМЕНУ ОДЛИКА СВЕТОСТИ НА ПРИМЕРУ ОБРЕДНО-ОБИЧАЈНОГ КОМПЛЕКСА ПРАЗНИКА БОГОЈАВЉЕЊА У СЕЛУ БИТУШЕ У ЗАПАДНОМ ДЕЛУ МАКЕДОНИЈЕ	135

КРАТКЕ ГОВОРНЕ ФОРМЕ, ПРОЗА

Немања Радуловић

НОЋАС ЋЕ МИШ И МАЧКА ЗАЈЕДНО СПАВАТИ. ПРИЛОГ ПОЕТИЦИ МАЛИХ ФОРМИ	165
---	-----

Бранко Златковић

ОДЈЕЦИ МИТСКИХ ВРЕМЕНА У УСМЕНИМ КАЗИВАЊИМА О САЛИ-АГИ РУДНИЧКОМ БИКУ	177
--	-----

Данијела Поповић

СПОЉАШЊИ ХРОНОТОП ДЕМОНОЛОШКИХ ПРЕДАЊА ..	197
---	-----

Јасмина Катински

САМО ВРЕМЕ ДОВОДИ. ВРЕМЕ КАО ИЗВРШИЛАЦ ПРАВДЕ У СРПСКОМ УСМЕНОМ ПРЕДАЊУ	225
--	-----

УСМЕНА ПОЕЗИЈА

І ЛИРИКА, БУГАРШТИЦЕ

Снежана Самарџија

НЕКЕ ОСОБЕНОСТИ ФОРМУЛА ВРЕМЕНА У ЛИРСКОЈ НАРОДНОЈ ПОЕЗИЈИ	241
---	-----

Љиљана Пешикан-Љуштановић

ВРЕМЕ КАО БЛАГОСЛОВ. УСМЕНА УСПАВАНКА И ЖАНРОВИ НАМЕЊЕНИ ДЕЦИ ИЗМЕЂУ ПРОШЛОСТИ И БУДУЋНОСТИ	317
---	-----

Бошко Сувајџић

ФОРМУЛА И МИТ. ФОРМУЛЕ ВРЕМЕНА У БУГАРШТИЦАМА О КОСОВСКОМ БОЈУ	331
---	-----

Драгољуб Перић

КОНЦЕПТ ВРЕМЕНА У БУГАРШТИЦАМА. НАЦРТ ТИПОЛОГИЈЕ ТЕМПОРАЛНИХ ОДНОСА	357
--	-----

II ЕПИКА

Марија Клеут	
ВРЕМЕ, ЗЕМАН И ВАКАТ У СРПСКО-ХРВАТСКИМ	
ЕПСКИМ НАРОДНИМ ПЕСМАМА	393
Мирјана Детелић	
ЕПСКА НОЋ И ЊЕНЕ ФОРМУЛЕ	405
Лидија Делић	
ЗВ'ЈЕЗДА ТЈЕРА МЈЕСЕЦА. КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЈА	
И МЕРЕ ВРЕМЕНА У УСМЕНОЈ ПОЕЗИЈИ	421
Данијела Петковић	
ОБЕЛЕЖЕНО ВРЕМЕ У ЕПСКИМ НАРОДНИМ	
ПЕСМАМА	459
Смиљана Ђорђевић Белић	
ТЕМПОРАЛНЕ ДИМЕНЗИЈЕ ХРОНИЧАРСКЕ ЕПИКЕ	487

ЗБОРНИК У ВРЕМЕНУ И О ВРЕМЕНУ

Опет то, али друкчије

Зборник *Време, вакат, земан* представља другу фазу реализације пројекта замишљеног као интердисциплинарно изучавање аспеката времена у књижевности и фолклору. Амбиција уреднице била је да се отвори широко поље истраживања једне од фундаменталних категорија људске културе и људског мишљења уопште, које би водило драгоценој интерференцији различитих научних области на пољу тумачења уметности речи – усмене и писане. Околност да формат едиције пројекта за који је зборник иницијално био планиран („Упоредна истраживања српске књижевности у европском контексту“, рук. др Бојан Јовић) није могао да обухвати (пре)широко конципирану замисао довела је до тога да се за ту прилику писани радови из области фолклора (а њих је било пропорционално мање) издвоје у засебну целину, која ће, допуњена и проширена, бити штампана у оквиру пројекта за изучавање усменог стваралаштва (рук. др Бошко Сувајџић). Стога се – и овом приликом – извињавам и захваљујем др Марији Клеут, др Љубинку Раденковићу, др Снежани Самарџији, др Бранку Златковићу, др Драгољубу Перићу и др Смиљани Ђорђевић на посебном стрпљењу и разумевању.

Светла страна медаље јесте, међутим, то што су нови рокови отворили простор да се окупи већи тим сарадника фолклориста и изучавање заснује знатно шире. Радови су превасходно груписани према општости приступа, жанровима који су били у интерпретативном фокусу и, тамо где је за то постојала основа – према критеријуму дијахроније. Уводно поглавље обједињује студије у

којима се основна тема уводи кроз макроперспективу: време се преваходно посматра као културна, а не књижевна категорија, због чега се и књижевна поетика (као другоразредни, прагматички конструкт унутар ширег, идејног и обредног контекста) повлачи у други план. Овим системом студија успостављен је културно-историјски и идејно-идеолошки оквир неопходан за суверено и поуздано проучавање фолклорне грађе и категорије времена у оквиру ње. Покривен је веома важан аспект средњовековног имагинарног, чији је доживљај времена обележила представа о егзистенцији човека на два временска плана – у земаљском времену и у оквиру сакралне историје – што је резултирало преплетом литургијског календара Цркве и нецрквеног календара аграрне године у средњовековном и познијем фолклору. Народни календар, као историјски формирани систем уређивања годишњег времена, било да је реч о сукцесији дана (посебно празника) или интервала (постова), сагледаван је као обредна структура, али и у односу према једној од основних перцептивних и когнитивних категорија – боји. Праћене су, неминовно, и архаичне представе Словена о дневном, месечевом и годишњем циклусу, те активност митолошких бића у лиминалним периодима. Блок се закључује анализом савремених теренских записа с простора Македоније, што доприноси компаративним сагледавањима и шири дијахрони распон грађе.

Три преостале структурне целине зборника обухватају студије које времену приступају као елементу књижевне поетике, а оформљене су по жанровском критеријуму, при чему се ишло од „једноставних облика“ ка епици као наративно најкомплекснијем систему. Анализирани су структурни и прагматички елементи који дестабилизују жанровски статус кратких прозних форми, као и низ темпоралних аспеката усменог предања: однос између историјске грађе и анегдотског фолклорног уобличења, спољашњи хронотоп демонолошких предања и концептуализација времена путем људског века/паса.

Текстови који се баве димензијама времена у усменој поезији подељени су у два дела, од којих први обједињује оне који су

усмерени на лирске врсте и бугарштице, јер се потоње, и када се баве епским темама, у великој мери померају ка лирској, односно лирско-епској парадигми. У оквиру тог сегмента фаворизована су три поетичка феномена: митске представе и слојеви традиције баштињени из најдревнијег периода; формулативност везана за темпоралне димензије, како у вуковској, тако и у предвуковској традицији бележења и општије теоријске поставке везане за типологију темпоралних односа.

Финално поглавље обједињује студије које се баве елементима епске поетике. Оне су базиране на целовитости епских слојева и идеолошких перспектива (хришћанска и муслиманска епика, класичан корпус и хроничарска епика) и усмерени на ахисторичну представу о времену у епској десетерачкој поезији; формуле *бели дан* и *црна ноћ*, које су у епском коду од многих конотативних гранања основне опозиције *добро* : *лоше* баштиниле само симболику *јавно* : *тајно*; концептуализацију и мере времена, те, као својеврстан контрапункт класичним бележењима, карактеристике темпоралних уводних формула у постфолклорном епском идиому.

Иако међусобно различити, радови у овом зборнику чине релативно кохерентну групу текстова јер се ставови изнети у њима допуњују и међусобно подупиру, мада то није била намера њихових аутора. То само говори о чињеници да су сличности на аналитичкој равни резултат универзалности проблема који се са лакоћом провлачи из епохе у епоху и из жанра у жанр. Они у великој мери ублажавају строгу дихотомију између архаичног и модерног мишљења, залажући се за својеврстан континуум унутар којег се, у зависности од афинитета жанра или типа културе, опажа доминација или субординираност одређених темпоралних структура, али, у великој мери, и дихотомију између усмене и писане речи, комуницирајући интензивно с појединим студијама објављеним годину дана раније у зборнику *Аспекти времена у књижевности*.

Лидија Делић

ИДЕЈНИ И ОБРЕДНИ КОНТЕКСТ

Љубинко Р. РАДЕНКОВИЋ*
Балканолошки институт САНУ
Београд

ВРЕМЕ У НАРОДНОЈ ДЕМОНОЛОГИЈИ СЛОВЕНА¹

Словени су схватали време као оно које се непрекидно врти у оквиру дана и ноћи (ст. рус. *дьноноштие, ношедьньство*, срп. дијал. *један ред*), те месечевог и годишњег циклуса. Ритмички извирући и увирући, оно покрива простор и представља услов одржања живота на земљи. Сваки „застој“ времена представља отворену капију за онај свет и господство нечисте силе која угрожава човека. У часу смрти човека, отвара се „рупа“ у времену кроз коју он нестаје. У раду се описује и анализира активност митолошких бића у појединим временским периодима, који најчешће представљају неко „гранично“ време, почев од дана и ноћи, па до годишњег циклуса.

Кључне речи: време, митолошка бића, народна демонологија, Словени

Време је једна од темељних категорија у моделу света и у блиској је вези са простором. Питање улоге и симболике времена, на примеру словенске народне културе, разматрано је у низу радова. Неки од њих обједињени су у тематским зборницима, као што су *Логичка анализа језика: језик и време* (ЛАЈА 1997), *Мапа времена* (ЗЧ 2001), *Простор и време у Европи: Исток и Запад* (*Space and Time in Europe: East and West, Past and Present*; Лјубљана 2008), *Простор и време у језику и култури* (ПВЈК 2011).

* rljubink@eunet.rs

¹ Рад је део резултата на пројекту „Народна култура Срба између Истока и Запада“ (№ 177022), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

У појединим студијама посебно су разматрани улога и значење времена у народној демонологији Словена, што је и тема овог прилога (уп. Новичкова 1995: 397–443; Толстой 1997: 17–27; Толстая 1997а: 62–79; Толстая 1997б: 28–35; Виноградова 1996: 166–184; Виноградова 2000: 10–49; Виноградова 2011: 157–180; Агапкина 2000: 212–242; Агапкина 2002; Плотникова 2004; Плотникова 2008: 339–348 и други).

Може се лако запазити да је активност митолошких бића најчешће везана за „гранично“ време – подне, вече, поноћ, крај недеље, дане пуног или младог месеца, крај и почетак године, крај месојеђа и почетак поста, на прагу великих празника. Контакт човека с демонима остварује се како у „граничном“ времену, тако и у „граничном“ простору (ближе о простору уп. Раденкович 2011а: 73–88).

Време дан–ноћ

Најшире заступљено вредновање времена у словенској народној култури заснива се на опозицији *светлост/тама*, односно *дан/ноћ*, која је преводљива у опозицију *свој/туђ*. Дан припада човеку, то је време његове активности, ноћ – оностраним бићима. И зато се сматра ризичним по човека свако напуштање кућног простора у ноћно време. О томе сведоче предања о сусрету човека с митолошким бићем (у људском облику) на путу, у ноћно време. Том приликом ноћно биће опомиње човека: „Твој је *din*, та је *nuć*“ (Твој је дан, моја је ноћ) (Резија, Матићетов 1968: 225); „Ноћ је моја, дан је твој“ (Крижна гора, Џернигој 1988: 40; Истра, Томшић 1989: 76). Према варијанти таквог предања из околине Дубровника, човек среће на путу, у ноћно време, три женске особе одевене у бело. Он дотакне једну од њих и осети да је њена рука хладна као лед и тврда као мермер. Тада му најстарија од њих каже: „Не иди, пријатељу, за туђим послом у незнано доба ноћи, да те зло не снађе, јер је наша ноћ, а твој дан“ (Вулетић Вукасовић 1934: 186). Такве приче распрострањене су дуж обале Јадранског

мора и у ближој околини (Резија у Италији, Истра, околина Дубровника). Једна од казни која следи човеку за нарушавање ноћног мира јесте да га митолошко биће наведе да изгуби пут и да сву ноћ лута, све до првих петлова, ризикујући и да живот изгуби.

Пут се схвата као отворени и опасни простор, али у односу на „дивљу“ природу он има елементе уређеног, социјалног света. Човек на путу, на неки начин, господари простором, пошто га пут води неком циљу (за разлику од шуме која се може изједначити са хаосом, па и са оностраним светом). Отуда, при ноћном сусрету на путу, када митолошко биће упозорава човека да је његова ноћ, он лукаво одговара: „Nuč tva, pot je ma“ (Ноћ је твоја, али пут је мој) (Matičetov 1968: 225). У предању с Руског севера, када су две жене превозиле сено, на путу их је „нешто“ сусрело и упитало: „Чья дорога?“ (Чији је пут?) Једна жена је одговорила: „Божья да государева“ (Божји и царев). Онда се разлегао гласни кикот, од кога је одјекивала шума. То је био шумски дух – лесовик (Архангелска губернија; Черепанова 1996: 48).

Понекад је свет митолошких бића приказан ноћу као паралелан људском свету преко дана: она се тада госте, играју, справљају свадбе, чак и рађају децу. Према предању из околине Дубровника, ноћу је било забрањено ићи под орах: „Прикаже се црн човјек, па ће ти овако: – Што си дош’о, да ми дјецу крадеш? И сатрће те, ако се не одалечиш и зазовеш Бога у помоћ“ (Вулетић Вукасовић 1934: 177).

После заласка сунца постоји низ забрана за људе, чији је циљ очување њихове имовине и заштита од деловања нечисте силе. У Србији (Кобаоник, околина Лесковца) после заласка сунца не дају из куће на зајам сито, квасац, сирће, кисело млеко и ватру (Милошевић 1936/XI: 47; Ђорђевић 1958: 548); код Белоруса не начињу векну хлеба (Романов 1912/VIII: 312). Посебне забране се односе на породиљу, да не би нечиста сила нашкодила њеном детету (не остављају се пелене ноћу у дворишту, не сме породиља излазити напоље без ватре у рукама, око себе мора имати одређене предмете ради магијске заштите итд.). Малом детету

увече се певају успаванке, које имају и магијску функцију да заштите његову душу да у сну негде не залута.

Ако митолошко биће, чији је назив често изведен из основа именица *ноћ* и *мрак*, успе да се увуче у дом, онда оно човека притиска у сну или му сише груди, док код деце изазива несаницу, плач и страх. Таква је на Руском северу *ночница* (Черепанова 1996: 67), код Срба *ноћница* (Карацић 1986: 590), *ноћничина* (Милосављевић 1913: 108; Петровић 1948: 347), у Банату – *ноћница* (РСГВ 2005/5: 183), Хрвата – *poćnica* (Ardalić 1902: 275), Словенаца – *poćnina* (Zablatnik 1982: 16), Бугара (XVII–XVIII в.) – *ношница* (БЕР 1995/IV: 694). Код Срба и Хрвата, помиње се и мушко биће које ноћу може нашкодити људима – *ноћник* (Банат, Филиповић 1958: 280; Хомоље, Кошутић 1984/41: 50), *poćnik*, *poćnjak* (Тополовац, Дубровник, RJAZU VIII: 219), код Срба у Румунији – *ноћњик* (Крстић 1987: 187). За разлику од ноћница, које су по правилу невидљиве, ноћник се појављује у виду огромног човека. Према веровању подравских Хрвата у Мађарској, сличан њему је *mrak* (Ереџесу 1999: 40), у Белој крајини у Словенији – *tračnjak* (Möderndorfer 1964: 345).

Поноћ

Активност нечисте силе нарочито долази до изражаја у поноћ. То гранично време, боље рећи „безвременост“, различито се одређује. Обично траје од 11 часова ноћи, па до певања првих петлова. Код Срба се назива *глуво доба*, у локалној традицији у јужној Србији – *ниједно време* (Ђорђевић 1958: 559), код Бугара (Сливенски крај) – *потайно време* (Цанева 1989/2: 122). Према веровању, у том временском периоду не тече вода и на тренутак се заустављају воденице (Марковић 2004: 147). Ако се човек у поноћ нађе ван куће он лако пада под власт нечисте силе. Према веровањима Словена католика, тада се појављује светлост у црквама, и оне су тада пуне покојника. Постоје предања по којима човек, не знајући да је поноћ, улази у цркву и присуствује миси.

У неком тренутку он примећује да сви присутни на миси имају неке телесне недостатке – неки немају главу, нос итд., и једва успева да побегне. Тако, према причи Словенаца из Резије у Италији, жену која се грешком нашла у цркви на ноћној миси, тамо препознаје присутна покојна кума. Она је упозорава да су ту све душе покојника и да ће је оне растргнути ако одмах не напусти цркву и не оде кући. А тамо, мора лећи у кревет поред мужа, а његову ногу пребацити на своје ноге (Merkù 1976: 116).

Према веровању са Руског севера, у поноћ се појављује дух *полуночница*, *полуноцница*, који изазива несаницу код деце (Власова-Жекулина 2001: 486; Ивлева 2004: 211). Код прекомурских Словенаца тај дух је називан *роштоџка*, *роштоџница*, *роипоџница* (Novak 1985: 78). У Србији, у Срему, верује се да у поноћ господаре *полуноћани*, лутајући покојници. Према причи, они су ухватили девојку Јану и повели је са собом. Она се сетила да су то повампирени покојници и запевала: „Петлови, браћо моја, што не запевате, одведоше лепу Јану полуноћани“ (Шкарић 1939: 136). Код Бугара *полуноцници* су зли духови, против којих се бајало (Геров 1901/IV: 151).

У поноћ се активирају и друга митолошка бића. Једно од њих је и *змај*, који у поноћ долази девојци у кућу. Према веровању из Русије (Рјазанска област), змај (који се обично јавља у лику покојног мужа) престаће долазити жени ако се она почне чешљати у поноћ (Ивлева 2004: 96). Коса код жена и грива коња представљају омиљено место душа, односно митолошких бића манистичког порекла. По свој прилици то је разлог што су на Косову и Метохији (Ибарски Колашин) након смрти домаћина шишали коње и ждребад (Божовић 2005: 58). У низу словенских предања приповеда се како митолошко биће сплиће гриву или реп коњу, а понекад, док спавају, и косу женама (уп. Иванов 1893: 32; Померанцева 1975: 252–253; Мерку 1976: 285; Власова, Жекулина 2001: 231). У Санкт–петербургској области се веровало да кућни дух – *домовој*, осим што сплиће коњима гриву, у поноћ излази у лику војника и чисти коње (Ивлева 2004: 21). Код Галипољских

Срба се веровало да у поноћ излазе *нерайде* (виле) (Филиповић 1946: 99) итд.

Код Руса је постојало и веровање да човек може постати вукодлак (*вовкулак*) ако се у башти преврне преко главе три пута, и то тачно усред ноћи (Ивлева 2004: 52). Ако родитељи прокуну своје дете у 12 часова ноћи њега ће одмах однети нечисти духови (Рјазанска област, Ивлева 2004: 110). Уочи Нове године, у поноћ, *гатале* су девојке испред огледала, чекајући да им се покаже лик будућег младожење (Ивлева 2004: 116). Уочи Ивањдана, тачно у 12 часова ноћи, према веровању, могао се убрати чаробни цвет папрати (Ивлева 2004: 104) итд.

Подне

После поноћи почиње да „истиче“ ново време и у зору оно „прекрива“ простор овога света. У подне време дан–ноћ као да достигне највиши ниво, бива заустављено и од тог момента мења смер кретања, повлачећи се све до поноћи (из извирања прелази у увирање). На Кордуну време дан–ноћ назива се *један ред* (Бубало Кордунаш 1931: 78). Овакав концепт времена добио је свој одраз у српској приповести, где јунак, у далеком простору, затиче старца који „мота дан и ноћ“. Он завеже старца и тако спречи наступање зоре (уп. Николић 1843: 74).

Већ после заласка сунца, сматра се да је тај дан прошао и да је на прагу нови дан. О томе да увече почиње време новог дана сведоче следећа веровања и обичаји: ако је забрањено радити у одређени дан, та забрана почиње уочи тог дана и завршава се са заласком сунца следећег дана. Тако је женама забрањено да преду средом и петком, али у стварности та забрана почиње деловати већ у уторак и у четвртак увече, а завршава се у среду и петак, после заласка сунца. Према веровању житеља Скопске котлине у Македонији, св. Недеља ’опрашта’ ако неко ради у недељу у другој половини дана (Филиповић 1939: 513–514). Празници, по

правилу, почињу увече (после заласка сунца) уочи дана у који пада празник: „Старие говорили, празник заходить из вечера“ (Стари су говорили, празник излази из вечери); „Як сонцэ зайде, то ужэ празник зайшоў“ (Чим сунце зађе, то је већ празник дошао) (Полесје, Толстая 2005: 189). Главни српски породични празник „слава“ почиње увече (тзв. „навечерје“) и продужава се наредна два или више дана.

Време поднева има обележје „заустављеног“ времена и, пошто је непокретно и не врти се, оно такође има карактер „безвремености“, па тиме припада бићима која се налазе ван токова времена, тј. душама покојника и демонима. Зато је људима забрањено да раде у подне, да не би нанели повреду духовима, који тада излазе на раскрснице, у поља, у баште, у дворишта кућа, на обале река. Они кажњавају људе ако не поштују забрану рада, ако тада лове рибу или крећу на пут. Тада купачи тону у реке, они који раде на њивама повређују своје руке, путници и ловци залутају. На Руском северу у подне су чак затварали и прозоре.

Подневни демон (лат. *daemon meridianus*) је познат многим народима. Помиње се од XI века и у списима на старословенском језику: „Не оустраишися отъ страха ноштьнааго и отъ напасти и отъ бѣса полоудьнааго“ (Срезневский 1902/II: 1139). У једном писму пастора Паула Одерборна (Paul Oderborn) из 1581. године, који је службовао у Литви и отуда прикупљао сведочанства о животу и обичајима Руса, описује се и веровање у подневног демона: „Они се такође боје и поштују подневног демона (*daemonem meridianum*). Тај демон, када сазри жито, обилази поље у лику удовице која плаче и ломи руке жетеоцима и колена, једном или многим, ако они, видевши ту приказу, не падну на земљу; и они немају никакво средство за спас од ове пошести“ (Мансикка 2005: 262–263). У новогрчкој митологији (на Милосу), подневни демон се назива *mesimeriates*, „подневни“ (од *mesimeri* – „подне“), код малоазијских Грка – *mesime'rjatikos moros* („подневни мор“) (уп. Климова 2006: 122; Климова 2008: 88). Код Белоруса

митолошка бића која кажњавају људе у подне називају се *бесы полуденные* (Романов 1912/VIII: 286); у Полесју – *півднні чорт* (Виноградова 2001: 39); код Руса је шире позната *полудница* (која се назива и *ржица*, пошто се најчешће јавља у пољу под ражи) (Власова 1998: 414–415), јавља се још и *полудзеник* (Черепанова 1983: 37); код Лужичких Срба – *připoldnica*, која је позната и под називом *serpownica*, *serpowa baba* (Černý 1898/III: 29), код Пољака – *południca*. Код Јужних Словена таквих митолошких бића скоро и да нема. Код Хрвата, на обали Јадранског мора, према забележеном веровању, у подне се јавља приказа у облику магарца без ногу, лептира или велике бубе, која се назива *подне рогато* (Вулетић Вукасовић 1934: 177; Масап 1975/46: 453–454); код Бугара (у XVII веку) посведочен је назив оваквог бића – *кладница* (БЕР/V 1999: 294). Према подневном времену, када се најчешће појављује и водењак, код Белоруса долази мотивација за један од његових назива – *поўдзень* и *палудзённый* (БМ 2004: 389). Према казивању, он често у подне искаче из воде до појаса и виче: „Рот есть, да некого есть!“ (Уста имам, али немам кога да поједем) (Романов 1912/VIII: 289).

У подне се појављују и друга митолошка бића, чији називи се не изводе из основе ове именице: код Словенаца (у Штајерској) то је приказа *preglavica*, жена без главе, одевена у бело, која скреће људе с пута и наводи их на лутање (Рајек 1884: 174); код Срба (у Банату) у подне се појављује *12 вила* (Филиповић 1958: 278); код Хрвата (острво Мљет) – *lorko* (Масап 1975/46: 454–455) итд.

Из поређења поноћи и поднева може се извести закључак да је и у једном и у другом случају реч о „заустављеном“ времену, које има карактер „не-времена“. И управо тада се активизира нечиста сила и почиње господарити простором. Зато постоји и забрана да у то време људи напуштају свој простор, или, ако су у пољу, морају се уздржавати од активности.

Зао час

Према веровању словенских народа, у кругу времена дан–ноћ постоји неки негативан део времена, у коме се оно што је започето по човека добро не завршава и где свака његова не-смотреност може имати далекосежне последице. Код Белоруса се говорило: „У Бога дни роўныя, да часы ня роўныя“ (У Бога су дани срећни, али сви тренуци у њима нису срећни) (Богданович 1895: 174–175). Тај опасни тренутак се код Срба назива *зао час*, код Руса – *неровен час*, *пухлый час*, код Белоруса – *ліхая часіна* итд. (ближе о томе: Раденковић 2011в: 213–218).

Ноћно невреме

У староруском и у савременим источнословенским језицима постоји фразеологизам *рябинная ночь* (*воробынная, рябиновая, горобина, оробина ночь* итд.), ноћ са муњама које парају небо, с олујом или без ње, тј. *рябая* „шарена“ ноћ. Према белоруским веровањима, то је време дивљања нечисте силе, али и време када удари громава уништавају вештице и друго зло (Агапкина, Топорков 1989: 230–253).

Дани у недељи

У народном календару словенских народа сваки дан у недељи има одређену семантику и, сагласно томе, он се схвата као повољан или неповољан за почетак или обављање одређених послова. Та семантика у основи се заснива на опозицији *почетак/крај* недеље, *предње/задње* или пак *мушко/женско* у називима дана.

Код Јужних Славена најчешће се за неповољне дане сматрају *уторак* и *субота*. У тим данима, како се сматра, не треба

почињати важне послове, као што су орање, изградња куће, справљање свадбе итд. Чак, по веровању Срба, ако човек умре у уторак, у блиско време умреће још ко из тог дома (Марковић 1899/I: 210). Код Бугара уторак се по називу асоцира са умирањем „вторник–уморник“. У области Сакар сматрало се да ће, ако се почне копање темеља за кућу у уторак, помрети сва чељад у тој новој кући (Николов 2002: 136). Уторак се схвата као „друго“, „оно иза“ време, које се доводи у везу са „невидљивим“, „туђим“. Субота представља крај недеље и сматра се за посмртни дан. Задушнице се увек обележавају у суботу. Код Хрвата на острву Мљету нису се шишали суботом, да их душе не би проклињале (Масан 1932: 231). Људи и неке животиње, који су дошли на свет тога дана, према словенским веровањима, имају способност да виде вампире, вештице, самодиве итд. (Седакова 2003: 269–278). Према веровању из Бугарске (Сакар), деца која су се родила у суботу имају способност да виде самодиве, зато што им је при рођењу помагало девет сестара Суботе (*сѣботничевите девет сестри*) (Попов, Мицева 2002: 239).

Код Источних Словена најчешће се за неповољне дане сматрају *понедељак* и *четвртак*, вероватно зато што се недеља схвата као лаки, светли и повољан дан, а следећи дан за њим се схвата као „друго“, односно наличје претходног дана. У Белорузији се сматрало да свети Понедељак спроводи душе покојника до Божјег престола. Зато су старији људи постили понедељком, сматрајући да после њихове смрти, када свети Понедељак буде спроводио њихову душу, ђаволи неће моћи да га зауставе (Романов 1912/VIII: 310).

Средом и *петком* је забрањена женска делатност, посебно предење. Сматрало се да Среда и Петка у виду обичних жена иду уочи среде и петка и кажњавају жене које не поштују забрану рада у то време. Колико су оне биле омражене у народу говори и једна српска народна прича. Према тој причи, Петак и Среда су били муж и жена. Петак се расрдио на своју жену Среду, свезао јој ноге и руке и бацио у некакву дубоку јаму, „а вјенча Суботу,

пуштеницу, жену Понеђељкову“. Неки калуђер, пролазећи поред те јаме, чуо је лелек и запомагање, па је питао ко је у јами. „Ево, несретна Сриједа, одговори, него ко си врх јаме, помагај, ако си хришћанин! Кад чује калуђер, обесели се па рече: – Нека, нека, стара крвнице! Камо срећа, да се нађе душеван чојек па да и Петка тако свеже, да обоје скапљете у тој безданој јами“ (Врчевић 1868: 80).

Код словенских народа посведочено је низ варијаната сижеа како Среда, или нека друга персонификација времена (Петка, Недеља, Торка, Кватерница, баба Тудуричка), посећују жену која нарушава забрану предења, с циљем да је сурово казне. Ту жену од сигурне смрти спасава лукави савет сусетке. Тако је, према руској варијанти, млада жена прела у уторак, касно увече. Пред спавање она је замолила „матушку Середу“ да јој ова помогне да сутра ујутру устане рано како би завршила предење. Ујутру, пре зоре, пробудила је непозната жена и рекла да је она Среда и да је сву њену кучину допрела и изаткала и да треба да иду заједно на реку да донесу воде, како би платно избелиле. На путу до реке, жена је свратила до старице у суседству и испричала јој о непознатој помоћници: „То није добро, рекла је старица, она ће те на том платну задавити, или ће те скувати. Ти узми кофе, врати се кући и викни испред врата: – На мору Средина деца изгорела! Она ће истрчати, а ти одмах утрчи у кућу, затвори врата и нацртај на њима крст. Колико год да ти прети, не пуштај је, кредом цртај крст и говори молитву.“ Све се тако и десило. Када је запевао први петао Среда је нестала (Новичкова, 1995: 517–518). Према српској варијанти, жена успева да истера из куће Среду викнувши: „Изгорела горица и у гори Сриједа“ (Чајкановић 1927: 444). Код Бошњака у околини Рожаја у Црној Гори, *Сриједу* прогнају узвиком: „Изгоре шума, а у шуми Сијермина дјеца!“ (У гјејџита 1987: 67–68). Код Словенаца сиже о покушају Среде да казни жену која се не придржава забране предења везан је за *Торковицу* (Rešek 1983: 181), која се појављује у уторак увече, или за *Кватр-ницу* (Kelemina 1997: 95), код Бугара за *бабу Тудуричку* (Попов

1994: 85). Кватрница представља персонификацију *кватерне петке*, дана у првој недељи поста пред Божић, а баба Тудуричка – персонификацију времена било ког дана у Тодоровој недељи (прва недеља великог поста). Код Бугара је сачувана формула којом преваре опасног посетиоца. По савету сусетке, жена, којој баба Тудуричка предлаже да заједно искувају изаткано платно, виче: „Излез, излез Тудорова майко, че Тудорова деца изгоряха в Тудурово село!“ (Попов 1994: 85).

Недељом је забрањен сваки рад, како женама, тако и мушкарцима, чак и мешање и печење хлеба, такође и лов. Непоштовање ове забране води казни коју спроводи света Недеља, која се у тој улози може појавити и у облику змије (уп. Мајевски 1892/VI: 133; Јоксимовићка 1900: 54; Stojković 1936: 62). За разлику од Среде и Петке, које се сматрају осветољубивим, света Недеља прашта људима, и њој се обраћају молитвом за помоћ, називајући је *пресвета Неђељица* (Јајце у Босни), *царица Неђеља* (Херцеговина, Црна Гора, RJAZU I: 759), *мајка слатка* (Србија, Лесковац, Ђорђевић 1958: 400); у заклетвама у Црној Гори – *окрашеница* („Тако ми свете *окрашенице* – ја то знала нијесам“, Стијовић 1990: 270).

Месечеве мене

Ноћи *пуног месеца* и оне *без месеца* у словенској култури се сматрају опасним временом. Тада се, према веровању Источних Словена, може срести шумски дух – лесовик или русалка, а код Јужних – вила, јуда (Троева-Григорова 2003: 120). У Белорусији када наступи пуни месец пекли су хлеб и ноћу остављали крајку у штали за домовика, да би овај волео стоку. Ушавши у шталу, домаћин је говорио: „Домовик, домовой! Прыми ат мяне хлеб–сољ, люби моих лашадей и жалуй! И я буду тябе любить и жаловать!“ (Домовик, домовой! Прими од мене хлеб и со, воли моје коње и пази их. И ја ћу тебе волети и пазити!) (Романов 1912/VIII: 288).

Годишње време

Према митолошким представама Словена, постоје четири календарска периода када је нарочито активна нечиста сила, а међу њима се издвајају два – *некрштени дани* (од Божића до Крстовдана), рус. *святки*, буг. *погани дни*, и дани око празника *Тројице* (посебно *Русална недеља*). Остала два падају пред *велики пост*, односно уочи и на сам *Ивањдан*. У данима поменутих временских периода најчешће се одаје пошта покојницима или се сматра да су они тада привремено „пуштени“ с онога света.

Код свих Словена је изражено веровање да је дванаесто-дневни период, од Божића до Богојављења, најопаснији период у години. Овај период се код Руса још назива „средина зиме“ (*межень зимы*), као што се и равнодневица назива *межень солнца* (Даль 1881/II: 314). Према веровању са Руског севера, тада излазе из воде *шуликуни* или се скитају друга митолошка бића – *свјатке*, *свјаточници*, *ђаволи*, *беси* итд. (Зеленин 1999: 82–99; Черепанова 1983: 37). Сагласно српским, бугарским и македонским веровањима, у некрштеним данима појављују се духови, који се најчешће називају *каракоңцуле*. Код Словенаца уочи Божића, како се сматра, појављује се опасна *Перхта баба*, с којом се обично везује и *divja jaga* (дивљи лов) – стадо душа покојника, које неко ноћу бучно лови или пресељава, уз звуке ловачких труба и лавез паса. У то време ноћу не треба излазити из куће, ићи на прела, женама је забрањено да преду. Према широко распрострањеном сижеу предања, група девојака, не поштујући такву забрану, окупља се увече у пустој кући, воденици, у згради купатила, на углу сеоске улице. Ниоткуда се појављују непознати момци и, на радост девојака, придружују им се. Најчешће млађа сестра једне од девојака примети да момци нису прави, већ да су то демони – види како су сакрили репове у чизмама, да имају дуге или гвоздене зубе, ватру у устима. Њих две најчешће побегну с тог места, док остале девојке демони растргну (ближе о овом сижеу уп. Раденкович 2011б: 371–374).

Код Словенаца у вези са поменутом „дивјом јагом“ (словен. *divja jaga, ponočna jaga, duga jaga, nočni jag, nočni lov, divji lov*) најчешће су заступљена два сижеа. Према једном, човека ноћу на путу сустиже „дивја јага“. Он не поштује правило да у таквом случају треба да легне у леви коловоз на путу, лицем према земљи, и зато му један од предводника „дивљег лова“ (*перхта баба, хорни мож, дивји ловец*) забија невидљиву секиру у леђа. Као последица тога, човек цело лето осећа јак бол у леђима и све време храмље. По савету људи, годину дана након страдања, човек у исти тај дан одлази на исто место и легне на леви коловоз пута. Опет се у ноћи појављује „дивја јага“, и онај из ње, који је бацио секиру, каже: „Lani sem bila tu nekaј pozabila, moram jo spet vzeti“ (Лани сам била ту и нешто сам заборавила, морам то сада обавезно узети) (Slovan 1884/I: 303–304); „Lani sem dala, letos sem vzela!“ (Zablatnik 1984: 63); „Tu sem lani pustil, letos bom pa vzel“ (Ту сам лани бацио, летос ћу га поново узети) (Hudales, Stropnik 1991: 50–51). После тога човек се здрав враћа кући. Овај сиже, у неку руку, има и своје паралеле у Србији. Према предању из Шумадије (Топола), два момка се ноћу задрже на ливади и један од њих двојице заспи. Одједном, однекуда се појавила бучна „свадба“. Момак који је будан чује како неко каже да се на кумовим колима сломила шпица на точку: „Д’ узмемо, каже, овем ногу за годину дана“. После тога „свадба“ је отишла, а када се заспали момак пробудио није могао стати на једну ногу. Следеће године, момак који је био сведок страдања свог друга однесе га у исто то време на исто место. Опет се у ноћи зауставља „свадба“ и из точка ваде и враћају ногу болесном момку. Када се ујутру пробудио, он је био потпуно здрав (Кнежевић 1981: 40–41). У другој варијанти (Лок у Бачкој), чобанину који је заспао у разору њиве вештице ноћу „узимају“ ногу да би њоме замениле левчу (ступац) на колима, јер им је пукао. Врач је дао савет чобанину да у исто време на истом месту сачека вештице и да затражи своју ногу, што он и учини (Кецман 1983: 69).

Према другом словеначком сижеу, човек у свом дому ноћу, чувши лавез паса дивљих ловаца, не поштује забрану ћутања и почиње их имитирати или понављати узвике ловаца. Одједном се све утиша и кроз димњак у кућу падне „*krvavo stegno*“ (крваво бедро) или неки други део људског тела и он чује глас дивљег ловца: „*Si z nami lovil, se boš z nami gostil!*“ (Ти си с нама ловио, с нама ћеш се и гостити) (Tonejec 1882/II: 89); „*Ste pomagali vajat, pa pumogate tista noga uberat*“ (Помагали сте лајати, помогните и ту ногу јести) (Piko 1996: 72–74); „*Če si pomagal loviti, pa še pomagaj rojesti!*“ (Помогао си ловити, помагај и појести) (Glosenčnik 1998/17: 62). У неким крајевима Словеније више не постоји поменуто демонолошко предање, али је остао израз *krvavo stegno*, којим плаше децу: „*Starši so nas strašili: – Ko bo zvonilo Avemarijo, moraš biti doma, ker te bo drugače krvavo stegno!*“ (Старији су нас плашили: – Када се звоно огласи за вечерњу службу, ти треба да будеш код куће, у противном ухватиће те крвав бут) (Kastelic, Primc 2001: 62). Изгледа да се, као вид даљег преосмишљавања поменутог веровања, оно појављује и у формулама за страшење деце – *škorenice* (летећа чизма) (Cvetek 1993/5: 40).

Који су то „дивљи ловци“ и о каквој ловини је реч тешко је једнозначно одредити. Може се претпоставити да се под „ловвином“ подразумевају застрањене душе („нечисти покојници“) – убијена некрштена деца, удављеници, обешеници, самоубице. У време регуларног годишњег кретања душа предака, нечисти покојници остају да лутају у дивљем простору. Њих „лове“ умрли грешни ловци (који су за живота ловили недељом и празником, па им је то осуда на ономе свету). О улози митолошког бића „средозимке“ код Словенаца уп. Kuret 1997: 66–78. Душе нечистих покојника могу бити жртве неких демонских бића. Тако код украјинских Хуцула шумско митолошко биће – *лісовик*, дивљи, шумски човек, кога и називају *лісовий чоловік* (или *чугайстер*), хвата и једе *њавке* (укр. *нявка*), неку врсту русалки, које потичу од душа некрштене деце (уп. Хобзей 2002: 120–121, 133–134; Чубинський 1995: 208–209).

Демони који се појављују током прве недеље великог (ускршњег) поста (Срби и Румуни у Банату, Власи у североисточној Србији и северозападној Бугарској) називају се – *тодорци*, *сентођери* итд. Они се показују у виду коња, коњаника или људи с неким коњским обележјима (копита, реп, велики зуби). Кажњавају девојке које се окупљају на заједничким забавама у то време, али и све оне који се нађу у ноћно време на улици. Један од атрибута тодораца јесте ланац, што може указивати на то да они воде порекло од „нечистих“ покојника, везаних на ономе свету (звекет ланца одаје присуство и неких других демона). Обредна трка на коњима у суботу (Тодорова субота), од села према пољу, може се тумачити као начин сакупљања тодораца и њихово извођење ван људског света (уп. Раденковић 1998/IV: 119–123; Плотникова 2008: 339–348).

Један од периода у години када се, према народном веровању, ослобађају душе с онога света и привремено бораве на земљи јесте време од *Цвети* до *Тројица*. „Од Цветнице до Пресвете (први дан Духова) душе умрлих су распуштене и слободне те живе на цветним ливадама. За то време не скупља се кишница, да се нека душа не удави“ (Ђорђевић Д. 1958: 387). У околини Пловдива у Бугарској, људи су уочи Тројица одлазили на задушнице остављајући отворена врата куће, да би све душе могле да оду, а на путу до гробља су ћутали (Беновска–Събкова 1996: 85). У том периоду посебно су активна женска митолошка бића: код Источних Словена – *русалке*, код Јужних – *виле*, *самодиве*, регионално и *русалке*.

На *покладама* (рус. *масленица*) и уочи *Ивањдана*, а такође уочи и других великих празника у години (*Божић*, *Ђурђевдан*) сматра се да су нарочито активне *вештице*, и зато су у тим данима примењиване посебне мере магијске заштите од њихове штеточинске делатности.

Према народним представама Словена, у години постоје и други зли дани (рус. *недобрые дни*). Тако, према веровању из Полесја, зли дани су они који падају 4. августа, 14. децембра и

1. априла, зато што је тада Бог збацио ђавола с неба. Сматра се да је деци рођеној у те дане суђено да погину страшном смрћу. Спискови таквих „злих“ дана обично се налазе у „заветним“ свескама заједно са молитвама, басмама, народним лековима, календарским забелешкама итд. (уп. Толстая 2005: 91–92).

Може се запазити да се активност митолошких бића налази у блиској вези са кретањем душа покојника. Тако се у западној Србији верује да се душа умрлог „вије“ ноћу, четрдесет дана након смрти око дома где је он раније живео. Она тумара у „понедоба“ (не-време) или „саћин–доба“ (глуво доба), када лупа и претура по кући, а дању борави на тавану, тј. на мрачном месту (Благојевић 1984: 304). У Русији (околина Смољенска), покојник се полагао у сандук у подне: „Тело подымають же в двенадцать часов“ (Тело подижу у дванаест часова) (Похоронный обряд 2003/2: 53). По правилу, задушнице се увек обележавају у суботу, у неком граничном времену године. Ипак, митологизација времена је шири појам од култа покојника, мада је у блиској вези са њим.

Литература

- Агапкина, Т. А. „Демоны как персонажи календарной мифологии“. *Славянский и балканский фольклор. Народная демонология*. Москва, 2000, 212–242.
- Агапкина, Т. А. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне–летний цикл*. Москва, 2002.
- Агапкина, Т. А. и А. Л. Топорков. „Воробьиная (рябиновая) ночь в языке и поверьях восточных славян“. *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1989, 230–253.
- Беновска-Събкова, М. „Апокрифни мотиви и народно вярване (‘Разпускането’ на мъртвите души)“. *Българска етнология*, XXII, кн. 3 (1996).
- БЕР 1971–2002/I–VI: *Български етимологичен речник I–VI*. София.

- Благојевић, Н. „Обичаји у вези са рођењем, женидбом и смрћу у титовоужичком, пожешком и косијерићком крају“. *ГЕМ*, 48 (1984): 209–310.
- БМ: *Беларуская міфалогія. Энцыклапедычны слоўнік*. Мінск, 2004.
- Богданович, А. Е. *Пережитки древняго мирозозерцания у белорусов*. Гродна, 1895.
- Божовић, Б. *Живот и обичаји народни у Ибарском Колашину*. Зубин Поток, 2005.
- Босић, М. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*. Нови Сад, 1996.
- Бубало Кордунаш, М. „О сахрани мртваца на огулинском Кордуну“. *ГЕМ*, VI (1931).
- Виноградова, Л. Н. „Календарные переходы нечистой силы во времени и пространстве“. *Концепт движения в языке и культуре*. Москва, 1996, 166–184.
- Виноградова, Л. Н. *Народная демонология и мифо–ритуальная традиция славян*. Москва, 2000.
- Виноградова, Л. Н. „Полесская народная демонология на фоне восточнославянских данных“. *Восточно–славянский этнолингвистический сборник. Исследования и материалы*. Москва, 2001, 10–49.
- Виноградова, Л. Н. „Игры с временем“ в обычаях и ритуалах адвента“. *Пространство и время в языке и культуре*. Ответ. ред. С.М. Толстая. Москва, 2011, 157–180.
- Власова, М. *Русские суеверия. Энциклопедический словарь*. Санкт–Петербург, 1998.
- Власова, М. Н. и В. И. Жекулина. *Традиционный фольклор Новгородской области*. Издание подготовили: М. Н. Власова, В. И. Жекулина. Санкт–Петербург, 2001.
- Востриков, О. В. *Традиционная культура Урала*, вып. 5. Екатеринбург, 2000.
- Врчевић, В. *Српске народне приповијетке понајвише кратке и шаливе*. Београд, 1868.
- Вулетић Вукасовић, В. „Призријевање“. *СЕЗб*, I (1934).
- Гаговић, С. *Из лексике Пиве (село Безује)*. *СДЗб*, LI (2004).

- Геровъ, Н. *Речникъ на българскый языкъ с тлъкувание речи—ты на българскы и на русскы, ч. четвърта, издадено под редакция—тъ на Теодоръ Панчевъ*. Пловдивъ, 1901.
- Даль, В. *Толковый словарь живаго великорусскаго языка*, т. II. Санкт-Петербург – Москва, 1881.
- Ђорђевић, Д. М. „Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави“. *СЕЗб*, LXX (1958).
- Елезовић, Г. *Речник косовско-метохијског дијалекта*, књ. I (1932), књ. II (1935). *СДЗб*, VI.
- Зеленин, Д. К. „Загадочные водяные демоны 'шуликуны' у русских“. *Избранные труды. Статьи по духовной культуре 1917–1934*. Москва, 1999.
- Иванов, П. „Народные рассказы о домовых, леших, водяных и русалках“. *Сборник Харьковского историко-филологического общества*, т. 5, вып. I (1893).
- Ивлева, Л. М. *Представления восточных славян о нечистой силе и контактах с ней. Материалы полевой и архивной коллекции Л. М. Ивлевой*. Санкт-Петербург, 2004.
- Јоксимовићка, М. Б. „Ситне белешке: Не треба месити хлеб у петак и у недељу“. *Караџић* II (1900).
- Караџић, В. С. *Српски рјечник (1852). Сабрана дела Вука Караџића* XI/1. Београд, 1986.
- Кецман, Ј. „Народне приче о вештицама (из Лока у Бачкој)“. *Расковник*, X, бр. 37 (1983).
- Климова, К. А. „Стхьо – дух покровитель места в новогреческой мифологии и некоторые параллели в славянских диалектах“. *Исследования по славянской диалектологии*, 12 (2006).
- Климова, К. А. „О славянских заимствованиях в новогреческой мифологии“. *Славяноведение*, № 5 (2008).
- Кнежевић, М. Б. *Преља на месецу. Нови записи народних умотворина*. Београд, 1981.
- Кошутић, В. Р. „Хомолске бајалице“. *Расковник*, XI, бр. 41 (1984).
- Крстић, Б. Ђ. *Код Белог Брешка и око њега*. Букурешт, 1987.
- Максимов, С. В. *Нечистая, неведомая и крестная сила*. Москва, 1996.

- Мансикка, В. Ї. *Религија восточных славян*. Москва, 2005.
- Маринов, Д. *Избрани прозведения*, т. II. София, 1984.
- Марковић, М. С. „Српске народне празноверице“. *Караџић*, I (1899).
- Марковић, С. *Приповетке и предања из Левча. Нови записи*. Београд – Крагујевац 2004.
- Милосављевић, С. М. „Обичаји српског народа из среза хомолског“. *СЕЗб*, XIX (1913).
- Милошевић, М. Ј. „Народне празноверице у копаоничким селима у Ибру“. *ГЕМ*, XI (1936).
- Николић, А. *Народне србске приповедке*, втора свезка. Београд, 1843.
- Николов, И. „Къща“. *Сакар*, София, 2002.
- Новичкова, Т. А. *Русский демонологический словарь*. Санкт-Петербург, 1995.
- ПВЯК: *Пространство и время в языке и культуре*. Ответ. ред. С.М. Толстая. Москва, 2011.
- Петровић, П. Ж. „Живот и обичаји народни у Грузи“. *СЕЗб*, LVIII (1948).
- Плотникова, А. А. *Этнолингвистическая география Южной Славии*. Москва, 2004.
- Плотникова, А. А. „Демонологизация календарного времени на Балканах: 'Тодорова неделя' и сезонные демоны 'тодорцы'“. *Етнолингвистичка проучавања српског и других словенских језика: У част академика Светлане Толстој*. Београд, 2008, 339–348.
- Померанцева, Э. В. *Мифологические персонажи в русском фольклоре*. Москва, 1975.
- Померанцева, Э В. „Межэтническая общность поверий и быличек о полуднице“. *Славянский и балканский фольклор*. Москва, 1978.
- Попов, Р. „Светци демони“. *Етнографски проблеми на народната духовна култура*, т. 2. София, 1994.
- Попов, Р. и Е. Мицева. „Народен светоглед“. *Сакар*. София, 2002.
- Похоронный обряд (2003/2): *Похоронный обряд. Плачи и поминальные стихи*. Смоленский музыкально-этнографический сборник, т. 2. Москва.
- Раденковић, Љ. „Тодорица – 'коњска слава'“. *Етнокултуролошки зборник*, IV (1998).

- Раденкович, Л. „Опасные места в славянской народной демонологии“. *Славянский и балканский фольклор*. Вып. 11: Виноградье. Отв. Ред. А. В. Гура. Москва, 2011, 73–88.
- Раденкович, Л. „Чужие парни на вечеринке: севернорусские и южнославянские параллели одного фольклорного сюжета“. *Рябининские чтения – 2011. Материалы VI научной конференции по изучению и актуализации культурного наследия Русского Севера*. Петрозаводск, 2011, 371–374.
- Раденковић, Љ. „Зао час у веровању словенских народа“. *Studia mythologica Slavica*, XIV (2011): 213–218.
- Романов, Е. Р. *Белорусский сборник*, вып. VIII. Вильна, 1912.
- РСГВ: *Речник српских говора Војводине*, св. 5. Нови Сад, 2005.
- Седакова, И. А. „Рождение и жизненный сценарий: ‘субботние’ люди на Балканах“. *Славянское и балканское языкознание*. Москва, 2003, 269–278.
- Срезневский, И. И. *Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам*, т. II. Санкт-Петербург, 1902. [Репринт: Москва. 2003.]
- Стијовић, Р. „Из лексике Васојевића“. *Српски дијалектолошки зборник*, XXXVI (1990).
- Толстая, С. М. „Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре“. *Культура и история. Славянский мир*, Москва. 1997, 62–79.
- Толстая, С. М. „Время как инструмент магии: компрессия и растягивание времени в славянской народной традиции“. *Логический анализ языка. Язык и время*. Москва, 1997, 28–35.
- Толстая, С. М. *Полесский народный календарь*. Москва, 2005.
- Толстой, Н. И. „Времени магический круг (по представлениям славян)“. *Логический анализ языка. Язык и время*. Москва, 1997, 17–27.
- Толстой, Н. И. *Очерки славянского язычества*. Москва, 2003.
- Троева-Григорова, Е. *Демоните на Родопите*. София, 2003.
- Филиповић, М. С. „Обичаји и веровања у Скопској котлини“. *СЕЗб*, LIV (1939).
- Филиповић, М. С. *Галипольски Срби*. Београд, 1946.

- Филиповић, М. С. „Живот и обичаји народни у Височкој нахији“. *СЕЗб*, LXI (1949).
- Филиповић, М. С. „Вера и црква у животу Банатских Хера“. *Банатске Хере*. Нови Сад, 1958.
- Филиповић, М. С. *Трачки коњаник. Студије из духовне културе*. Београд, 1986.
- Хобзей, Н. *Гуцуљска міфологія*. Львов, 2002.
- Цанева, Д. „Демонологични вярвания в Сливенския Балкан“. *Фолклорната традиция на Сливенския край, Регионални проучвания на български фолклор*, т. 2. София, 1989.
- Чайкановић, В. *Српске народне приповетке*. *СЕЗб*, XLI (1927).
- Черепанова, О. А. *Мифологическая лексика Русского Севера*. Ленинград, 1983.
- Черепанова, О. А. *Мифологические рассказы и легенды Русского Севера*. Составитель и автор комментариев О. А. Черепанова. Санкт-Петербург, 1996.
- Чубинський, П. *Мудрість віків*. Київ, 1995.
- Шкарић, М. „Живот и обичаји 'Планинаца' под Фрушком гором“. *СЕЗб*, LIV (1939).
- Ardalić, V. „Bukovica“. *ZNŽO*, VII (1902).
- Cvetek, M. *Naš voča so včas zapodval. Bohrinjske pravljice* (Zbirka Glasovi 5). Ljubljana, 1993.
- Černigoj, F. *Javorov hudič* (Zbirka Glasovi 1). Ljubljana, 1988.
- Černy, A. „Mythické bytosti lužických Srbu“. *Národopisný sborník československý*, III (1898).
- Eperjessy, E. „Ispitivanje međusobnih utjecaja u pučkom praznovjerju jednog mađarsko-hrvatskog naselja“. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*, 5 (1999).
- Franković, Đ. „Mitska bića podravskih Hrvata“. *Etnografija Južnih Slovena u Mađarskoj*, 9 (1990).
- Glosenčnik, I. *Strah me je gratalo: od Ojstrice nad Dravogradom do sv. Duha na Ostrem vrhu* (Zbirka Glasovi 17). Ljubljana, 1998.
- Hudales J. i I. Stropnik. *Mlinškovo berilo. (I)zbrani etnološki in slovstveni zapiski*. Velenje, 1991.

- Kastelic Z. i J. Primc. *Krvapivc. Vse sorte iz dežele Desetega brata, srednje Suhe krajine, domovanja Turjaških do Kočevskega* (Zbirka Glasovi 24). Ljubljana, 2001.
- Kelemina, J. *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*. Bilje, 1997.
- Kropej, M. *Od Ajda do zlatoroga. Slovenska bajeslovna bitja*. Celovec, 2008.
- Kuret, N. „Sredozimka pri Slovencih“. *Opuscula selecta. Poglavlja iz ljudske kulture*. Ljubljana, 1997, 66–78.
- Macan, T. M. „Čaranje, gatanje (Blato na Mljetu)“. *ZNŽO*, XXVIII (1932).
- Macan, T. „Dubočka kazivanja u Dubcu“. *ZNŽO*, 46 (1975).
- Majewski, E. „Waż w mowie, pojęciach i praktykach ludu naszego“. *Wisła*, VI (1892).
- Matičetov, M. „Pregled ustnega slovstva Slovencev v Rezii (Italija)“. *Slavistična revija*, XVI (1968).
- Merkù, P. *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji*. Trst, 1976.
- Möderndorfer, V. *Ljudska medicina pri Slovencih*. Ljubljana, 1964.
- Novak, F. *Slovar beltinskega prekmurskega govora*. Murska Sobota, 1985.
- Pajek, J. *Črtice duševnega žitka štajerskih Slovencev*. Ljubljana, 1884.
- Piko, M. *Iz semena pa bo lipa zrasla: pravlice, storije in basmi s Koroške* (Zbirka Glasovi 14). Ljubljana, 1996.
- Rešek, D. *Šege in verovanja ob Muri in Rabi*. Murska Sobota, 1983.
- Rešek, D. *Brezglavljeni. Zgodbe iz Prekmurja* (Glasovi 9). Ljubljana, 1995.
- Slovan* (1884). Ljubljana I, št. 38 (Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje, Ljubljana).
- Stojković, M. „Sretni i nesretni dani“. *ZNŽO*, XXX (1936).
- Tomšič, M. *Noč je moja, dan je tvoj (Istarske storije)* (Zbirka Glasovi 2). Ljubljana, 1989.
- Tonejec, M. „Divji lov“. *Kres*, II, št. 2 (1882).
- U riječima: *U riječima lijeka ima. Zbornik zapisa narodnih umotvorina iz Rožaja i okoline*. Priredio Z. Azemović. Rožaje, 1987.
- Zablatnik, P. *Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem*. Celovec, 1982.
- Zablatnik, P. *Čar letnih časov v ljudskih šegah. Stare vere in navade na Koroškem*. Celovec, 1984.

ZČ: *Zemljovid i časa. Maps of Time. Zbornik ob 60. obletnici Oddelka za etnologijo in kulturno antropologijo*. Ur. Z. Šmitek i B. Brumen. Ljubljana, 2001.

Скраћенице

ГЕМ: Гласник Етнографског музеја у Београду.

СДЗб: Српски дијалектолошки зборник. Београд.

СЕЗб: Српски етнографски зборник. Београд.

RJAZU: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–XXIII. Zagreb.

ZNŽO: Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena. Zagreb.

Љубинко Раденковић

ВРЕМЯ В НАРОДНОЙ ДЕМОНОЛОГИИ СЛАВЯН

Резюме

Время одна из базисных категорий модели мира, и в этом смысле занимает важное место в исследовании символики славянской народной культуры. В предлагаемой статье, анализируется соотношение времени и мифологических существ в поверьях славянских народов.

Считается, что дневное время принадлежит человеку, ночное – покойникам и демонам. Но по поверьям славян полдень тоже – опасное время. Также, днем существует опасный момент, „лих час“, своеобразная „дыра“ во времени, когда человека, если он попадает в нее, ожидает несчастье.

В славянской народной культуре „порог“, граница между сменяющимися друг друга временами наиболее значим в оценке времени в народной демонологии: полдень и полночь, половина и конец недели, новолуние и полнолуние, конец мясоеда и начало поста, конец первой половины года и начало второй, конец года и начало года.

Соња Д. ПЕТРОВИЋ*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

ВРЕМЕ УЗДРЖАВАЊА И ОСКУДИЦЕ¹ Пост у српској и јужнословенској усменој традицији и народној култури

Пост у српској и јужнословенској народној култури и усменој традицији имао је велики значај у јавном и приватном животу као ритуал и религијски симбол, вид искупљења греха и очишћења, врста жртве, завет. Пост је доследно поштован, а кршење је било санкционисано обичајним и канонским правом. У традицији се пост некада доводи у везу с гладовањем и сиромаштвом због неуравнотеженог распореда посних и мрсних периода у току године и несташнице хране. На народна веровања о посту утицали су апокрифни текстови.

Кључне речи: пост, усмена традиција, народна култура

Пост као обичајна и религијска пракса

У уобичајеном значењу, пост подразумева уздржавање од мрсне хране из верских разлога, али у народној обредној пракси он има шире значење: представља магијски поступак, жртву, завет, начин да се достигне ритуална чистота, апотропејско средство (СД 202–205). У народном календару посни дани се везују за уздржавање, каткад оскудицу, насупрот мрсним данима који евоцирају обиље, богатство, берићет. У српским

*spetrovic@fil.bg.ac.rs

¹ Рад је настао у оквиру пројекта „Језик, фолклор и миграције на Балкану“ (бр. 178010), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

средњовековним изворима значење 'не постити' означавао је глаголом 'празновати' (Бојанин 2005: 76). Смењивање посних и мрсних дана током године одражава природни ритам народног живота и може се упоредити са смењивањем празничног времена и свакодневице.

Посматран у религијском оквиру, пост се испољава као „израз кајања и туге, као средство умилоствљења, чишћења и доласка до вишег духовног сазнања и посматрања, као припрема за извесне религијске обреде и церемоније“ (Мирковић 1961: 254). Као облик аскезе и пенитенције, пост се среће у готово свим светским религијама, било да постоји као ритуал по себи, било да је он начин да се оствари неки други ритуал (Salamone 2004: 37). Он се често практикује и у обредима прелаза, нпр. у свадбеном ритуалу где се иницијант искушава у стадијуму изолације лишавањем воде и хране, или у оквиру посмртних обреда, као припрема за смрт. Код Маја и Ацтека пост је био део аристократског етоса: пре обреда крунисања краљеви су морали да се потврде постом и пуштањем крви пре него што седну на престо (Crabtree 2008: 501). У разним азијским религијама он служи за измену стања свести, што омогућава визије или комуникацију с духовним инстанцама.

Пост у архаичним друштвима, према Фрејзеру, везан је за табуисану храну. Урођеници нису јели многе животиње и биљке мада су оне добре за јело зато што су, због овог или оног разлога, уображавали да је то опасно или фатално за њих (Frejzer 1977/1: 299–300). Ригорозне забране предвиђале су смртне казне за оне који би само споменули неку врсту хране, додирнули је или би видели друге како једу. Месо животиње или човека било је табуисано зато што се веровало да преноси неке физичке, моралне и чак интелектуалне особине онима који га једу (нпр. брзину, гипкост, оштроумност). С друге стране, нека племена су намерно јела и споре животиње јер су веровала да ће месо у њима током лова привући баш те животиње (Frejzer 1977/2: 184–189).

Позивајући се на Фрејзера, Е. Вестермарк је тумачио пост као очишћење душе и окајање греха. Он сматра да је пост прежитак жртве дате божанству: жртва божанству у храни замењена је жртвом која се огледа у уздржавању од хране (Westermarck 1907: 420).

У старој религији Срба, према Веселину Чајкановићу, пост није био аскеза ни кајање, нити је имао етичку подлогу, већ чисто религијску и везивао се за култ мртвих. Током поста није се јело животињско месо јер је било табуисано (Чајкановић 1994: 205). Божићни, ускршњи, мратиначки и светосавски пост и постови пред славу су сви везани за мртвачки култ и култ предака, па би једење животињског меса представљало опасност да се нехотице с храном унесу и душе покојника које лако приону за јело и воду, а јављају се и у облику питомих и дивљих животиња: „Животиње, у божићној сезони и другим задушничким сезонама и данима, могу бити сеновите, и због тога их не треба у тим данима јести“ (Чајкановић 1994: 209). Забрана једења меса у периодима „кад су мртви у покрету“ била је, према Чајкановићу, позната још у индоевропско доба. Старија религија и хришћански прописи касније су се помешали, па се пост у традицијској култури посматра као „синкретизам народних схватања и хришћанских учења о њему“ (СМР 363–364).

Вољно гладовање у прехришћанско доба објашњавано је и психолошким разлозима. У прединдустријском друштву људи су редовно трпели глад и несташицу и били подвргнути непрекидном ритму смењивања обиља и оскудице, па су веровали да ако буду могли да свесно контролишу глад, моћи ће некако да принуде богове да им испуне надања и снове (Adamson 2004: 185).

На учвршћивање поста као религијске праксе утицали су и социјални и практични разлози. Како пише Арон Гуревич, у периоду раног хришћанства, кад су се прожимала магијска и хришћанска веровања и свест, црква је захтевала „уздржавање од употребе нечисте или покварене хране, намирница и напи-

така у које су упали глодари, птичји измет, инсекти, а исто тако и стрвина“. Борећи се против нехигијенских услова у којима је живело сирово и нецивилизовано становништво, црква је забра-
нама једења овакве хране покушавала да делује превентивно. Најстроже црквене забране и ограничења у погледу одређене врсте хране односиле су се, међутим, на сузбијање магије, пре свега чудотворних напитака начињених од људских излучевина, измета, трава, мишева, инсеката:

„Нарочито је била строго забрањена употреба животињске крви, јер су крв пили пагани за време својих кулtnих теревенки и гозби. Овакве гозбе на местима које је црква забрањивала, крај извора, на литицама, у шумама, правили су се и у хришћанско време, у Немачкој, још и у 11. веку. Понегде се чак практиковала ритуална употреба људске крви.“ (Gurevič 1987: 154)

Поред оштрих забрана нечисте хране, у пенитенцијалијама и проповедима срећу се забране пијанства и преждеравања световних и црквених лица на гозбама. Забране ове врсте могу се наћи и у каснијим временима (Поповић 1952: 222–225).

Значај поста у хришћанству развијао се постепено. Идеја да пун стомак успављује ум среће се још код античких моралиста, али први који је предложио да се постом искупљују греси, као врста жртве, био је Тертулијан (Grimm 1966: 121). Неки каснији хришћански мислиоци (св. Јеремија, Исидор Севилски), као и класична медицина (Хипократ, Гален) доводили су у везу ситост с појудом већ због саме близине стомака и репродуктивних органа и препоручивали умереност у јелу, схватајући пост као чишћење организма и полно уздржавање.

Гледано с теолошке стране, хришћански пост схвата се као очекивање парусије и зато има карактер бдења до другог Христовог доласка – ово значење се јавља већ од 2. века. Систем постова (ускршњи – пролетњи, апостолски – летњи, Богородичин – јесењи

и божићни – зимски; затим седмични – среда и петак, Крстовдан, Усековање главе светог Јована и навечерје Богојављења), формиран је с временом, а у Византији је тај процес завршен у 11. веку (Kazhdan 1991/2: 779). Поред општих постова, постоје и месни, установљени одређеним поводом, и посебни, утврђени поводом неког посебног обичаја или по пропису духовника (Мирковић 1961: 255). Почев од 4. века, хришћанска традиција разликује различите видове поста: тоталне једнодневне и вишедневне, пост без меса или сира. Сухоједење подразумева један вечерњи оброк који се састоји од хлеба, соли и воде (Kazhdan 1991/2: 779).

Народни календар имао је сличан распоред постова: среда и петак, пост на заветни дан и током четири велика поста који су трајали укупно седамнаест недеља: божићни шест недеља, ускршњи седам, затим по две седмице петровски и госпођински пост. Постило се две недеље пред своје крсно име, и по једну недељу мратински и светосавски пост (СМР: 364). На чисти понедељак, првог дана ускршњег поста, било је обавезно чишћење и опошћивање посуђа огоревањем у ватри и темељно прање одеће, чак и ђачких торбица од кострети које су се носиле за време месница (Недељковић 1990: 262).

Пост је имао велики значај у друштву и у приватном животу људи. Држан је ради спасења душе, опроста греха, ради заштите од болести и нечистих сила, ради здравља деце и болесних. Пост уочи ратних похода био је позната ритуална пракса независно од вероисповести, о чему певају и народне песме (пре него што турска војска крене у рат, жртвују се овнови, сиротињи се дели милостиња, хоће читају молитве, а народ пости „рад царскога здравља и напретка“, Nörmann I, 2). Пост не подразумева само забране и ограничења узимања хране и пића, него и забране смеха, игре, песме, забаве, свирања по гостионицама и крчмама, забране сексуалног општења.² Постом су се људи заклињали („Тако ми

²Тимотијевић 2006: 45, 575. Ипак, у крчмама које су подизане на излазу из градова људи су могли да се забављају и у време поста (Тимотијевић 2006: 578).

овијех поста!“; „Тако ми четверо поста!“; В 5288, 5379), а увреда и псовање поста кажњавали су се срамоћењем и материјално.³

Придржавање поста

Придржавање поста било је строго санкционисано канонским правом и обичајним законима. У номоканонима, типиксима и епитимијним зборницима црква јасно прописује обавезе у време поста и начин светковања. Канонско право налаже да се за време поста не чине помени мученицима и светитељима (осим суботом и недељом), нити да се у време ускршњег поста одржавају свадбе, помени мртвима или пирови (Бојанин 2005: 128–129, 168–169). Ови прописи прелазе и у обичајно право, како показује нпр. Грбальски законик. Он предвиђа стигму, „застиђење“ оних који се огреше о пост без дозволе свештеника, а они који се заветују да посте па се омрсе биће кажњени одлучењем од цркве док се не покају (чл. 122–123, Новаковић 2005: 116).

О поштовању поста у пракси говоре страни и домаћи извори. У Славонији и Срему у 18. веку, према Енгелу, велики број постних дана у години утицао је на здравствено стање људи, па су славонска насеља, „услед строгог поста Илира“, постала „прави приказ ужаса“ (Енгел 2003: 107). Срби у аустријској служби, мада су добили допуштење карловачког митрополита да једу месо у посне дане, нису хтели да се њиме послуже: „Многи војници пристали су радије да приме батине него да их натерају да једу месо“ (Таубе 1998: 58). Јеврем Грујић се у дневнику са задовољством сећао радосних дечачких дана које је провео као чобанин, али „једино што смо тада жалили било је то што због великог ускршњег поста нисмо смели да пијемо млеко, па смо

³ Грбальски законик, чл. 109: „Који би човјек или жена опсовао кое закон, или вјеру, или образ, или пост и овим подобна, да му Грбаљ све што има изије и попије, и да никад у скупштини братској не сједе“ (Новаковић 2005: 114).

морали млеко неких оваца да измуземо на земљу, кад га јагањци нису могли посисати“ (Павковић 1992: 46).

Пост у народу спроводио се доследно чак и кад је реч о повлашћеним категоријама – деци, старима, самртницима. Они који би се прве недеље великог поста нехотице омрсили или би постали нечисти на неки начин, не би се причестили.⁴ Строги пост је имао различите облике и називе. Ничење је назив за потпуно уздржавање од хране и пића током читавог дана, а једноничење или тудоричење дозвољава да се посна храна узме само једном у току двадесет четири часа. Тримирење је подразумевало потпуно уздржавање од хране током три дана и практиковано је током ускршњег поста ради причешћа. Они који су држали седмину јели су у четвртак увече и на Тодорову суботу, а сутрадан се причешћивали. За тримирције које три пута тримире веровало се да доспевају у рај:

„Наиме, кад душа тримирције, као и свака, прелази преко неког моста за рај, ђаволи нуде воду да би га на тај начин придобили за себе. Али тримирција онда каже: – Нећу ја воде, ја тримирим.“ (Недељковић 1990: 51–52)

Однос према посту је, међутим, зависио од разних околности. Обавезе да посте била су ослобођена деца до шесте године (Тимотијевић 2006: 408), а болесници, стари, труднице и породиље, путници, сиромашни и гладни могли су да премрсе, као и укућани кад им дођу гости. Ова схватања исказана су у пословицама: „Сложни калуђери и у пътак месо једев“ (ТВ2: 30); „Глад не пита за пост“ (Н 970); „Дође гост па разори пост“ (В 990: „Особито говоре калуђери по манастирима у војводству“), „Путник за пост не зна“ (В 4580).

У свакодневној пракси неке забране биле су кршене, и то на највишем нивоу. Тако је забрана о одржавању свадбе занемарена

⁴ Нечистима су се сматрали они којима је нпр. те недеље текла крв из носа или на уста или су повраћали (Ђорђевић 1958: 368–368).

у случају Лазара, сина деспота Ђурђа Бранковића, који се оженио Јеленом Палеолог за време Божићног поста, 18. децембра 1446. године. С. Бојанин је објашњење нашао у чињеници да су свадбене свечаности, како би добиле на значају, одржаване управо у време великих хришћанских празника (Бојанин 2005: 169).

Несагласност између старе религије и правила цркве о посту постојала је у свакодневном животу. Како примећује Чајкановић, у старој религији пост почива на схватању да „грех улази на уста“ (једење животињског меса), а то је „сасвим супротно хришћанском и црквеном схватању израженом у јеванђељу по Матеју, 15, 11 (‘Не погани човјека што улази у уста: него што излази из уста, оно погани човјека’)“ (Чајкановић 1994: 205). Неке народне пословице само понављају библијску идеју,⁵ док је друге мало модификују: „Није га (гријеха) у јелу, већ у злу ћелу“, с Вуковим коментаром који показује борбу старог и новог: „Какову мудрост народ показује у овој пословици, а опет има људи у Турским државама који би прије пристали да убију чојека, него у пост месо да једу!“ (В 3625).

С модернизацијом друштва ставови грађанске интелигенције према посту се мењају. Симеон Пишчевић с рационалистичког становишта говори о штетности претераног поштовања поста, кривећи га за недовољни напредак образовања, а уједно указује на његов национални значај. Пост је узрок што је било врло мало школованих људи са знањем немачког језика. Очеви нису слали синове на школовање из страха да би се они, кад се одвоје од куће, огрешили једући сваког дана месо и тако „заборавили и веру и закон, претопили се у Немце или Шокце и тако постали сасвим неспособни за економичан домаћи живот“ (Пишчевић 1963: 12).

Насупрот протестима образованих људи, у црквеним круговима пост се држао непоколебљиво и у складу с аскетским

⁵ „Не погани човека оно што улази у уста, већ оно што из уста излази“, с објашњењем: „То ће рећи: човек се не може опоганити јелом (кад мрси у посне дане), а може се опоганити рђавим речима које говори“ (Мијатовић 1908: 55).

идеалима. Таубе пише како калуђери живе „не може бити сиромашније“ и „воде строг покајнички живот“. Преко целе године не једу ни месо нити јаја, млеко и маслац, а у посне дане не једу ни рибу. Сва јела припремају на уљу, па је „грчки“ (тј. православни) манастир у Срему и Славонији „лакше наћи по мирису него га видети; јер рђави зејтин, који употребљавају због штедљивости, свим предметима и згради даје неки смрдљиви мирис“. Таубе се диви калуђерима који уз овакву храну и студирају, и раде занат, ору, копају, раде виноград и „једу свој хлеб у зноју лица свога“. Он одушевљено узвикује: „Тако би требало да је у свим манастирима! Јер Бог је уредио да молитва и рад иду једно с другим, а то олабави ако се једно од другог растави.“ У исто време, он оштро критикује оне архимандрите који због тврдичлука „натурују своје монахе на најтежи посао и ускраћују им намирнице које им принадеже само да би нагомилиали новаца и на тај начин прокрчили себи пут до епископске части“ (Таубе 1998: 73–74).

Ако је за неке пост био обавезан, други су га схватили на свој начин или изврдавали. О односу према посту говоре народне песме, приче и анегдоте. У једној песми деспот Вук, пошто је поробио Ливно и отео сестру аге Ђерзелеза, тражи од калуђера да га венча с девојком која га је претходно посестрила. Калуђер поставља услов – трогодишњи пост, али деспот Вук избегне казну у маниру приморске градске аристократије која презире убоге сељаке из залеђа, што је одраз локалног колорита (песма је записана у Новом Винодолском 1836–1839):

„Калујере, свети оче,
Једну ћеш ми опростити,
Другу ћу ти упостити,
Трету ћемо напушћати
На све влахе сиромаше!“
(Живанчевић, Недић, бр. 70, 252)

Сукоб између идеја и дела, између начина на који се спроводи пост и тешке немаштине, приказује анегдота о сељаку који се досетио како да обезбеди храну за пост. Анегдоту наводи Чајкановић: „Покојни Васа Ђерић, професор Београдског универзитета, родом из Коренице (у Лици), испричао ми је један (уосталом, сасвим типичан) случај како је некакав сељак из његовог краја украо балон зејтина, да би могао постити“ (Чајкановић 1994: 229, нап. 2).

О поштовању поста и религијској дужности у одсудним ситуацијама говоре и случајеви проте Николе Смиљанића и Ђуке Стојићевића, о којима пише Милићевић у *Поменику*:

„Пошто се из Каоне врати, Смиљанићу се веома смучи, и он, доказујући да је по Штитарчевој наредби отрован, заиште да пије крви од патке. Браћа му напомену да је сада пост и да је срамота њему, као проти, мрсити у те дане! Смиљанић се поклони сили веровања; не хтене пити крви пачије, и умре. Ђука пак, пијући пачију крв, оздравио је.“ (Милићевић 1959: 325)

Поштовање поста испољава се као хришћанска врлина, насупрот облапорности и неумерености које се повезују с месојеђем и изазивају друштвену и црквену осуду. Као стереотипни образац мишљења, опозиција посно – мрсно одражава се у карактеризацији фолклорних ликова и постаје чинилац њихове идеализације. Пост је вид очишћења греха и они који га држе добијају награду, божански дар. Фолклорни јунаци се постом прочишћују и припремају за подвиге и добротинства, док супротно понашање сугерише грешност и нечистоту, али и екстазу „као пут ка мистичној моћи“ (Lič 2002: 112).

Примери придржавања поста, као вид окајавања греха или испољавања хришћанске врлине, уклапају се у митске обрасце живота фолклорних јунака и служе као вид њихове карактеризације. Мада је у усменој традицији Марко Краљевић познат као

особен карактер кога не краси скромност, у сижеу о испупљивању греха ослобађањем робља овај јунак, пре него што се причести, пости девет година (по три године за очеву и мајчину душу и за своје здравље, Јastreбов, 252), и то на хлебу и води:

„Постил Марко пости великови,
Седом поти лебец ми коснало,
Девет поти вода се напило.“ (Јastreбов, бр. 95)

Опозиција посно – мрсно учествује и у грађењу Карађорђевог лика. Према Милићевићу, Карађорђу су биле својствене бурна нарав, прекост и оштрина, али је „у јелу и пићу смеран за причу: погача и папула уз пост, а погача и суво месо уз мрс, и уз то чутурица шумадинске ракије, за њега је била најбоља гозба“ (Милићевић 1976: 261).

Посна трпеза

Посна храна је редукована и скромна у односу на ону која се једе за време месница, што је приближава сиромашкој трпези. Током постова људи су често били гладни, а поготово сиромаси који су и иначе оскудевали у храни, о чему сведоче пословице: „Ласно је с пуним трбухом пост хвалити“, „Излизало се као шокачки пост“, В 2824, 75¹). У посне дане јели су се највише хлеб, разна јела од брашна, пасуљ, грашак, сочиво, просо, бунгур. Сиромашни су пост држали само о хлебу, а понекад би уз њега јели и лук, да ублаже глад. О томе сведочи сећање Јордана Стаменковића из Брлога:

„Деда ли је, башта ли је, брат ли је, не знам да те љжем, прачал на овчара одома леб преко пос преко некога, па рекъл: – Кажи му, ја че му прачам по два леба леб и по два струка лук, па ћев му да пости, ћев му да блажи!“ (Златковић 2005: 57, стр. 223).

У народном схватању хлеб се сматра основном храном и уједно светињом. Он има магијску моћ и исправно религијско понашање обезбеђује да га буде довољно, и обрнуто – негативно понашање узрокује његов нестанак. Хлеб не постоји у антипростору, како се види у басмама где се уроци терају у нигдину: „У небеске висине, у морске дубине, ће оре не пјева, ће гуска не гаче, ће се крив не мијеси, ће се Бог не моли“ (Беговић 1986: 200). Хлеб је неприкосновени одговор на глад: „Без брашно – страшно“, „Све је хвала, а хљеб је храна“, „Док је хлеба, нема глади“, „Кудгођ сунце тече, свуд се хљебац пече“, „Без свашта се може лакше него без хљеба“ (МВ 130–131).

Хлеб од разних житарица најчешће се помиње као посна и сиромашка храна. Највише су се јели кукурузни, пшенични, јечмени и ражани хлеб. Јечмени хлеб се негде сматрао за сиротињску храну, а код муслимана у Босни и Херцеговини он је био врло цењен јер су, према веровању, и светитељи јели јечмени хлеб, „па је и то сунет од свеца Мухамеда“, тј. оно што је он препоручио да се ради, а није забележено у Курану.⁶ Кукурузни хлеб и проја били су не само посна храна, него и храна у нужди: „Једи сад просеницу кад си расуо шеницу“, „Жива жељо, просеницо пројо! Нитко те не жели“, „Просеница добар крух, мало једи – пун трбух“, „Кад се пријатељи о просеници бију, али је глад велик, али љубав мала“ (МВ 135). Од пројиног брашна месиле су се и погаче и бејази, хлеччићи печени у црепњи (Поповић 1990: 245–246). Погаче без квасца су се пекле под сачем, у пепелу. Пире од проса и сирка (сијерка), папула, попара били су такође уобичајени. Међу житарицама сирак има мали углед, али и он је добар у невољи: „Гладному сирчаница као и погача“ (МВ 135). Качамак се сматра здравом и добром храном, а највише су га јели овчари.

Поједине врсте поврћа биле су веома цењене као посна храна. О пасуљу говоре шаливе изреке: „Граше, (добро) наше,

⁶ „Први нимет, крушац, постао је од јечма, а онда истом јели су људи крух од пшенице и другогита жита“ (Hangi 1907: 212).

веру измени', тебе те не размени'" (ТВ2 26). Шаљива песма одаје хвалу пасуљу али га ипак претпоставља купусу са сланином:

„Ћор-попаро, душо наша,
Сир и граше, добро наше!
Док ја тебе једијаше,
и мени добро бијаше.
И пита је ђене сита!
Али нека купуса и сланине!"
(Ружичић, Стојановић 1889: 253–254)

У једној шаљивој причи уверљиво је приказана реалистичка ситуација о попу који се уз часни пост затекао на конаку код неког парохијанина с много деце, који га је за ручак понудио само ретком чорбом од пасуља:

„Пошто седоше за софру почну јести. Сиромаш попо мучио се не би ли које зрно граха уловио, али му не би ни у трећу кашику по једно запало. У кући било мало дијете па стаде плакати, а попо ће му: Шутите, дијете, ако уватим и једно зрно, твоје је, божја ти вјера, даћу ти га.“ (Грђић-Бјелокосић 1985: 24)

Сродност посне и сиромашке хране показују и веровања о кромпиру – кромпир је створио Бог за љубав сиротиње да би и она имала коме да гули кожу (Чајкановић 1994: 462). Отуд и изрека: „Кртола је права сиромашка мајка, и куку оној кући која је нема!“ (МВ 147).

Посна храна зависила је од годишњег доба, поднебља и, наравно, производних и материјалних могућности. Избор посних јела разликује се од краја до краја. У Херцеговини се, рецимо, правила прга или посни сир: испрже се ланено семе и раж или пшеница, посоле, добро истуку у ступи, а онда се просеју на сито и та маса се „смочи у посне дане са хљебом као у мрсне дане сир“ (Грђић-Бјелокосић 1985: 337). А у Врању се говорило:

„Кад нема сира, добра је и сурутка“ (ТВ1 77). Лука Грђић-Бјелокосић описао је како су се спремала разна посна јела од поврћа, пиринча, брашна: бамје, бунгур-чорба и бунгур-пилав, боранија (од тикве или младих махуна), варица (чорба од жита која се вари уочи Вариндана), грашак, зељаница, комбос (чорба од киселог купуса), козалац, коприве, кртолача или кумпирача, лозовина (скувано младо лозово лишће с пиринчем), куке („нека прољетна биљка која расте у топлијим крајевима Херцеговине“), лукарица (пита од лука и пиринча), патлициани, пилав, приганице, ротква, пужеви („спужи“), теретул (истуцани и зауљени ораси и бели лук), уштипци итд. (Грђић-Бјелокосић 1985: 332–338). Али, у Лесковачкој Морави прве недеље великог поста строго се постило, па се нису јели ораси, бели лук, семенке од тикве и бундеве, ништа што се справља са зејтином (Ђорђевић 1958: 368). На Косову су спремани посни пасуљ, папула, посна сарма, туршија од трњина, пите са зељем и купусом, печурке, скроб и каше. Муљаница или мацаница била је посно јело од печених паприка и црног лука, које се називало и „сиромашка биволица“ (Vukanović 1986: 185).

Посни дани, гладовање и народне стратегије за поштовање поста

Због структуре народног и црквеног календара и односа посних и мрсних дана током године, јављали су се периоди сиромашне исхране који су се продужавали ако би се поклопили с неповољним временским приликама. Дужина гладних периода зависила је од климатских услова, приноса, тренутних политичких прилика. У зимско доба, нарочито за неродних година, морало се рачунати на глад. Зима није доносила добра: „Лете рај, зима вечна м’ка“ (МВ 7). Ипак је глад највише претила „између старог и новог хлеба“ (Поповић 1990: 250), а посебно уочи Ђурђевдана: „Није глада до Ђурђевог дана“ (В 3626) и Ускрса: „Васкрсеније је

ручак без вечере“ (В 505), кад се залихе хране потпуно исцрпу. Недеља уочи ускршњег поста, „која се свуда назива *бела недеља*, на Косову се зове још и гладна недеља јер сељаци само питу једу, па никад сити нису“ (Недељковић 1990: 61). Пролећно доба, нарочито време око Лазареве суботе, најгоре је доба године: тад су празни амбари и појате и влада *лазовача* – оскудица (Филиповић 1967: 267). Тек по Видовдану може се очекивати да се попуне залихе жита које ће трајати до следеће жетве: „Свети Вид – нови хљеб“ (МВ 140). Муслимани из Пријевора код Билеће причали су да је првог марта, кад се веровало да почиње нова година, цар „укидао испред себе по један сахан јела, јер је дошло пролеће и с њим оскудица у свакога, па нека не мисли народ да и он има превише“ (Филиповић 1967: 267).

Нередовна расподела хране током године утицала је и на животни циклус и планирање породице. Пролеће, као најгладније годишње доба, није добро за прављење свадбе. У једној песми из Црне Горе момак поручује девојци:

„О јесени ајде мени,
о пролећу ја те нећу,
немам леба ни за мене,
ни за моје старе мајке.“ (МВ 132)

О неуравнотеженој исхрани током године говоре разне шаљиве пословице које повезују храну, односно тело с годишњим добрима. Година се дели на радни и нерадни део: „Сељак је како бробињак: у лето бере, бере, бере; у зиму једе“ (ТВ2 73). При том, исцрпљеност током ускршњег поста припрема је за ускршње „очишћење“ и преображење, после кога следи нова храна: „Трај, душо, за месо до Велигден“ (МВ 205). Смена између старог и новог хлеба, односно старе и младе хране на календарској равни одговара прелазу између посног и мрсног периода (Агапкина 2002: 80–83, 152–168). Шаљива препирка између Божића и Ускрса указује управо на драмски карактер смене мрсног и посног периода:

„Како многи људи у селу не једу јагњећега мяса до Ђурђева дне, тако о Васкрсу и нема лепа печења, нити иначе онога обиља као о Божићу.

Прича се да су се некада свађали Васкрс и Божић око тога који је од њих два богатији.

– Иди маслоњо један! – рекао Васкрс Божићу – сав си се уцмакао машћу, као да си убојнице топио!

– Ђути, рђо шарена! – одговори му Божић – ти си до подне шарен и прешарен, а од подне у коприве. То јест, до подне се једу шарена јаја, а од подне нема се шта, па се беру коприве за кување. (Шумадија).“⁷

Варијанта ове приче с Косова, обликована као псеудоетнолошко предање, наглашава опозицију између старе и нове хране уводећи супротност стари/млади:

„Како се шерио Васкрс и Божић ’бољи сам ја’, ’јок, бољи сам ја!’! Васкрс рек’о:

– Бољи сам ја!

– Што си бољи?

– Мене топло!

– Како ти топло! Поједеш једно шарено јаје, идеш у плот, у копривем те береш коприве, нестало старо, те једеш коприве! А ја, прострем у собу, поједем печење и попијем вино, и ондак одмарам!

Од тада, Васкрс бољи за младе, Божић бољи за старе!“ (Бело Брдо) (Vukanović 1986: 147–148)

Персонификоване фигуре Божића и Ускрса у Алексиначком Поморављу приказане су као старац и младић: Божић има белу браду до колена, груб је и необучен, али зато три дана „чврли

⁷ Милићевић 1984: 109. У варијанти Вука Врчевића, Божић се подсмева Ускрсу да се до подне понешто и једе, „а од по дне с бритвом у жућеницу“, док за Божић „за осам дана све једнако да се једе и пије“ (Врчевић 1868: 55).

браду и гостира“, док је Ускрс обучен, леп, шарен и прешарен, али само до подне (Petrović 1926: 146). Отеловљени празници сучељени су и с обзиром на искуство глади одређено природним циклусом. Божић је осмишљен као сит и распустан весељак, сушта супротност изгладнелом и кротком Ускрсу:

„Један пут опио се Божић, па окрене по свијету да походи хришћане. Сусрете га негђе Васкрсеније пунано кротости и смирености, па кад види Божића сита и пјана, укорно га поздравља: помоз’ Бог манитове! А Божић њему: Бог ти добро дао, ручку без вечере!“ (Врчевић 1868: 105)

У усменој традицији Божић се узима као праг између ситости и глади: „До Божића: купусине, бако; од Божића: јаох мени, мајко!“, или: „До Божића: Вино пије Краљевићу Марко, а од Божића: Јао мени, моја мајко!“ (МВ 32).

У Црној Гори, међутим, Божић се празновао целе недеље, па се и пре и после овог празника могло лепо јести, судећи према једној децјој песми:

„О, Божићу, брате!
Наједох се на те,
И два дана пре те,
И четири по те!“ (Ровински 1994: 126)

Искуство сељака пиротског краја показује да, иако се за Божић јело, непосредно после њега већ се осећала оскудица. После поста наступају *блажни дани* кад се може јести месо (Недељковић 1990: 30) али, према Ранђелу Костадиновићу (1934) из Трнских Одороваци, они нису баш одговарали свом називу. У блажне дане родитељи су плашили децу караконцулама да се не би преједали мрсног јела после поста:

„Кад смо били деца, па нели се пости три-четри недеље за Божич, па после две недеље блажне, а не знаје се ни

оне колко су блажне кад нема какво да се изеде. Ама тува дооди Св. Јован Крститељ, двајести јануар, и за тегај се сваре питије. И тека су ни оратили: – Немој много да једете питије, да ви не најде караконцула! Оно се добивал пролив, када није, испосњена деца, очнемо да једемо мрсно.“ (Златковић 2005: 77/14)

Примери плашења деце да не траже хлеба ради штедње забележени су и поводом ускршњег поста као застрашивање да се не једе мрсно. Кршење поста кажњавају Баба Коризма, Баба Рога и други персонификовани празници, прерушене фигуре (у Бугарској *кукери*) које су на чисти понедељак опходиле домове и тукле децу која би тражила меса. Оне представљају, према Агапкиној, изричито декларисање одрицања од мрсне хране (Агапкина 2002: 81–82).

Вук Карацић описао је обичај из Црмнице и Рисна на чисти понедељак, први дан по белим покладама:

„Обуче се какав момак у женске хаљине и начини се као *ђедова баба*, па носећи на рамену седам штапова и за собом вукући комостре (вериге) иде по вароши и скаче испред кућа и виче: 'бу! бу! бу!' и ово се зове *баба коризма*, којом жене плаше дјецу да не ишту мрсна јела, говорећи им и послјије онога дана кад би које заискало мрса: 'ено бабе коризме са штаповима под тиглама (на тавану)!'. Седам штапова бабе коризме значе седам недјеља часнога поста, за то кад једна недјеља прође говори се дјеци: 'бацила баба коризма један штап', или: 'испаде баби зуб'. Тако и кад прође друга недјеља, итд.“ (Карацић 1987/1: 42, 413)

У етнографским описима Црне Горе Ровински⁸ и Јовићевић⁹ пишу о два засебна обичаја: о спаљивању штапова и умирању седморице бабининых синова.

Обичај плашења деце пред велики пост Бабаругом забележен је и на Косову: „Када укућани пођу на спавање, домаћица размути пепео у води, па поред улаза на таван начини отисак Бабаругиних стопала“ (Радуновић 2009: 329). Ујутру се деца покажу Бабаругине стопе, што треба да их одврати да траже мрсна јела.

Застрашујућа фигура Бабе Коризме, односно Бабаруге, персонификација је великог поста. Бабини штапови се одбацују, зуби испадају, синови умиру један за другим и на крају нестаје и она сама. Овакав редослед одговара сценарију животног циклуса, али, према Агапкиној, не упућује на тему васкрсења (Агапкина 2002: 609).

Одјек апокрифних помена о посту у народној култури

Религијска и обичајна обавеза придржавања поста подразумевала је награде и казне које су одређивале црква и народна

⁸ „Вељи пости, другачије *каризма* (италијански – *quaeresima*, четрдесетница) дјечи се представља у облику неког страшног бића, које има седам синова (седам недјеља) и сваки има своје име. Том приликом мажу врата пепелом, што приписују каризми. Сваког понедељека један син се разболи и крајем недјеље умире, а када умру свих седам, онда умире и каризма. 'Је ли још жива каризма?' – питају дјеца чим се пробуде на Ускрс и предају се бескрајној радости када чују да је умрла. Други узимају седам штапова које стављају негдје под кровом и пале по један по истеку сваке недјеље“ (Ровински 1994: 134).

⁹ „Веле, да је коризма имала седам синова: Чиста, Пачиста, Крста, Средоја, Тоша, Цви'ета и Веља. Кад заљегне чисти понедељник, веле, да се баби Коризми разболио Чисто; кад дође субота вече, веле: ноћас јо' Чисто умра. Тако веле за сваку недјељу, када заљегне и када се изглави. А када и Вељо дође на издисање, онда веле: ноћас баба оста'е беж ни'еднога сина“ (Јовићевић 1928: 307).

традиција. Званично прописане и обичајне награде и казне имају исти именитељ, како се види на примеру апокрифног *Сказанија о дванаест петака* и одговарајуће народне праксе која регулише пост у ове дане.

Сказаније о дванаест петака (SkazaniEw0vJ0–hqpytcehqkako podobaEtq drq/ati E postomq) (Novaković 1872) широко је распрострањено у словенској и европској књижевној и народној традицији. Најстарији сачувани српкословенски препис налази се у *Зборнику попа Драгоља* из треће четвртине 13. века. Преглед рукописног наслеђа и редакције преписа приказала је Светлана Толстој и утврдила да обавезни део текста чини попис петака током године кад се захтева строги пост. Остали сегменти су факултативни: оквирна прича о пренију – полемичком дијалогу о вери између хришћанина Елевтерија и Јудејца Тарасија; затим излагање библијског догађаја везаног за сваки петак, што је разлог због чега га треба поштовати; формула награде ономе ко се буде придржавао поста сваког појединог петка; и закључне формуле – награда онима који посте свих дванаест петака и поучне формуле и претње онима који не поштују пост (Толстая 1985: 239).

Млађи записи *Сказанија*, настали у 19. веку, мање су испитани јер се налазе у рукописним књигама које су свештеници држали уза се као подсетник, и такве књиге кружиле су у свештеничким породицама. О томе говоре Милићевић и Ровински. Милићевић је објавио текст *Сказанија* из књиге која му је остала од оца свештеника, а напоменуо је и да је ужички епископ Јанићије такође издао једну верзију (Милићевић 1984: 116–118). Ровински пише да у Црној Гори само тројица свештеника знају свих дванаест петака („поп Стеван из Бајица, поп Вукац из Бјелоша и поп Филип из Косијера“), а он је објавио текст из рукописне књиге попа Радомана из Љуботиња коју је добио од његовог сина Петра, дакле опет је реч о породичној традицији. Ровински наговештава да је знање о дванаест петака било изгледа скривано: „Постоје дванаест петака у којима ако се пости, онда се не треба

придржавати Великог поста, али их ријетко ко зна“ (Ровински 1994: 141–142). Могло би се претпоставити да је знање о дванаест петака кружило међу свештеницима као тајно, посвећено знање у смислу да је давало моћ онима који га поседују – светковање дванаест петака ослобађа обавезе да се празнује ускршњи пост и доноси божанску благодат.

Гранични положај *Сказанија о дванаест петака* између званичне и народне културе огледа се, поред осталог, и у томе што је обичај таквог празновања био раширен у народу. У руској усменој традицији певане су духовне песме о дванаест петака, и, према испитивањима Светлане Толстој, оне су нађене на терену у Полесју у савремено доба (Толстая 1985: 243–245). У српској усменој традицији забележена су многа веровања, будући да је светковање петака повезано с празновањем преподобне мати Параскеве-Петке Српске или Епиватске (Петковица, 11. век, 14/27. октобар), Параскеве-Петке Иконијске (Пятница, 3. век, 28. октобар/10. новембар), Параскеве-Петке Римске (Трновача, Трнова Петка, Млада Петка, 2. век, 26. јул/8. август, такође и Петка Водоноша) и Параскеве, сестре Самарјанке Фотине (26. фебруар/10. март – одговара светковању Петке пред Евдокију).¹⁰ Слична имена светитељки и близина датума празновања довела су до њиховог замењивања и понекад стапања у народном култу. У светковању Петке пред Евдокију види се како је стопљено стапање светковања петка и дванаест петака с празником Параскеве Самарјанке: не памти се датум њеног празника 26. фебруар/10. март јер је она сусветица),

¹⁰ Хризостом Столић Хиландарац 1989, т. 1: 92, 115, 327, 359; т. 2: 583. Света Параскева-Петка Римска се у римској цркви поштује и под именом Венера 14/27. новембра. У народном календару 26. јула/8. августа, на Петку Водоношу, у мајевичким селима се није радило јер се веровало да ће пресушити извори. Петку пред Евдокију светкују у петак уочи 1/14. марта у пожешком крају и жене и мушкарци (Недељковић 1990: 181). У православном календару Параскева, сестра Фотине Самарјанке која је разговарала с Христом на Јаковљевом извору (Јн 4), празнује се с другим светима два пута: 26. фебруара/10. марта и 20. марта/2. априла, Хризостом Столић Хиландарац 1989, т. 2: 327, 359.

него управо петак пред Евдокију (1/14. март). За празновање дванаест петака индикативно је и то што се на Петковицу постило, а у околини Бољевца постило се и недељу дана пред овај празник (Недељковић 1990: 182; СМР: 390–391).

Светковање дванаест петака, настало под утицајем апокрифног *Сказанија о дванаест петака*, повезано је и с култом свете Петке и с постом петог дана у седмици, који је био веома распрострањен у свим српским крајевима. У различитим местима празновано је седам (Лесковачка Морава) или дванаест петака. У источној Херцеговини дванаест петака су празновани као *варовни пеци*. Исти празник укорјењен је и у савремено доба у Качеру, а био је познат и у Шумадији. Миле Недељковић наводи да је и Карађорђе светковао ове петке:

„После жетве у Крћевцу, на вечери у четвртак 16. јула 1797, договорили (су се) Карађорђе и Гаја Пантелић да сутрадан не раде, јер је петак пред Св. Илију. И данас у рудничким и јасеничким селима не раде у ове петке, а у Манојловцима је у петак пред Св. Илију и вршидба обустављена.“ (Недељковић 1990: 180)

Дванаест петака светкује се у таковском и дежевском крају, у селу Постењу код Новог Пазара, у Горњој Јасеници.

У преписима *Сказанија о дванаест петака* тражи се строго придржавање поста: уз молитву, једном дневно може се јести хлеб и пити вода, и ако је могуће треба давати милостињу. Пост се мотивише наградама и казнама. Онај ко пости на петак уочи Благовести неће никад бити сиромашан јер „тога чойка г(оспо)дъ Б(о)гъ на сиромашину нигда не пуштитъ“ (Ровински 1994: 142). Друге формуле награде обично су усмерене ка духовној сфери, нпр. онај ко пости задобиће небеско царство и вечну славу, неће умрети злом смрћу, пред крај живота сазнаће своју смрт, душа ће му бити угодна пред Господом, Бог ће га заувек сачувати од непријатеља. Обавезно је, међутим, чувати се телесне похоте,

што се обезбеђује претњом. Ако се у ове петке зачне дете или што друго, родиће се нездраво, бесно, хромо, слепо или на други начин болесно (Novaković 1872: 27–28).

Осим поменутог *Сказанија*, постоје и други апокрифи у којима се говори о поштовању поста, казнама за прекршење и прекид поста, чишћењу греха постом. Због занимљивог садржаја и приступачног стила и језика апокрифни списи утицали су на усмену традицију и прожимали се с фолклорним мотивима, како показују усмене религиозно-моралистичке легенде у стиху и прози.

Позитивни примери окајања греха постом срећу се већ у *Зборнику пона Драгоља* (13. век), у апокрифу о сплетеном дрвету. У доба Давида и Соломона, крвник Јесром је на сабору исповедио своја недела – убиства, туче, разблуде, али је добио опроштај греха пошто је провео седамнаест година крај дрвета спасења, „постивши крепко“ (Јовановић 2005: 207). У апокрифним *Питањима Јована Богослова Аврааму*, познатим у српским преписима почев од треће четвртине 13. века, разматрају се разна питања о оном свету, вери, греховима и врлинама, души и телу. Поред осталог, даје се објашњење сврхе ускршњег поста и наводе се узорни као подстицаји:

„Питање:

Ко се покаје и опет грех учини, да ли му се опраштају греси или не?

Одговор:

Чедо, први му се опраштају, јер се од њих покајао. Зато је Бог оставио четрдесет дана Великог поста, да ко их отпости, чисти су не само за четрдесет дана, него су му и сви греси за годину дана опроштени. Ако ко пости и милостињу учини, онда ће му се опростити греси. Пошћаше најпре пророк Мојсеј, затим пророк Илија. Такође и сам Христос, који немаше грехе, пошћаше четрдесет дана. Чедо, опростиће му се сви греси ако отпости чисто.“ (Јовановић 2005: 359–360)

Апокрифи делују слично егземплима, како позитивним узорима и истицањем награде, тако и негативним примерима срачунатим да заплаше грешнике и одврате их од кршења поста. У познатом апокрифу о ходу Богородице по мукама (потиче из 6. века, а српски преписи из 14. века), прекршиоци поста приказани су како се муче у огњеној реци, обливени крвљу (Јовановић 2005: 382). У апокрифном *Откровењу апостола Павла* (4. век, српски преписи из 15. века) прекршиоци поста приказани су како висе над провалијом и реком у којој теку све муке. Њихови језици су суви од жеђи, а испред њихових очију су многи плодови, али не смеју да их окусе (Јовановић 2005: 418–419). У *Посланици Исуса Христа папи римском* (српски преписи из средине 16. века) проклиње се онај „ко глуми са светом црквом и часним постом“, односно руга се (Јовановић 2005: 497).

Примери из апокрифа, као и други наведени примери из фолклорних и етнографских извора, показују да је поимање поста у народној култури и усменој традицији везано, с једне стране, за народна веровања, народну религију и ритуале, а с друге, за књижевну традицију. Стапање погледа велике и мале традиције обогатило је представе о посту у народној култури.

Скраћенице

- В: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пословице. Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 9. Прир. М. Пантић. Београд, 1987.
- МВ: Влајинац, Милан З. *Пољска привреда у народним пословицама*. Београд, 2007.
- Н: Натошевић, Ђорђе. „Српске пословице“. М. Радевић (прир.). *Народне умотворине у Летопису Матице српске*. Приредили Марија Клеут, Миодраг Матицки, Снежана Самарџија, Мило-рад Радевић. Нови Сад – Београд, 2003.
- СД: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 4: П (Переправа через воду) – С (Сито). Под общей ред. Н. И. Толстого. Москва, 2009.

- СМР: Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Друго допуњено издање. Београд, 1998.
- ТВ1: Вукановић, Татомир П. *Српске народне пословице, благослови, грдње, доскочице, заклетве, клетве, питалице, претње, псовке и узречице*. Врање, 1974.
- ТВ2: Вукановић, Татомир П. *Врањске народне пословице*. Врање, 1983.

Извори и литература

- Агапкина, Татьяна Алексеевна. *Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл*. Москва, 2002.
- Беговић, Никола. *Живот Срба граничара*. Београд, 1986.
- Бојанин, Станоје. *Забаве и светковине у средњовековној Србији од краја XII до краја XV века*. Београд, 2005.
- Врчевић, Вук. *Српске народне приповијетке, понајвише кратке и шаљиве*. Београд, 1868.
- Грђић-Бјелокосић, Лука. *Из народа и о народу*. Београд, 1985.
- Ђорђевић, Драгутин М. *Живот и обичаји народни у лесковачкој Морави*. Српски етнографски зборник LXX. Живот и обичаји народни, Одељење друштвених наука, књ. 31. Београд, 1958.
- Енгел, Франц Штефан. *Опис Краљевине Славоније и Војводства Срема*. Прев. В. Стојић. Нови Сад, 2003.
- Живанчевић, Милорад, Владан Недић. „Зборник Матије Мажура-нића“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, 14/2 (1966): 215–264.
- Златковић, Драгољуб. *Приповедања из пиротског краја*. Пирот, 2005.
- Јовановић, Томислав (прев. и прир.). *Апокрифи новозаветни*. Стара српска књижевност у 24 књиге, књ. 23, том 2. Београд, 2005.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пословице. Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 9. Прир. М. Пантић. Београд, 1987.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник*, 1–2. *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. 11/1–2. Прир. Ј. Кашић. Београд, 1987.

- Мијатовић, Станоје. *Српска народна јела (са прилогом о пићима) у Левчу и Темнићу*. Српски етнографски зборник X, Одељење 2, Живот и обичаји народни, књ. 6. Београд, 1908.
- Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија*. Београд, 1876.
- Милићевић, Милан Ђ. *Поменик знаменитих људи у српског народа*. Београд, 1959.
- Милићевић, Милан Ђ. *Живот Срба сељака*. Београд, 1984.
- Мирковић, Лазар. *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве*. Београд, 1961.
- Недељковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд, 1990.
- Новаковић, Стојан. *Законски споменици српских држава средњега века*. Београд, 1912. [Фотот. издање Лирика 2005]
- Павковић, Никола Ф. *Етнографски записи Јеврема Грујића*. Критичко издање и превод необјављене архивске грађе. Српски етнографски зборник ХСVI, Одељење друштвених наука, расправе и грађа, књ. 10. Београд, 1992.
- Пишчевић, Симеон. *Мемоари*. Београд, 1963.
- Поповић, Душан Ј. *Срби у Будиму*. Београд, 1952.
- Поповић, Душан Ј. *Срби у Војводини*. Књ. 2, *Од Карловачког мира 1699. до Темишварског сабора 1790*. Нови Сад, 1990.
- Радуновић, Милорад. *Остала је реч (Друга књига)*. Београд – Лепосавић, 2009.
- Ровински, Павел Аполонович. *Црна Гора у прошлости и садашњости*. Том III. *Етнографија – Књижевност и језик*. Прев. В. Стојанчевић. Цетиње – Сремски Карловци – Нови Сад, 1994.
- Ружичић, Милован и Љубомир Стојановић. „Српске народне пословице“. *Братство*, 3 (1889): 236–256.
- Славянские древности. Этнолингвистичекий словарь в пяти томах*. Т. 4: П (Переправа через воду) — С (Сито). Под общей ред. Н. И. Толстого. Москва, 2009.
- Таубе, Фридрих Вилхелм фон. *Историјски и географски опис Краљевине Славоније и Војводства Срема*. Прев. Б. Петровић. Нови Сад, 1998.

- Тимотијевић, Мирослав. *Рађање модерне приватности. Приватни живот Срба у Хабзбуршкој монархији од краја 17. до почетка 19. века*. Београд, 2006.
- Толстая, Светлана Михайловна. „Трагови старе српске и старе руске апокрифне традиције у фолклору Полесја“. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 14/1 (1985): 237–247.
- Филиповић, Миленко С. *Различита етнолошка грађа*. Српски етнографски зборник, Одељење друштвених наука, књ. 80. Расправе и грађа, књ. 5. Београд, 1967.
- Хризостом Столић Хиландарац. *Православни светачник*, 1–2. Крагујевац – Београд, 1989.
- Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора (1925–1942). Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ. 2. Београд, 1994.
- Ястребов, Иван Степанович. *Обычаи и нѣсни Турецкихъ Сербовъ (в Призрѣнѣ, Инекѣ, Моравѣ и Дибрѣ)*. С. Петербургъ, 1886.
- Adamson, Melitta Weiss. *Food in Medieval Times*. Westport, Connecticut – London, 2004.
- Crabtree, Pam J. (ed.). *Encyclopedia of Society and Culture in the Medieval World*. New York, 2008.
- Frejzer, Džejms Džorž. *Zlatna grana. Proučavanje magije i religije*, knj. 1–2. Prev. Ž. V. Simić. Београд, 1977.
- Grimm, Veronika E. *From Feasting to Fasting: The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in Late Antiquity*. London – New York, 1996.
- Gurevič, Aron. *Problemi narodne kulture u srednjem veku*. Prev. L. Subotin. Београд, 1987.
- Hangi, Antun. *Život i običaji muslimana u Bosni i Hercegovini*. Drugo znatno povećano i ispravljeno izdanje. Sarajevo, 1907.
- Hörmann, Kosta. *Narodne pjesme Muslimana u Bosni i Hercegovini*, knj. I. Prired. Đ. Buturović. Sarajevo, 1990.
- Jovićević, Andrija. „Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori)“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 26/2 (1928): 293–318.

- Kazhdan, Alexander P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium*, 1–3. New York – Oxford, 1991.
- Lič, Edmund. *Kultura i komunikacija. Logika povezivanja simbola*. Drugo izdanje. Prev. B. Hlebec. Beograd, 2002.
- Novaković, Stojan. „Dvanaest petaka“. *Starine JAZU*, 4 (1872): 24–28.
- Petrović, Petar Ž. „Aleksinačko Pomoravlje“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 26/1 (1926): 139–147.
- Salamone, Frank A. (ed.). *Encyclopedia of religious rites, rituals, and festivals*. New York, 2004.
- Vukanović, Tatomir. *Srbi na Kosovu II*. Vranje, 1986.
- Westermarck, Edward. “The Principles of Fasting”. *Folklore*, Vol. 18, No. 4 (1907): 391–422. <<http://www.jstor.org/stable/1254491>>

Sonja Petrović

SEASONS OF ABSTENTION AND SCARCITY

Fasting in Serbian and South Slavic oral tradition and folk culture

Summary

In Serbian and South Slavic folk culture and oral tradition, fasting had great importance in private and public life, as a ritual and religious symbol, form of penitence and expiation, form of sacrifice and vow. Regular fasting was widely spread, and breaking a fast was sanctioned by customary law and canon law. In folk tradition, fasting is frequently identified with hunger and poverty due to unbalanced schedule of fasting and non-fasting seasons during the year, and scarcity of food. Apocryphal texts influenced popular beliefs about fasting.

Валентина Ј. ЖИВКОВИЋ*
Балканолошки институт САНУ
Београд

ТРГОВАЧКИ И РЕЛИГИЈСКИ КОНЦЕПТ ВРЕМЕНА У ПОЗНОСРЕДЊОВЕКОВНОМ КОТОРУ¹

У раду се анализира концепт разумевања времена у позносредњовековном Котору на два плана: трговачком и религијском. Издвојени примери из сачуване архивске грађе говоре о начинима на који су Которани усклађивали пословне циљеве са хришћанским концептом спасења душе.

Кључне речи: време, Котор, трговци, пословања, црква, зеленаштво, грех, спасење душе

Пред которским судијама и нотаром 17. априла 1330. године Драгослав Милојев је поднео тужбу против Петра Гостовог. Као разлог тужбе навео је како му је Петар посекао расадник лозе. Како би појачао тежину и неморалност учињеног преступа и истакао своје власништво над спорним расадником, Драгослав је унео и мало драмског ефекта, изјавивши пред судијама како је расадник у поседу његових предака „од почетка света“ – *quod fuit antisisorum meorum ab inicio mundi*.²

*Valentina.Zivkovic@bi.sanu.ac.rs

¹ Студија је резултат рада на пројекту Балканолошког института САНУ „Средњовековно наслеђе Балкана: институције и култура“ (№ 177003), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² Петар Гостов је тражио очевид: „*Eamus ad locum*.“ Сходно пракси коју су которске судије често примењивале у време када им је истицао мандат, парница је одложена за следећу поставку судија (МС1: 529).

Судско-нотарска исправа о сукобу између Драгослава Милојевог и Петра Гостовог бележи употребу основног хришћанског концепта времена – времена као Божије творевине, у једном помало неочекиваном профаном контексту. То је разлог зашто је разматрање концепта времена у позносредњовековном Котору започето управо поменутом епизодом из свакодневног живота града. Циљ рада је да се препознају, издвоје и анализирају у контексту примери различите употребе појма времена и временских одредница забележени у архивској грађи Котора. Разлике, веће или мање, уочавају се понајпре у оквиру два, најшире дефинисана, контекста: профаном и сакралном. Са друге стране, преплитања која су се дешавала у оквиру ове две групе усложњавају дефинисање идејног значења које је време имало за средњовековног човека. Наиме, временске одреднице које су примењиване у свакодневном животу, односно у трговачком пословању, термилошки су често биле исте као временске одреднице које су чиниле саставни део хришћанске догме и религиозног ритуала. Међутим, њихово значење било је битно различито јер је произлазило из различитог вредновања моралних начела. Главни протагонисти су били црква и трговци, који су сучељавали религиозне и пословне етичке принципе пред захтевима које је доносио свакодневни живот малог приморског града.

Оваква базична подвојеност по питању разумевања категорије времена створила је слику о средњовековном човеку који је живео на два, тешко помирљива, временска плана. Један план је био реалност времена свакодневног друштвеног живота, а други – сакрално време хришћанске историје.³ Укључивање у сакралну историју био је духовни императив, јер је значило предуслов за спасење душе. Та чињеница је снажно утицала на свест средњовековног човека, обликујући и његов однос према свакодневном животу на реалном историјском временском плану. Са друге стране,

³ Жак Ле Гоф и Арон Гуревич су поставили основе за разумевање два концепта времена који су снажно утицали на свакодневни живот средњовековног човека (уп: Le Goff 1980; Le Goff 1990; Гуревич 1994).

закони економије и трговачког пословања најчешће су носили са собом заобилажење прописа цркве и поштовања догме о времену као Божијој творевини. Највеће несугласице су избијале око два питања: када се и на који начин смео зарађивати новац. Црква је нудила одговор који је, у својој бити, био супротан пословним циљевима трговаца, банкара и свих који су се бавили кредитирањем и водили ка секуларизацији и рационализацији времена, као супротности теолошкој концепцији времена.

Пре разматрања значења које је појам времена имао за средњовековне становнике Котора, потребно је најпре упознати се у кратким цртама са начинима пословања у овом приморском граду у XIV и XV веку. Котор је био трговачки и занатски град са развијеном муниципалном традицијом и промишљено уређеним комуналним институцијама. Касносредњовековно градско друштво у Котору развијало је облике јавног живота и пословања поштујући обичајем и статутом установљене норме у чијим је основама лежала подела становника према сталешкој (*nobiles* и *populus*) и имовинској припадности. Све категорије градског друштва, које су живеле у Котору и његовој околини (*cives, habitatores, forenses, comitativus et districtualis, homo de foris*), чиниле су заједницу људи која је активно учествовала у стварању и обликовању средњовековног градског живота у овој општини.⁴

Склапање разнородних послова представљало је свакодневицу овог трговачког приморског града. Живу слику о динамици и врстама трговачких и кредитних послова, од приоритетних за просперитет градске економије, у које је улагана велика сума новца, до сасвим малих из домена свакодневнoг живота, пружају забележени уговори у судско-нотарским исправама которске општине. Которани су сарађивали са трговачким удружењима из

⁴ О социјалној подели становника которске општине у средњем веку писали су: Синдик 1950: 36–56; Ћирковић 1997: 185–196; Маловић-Ђукић 1999: 141–151).

различитих крајева, као и са италијанским банкарским кућама.⁵ Котор је пословао највише са Апулијом, Анконитанском марком, Фиренцом, Венецијом, као и са Далмацијом и Албанијом. У XIII и XIV веку, Которани су били главни посредници у трговини између ових области и залеђа Србије. Ово посредништво било је веома уносан посао који је, како бележе нотарске књиге, доносило граду велики прилив новца.⁶

Развијена свест о неопходности поштовања градских статутарних прописа пратила је готово сваки сегмент јавног и приватног живота Которана, те је и постојање закона о склапању трговачких послова сасвим очекивано. У которском статуту постоји одредба којом је регулисано солидарно јемство ортака који склапају трговачко друштво (*societas, credentia, commenda* или *collegantia*) и задужују се код некога. У време процвата трговачких пословања, али и зеленашког умножавања новчаних средстава, наметнула се потреба за статутарним прописима којима би се осигурало пословање и потраживање уложених средстава (*Statuta civitatis Cathari* 2009, сар. 298, 301, 302, 306).⁷ Которске судско-нотарске исправе бележе бројне примере удруживања трговаца који улазе у одређени посао и тргују на заједничку срећу и опасност (*ad communem fortunam et periculum*). *Collegantia* је у млетачком средњовековном праву била посебна врста уговора у области поморске трговине, која је подразумевала да једна страна предаје

⁵ Млетачка кућа Болани често се помиње у архивској грађи из XIV века. Заступник куће Болани био је *Nycolectus Baldella*, док се више пута помиње и *Jacobellus Bolani de Venetii*, код кога су се Которани задуживали како би отишли на трговачки пословни пут (МСП: 66, 73, 93, 1301, 1307, 1313, 1717, 1769).

⁶ Трговина између Котора и Венеције била је регулисана уговорима, које је у више маха потврђивао српски краљ. Которани и Дубровчани су посредовали у економским односима између Венеције и Србије (Ћук 1986). О венецијанским трговцима на овом подручју писали су: Krekić 1978: 413–429; Krekić 1987: 185–215; Anichenko 2004: 39–57.

⁷ О различитим видовима правног регулисања исплате дуговања, које је регулисао которски статут, писала је: Богојевић-Глушчевић 1999: 327–349.

другој новац или робу да ова с њом тргује, а добит деле према уговореној пропорцији. Трговачке колеганције су имале и улогу банака у које су грађани улагали новац као вид увећања капитала. Ризик за пропаст уложених средстава услед *periculum maris et gentis* сносио је онај ко предаје робу.⁸ Као пример из архивске грађе може да се издвоји уговор из 1332. године, према којем је Михо Бућа примио новац *in societate* од Павла Буће. Договор је био да се и добит и губитак деле попола, а рачун од путовања (*de presenti viaggio*) требало је да се положи до празника светог Михаила (МСП: 11).

Узимање црквеног празника за временски рок до којег треба да се врати новац позајмљен за трговачке послове била је честа пракса. У овом обичају може се видети потреба за давањем религијског значења профаним активностима. Такође, овај вид склапања уговора о временском року за исплату дуговања говори о специфичном средњовековном начину преплитања два временска плана. За даља разматрања симболике оваквог вида пословања потребно је спровести детаљну анализу и утврдити који су најчешћи празници узимани као временски рокови, потом утврдити њихов значај на реалном календарском нивоу, а потом и симболичко значење које су имали у друштву и њихов утицај на формирање идентитета градске комуне. Пример из корпуса судско-нотарских исправа који подстиче на размишљање о овим темама јесте један уговор из 1336. године. Которски крзнари, Тома, нећак Богоја Радидраговог, и Марин Базилија де Бела обавезали су се Петру Катени да ће му исплатити дуг од 43 перпера мање 3 гроша млетачка у три дела: *tertiam partem usque ad festum sancti Triphonis, aliam tertiam partem usque ad festum sancti Georgii et reliquam tertiam partem usque ad festum Pascatis proxime venturum*

⁸ О врстама удружења трговаца и њиховом пореклу: Čremošnik 1924: 69–81; Brajković1952: 71–76. Варијанта уговора *commenda marittima* односила се на ситуацију када би друга страна поред свог рада уложила и робу, те су тада делиле ризик (Даниловић 1970: 289–306). О пословањима и улагању новца на добит у конавоском кругу: Куртовић 2010.

(МСП: 1337). Своје профане пословне активности крзнари су, заједно са зајмодавцем, везали за најзначајније црквене празнике који су се прослављали у Котору – празник патрона града, Светог Трипуна, празник некадашњег заштитника града, Светог Ђорђа (чија је успомена сачувана кроз статутарне норме избора судија и градских чиновника на тај дан) и Ускрс.⁹

Посебно важно за ову тему јесте питање које услове у странке прихватале у уговорима о позајмљивању, односно враћању новца. Позајмице су готово подразумевале враћање новца уз камату. О томе сведоче бројни уговори оверени у которском средњовековном суду. Сам термин камата (*lucrum*) среће се у судско-нотарској исправи из 1336. године, у којој Михо Бућа потврђује да му је Лука Сисоје исплатио свој део камате дуга који је делио са Трипуном Гуше.¹⁰ Новац су позајмљивали и свештеници, посебно они који су потицали из имућнијих породица.¹¹ Такав је пример свештеника Аполенарија, којем се Јурје Тупсић из Пераста 1336. године обавезао да ће му вратити позајмљени новац до празника светог Николе (МС II: 1651).

Према црквеној моралној норми, није свака камата била грех. У средњовековној економији, где је улагање и посуђивање новца уз камату представљало основни вид стицања богатства, црква је покушавала да одреди колика би камата била прихватљива и долична. Да ли ће пословање и кредитирање постати грех зависило је од утврђене разлике између камате и зеленаштва. У средњем веку зеленаштво је имало нешто другачије значење од данашњег. У осуди зеленашког стицања профита посебно се

⁹ Треба напоменути и да је успомена на старог патрона, светог Ђорђа, задржана у обичају да се на тај дан бирају државни службеници и судије (Синдик 1950: 77–127).

¹⁰ *Ego Micho Buchie confiteor michi esse satisfactum a Luca Sisioye de lucro totius temporis preteriti usque ad diem hodiernum illius carte notarii, quam habeo super ipsum Lucam et Triphonem Gusse, videlicet de parte dicti Luce tantum capitale dicte carte cum lucro venturo, saluo ab hodie in antea* (МС II: 1630).

¹¹ Више примера дуговања Которана свештеним лицима у XV веку издвојила је: Blehova Ćelebić 2006: 322–325.

истакао свети Бернардин Сијенски. Овај проповедник из редова фрањеваца строге стеге истицао је да лихва долази само из кредита – *Usura solum in mutuo cadit*. Да би се новчани профит окарактерисао као зеленашки морао је да иде изнад принципа кредита који је претходно договорен уговором. Ипак, у случају када је сам кредит безразложно висок (па иако је договорен уговором), онда се овакав вид стицања профита мора окарактерисати као зеленашки. Са друге стране, кредит је могао да се примењује само за робу која може да се измери (жито и вино) или изброји (новац). Зајмодавац није очекивао од дужника да врати исто оно што је позајмио, већ једнаку количину исте врсте која је позајмљена. Све изнад тога се сматрало зеленаштвом (De Roover 1967: 27–33). Док је стварање новца на зеленашки начин било грех, праведне камате морале су да буду у складу са динамиком економије, и приликом одређивања камате водило се рачуна колика ће бити тржишна вредност позајмљене робе или новца у време исплате.¹²

Као што се из наведеног може закључити, врло је тешко било одредити на који начин су се одвијале кредитне трансакције и када је кредит прелазио у лихву. Многи зеленашки профити били су сакривени у договореним уговорима о исплати дуговања, посебно када је реч о трговачким удружењима.¹³ Свети Бернардин је упозоравао да се скривена лихва може наћи у различитим врстама уговора: *emptio venditio, locatio, societas, contractus commissions*.¹⁴ Врло је вероватно да се скривена лихва примењивала и у

¹² Проблем зеленаштва у оквиру средњовековне европске културе и економије, са исцрпним прегледом старије литературе о овом питању, обрадио је Todeschini (2012: 119–130). О новцу, економској равнотежи за напредак града, питању зеленаштва као супротности добром улагању новца за добробит свих у комуни у оквиру религијског концепта спасења душе израженог у иконографском мотиву *Monte di Pietà*, писао је Carpiotti (2011: 13–40).

¹³ О скривеним интересима и лихви која се крила у каматама уп. Ћирковић 1999: 273–274.

¹⁴ Постојали су различити термини којима су се лажни кредити одвајали од реалних: *mutuum verum* наспрам *mutuum interpretatum* (De Roover 1967: 30).

многим уговорима који су склапани у позносредњовековном Котору. Чињеница да се сам термин који би означио зеленаштво изузетно ретко среће у писаним изворима Котора пре би могла да говори да је зеленашки профит био добро скриван, него да није постојао. У прилог овој претпоставци иде чињеница да се у кривичноправним одредбама которског Статута санкционише бављење нечасним занимањима, међу којима је и зеленаштво.¹⁵ Један од ретких примера помена зеленаштва у судско-нотарским списима которске општине јесте исправа која говори како је извесна Радола поднела жалбу 1457. године да јој је свештеник Иван Божидаров остао дужан закуп за кућу. Изјавила је да јој је свештеник позајмио новац под условима који су недозвољени и зеленашки (*condicione que illicita est et usuraria*). Суд је осудио свештеника Божидарова на новчани прилог за украс капристије Светог Трипуна, ослободивши га Радолине оптужбе.¹⁶

Црква је одобравала једино зараду која је била за опште добро. У осуди зеленашког зарађивања позивала се на догму према којој је време власништва Бога, односно Божја творевина којом нико не може да тргује. Према хришћанском моралном концепту, човек не може да влада временом, што је била основа и најважнији аргумент да се зеленашка пракса „трговине временом“ осуди као неморална и грешна. Зеленаши су стицали профит не само без рада већ и док се спава, као и за време црквених празника, што је представљало грех јер је негирало прихваћено хришћанско смењивање времена рада и одмора. Зеленаш је био непријатељ Бога, природе и човека, и могао је да спаси своју душу једино давањем целе своје грешно стечене имовине онима које је

¹⁵ То је јасан утицај црквеног права, који је ипак у нешто мањој мери присутан у кривичноправним одредбама которског статута, него што је то случај са другим приморским градовима на источној обали Јадрана. Поред бављења нечасним занимањима, забрањено је било и непоштовање и унижавање цркве (Bogojević-Gluščević 2004: 33–70).

¹⁶ Податак из Бискупског архива у Котору (БАК II: 45–47) обрадила је Blehova Čelebić (2006: 325).

искоришћавао. У градовима су посебно фрањевци строге стеге (опсерванти) критиковали зеленаштво. Проповедајући против овог греха, свети Бернардин Сијенски подсећао је вернике да је зеленаштво вид „трговине временом“ и као такав противан Божијим законима и принципима *caritas*, као моралног захтева добре градске управе у комуналним заједницама (Todeschini 1977: 657–666).¹⁷

Контролом коју је имала у средњем веку над социјалним временом, Црква је могла снажно да утиче на свест и савест лаика, као и на њихов свакодневни живот. Прво, бранила је да се ради у дане празника, и тиме вршила директан утицај на профану економију. Други изузетно моћан начин који је црква користила за обликовање побожности и социјалног понашања верника проиштицао је из њене контроле времена мртвих, односно из учења да се помоћу миса може скратити време трајања мука у чистишту. Хришћански концепт јединствене заједнице живих и мртвих (о чему сведоче споменици) у позном средњем веку постао је изузетно развијен и добро простудирани и са становишта религијске, али и са становишта правне и економске праксе. Концепт бриге *pro remedio animae* представља једну од главних карактеристика касносредњовековне религиозности. Основа на којој је почивала ова идеја лежала је у вери да молитве и мисе живих могу да утичу на спасење душа умрлих које пате продужене муке чистиштва.¹⁸

¹⁷ У Котору је култ светог Бернардина Сијенског прихваћен врло рано, већ у време када је овај светитељ канонизован (1450. године). Тада су которски фрањевци опсерванти, ред којем је припадао свети проповедник из Сијене, основали манастир Светог Бернардина изван градских зидина (Stjerčević 1938: 63). О начину проповедања светог Бернардина Сијенског и приближавању одређених тема речју верницима (Frugoni 1998: 145, 382–383; Bolzoni 2004: 118–195).

¹⁸ Према „Златној легенди“, сматрало се да постоје четири начина да се помогне душама у чистишту (молитвама пријатеља, давањем милостиње, комеморативним мисама и постом). Тако су душе у чистишту имале утеху и олакшање јер су знале да се за њих на земљи нуде молитве и жртве (*The*

Потврду заокупљености Которана надом у делотворност миса за спас душа из чистиштих налазимо у пуном светлу у сачуваним тестаментима. Стрепња пред неизвесношћу, жеља да се обезбеди спасење и веровање да ће се молитвама живих скратити *post mortem* ходочашће кроз чистиштих, достигало је врхунац са близином и размишљањем о смрти. То је било време састављања последњих завештања.¹⁹

Структура опоручног завештања за спас душе веома је сложена и разнолика. Овом приликом пажња ће бити усмерена на употребу временске одреднице *in perpetuum*, која је требало да означи вечност. Исти термин се користио у сакралном контексту, када је означавао време током којег би требало да се одржавају помени и мисе за спас душе, као и у пословно-економском смислу, означавајући временску одредницу за тип давања земљишта у закуп или изнајмљивања кућа.²⁰ Тежња за вечним била је присутна код средњовековног човека како у жељи да се обезбеди трајање материјалних средстава у земаљском животу, тако и у припреми за умирање, када су се новчана средства и њихов стални прилив преусмеравали ка жељи да се са што више сигурности обезбеди спасење душе. Како је то у опоручној пракси изгледало, може да предочи део из тестаментa Мариславе, жене покојног Николе де Крисија, који је састављен 1333. године. Марислава је као своју прву и најважнију жељу у оквиру бриге *pro remedio animae* истакла да завештава винограде свог мужа катедрaли Светог Трипуна,

Golden Legend 1993: 282, 284). Појам чистиштих се у тестаментима јавља чешће у XIV веку (Le Gof 1992: 299–301). Интензивне жеље опоручитеља у касном средњем веку да обезбеде мисе, како би што брже изашли из чистиштих, разматра, поред осталих питања везаних за *post mortem* комеморације (Swanson 1995: 140, 191–234).

¹⁹ О средњовековној пракси састављања тестамената у приморским градовима – на источној обали Јадрана, у новије време писао је Ladić (2012).

²⁰ Године 1327. Петар, архиђакон которски, опат и ректор цркве Светог Павла на Мулу, уступио је Русину, сину Драгоша глувог, земљу у Левању заувек (*in perpetuum*). Русин је имао обавезу да исплаћује 12 гроша годишње на празник светог Михаила (MCI: 289).

а клирици су за узврат имали обавезу да сваке године *in perpetuum* држе службе на годишњицу смрти њеног мужа, мајке, сестре, као и ње саме (МСП: 523).

Уобичајена тестаментарна брига Которана *pro remedio animae* и остављање великих сума новца у каритативне сврхе представља јасно сведочанство о страховима људи који су живели и радили у трговачком граду, јер је њихове кључне елементе у стицању профита црква готово увек сматрала грешним – у мањој или већој мери. Веома занимљив извор који даје непосредно увид о статусу који су трговци имали у оквиру опште сакралне историје, и посебно у оквиру црквене историје Котора, јесте епизода из житија локалне которске блаженице, доминиканске трећереткиње и реклузе Озана (1493–1565). Њено житије *Vita della reverenda serva di Dio la madre suor Ossanna da Cattaro, dell'ordine di San Domenico* написао је доминиканац Серафино Раци 1589. године (дело је штампано у Фиренци 1592. године). Значајно место у њеном житију заузимају поуке о делотворности миса и молитви у процесу ослобађања душа умрлих од патњи у чистишти. Блажена Озана је више пута имала визије у којима су јој се јављале душе Которана из чистиштва, са молбом да пренесе живима да моле и дају милосрђе зарад њиховог спасења. Члан угледне и старе которске властеоске породице, Јероним Бизанти, „частан и побожан човјек, пошто је примио све свете сакраменте како доликује добром хришћанину католику, веома скрушен због својих гријеха и последице добре исповједи, прешао је у други живот. Оставио је многе поклоне за побожне намјене за људе који оскудевају у својим добрима, али ови су били више него осредњи.“ Његова супруга се обратила блаженој Озани да моли за његову душу. Озана се током молитве „издигла у духу“ и у визији видела како душа Јеронимова трпи најсуровије казне у чистишти. На њено питање зашто је осуђен на тако тешке муке, Јероним је одговорио: „Нека те не чуди, мајко и сестро Озана, јер пошто сам био трговац, према уобичајеној злоупотреби, ја сам још на сајмовима и на тржницама купујући у бесцјење продавао

по жестоким цјенама и нисам обављао трговачки посао према хришћанском милосрђу.“ Додао је и да милосрдни дарови које је завештао сиромашнима нису његова властита имовина. Зато је тражио од Озанае да пренесе молбу његовој жени да остави четвртину свог мираза сиромашнима и да још плати мисе за спас његове душе. Убрзо након што је његова молба испуњена, душа Јеронимова се поново јавила Озани, рекавши јој како сада може да иде да ужива рајска добра (АХБ 1996: 119–120).²¹

Потребно је скренути пажњу на неколико елемената који творе ову причу у житију блажене Озанае Которанке. Прво, да она одсликава веровање које је црква промовисала међу верницима како су мисе и милосрђе делотворни пут ка спасењу душе. Друга чињеница је посебно занимљива будући да се у тексту готово подразумева како је трговац нечасно занимање – Јероним на питање зашто трпи муке одговара да је био трговац и да је обављао посао према „убичајеној злоупотреби“. Поред осуде зеленашког стицања профита, Црква је оштро осуђивала и праксу на којој је почивала трговина – куповину робе на велико по нижој цени, која би се онда продавала на мало по већој цени. Суочени са оваквим притиском на савест, трговци су се морали суочавати са страхом од казне због греха, што је нарочито било изражено у време када се приближавало коначно свођење рачуна са Богом. О овим проблемима сведочи још један извор блиско повезан са которском средином касног средњег века. У питању је кодекс (Cod. Marc. It. XI, 196 (=7577) *Scritture varie di argomento religioso*, Nr. 7577) који се чува у Венецији (*Biblioteca Nazionale Marciana*). Датиран је у 1466. годину а наручио га је Бућа, син Михаила Буће и Маре Драго, судећи према запису (*Buchio fiollo*

²¹ Из тестамената дубровачких трговаца види се да је поједине гризла савест зато што су робу продавали по једној цени за готовину, а по другој на отплату у неком року, јер се у томе крила лихва, али мало је података о томе колике су и какве биле разлике. Многи су били у недоумици да ли је то грех, јер је важило као обичај трговаца *secondo lo costume de mercatanti* (Ћирковић 1999: 273–274).

de ser Michiel de Bucchia). У питању је кодекс малих димензија, те је претпостављено да је Бућа желео да га носи са собом на трговачким путовањима. Кодекс започиње текстом „Исповест непознатог трговца“ – трговац у зрелим годинама у првом лицу исповеда своје грехе и искушења, а након тога следе: „Визија чистилишта светог Патрика“, „*Credo*“, „Трактат о врлинама“, „Визија раја светог Патрика“, „Живот светог Трипуна“ и за крај је остављен спис који набраја својства доброг трговца. След списка који чине кодекс изузетно је речит и говори јасно о прекупацијама трговца који га је наручио.²²

Бућина исповест садржи више помена непоштовања сакралног времена. Када исповеда лењост, односно малодушност, он каже: „Bio sam nemaran nedjeljom i na ostale zapovjedane blagdane, u koje dane čovjek treba štovati Boga i voditi brigu o svojoj duši. Nisam zalazio u crkve, na mise, propovjedi i ostale crkvene službe kako sam mogao, nego sam išao dokon po trgovima gledajući raspuštene igre, slušajući isprazne riječi i štetne glasine.“ Када исповеда грамзивост и шкртост говори и о непоштовању времена трговца, истичући да је чинио грех када је продавао по већој цени на веру својим купцима, него што би им наплатио да су одмах платили. Такође, признаје да је одуговлачио да врати заложене ствари како би више зарадио. Често је уместо депонираног „доброг“ новца враћао искварени. Није исплаћивао дугове у договорено време, већ је одуговлачио толико да је наносио штету другој страни. „Nisam prodavao žitarice kao i druga svoja dobra siromasima kada su im trebala, nego sam čekaо oskudicu da bih prodavaо skuplje“ (Priјatelj Pavičić 2011: 39–41).

Кодекс садржи и правила понашања доброг трговца, међу којима је и обавеза поштовања празника који се прослављају нерадно. У Котору је управо средином XV века, нешто пре писања кодекса, сукоб између трговаца и цркве око концепта времена достигао врхунац. Которска општина је, у сарадњи са

²² О кодексу су писале Marcon (2000: 121–134) и Priјatelj Pavičić (2011: 29–64).

бискупијом, донела законску одредбу 1435. године према којој је било забрањено да се ради недељом и током одређених црквених празника (Statut 2009 – *U vrijeme Gospodina Leonarda Bemba, poštovanog Kneza i Kapetana Kotora*, глава 3: 468–472).

Которанима је одредбу усмено саопштио бискуп Марин Контарено приликом велике мисе, а потом је у писаној форми причврстио на главна врата Катедрале. И поред саопштавања Которанима и у писаној и у усменој форми, садржај прописа се није поштовао. Стога је бискуп Контарено предузео следећи корак застрашивања – 12. децембра 1436. године запретио је казном изопштења (*penam excommunicationis*) свим Которанима који би радили за време празника. Међутим, постојање недељног трга у Котору одолело је и овој претњи и одржавао се све до 1443. године.²³ Те године у Котор је стигао проповедник Никола из Задра, из реда фрањеваца опсерваната. Вештим и сугестивним проповедањем против трговаца зеленаша и посебно оних који раде недељом и за време празника, фра Никола је успео да утиче на Которане. Након овакве припреме, кнез Леонардо Бембо је сматрао да је ситуација повољна да се уведу нови закон о трговању. Али, трговци су покушали још једном да пруже отпор. Током заседања Малогвећа, пред провидуром је изашла депутација которске властеле и пучана, са захтевом да се закон не донесе, јер би означио потпуни крах которског трга. Преокрет је настао када је у дворану за већање ушао которски бискуп Марин Контарено са фра Николом из Задра. Запретили су највећим црквеним казнама, ако би се Которани држали *contra timorem Dei et honorem mundi*. На овај начин је коначно донета статутарна

²³ О догађајима у Котору (уп. Dabinović 1934: 82–83, 94, 136–137). Начине поштовање недеље као нерадног дана, на основу писаних извора, разматрао је Бојанин (2011: 307–335). Дубровчанин Бенко Котруљевић (Бенедикт Котруљевић) у XV веку је писао о трговини и савршеном трговцу и напоменуо: „Stoga smo mi, hoteći slijediti onoga najvišeg, vječnog i nepobitnog naučitelja, ustanovili trgovačku subotu.“ Ново издање Котруљевићеве *Libro del arte delamercatura* приредила је: Janeković Römer 2009.

одредба да се одржавање великог традиционалног которског трга помери у суботу, а недељом је дозвољено да се продају само ствари потребне за свакодневну прехрану и предмети за дневну употребу („radi toga da se osobe bolje privole na ovo poštovanje svečanosti nedjeljne“). У закону о недељи и другим празницима које треба поштовати се, између осталог, каже како је „u Kotoru uobičajeno da nedjeljom bude trg i da se pravda dijeli Župljanima, na taj nedjeljni dan trgovci i dućandžije drže radnje otvorene, kupuju i prodaju, mjere tkanine i platna i drugu robu i vagaju sve robe, na način da se Dan Gospodnji i svečanosti svetih pretvaraju u radne dane, jer svi čekaju nedjelju da bi na taj dan kupovali, prodavali, vagali i mjerili. I slušajući velečasnog i pobožnog muža fra Nikolu iz Zadra reda Male braće sv. Frana observanata, svečanog propovjednika sada u Kotoru, ove Četrdesetnice kako najusrdnije propovijeda koliko je veliki grijeh raditi na dan nedjelje koju svečano treba proslavljati u čast božanskog veličanstva i Gospodina našeg Isusa Krista, slušajući o beskrajnim čudima i Božjim sudovima koji su zadesili one koji dan nedjelje nisu kako dolikuje poštovali, i čuvši propovjedi o ovome od strane rečenog velečasnog fratra kako propovijeda i uči kolika dobra sljeduju onima koji poštuju Boga i njegove svečanosti i kolike štete i sramote zadese one koji krše božanske zapovijesti, a ponajviše ne čuvajući dan nedjelje i svečanosti svetaca kao što sada to čine građani Kotora poznajući svoje krivice, dovedeni do pokajanja kao dobri kršćani, zamolili su prije rečenog uzvišenog Gospodin Kneza Kotora da se udostoji da se pravda ne dijeli na dan nedjelje građanima, Župljanima ni strancima, i redovno suđenje, koje se nedjeljom vršilo u Kotoru, promijeni na drugi dan i promijeni onaj trg */pijaca/*, koji je uobičajeno bio u nedjelju da neko ne bi radio i poslovao na Božji Dan. Jer ako se druge svečanosti svetaca slave, tim jače bi se imao Dan Gospodnji proslavljati, koji je svečanost Spasa Gospodina našeg Isusa Krista“ (Statut 2009 – *U vrijeme Gospodina Leonarda Bemba, poštovanog Kneza i Kapetana Kotora*, glava 3: 468–472).

Премда је у овом сукобу Црква извојевала победу над контролом времена, важно је сагледати снагу отпора који су трговци

у Котору пружали. Прописи општине и бискупа, застрашивања екскомуникацијом, проповеди, нису били довољни да уроде плодом. Трговци су се све до последњег тренутка доношења закона борили за своје економске интересе. То говори о снази коју је концепт „време је новац“ имао у освит новог века и о почетку процеса ослобађања земаљског времена, пословног и приватног, од црквене контроле.

Извори

- De Voragine, Jacobus. *The Golden Legend*, vol. 2. Princeton, 1993.
Kotorski spomenici. Prva knjiga kotorskih notara od god. 1326–1335.
Uredio: Antun Mayer. Zagreb, 1951.
Kotorski spomenici. Druga knjiga kotorskih notara god. 1329, 1332–1337. Uredio: Antun Mayer. Zagreb, 1981.
Statuta civitatis Cathari. Statut grada Kotora. (Prevod originala iz 1616. godine sa naučnim aparatom). Uredila: Jelena Antović. Kotor, 2009.

Литература

- Аналисти. Хроничари Биографи. Књижевност Црне Горе од XII до XIX вијека.* Уредио: Милош Милошевић. Цетиње, 1996.
Богојевић-Глушчевић, Невенка. „Средства обезбјеђења извршења уговорних облигација у Котору у XIV вијеку“. *Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања.* Зборник радова са округлог стола Историјског института. Подгорица, 1999, 327–349.
Бојанин, Станоје. „Недеља као нерадни дан у средњовековној Србији“. *Споменица академика Симе Тирковића.* Књ. 25. Београд, 2011, 307–335.
Гуревич, Арон. *Категорије средњовековне културе.* Нови Сад, 1994. [*Категории средневековой культуры.* Москва, 1984.]

- Даниловић, Ј. „О уговору 'collegantia' у дубровачком праву у периоду млетачке власти“. *Зборник Филозофског факултета*, XI–1 (1970): 289–306.
- Куртовић, Есад. *Из хисторије банкарства Босне и Дубровника у средњем вијеку*. Београд, 2010.
- Маловић-Ђукић, Марица. „Комуне у зетском приморју“. *Средњовјековна историја Црне Горе као поље истраживања*. Зборник радова са округлог стола Историјског института. Подгорица, 1999.
- Синдик, Илија. *Комунално уређење Котора од друге половине XII до почетка XV столећа*. Београд, 1950.
- Ћирковић, Сима. *Работници, Војници, Духовници. Друштво средњовековног Балкана*. Београд, 1997.
- Ћирковић, Сима. „Камата“. *Лексикон српског средњег века*. Приредили: Сима Ћирковић и Раде Михаљчић. Београд, 1999, 273–274.
- Ћук, Ружа. *Србија и Венеција у XIII и XIV веку*. Београд, 1986.
- Anichenko, Evgenia. „Pro Honore et Commercio Nostris: Some Aspects of Venetian Maritime Commerce Illustrated by the Late Fifteenth Century Venetian Manuscript“. *Povijesni prilozi* 26 (2004): 39–57.
- Blehova Čelebić, Lenka. *Hrišćanstvo u Boki 1200–1500. Kotorski distrikt*. Podgorica, 2006.
- Bogojević-Glušević, Nevenka. „Krivično pravo u srednjovjekovnom kotorskom Statutu“. *Revija za kriminologiju i krivično pravo* 42/2 (2004): 33–70.
- Bolzoni, Lina. *The web of images: vernacular preaching from its origins to Saint Bernardino of Siena*. London, 2004.
- Capriotti, Giuseppe. „Gestire il denaro, gestire la salvezza. Tre immagini a sostegno del Monte di Pietà: Marco da Montegallo, Lorenzo d'Alessandro e Vittore Crivelli“. *Il capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage*. Journal of the Department of Cultural Heritage. University of Macerata, vol. 2, Fermo, 2011: 13–40.

- Čremošnik, Gregor. „Naša trgovačka društva u srednjem veku“. *GZMBH*, XXXVI (1924): 69–81.
- Dabinović, Anton St. *Kotor pod Mletačkom Republikom (1420–1797)*. Zagreb, 1934.
- De Roover, Raymond. *San Bernardino of Siena and Sant'Antonino of Florence: Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*. Boston, 1967.
- Frugoni, Chiara. “The Imagined Women”. *A History of Women. Silences of The Middle Ages* (vol. II). Uredila: Christiane Klapisch-Zuber. Harvard, 1998, 337–422.
- Janeković Römer, Zdenka. *Benedikt Kotrulj, Libro del arte delamercatura. Knjiga o vještini trgovanja*. Zagreb – Dubrovnik, 2009.
- Krekić, Bariša. “Developed Autonomy: The Patricians in Dubrovnik and Dalmatian Cities”. *Urban Society of Eastern Europe in Premodern Times*. Uredio: Bariša Krekić. Berkeley – Los Angeles – Toronto, 1987, 185–215.
- Krekić, Bariša. “Venetian Merchants in the Balkan Hinterland in the Fourteenth Century”. *Wirtschaftskräfte und Wirtschaftswege. Festschrift für Hermann Kellenbenz*, vol. I. Mittelmeer und Kontinent Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte 4. Nürnberg, 1978, 413–429.
- Ladić, Zoran. *Last Will: Passport to Heaven. Urban last wills from late medieval Dalmatia with special attention to the legacies pro remedio animae and ad pias causas*. Zagreb, 2012.
- Le Gof, Žak. *Nastanak čistilišta*. Sremski Karlovci – Novi Sad, 1992.
- Le Goff, Jacques. *Time, Work and Culture in the Middle Ages* (transl. by A. Goldhammer). Chicago, 1980. [*Pour un autre Moyen Age: Temps, travail et culture en Occident*. Paris, 1977.]
- Le Goff, Jacques. *Your Money or Your Life. Economy and Religion in the Middle Ages* (transl. by P. Ranum). New York, 1990. [*La Bourse et la Vie. Economie et religion au Moyen Age*. Paris, 1986.]
- Marcon, Suzy. „Un manoscritto cattarino del 1466 e l’eredità belliniana lungo le sponde dell’Adriatico“. *Rivista di storia della miniatura* 4. Firenze, 2000: 121–134.

- Prijatelj Pavičić, Ivana. „Ogledalo pravednog trgovca: Ispovjed i traktat o krepostima iz kodeksa Buća“. *Croatica Christiana Periodica*, Vol. 35, No. 67 (2011): 29–64.
- Stjepčević, Ivo. *Katedrala sv. Tripuna u Kotoru*. Split, 1938.
- Swanson, Robert Norman. *Religion and Devotion in Europe, c. 1215–c. 1515*. Cambridge, 1995.
- Todeschini, Giacomo. „Ordini Mendicanti e coscienza cittadina“. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* T. 89, N°2. Roma, 1977: 657–666.
- Todeschini, Giacomo. “Usury in Christian Middle Ages. A Reconsideration of the Historiographical Tradition (1949–2010)”. *Religione e istituzioni religiose nell economia Europea 1000–1800*. Atti della Quarantatreesima Settimana di Studi (8–12 maggio 2011). Firenze, 2012, 119–130.

Valentina Živković

THE MERCANTILE AND RELIGIOUS CONCEPT OF TIME IN LATE-MEDIEVAL KOTOR

Summary

This paper discusses and analyses, within their context, examples of the various uses of the notion of time and temporal markers, as noted in the archival material of Kotor. Larger or smaller differences are detected mostly within two loosely defined contexts: the profane and the sacral. The protagonists were the merchants and the church, whose business and religious ethical principles were confronted with the demands of this small maritime town's everyday life. The greatest controversies arose from two questions: when and how to earn money. The church offered an answer essentially contrary to the business aims of the merchants, bankers and all those dealing in loans and striving towards a secularisation and rationalisation of time, as the polar opposite of the theological concept of time.

The Church was able to influence the consciousness and conscience of lay people strongly, as well as their everyday life, by the control it held over social time during the Middle Age. Firstly, it prohibited working on holidays, and thus directly influenced the profane economy. The second extremely powerful manner of shaping the religious and social behaviour of the believers stemmed from the church's control of the time of the dead, i.e. from the doctrine that serving Masses for the dead could shorten the duration of Purgatory torture. A fragment from the local saint Osanna's

(1493–1565) hagiography represents a testimony about the manner in which the church viewed the merchant's profit. That Kotor saint had a vision: the repentant soul of a wealthy nobleman, Jeronim Bizanti, appeared in order to tell her "I did not perform my mercantile deals according to Christian charity."

Around 1450, the confrontation between Kotor merchants and the church, concerning the concept of time, reached its peak. It is important to stress that the merchants were strongly opposed to the church's demands about the celebration of certain holidays and the transfer of Kotor's traditional market-day from Sunday to Saturday. Their fight for their economical interests speaks about the strength of the concept "time is money" in the early Modern Time and about the beginning of the liberation process of the earthly time, business and private, from the church's control.

Јелена Д. ЈАНКОВИЋ*
Институт за српски језик САНУ
Београд

БОЈЕ КАО ОБЕЛЕЖЈА ВРЕМЕНА У СРПСКОМ НАРОДНОМ КАЛЕНДАРУ¹

„Богатство културног наслеђа утканог у народни календар, најречитије је сведочанство народног живота. Из дана у дан, као што се одвија живот у свом космичком ритму.“

(Недељковић 1994)

Међу бројним називима за јединице српског годишњег календара има таквих који поједине дане и седмице означавају по бојама: *белој*, *зеленој*, *црвеној* и *црној*. Задатак овог рада јесте да се наброје сви ти називи из српских етнографских извора и установе главни мотиви за настанак тих назива. На крају рада дата је табела у којој су хронолошки, по бојама, разврстани називи.

Кључне речи: народни календар, бела, зелена, црвена и црна боја, српски језик

0. Увод

Народни календар јесте „историјски формиран систем дељења, бројања и уређивања годишњег времена, на основу кога

* enanikolic11@yahoo.com

¹ Овај чланак је резултат рада на пројекту „Етимолошка истраживања српског језика и израда *Етимолошког речника српског језика*“ (бр. 178007), који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

су организовани обредни циклус (календарски обреди), производна и свакодневна пракса, у значајној мери и веровања, као и фолклор“ (СМ: 256). Његову основу чини хришћански календар, с тим што су народна култура и традиција попуниле ту основу народним тумачењима празника и периода, као и бројним пре-хришћанским обредима, обичајима и забранама.

Главне јединице народног календара имају хијерархијску структуру: година – месец – недеља – дан. Њиховим повезивањем успостављају се сезоне, периоди и низови груписаних дана, са називима који се могу поновити током године.² По обредној структури, народни календар чине следећи периоди: божићни, покладни, ранопролећни (Велики пост, Благовести итд.), средњепролећни (Ускрс, Ђурђевдан, Спасовдан итд.), каснопролећни (Тројице, Ивањдан), летњи, јесењи и зимски. Обреди у народном календару су разноврсни и везани су за периоде у години: тако су, на пример, у току божићног и пролећног периода обављани обреди за плодност и иницијацијски ритуали, у каснопролећном периоду лустративни обреди за заштиту, а у свим периодима вршено је ритуално обилажење и паљење ватри (id. 257).

Међу бројним називима за јединице народног календара има таквих који поједине дане и седмице означавају по бојама: *белом, зеленом, црвеном и црном*. Главни извори за ексцерпцију грађе били су књиге М. Недељковића (1990, 1994 и 2009), чланци етнолога у етнографским часописима (СЕЗБ, ГЕМ, Карацић итд.) и речници српског језика (Вук, RJAZU, РСАНУ, РМС, дијалекатски и етимолошки речници). Материјал је допуњен подацима из енциклопедија словенске митологије и народне културе (СМР и СМ).

² Као што је случај са *белим недељама* и данима у тим седмицама (пред Велики пост, после Ускрса и пред Петров пост).

1. Бела боја

Бела боја „u onomasiologiji ima izvanredno veliku ulogu“, те „nije čudo što je *bijel* jedna od najbrojnije zastupljenih osnova u hrv-srp. jeziku“ (Skok I: 152 s.v. *bīo* (*bījel*)). Своје порекло придев *бео* води од прасловенског облика **bělъ, běla, bělo*: „који је боје супротно од црне, боје снега, млека; који има боју сличну белој; светао; чист“ и фигуративно „добар, пријатан, срећан; леп“ (SP 1: 238 s.v. *bělъ*; РСАНУ; ЕРСЈ 3: 150 s.v. БЕО; Јанковић 2011). По П. Скоку, свесловенски придев *бео* изведен је из индоевропског корена **bhē-* односно **bhō-/ *bhā-* који је значио „светлети се“ (Skok I: 152 s.v. *bīo* (*bījel*)). М. Ивић је, такође, сматрала да „прасловенски лексички облик из којег се развио наш придев *бео* етимолошки је најнепосредније ослоњен на индоевропска коренска образовања са значењем – не белине, него светлине, блеска“ (Ивић 1999: 7). Љ. Поповић долази до истог закључка, полазећи од примарних назива за боје које су се развиле „од значења везаних за сјај, блесак, као и чињенице да су се све цивилизације на почетку свог постојања клањале сунцу, муњи, блеску и сл., можемо претпоставити да такав базни концепт прототипа боје чини својство да она максимално у односу на своја физичка својства рефлектује светлост, тј. њен сјај или блиставост“ (Поповић 2001: 20).

Белој боји у српском језику највише је пажње поклањала М. Ивић (1993; 1999), посебно испитујући метафоризовану семантику и позитивну симболику придева *бео* и његових изведеница и израза. Са становишта фолклора, белом бојом бавили су се М. Детелић и М. Илић (Detelić, Ilić 2006), Љ. Поповић (1991 и 2001), Љ. Раденковић (Раденкович 2007) и А. Лома (2008).

У народном календару Срба забележени су следећи дани, седмице и празници са атрибутом *бео* (уп. табелу дату на крају рада): *бели дани* – од Божића до Крстовдана (Недељковић 1990: XXX, XIX; id. 2009: 70; Лесковачка Морава, Ђорђевић 350); *Бела среда* – у 3. седм. пред В. пост (Недељковић 1990: XIX,

203); *бела недеља: Бели понедељак, Бели уторак, Бела среда, Бели четвртак, Бели петак, Бела субота и Беле Покладе / Бела недеља* – пред В. пост (Беговић 1887: 100; Милићевић 1894: 183; Славонија, Богдановић 1899: 161; Неготинска крајина, Димитријевић 1901: 237; Левач и Темнић, Мијатовић 1907: 258; Бољевац, Грбић 1909: 6, 31; Скопска Црна Гора, Тројановић 1911: 85; Хомоље, Милосављевић 1914: 6, 29–35; Крагујевачка Јасеница, Павловић 1921: 97; Њевђелијска Каза, Тановић 1927: 34; Качер, Павловић 1928: 94; Ријечка нахија у Црној Гори, Јовићевић 1928: 306; Чајкановић 1934: 29, 201–202; Фрушка Гора, Шкарић 1939: 91–92; Скопска Црна Гора, Филиповић 1939: 112–113; Височка нахија, id. 1949: 132; Банатске Хере, id. 1958: 302; ист. Херцеговина, id. 1967: 266; Шумадија, Ердџановић 1951: 163; Попово Поље, Мићевић 1952: 156; Војводина, Босић 1996: 191–208; Банат и Тимочка крајина, Марјановић 1996: 95; Ресава, Спасојевић 2009: 211–212; Влаховић 2011: 347–348; Вук; id. 1972: 165–166; RJAZU; РМС; РСГВ; Недељковић 1990: XIX–XX, 23–26); *Бела субота* – пред Ускрс (Бијело Поље, Филиповић 1949: 133; Вук; RJAZU; РСАНУ); *бела или светла недеља: бели дани, Бела среда, Бели четвртак, Бели петак, Бела субота и Бела недеља* – после Ускрса (Милићевић 1894: 107; ист. Херцеговина, Филиповић 1967: 266; Ресава, Спасојевић 2009: 211; Недељковић 1990: 26; id. 1994: 179); *Бели четвртци* (Ресава, Спасојевић 2009: 211; Недељковић 1990: 26, 46, 99; id. 1994: 195, 188, 225); *Бели петак* – пред Тројице (Врање, Златановић 1998); *Бела недеља* – Тројице (Горња Пчиња, Филиповић, Томић 1955: 99; Врање, Златановић 1998; РСАНУ); *бела недеља: бели дани, Бели понедељак, Бели уторак, Бела среда, Бели четвртак, Бели петак, Бела субота и Бела недеља/Петрове Покладе* – пред Петров пост (Петровић 1948: 236; Горња Пчиња, Филиповић, Томић 1955: 99; ист. Херцеговина, Филиповић 1967: 266; РСАНУ; СМР: 101, 254; Недељковић 1990: 23).

Дани у седмици именовани су по белој боји:

1. Када се среда и петак не посте, тј. када су мрсни дани: *бели дани*³ (од Божића до Крстовдана); *Бела среда* (у 3. седм. пред В. пост) и две *беле недеље* (после Ускрса и после Тројице). У народу, седмице у којима се мрси у среду и петак називале су се *белим недељама* (Милићевић 1894: 107; ист. Херцеговина, Филиповић 1967: 266; RIAZU; РСАНУ), а дани у тим седмицама *бели дани* (РСАНУ). Међутим, у народном календару нису забележени такви називи у другој половини године, на пример пред Госпојинске покладе (1./14. VIII) и Госпојински пост или пред Божићне покладе (14./27. XI) и Божићни пост. Употребљавање мрсне хране у време поста или у данима среда/петак у народу сматрало се грехом, тако да се мрсна храна везивала за нешто нечисто, опасно, нељудско, страно (в. Якушкина 2003: 225–226).

2. Када се једе бели смок: *бела недеља** (пред В. пост). Наведена седмица и дани у њој добили су називе по белој боји због преношења номинације са хране – белог смока. Бела боја у народу симболише плодност и везује се за стваралачку снагу која се налази у млеку, јајету и мушком семену⁴ (СМ: 43; Раденковић 1996: 281–282).

3. Када се везују за мртве: *бели дани** (*некрштени дани*); *бела недеља** а посебно *Бела недеља/Беле Покладе* (пред В. пост); *Бели четвртци**; *Бела субота** (у седм. после Ускрса) и *Бела недеља* (Тројице). Сви ти дани, који припадају култу мртвих, именовани су углавном по белој боји која је означавала жалост за покојницима. То сведоче фреске у манастирима, нпр. у Љубостињи: кнегиња Милица с белим удовичким велом, у Жичи: четири личности у белим одежама како носе на раменима ковчег с телом св. Стевана, а у позадини жене чије су главе завијене белим веловима, из прве четвртине XIV века (СМР: 41). Бела боја

³ Са звездицом (*) су дати називи којима се мотивација може тумачити на различите начине.

⁴ „Веза ’белог’ с активним принципом стварања (с мушком силом, а по свему судећи и с Громовником)“ (Раденковић 1996: 283).

је у вези с представама о оностраном животу и боја је смрти, јер кад смрт обузме људско биће, она га „odvodi u odsutnost, u noćnu prazninu, u nestanak svesti i dnevnih boja“ (Ševalije, Gerbran 2009: 51; СМ: 43).

4. Када се веровало да су дани опасни: *бели дани** (*некршчени дани*) и *Бели петак* (пред Тројице). Опасни дани добили су називе по белој боји после Божића, због демонских сила које се крећу ноћу, а *Бели петак* зато што припада скупини варовних дана под називом „12 Великих Петака“.

Када се година сагледа као круг дан – ноћ (под даном се подразумева временски период од изласка до заласка сунца, а ноћ од заласка до изласка сунца; СМР: 89), дан одговара лету⁵ и летњем солстицију (подне, тј. средина лета припада Ивањдану, 24. VI/7. VII), а ноћ зими и зимском солстицију (поноћ, тј. средина зиме одговара Божићу). Тако излазак сунца одговара пролећу⁶ и пролећној равнодневици (Благовестима⁷ 25. III/7. IV) и залазак сунца – јесени и јесењој равнодневици (Крстовдану⁸ 14./27. IX), в. СМ: 256–257. Тако гледајући, *бели дани/некршчени дани* после

⁵ Народ је делио годину на летњу и зимску половину (Јанковић 1951: 171; СМР: 89).

⁶ Пролеће у словенском народном календару почиње на покладе и траје у време мартовских празника, Ускрса, Ђурђевдана, Марковдана и св. Јеремије, а завршава се у време тројичких празника (СМ: 451).

⁷ Благовести је велики празник, који је код Источних и Јужних Словена везан за паганске обреде дочекивања пролећа (зато се назив „Блага вест“ односи на вест о доласку пролећа) и обреде лустративног карактера, нпр. заштита од змија, инсеката, корова и сл. (СМ: 443).

⁸ Код Источних и делимично код Јужних Словена „позната је представа да је од јесени до пролећа земља ’затворена’: она ’спава’, ’обамрла’ је и сл., и зато је до одређеног тренутка не треба дирати – орати, сејати, копати, градити ограде и др. Најчешће се као дан када се земља ’буди’ и када се могу отпочети земљораднички послови узимају *Благовести*, супротно јесењем *Крстовдану*, када се земља ’затвара’ за зиму. На Благовести (или у неке друге пролећне празнике) истовремено за земљом ’буди’ се цела природа: ’оживљава’ корен биљака, а птице и гамад се враћају с *оног света*“ (СМ: 452).

Божића „имају своју паралелу у ’демонском’ делу ноћи, од поноћи до првих петлова“ (СМ: 256–257).

5. Када се обављају ритуали за заштиту усева и рода од града и грома: *Бели четвртци**. У народу су се светковали празници и вршили обичаји који су повезани са климатским променама, а у пролеће посебно се истичу они који су били испуњени разним профилактичним и апотропејским радњама ради заштите усева и рода од града и грома. За време тих четвртака у неким крајевима није се ништа бело носило и није се простирано бело рубље нити платно (јер је бела боја знак жалости) и дозивани су покојници, који су умрли неприродном смрћу и који су по (белим) облацима, да помогну и одвуку облак. Због бриге о усевима и плодовима, светковали су четвртке да поља не буду празна, јер бела боја је неутрална, тј. боја потпуне празнине „pokazujući da još ništa nije ostvareno“ (Ševalije, Gerbran 2009: 52; Раденковић 2008: 338).

Љ. Раденковић сматра да се бела боја везује за светлост, бестелесност и празнину „па отуда може да стоји и као атрибут бестелесних митских бића“ и да *бело* „у народној култури значи и ’празно’ [...] односно ’одсуство материјалног’, што је иначе одлика митолошких бића“ (Раденковић 1996: 285–286; id. 2008: 338).

6. Када су одрасли носили беле одежде: *Бела субота* (пред Ускрс).⁹ Бела боја, у овом смислу, јесте боја кандидата, тј. „onoga koji će promeniti status“, односно „boja prelaza, u onom smislu u kojem se govori o obredima prelaza: belo je privilegovana boja obreda kojima se menja biće prema klasičnoj shemi svake inicijacije: smrću i novim rođenjem“ (Ševalije, Gerbran 2009: 51).

⁹ У RЈAZU: „У неким крајевима католичке цркве велика субота, уочи Ускрса, зове се и *бела* зато што је био обичај да се у тај дан крштавају одрасли обучени у бело“ и пример из РСАНУ: „Бијела (водена) н[едеља] — прва н[едеља] иза Ускрса (лат. Dominica in albis), кад су новокрштеници одлагали бијеле хаљине, које су примили код крштења на Бијелу суботу“.

2. Зелена боја

Лексема *зелен*, „који је боје лишћа, траве“, свесловенски је придев настао од прасловенског корена **zel-* и суфикса *-en < -ьнъ* (Skok III: 648–649, s.v. **zèlen*; РСАНУ). Због свог примарног значења, зелена боја асоцира на усеве,¹⁰ вегетацију и промену, јер се вегетација сезонски обнавља, па отуда је „знак напретка, бујности, свечаности и веселја. Примењује се у верским обредима, о свадбама и свечаностима“ (Раденковић 1996: 303; СМР: 41).

Зелена боја је боја хтоничних демона (СМР: 41). Зато се везује за ђавола, вештицу, вилу, змаја (Раденковић 1996: 305). По Љ. Раденковићу, то је зато што се зелена боја везује за отворени простор у коме расту *зелене* биљке и у коме се креће и у којој господари нечиста сила, што се види у народним јужнословенским бајањима, где се нечиста сила тера у тај простор, с циљем да се потпуно одвоји од људског света и да се њен боравак „орочи“, јер је зелена боја привремена, сезонска појава (Раденковић 1996: 304).

Придев *зелен* забележен је у имену дана, тачније у низу четвртака од пролећа до жетве, које Срби светкују као нарочите дане од *Великог четвртка* (а негде од Ускрса) до Спасовдана или иза Тројица, а називају се *Зелени* или *Бели четвртци* (Милићевић 1894: 112; Бољевац, Грбић 1909: 51; источна Србија, Тројановић 1911: 190; СМР: 304–305; Недељковић 1990: 99, 53; id. 1994: 195).

¹⁰ Такође, користи се за описивање младих, недозреlih плодова и усева, а од тога је настало фигуративно значење „неискусан, наиван“ о младом човеку (RJAZU; РСАНУ; Раденковић 2008: 339). М. Ивић је то објаснила на следећи начин: „Бодрост, крепкост, па онда и одважност, силовитост – то су особине које се лако асоцирају са својством бити млад, а то својство је, по сведочанству толиких језика света, неизбежна, спонтана метафорична транспозиција појма *зеленог* у људској свести (з е л е н о лишће је м л а д о лишће!)“ (Раденковић 1996: 306–307; Ivić 1995).

Низ *Зелених* или *Белих четвртака* се код Јужних Словена посебно поштовао „када се забрањују многи послови, посебно ’женски’, као што су прање, умивање, шивење, предење, плетење, ради заштите од грома и града.“ (СМ: 578). У Србији је забележено осам *Зелених четвртака* (в. табелу).¹¹ „У све четвртке од Васкрса до Тројица сељаци не ору, нити хоће да хватају волова у јарам. Те дане многи зову *Зелени Четвртци*. Њих светкују зато ’да не би град тукао летину!’“ (Милићевић 1894: 112; RJAZU). У Мачви „нико није смео орати, копати, терати кола, прати, без белити“, ¹² а ако би ударио град, онда су врачали и износили из куће напоље „синију, секиру, ватраљ, изврнут сланик, чинију, хлеб и кашику“, јер се веровало „да које село много туче град, то је због тога, што је негде у том селу закопано копице, и докле га вода не ископа неће престати град то село да туче“ (Тројановић 1911: 182; СМР: 304). По селима, кириџије нису смели да прођу запрежним колима, јер су ти дани светковани као значајни земљораднички дани и поштовани као сусветице (Недељковић 1990: 99; 1994: 188). У банатским херским селима „Од Великог четвртка почевши па до Спасовдана ни једног четвртка у међувремену жене не смеју да раде женске послове због грмљавине, јер када грми, цепаће се и пуцати све што су шиле и зато када загрми одмах одбацују са себе што су у том времену шиле“ (Филиповић 1958: 305). Код Лесковца и у Црној Гори, да не би пао град, нису радили у осам четвртака (Тројановић 1911: 183). У Такову се *Зелени четвртак* у *великој недељи* празновао „само ради градобитине“ (Филиповић 1972: 221), тако и на Тимоку (Станојевић 1929: 45).

¹¹ Да напоменемо да се у Темнићу није радило у девет четвртака, почињући од Великог, „да их не би град убио“ (Мијатовић 1905: 288).

¹² Такве забране се нису косиле са обичајем ритуалног почетка орања у четвртак, као што је то указао С. Тројановић: „Почетак је само део рада, а чини се што тако ’ваља’, и чим се, на пример, орање започне, после два часа посао се остави за продужење сутра-дан. После тога, кад је рад већ у току, рецимо по нашим примерима *орање*, оно се у даље четвртке оставља“ (Тројановић 1911: 188; СМР: 304–305).

„Ове забране оснивају се на хомеопатичној мађији. Избегава се шивење, прање и стерање рубља да оно својом белином или у додиру с водом не би, по хомеопатичној вези, изазивало град и олују, и тако угрозило усеве“ (СМР: 304–305).

3. Црвена боја

Придев *црвен*, „који је боје крви“, свесловенски је придев и потиче од прасловенског придева **čьrъnъ* „црвен“ (Skok I: 275–276 s.v. *čr̃n¹*; SP 2: 262–263 s.v. *čr̃ venъ* : *čr̃ v'enъ*; РМС).

Црвена боја једна је од значајнијих боја у традицијској култури. С једне стране, то је боја „живота, ватре, плодности, здравља (јавља се у свадбеним обредима и обредима везаним за рођење, у аграрној магији)“, нпр. код Срба и Хрвата у аграрним обичајима присутна је за родност и плодност земље и стоке, зато што симболише сунце, посебно када поцрвени приликом заласка, а самим тим и одбија уроке, зле погледе, штити од демона и нечистих сила (СМ: 43; СМР: 40–41; Раденковић 2008: 339). „Називи за црвену боју носе богати позитивни емотивни потенцијал и то код многих народа“, али и „доводи се у везу са страхом, који изазива приказ ватре или крви“ (Поповић 1992: 95). С друге стране, то је боја „оностраног света (употреба предмета црвене б. у погребном обреду; црвено као знак жалости), хтоничких и демонских“, нпр. у палеолиту среће се у обреду сахрањивања (СМ: 43; Раденковић 1996: 293–303). Црвена боја се схвата као хтонска, а не овоземаљска, зато што алтернира са низом боја, све до црне, као и са тамним нијансама, али не и са белом бојом, па тако црвена припада парадигми *обојено, тамно*, која је супротстављена парадигми *светло, бело* (id. 292–293). У фолклору, демонска сила је често приказана с неким црвеним обележјем, а у народним бајањима и магији служи као средство

за заштиту од нечисте силе, нпр. важну улогу има црвено биље и растиње, црвено ускршње јаје (id. 293–303).¹³

У народном календару забележена је *Црвена субота*, која је у *великој недељи*, седмој, последњој седмици Великог поста (Милићевић 1894: 104; Славонија, Богдановић 1899: 164; Попово Поље, Мићевић 1952: 158; РМС; Недељковић 1990: XII, 258, 172, 49). С обзиром на то да се следећег дана светкује Ускрс, у суботу се барена јаја боје и шарају у црвено, тако да се по томе атрибут *црвено* пренео на назив дана (Недељковић 1994: 172; СМР: 40, 278–279). Има више различитих разлога зашто се јаја боје у црвено (о бојењу јаја в. Томић 1957). „По предању, када су Христа сахранили, мајка му је ставила на гроб бела јаја као знак жалости; када је ускрснуо, јаја су поцрвенела, па се сада, као успомена на његово ускрснуће, ускршња јаја боје црвено“ (СМР: 41; Бољевац, Грбић 1909: 49; Чајкановић 1973: 232). У Поповом Пољу у Херцеговини, такође, тога дана се боје („масте“) јаја, јер „Народ каже да су јаја била најмилија храна Христова и да су онога часа кад је Христос ускрснуо из гроба сва јаја поцрвенела, па да зато јаја боје у црвено. То исто раде и вјерују и католици“ (Мићевић 1952: 158). У једној приповеци из Левча, жене су помогле Марији, која је трчала са дететом, тако што су омеле гониоце да је не стигну и не ухвате, износећи пред те људе обојена јаја, а како они никада дотле нису видели таква јаја, застајали су и разгледали, па је Бог благословио шарена јаја (Чајкановић 1973: 230–231). Прича из Ђевђелије гласи: „Кад су хришћани, на Велики петак, тврдили да ће Христос васкрснути [...] Јевреји су рекли да ће то бити онда кад кокошке пронесу црвена јаја: и гле чуда, у недељу, кокошке су пронеле црвена јаја, и Христос је васкрсао, па се, за спомен тога, бојадишу јаја и до данашњег дана“ (id. 231). Код Банатских Хера верује се да „када су Христа водили да га разапну на крст, народ је бацао на њега камење, а камење се претворило у црвена јаја. Други веле:

¹³ Више о црвеној боји у раду Љ. Поповић (1992).

Јевреји су бојили мућкове и бацали на Христа, па и за успомену на то бојадишу јаја на Ускрс“ (Филиповић 1958: 306). У Височкој нахији су јаја бојена црвено „изјутра, пре сунца“ (Филиповић 1949: 132), а у Срему црвена јаја су имала намену за такозвано „ружичало“ (Богдановић 1899: 164). У јужној Србији су бојили јаја црвеном бојом на *Велики четвртак*, који је везан с мртвима и тада се износило из куће све што је црвене боје (Раденковић 1996: 295). У Поповом Пољу „Ако је неко умро те године у кући, јаја се масе у тамно-црвено или сасвим црно“ (Мићевић 1952: 159). У РЈАЗУ наведено је да „по неким крајевима православне цркве велика се субота уочи Ускрса зове и *црвена субота* ... може бити да се тако зове по оделу, у који се тај дан у цркви пред јеванђеље преоблаче свештеници који служе“ (у опозицији са *Белом суботом*, по белој одежди, в. нап. 8).

По С. Тројановићу, „*црвена боја* јајета, конца око врата или чега било у овим обичајима увек је *симбол огња или сунца*, а у односу огњевитих светаца. Уопште је тешко одвајати земаљски огањ од небесног“ (Тројановић 1911: 197). По В. Чајкановићу, на Ускрс, који је пролећни празник, пренесени су обичаји жртвовања јаја из култа предака, јер јаје је извор живота и имало је велику улогу у култу мртвих, а то је због тога што „јаје садржи оно што је мртвима најпотребније – садржи живот“ (Чајкановић 1973: 231–232). Такође, и црвена боја довођена је у везу са мртвачким култом, јер „Црвена је боја крви, а крв је *живот*, или душа“, па тако „Црвена боја на јајима, дакле, симбол је крви. Јаја је наш народ, зацело, бојадисао црвеном бојом још раније, у култу предака, па је после тај обичај пренео и на Ускрс“ (id. 233).

4. Црна боја

Свесловенски придев *црн*, „који је боје угљена или чађи“, своје порекло води од прасловенског придева за боју **čьrъ nъ* „црн; таман; мрачан; прљав“: *črъ nъ* < **črъ chnъ* < ие. **kr s-no-* „црн“

(RJAZU; Skok I: 277–278 s.v. *črn*², f *crna*; SP 2: 240–243 s.v. *čr nъ*; PMC).

Црна боја има, од свих боја, највише изражену једнозначну симболику, зато што асоцира на мрак, земљу, смрт и знак је жалости, нпр. у ожалошћеним породицама ускршња јаја су бојена у црно (Бока Которска, СМ: 44; Раденковић 1996: 286). То показују и остала, секундарна значења овога придева у српском језику: „нечист, прљав, замазан; који је без светлости, мрачан, таман; који је боје тамније, затвореније него нешто друго исте врсте“ (RJAZU; PMC). Самим тим и фигуративна значења, наслеђена из прасловенског „зао, злослутан; тужан; несрећан“ (SP 2: 240–243 s.v. *čr nъ*), имају негативну конотацију: „тежак, мучан, тешко подношљив“: „Дошла [је] црна вијест“ (PMC), „мрзак, одвратан; кобан, злокобан; несрећан, јадан“: „Можда је ... проклињао своју црну судбину“ (PMC), „рђав, зао; врло велик, тежак“ и уз именице које значе нешто зло, неповољно, негативно: „Све огрезло у црnome греху“ (RJAZU; PMC).

По Љ. Раденковићу, „у црној се боји приказују многа божанства и демони териоморфног карактера код разних народа“ (1996: 287). Тако да атрибут *црн* иде уз: називе за неке болести, место где се тера нечиста сила, нека средства која се употребљавају у бајању, носиоце догађаја у сичеу басме (јер су блиски са нечистом силом), биље којим се баје или које улази у састав амајлије итд. (Раденковић 1996: 287–291). У народним веровањима и предањима црна боја, такође, има магичну заштитну моћ од демона, духова и урока, нпр. црно пиле обноси се око усева противу града (СМР 41).

У народном календару, сходно таквој наведеној симболици, црна боја као атрибут се појављује у називима дана, који носе неко негативно значење. У народном календару Срба забележени су још дани: *Црне покладе*, *Црни уторци* или *Црни торници*, *Црна среда* и *црни петак/црни дани*.

Црне покладе или *Месне покладе* су у задушној или месопусној недељи, тј. другој седмици пре Великог поста, седмици пре беле

недеље. Назив *Црне покладе* је са простора бивше Војне границе с краја претпрошлог века (Беговић 1887: 100; в. Недељковић 1990: 258; 1994: 124). *Црне Покладе*, за разлику од *Белих Поклада* када се пред пост опрашта од белог смока, представљају последњи недељни дан када се месо једе у изобиљу, па се зато тај период зове *месојеђе* или *Месне покладе* (у Грузи, Петровић 1948: 236; на Косову, Дебелковић 1907: 257), а цела седмица се назива *месопусна недеља* (назив је добијен под утицајем цркве, јер се тога дана опрашта од једења меса, за наредних осам недеља, до Ускрса, тако у Бољевцу, Грбић 1909: 6) (Недељковић 1990: 152–153, 258). Тога дана „*kadako se najmanje radi, kada se samo ije, pije i veseli*“ (Jovićević 1928: 306). Такође, ишле су маскиране поворке по селима, тзв. шиљкани, направљачи и комендијаши и како се више примицао пост, тако је весеље и чашћавање постајало веће (Недељковић 1994: 124). „У Херцеговини се у вечери ових поклада скупљају суседи по гувнима, забављају се разним играма уз запаљену ватру и веселе до после пола ноћи“ (СМР: 237).

Та седмица је и у знаку мртвих (јер је то *задушна недеља*, због зимских задушница, главних задушница у години), тако се у њој не започиње никакав посао, „Нити се онда навија, нити заплиће, нити започиње ткање“ и за невесту се не кроји венчаница (Недељковић 1990: 92).

У народном календару Срба забележено је укупно шест *Црних уторака* (в. табелу) који се називају *Црни торници* и истичу се као опасни дани. Тако, на пример, називом *Црни торник* у првој седмици Великог поста давала се порука како се не сме ни помишљати на весеље (Недељковић 1994: 128). *Црни торник* у другој седмици после Ускрса сматрао се „опасним за стоку, па је нарочито празнован. Будући да је у прошлости стока значила право благо, а понекад била и сав иметак, од чега је зависио живот породице, разумљиво је што се стриктно проводио празник од кога је, по веровању, зависило здравље стоке, па и људи. Значај је истакнут и опомињућим називом данашњег дана: *црни торник*“ (id. 1994: 187).

Недељковић набраја три или четири *Црна торника*, нпр. у Буцаку празнују се три: у *белој недељи* пред Велики пост, у првој седмици Великог поста и у седмици у којој је Ђурђевдан и у сва три *Црна торника* сељаци у Буцаку (источна Србија) нису музлили стоку, јер је то била заветина за стоку (Пантелић 1974: 219). „Ако неко умре у торник, држи се да ће другог торника још неко умрети“, а кад „народ хоће за некога да каже да је несрећан, он му каже: ’Баш си ти неки *торник*’“ (Грбић 1909: 13; в. Недељковић 1990: 253; СМ: 555–556). У планинским селима Нишаве празновао се и четврти *Црни торник*, уторак после Ђурђевдана (Недељковић 1990: 254, 259; СМ: 556).

Црна среда у тодоровој, првопосној, чистој или глувој недељи, првој седмици Великог поста, није забележена код Недељковића. „Јуж. Слов. су се чували с. [среде] у првој недељи великог поста, коју су називали *Луда или Црна*, и сматрали да прекршилац забрана које су важиле за тај дан може бити кажњен епилепсијом (срп.) или безумљем (буг.)“ (СМ: 509).

Забележићемо на крају назив из РЈАЗУ и РМС *црни петак* у значењу „несрећан дан, зло време“ (нпр. „Доћи ће и њему црн петак“), који код Срба нема тачан календарски датум, већ се односи на симболику *петка* као несрећног дана. У РМС забележени су још и *црне године*, „године оскудице, невоље и несреће“, и *црни дани* (наслеђен из прасловенског *črŋъ dьnъ* „неповољан, несрећан дан“, SP 2: 240–243 s.v. *črŋъ*). У СМР аутори закључују да пошто постоје *бели дани*, „онда су, нема сумње, постојали и ’црни дани’, од којих су се одржали само Црни петак и Црни торник“ (СМР: 101–102). И Римљани су несретне дане означавали атрибутом *црн*, нпр. *црни петак* (Ševalije, Gerbran 2009: 111).

5. Закључак

Боја је, „у народној култури, један од основних елемената, који карактерише читав низ обредних симбола и митолошких

ликова“ (СМ: 43). Поједине боје су неједнако ушле у народни календар и у народну традицију, а с временом (од паганства, преко хришћанства, до данас) промениле су улоге и значења, које носе са собом. Код Срба *беле, зелене, црвене и црне* дане, седмице и празнике у години народ је испунио посебним значењем и садржајем. Као што се може видети, нису све боје заступљене, тако да међу народним годишњим називима нисмо регистровали оне са атрибутотом *жут* и *плав*. Свеукупно гледано, *бела боја* је најзаступљенија у народном календару и она је супротстављена *црвеној* и *црној боји*, које имају изражену једнозначност. „Обојени дани“ концентрисани су у божићном, покладном и рано, средње и каснопролећном периоду (од Божића до Петровдана), а изостају у летњем, јесењем и зимском периоду.

У народном календару именовани дани, седмице и празници по боји представљају одраз богатог наслеђа, које је својеврсна смеша паганства и хришћанства, па тако анализирајући их осветљавамо своје етничке особености и очуване, укоренење податке митолошке, паганске свести.

Табела

Време	Назив недеље	Назив дана са атрибутотом <i>бео</i>	Назив дана са атрибутотом <i>зелен</i>	Назив дана са атрибутотом <i>црвен</i>	Назив дана са атрибутотом <i>црн</i>
од Божића до Крстовдана (25. XII/7. I – 4. I/18. I)	<i>бели дани</i>	<i>Бели дан</i>			
		Бели понедељак			
		Бели уторак			
		Бела среда			
		<i>Бели петак</i>			

Трећа седмица пред Велики пост	<i>себична недеља</i>	<i>Бела среда</i>			
Друга седмица пред Велики пост					<i>Црне покладе</i>
Седмица пред Велики пост	<i>бела недеља</i>	<i>Бели понедељак</i>			
		Бели уторак			Црни торник
		Бела среда			
		Бели четвртак			
		Бели петак			
		Бела субота			
		Беле покладе / Бела недеља			
Прва седмица Великог поста					Црни торник
					<i>Црна среда</i>
Последња седмица Великог поста			Зелени четвртак		
		Бела субота		Црвена субота	
Прва седмица после Ускрса	<i>бела / светла недеља</i>	<i>бели дани</i>			
					Црни торник
		Бела среда			
		Бели четвртак	Зелени четвртак		
		Бели петак			
		Бела субота			
		Бела недеља			

Друга седмица после Ускрса					Црни торник
		Бели четвртак	Зелени четвртак		
Трећа седмица после Ускрса					Црни торник
		Бели четвртак	Зелени четвртак		
Четврта седмица после Ускрса					Црни торник
		Бели четвртак	Зелени четвртак		
Пета седмица после Ускрса		Бели четвртак	Зелени четвртак		
Шеста седмица после Ускрса		Бели четвртак	Зелени четвртак		
Седма седмица после Ускрса		Бели четвртак	Зелени четвртак		
		<i>Бели петак</i>			
		<i>Бела недеља / Тројице</i>			
Осма седмица после Ускрса	<i>бела недеља / бели дани</i>	<i>Бели понедељак</i>			
		Бели уторак			
		Бела среда			
		Бели четвртак			
		Бели петак			
		Бела субота			
		Беле покладе			

Извори и литература

- Б. (Богдановић, Лазар). „Српски народни обичаји у Славонији“. *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање*, I (1899): 161–164.
- Беговић, Никола. *Живот Срба граничара*. Загреб, 1887.
- Босић, Мила. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*. Нови Сад, 1996.
- Влаховић, Петар. *Србија. Земља, народ, живот, обичаји*. Приредио Борисав Челиковић. Београд, 2011.
- ГЕМ: *Гласник Етнографског музеја*. Београд, 1926–.
- Грбић, Саватије М. „Српски народни обичаји из среза бољевачког“. *СЕЗб*, 14 (1909): 1–382.
- Дебелковић, Дена. „Обичаји народа српског на Косову Пољу“. *СЕЗб*, VII (1907): 171–332.
- Димитријевић, Дим. Ђ. „Некоја веровања и обичаји“. *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање*, III (1901): 235–239.
- Ђорђевић, Др. М. „Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави“. *СЕЗб*, LXX (1958).
- Ердељановић, Јован. „Етнолошка грађа о Шумадинцима“. (По пишчевим белешкама с пута средιο Петар Ж. Петровић). *СЕЗб*, LXIV (1951).
- ЕРСЈ: *Етимолошки речник српског језика*. Свеска 3: БЕ–БЈ. Београд, 2008.
- Златановић, М. *Речник говора јужне Србије*. Врање, 1998.
- Ивић, М. „Бело као лингвистички и културолошки проблем“. *Јужнословенски филолог*, LV (1999): 1–19.
- Ивић, Милка. „О разликовању људи по боји“. *Јужнословенски филолог*, XLIX (1993): 1–21.
- Јанковић, Јелена. „Семантичка анализа деривата придева *бео*“. *Прилози проучавању језика*, 42 (2011): 9–36.
- Јанковић, Ненад Ђ. „Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба“. *Српски етнографски зборник*, књига LXIII. Друго дељење „Живот и обичаји народни“, књига 28. Београд, 1951.
- Караџић: *Караџић, лист за српски народни живот, обичаје и предање*, I– (1899–).

- Караџић, Вук Стефановић. *Српски рјечник*. Сабрана дела Вука Караџића. Књига седамнаеста. Приредио Мил. Ф. Филиповић. Београд, 1972.
- Лома, Александар. „Бели шатор“. *Глас*, CDIX, књ. 24. Београд, 2008.
- Марјановић, Весна. „Покладни обичаји у Банату и источној Србији“. *Етно-културолошки зборник*, II (1996): 95–101.
- Мијатовић, Станоје М. „Обичаји народа српског у Левчу и Темнићу“. *СЕЗб*, VII (1907): 1–170.
- Мијатовић, Станоје М. „Темнић“. *СЕЗб*, VI (1905): 245–406.
- Милићевић, Милан Ђ. *Живот Срба сељака*. *СЕЗб*, I (1894).
- Милосављевић, Сава. „Српски народни обичаји из Среза Омољског“. *СЕЗб*, XIX (1914).
- Мићевић, Љубо. „Живот и обичаји Поповаца“. *СЕЗб*, LXV (1952).
- Недељковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд, 1990.
- Недељковић, Миле. *Календар српских народних обичаја и веровања за просту 1995. годину*. Ваљево, 1994.
- Недељковић, Миле. *Српски обичајни календар за просту 2010. годину*. Београд, 2009.
- Павловић, Јеремија М. „Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији“. *СЕЗб*, XXII (1921).
- Павловић, Јеремија М. *Качер и Качерци*. Београд, 1928.
- Пантелић, Никола. „Етнолошка грађа из Буцака“. *ГЕМ*, 37 (1974): 179–228.
- Петровић, Петар Ж. „Живот и обичаји народни у Грузи“. *СЕЗб*, LVIII (1948).
- Поповић, Љ. „О прототипском и стереотипском начину концептуализације боја у језику“. *Кодови словенских култура – Боје*, 6 (2001): 14–31.
- Поповић, Љ. „О семантици назива за црвену боју у руском, украјинском и српском фолклору“. *Расковник*, 69–70 (1992): 91–103.
- Поповић, Људмила. *Семантички потенцијал назива за боје у руском, украјинском и српскохрватском језику (на материјалу фолклора XIX века)*. Магистарски рад у рукопису. Београд, 1991.
- Раденковић, Љубинко. „Боја као обележје митолошких бића – словенске паралеле“. *Јужнословенски филолог*, LXIV (2008): 337–346.

- Раденковић, Љубинко. *Симболика света у народној магији Јужних Словена*. Ниш, 1996.
- Раденкович, Љубинко. „Белое и черное как признаки мифологических существ (на славянском материале)“. *Terra balkanica, Terra slavica*. К юбилею Т. В. Цивьян. Балканские чтения 9. Москва, 2007.
- РМС: *Речник српскохрватскога књижевног језика*, 1–6. Нови Сад, 1967–1976.
- РСАНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. Београд, 1959–.
- РСГВ: *Речник српских говора Војводине*, 1–10. Нови Сад, 2000–2009.
- СЕЗб: *Српски етнографски зборник*. Београд, 1894–.
- СМ: *Словенска митологија – енциклопедијски речник*. Редактори Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић. Београд, 2001.
- СМР: Кулишић, Ш., П. Ж. Петровић и Н. Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд, 1970.
- Спасојевић, Марина. „О називима верских празника у ресавском крају“. *Дијалекат – Дијалекатска књижевност*, 2009, 203–214.
- Станојевић, Маринко. „Обичаји и веровања на Тимоку“. *ГЕМ*, 4 (1929): 42–54.
- Тановић, Стеван. „Српски народни обичаји у ђевђелијској кази“. *СЕЗб*, XL, књига 16 (1927).
- Томић, Персида. „Бојење и шарање јаја“. *ГЕМ*, 20 (1957): 5–70.
- Тројановић, Сима. *Главни српски жртвени обичаји*. *СЕЗб*, XVII (1911): 1–240.
- Филиповић, Миленко и П. Томић. „Горња Пчиња“. *СЕЗб*, LXVIII (1955).
- Филиповић, Мил. С. (ур.). *Банатске Хере*. Нови Сад, 1958.
- Филиповић, Миленко С. „Живот и обичаји народни у Височкој нахији“. *СЕЗб*, LXI (1949).
- Филиповић, Миленко С. „Обичаји и веровања у скопској котлини – грађа“. *СЕЗб*, LIV, књ. 24 (1939).
- Филиповић, Миленко С. „Различита етнолошка грађа“. *СЕЗб*, LXXX (1967).

- Филиповић, Миленко С. „Таковци, Етнолошка посматрања“. *СЕЗб*, LXXXIV (1972).
- Чажкановић, Веселин (ур.). „Расправе и грађе“. *СЕЗб*, L (1934).
- Чажкановић, Веселин. *Mut и религија у Срба*. Приредио Војислав Ђурић. Београд, 1973.
- Шкарић, Милош Ђ. „Живот и обичаји ’планинаца’ под Фрушком гором“. *СЕЗб*, LIV (1939): 1–275.
- Якушкина, Е. И. „Аксиологическая трактовка ’скоромного’ и ’постного’ в свете диалектных данных“. *Этимологические исследования*, 8. Екатеринбург: Уральский государственный университет им. А. М. Горького, 2003: 222–244.
- Detelić, Mirjana i Marija Ilić. *Beli grad. Poreklo epske formule i slovenskog toponima*. Beograd, 2006.
- Ivić, Milka. *O zelenom konju – Novi lingvistički ogledi*. Beograd, 1995.
- Jovičević, Andrija. „Godišnji običaji (Riječka nahija u Crnoj Gori)“. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, 26/2 (1928): 293–318.
- RJAZU: *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb.
- Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, I–IV. Zagreb, 1971–1974.
- SP: *Słownik prasłowiański*. Pod red. F. Sławskiego. Wrocław etc. 1974–.
- Ševalije, Žan i Alen Gerbran. *Rečnik simbola*. Нови Сад, 2009.

Jelena Janković

COLOURS AS TEMPORAL MARKERS IN THE SERBIAN
FOLKLORE CALENDAR

Summary

Among the numerous names for the units of the Serbian calendar, there are some who designate colours to certain days and weeks: *white, green, red* and *black* (there are no recorded names with the attributes *yellow* or *blue*). The aim of this paper is to list all such designations from Serbian ethnographic sources and to determine the main motivations of their origin. “The coloured days“ are concentrated in the period including Christmas and Carnival, as well as the early, mid- and late spring (from Christmas to the feast of Saints Peter and Paul) and possess special meaning and content. Overall, white is the most often represented colour of the folklore calendar, and opposed to red and black, who display significantly unequivocal meanings. The paper contains an appendix – a table of chronological designations, listed by colour.

Драгица Б. ПОПОВСКА*
Институт за национална историја
Скопје

ВРЕМЕНСКИТЕ КОДОВИ ВО МАКЕДОНСКАТА НАРОДНА ТРАДИЦИЈА

Преку верувањата и обредната практика поврзани
со светите камења

Трудот претставува етнолошко-антрополошки поглед на временската димензија на изведување на обредите поврзани со светите камења во Македонија. Феноменот време е представен низ примери кои се резултат на долгогодишно истражување на култот кон каменот (2000–2010). На основа на теренските информации, времето погодно за комуникација са култните камења, може да се подреди во неколку групи: во текот на денот и ноќта, во одредени денови, за време на лунарните смени, за време на сезонските циклуси и во текот на календарските празници. Изнесените примери во овој труд ја прикажуваат сликата на народното сфаќање за значењето и употребата на категоријата време, при што се осветлуваат архаични форми на одржаност во рамките на традиционалната средина, како и нивната динамика до денес. По пат на усна наратива овие временски кодови се пренесуваат генерациски меѓу локалното население, а преку нив и на посетителите.

Клучни зборови: свети камења, традиција, митско време, ден, ноќ, месечина, сонце, сезонски циклуси

Современите истражувања и историските извори покажуваат дека феноменот време зафаќа важно место во сите области на традиционалната култура. Во наративите за овој феномен присутни се елементи на колективна репрезентација, што од своја страна покажува дека времето како концепт се обликува во соодветен општествен и културен контекст. Кога зборуваме

* dragicapopovska2009@gmail.com.mk

за традиционалните облици на однесување треба да се напомене дека особено е значајна нивната просторна и временска димензија која е интегрирана во сегашноста.

Овој прилог се фокусира на феноменот време во македонската народна традиција разгледуван низ призма на верувањата и обредните практики поврзани со т.н. свети камења. Терминот „свет камен“ во македонската народна религија се однесува на навидум обичен камен, кој благодарение на својата форма, местоположба, предание и природно вградени симболи, рефлектира натприродна моќ, со што се трансформира во „свет камен“. Како таков, според народно религискиот концепт е третиран како ефикасно средство против човековата неплодност и заштита од разни болести (Поповска 2009: 10). Согласно ваквите народни сфаќања на него се изведува обредна практика која ја следат низа препораки и забрани врзани со временските кодови и правила.

Врз основа на теренските информации собрани во периодот од 2000–2010. година ќе го прикажеме значењето и употребата на временската димензија во изведување на обредите на каменот која како форма на колективна меморија се одржала до денес. Акцентирањето на важноста на временските одредници за воспоставување на поволна комуникација со каменот покажува дека истите кореспондираат со традиционалниот облик на однесување на заедницата. Секако, овој начин на однесување не можеме да го сметаме за статичен, туку истиот го разгледуваме како динамичен, подложен на промени диктирани од општествено-историските контексти. Во рамките на овој труд, ќе се обидеме да ги појасниме современите модификации на колективните претстави за времето кои според верувањето, претставуваат важен предуслов за поволна магиска манифестација на каменот.

За подобро разбирање на вистинското значење на денешните практики поврзани со култот кон каменот, треба да се вратиме во историските корени на истите, кои можеме да ги најдеме во она што Касирер го нарекува митска свест (види: Froeyman 2010). Симболичките форми кои во овие рамки се јавуваат, вообичаено

се структурирани од универзални концепти меѓу кои особено значајна улога имаат просторот, времето и секако самиот обред. Низ формите на строго утврдени правила на однесување, обредот им овозможува на луѓето своите активности да ги насочат кон создавање, пресоздавање или трансформирање на митската реалност, според нивните културни потреби (Ристески 2008: 81).

Преминувајќи на интерпретативна расправа, ќе се послужиме со зборовите на Арон Гуриевич кои што се однесуваат на времето и просторот: „никогаш не забележуваме дека просторот и времето не постојат само објективно, но луѓето субјективно ги присвојуваат и прават свесни, притоа во разни цивилизации и општества, на разни етапи од развојот, во различни слоеви од тоа исто општество... тие категории се примани и третираны поинаку“ (Guriewicz 1976: 30).

Во митската свест овие категории како чисти апстракции не постоеле. Штом одделни делови од пространството имаат различна вредност (свети/профани простори), тогаш општествениот и индивидуалниот живот треба да се приспособи на таа вредност. Оттука, таму каде во еден простор се манифестира светост, каков што е примерот со светите камења,¹ нужен е соодветен временски симболизам. Имено, према сфаќањето на религиозниот човек во архаичните култури, секое создавање, секое постоење почнува во времето: пред една работа да го започне своето битствување, нејзиното време не можело да постои (Eliade 2004: 56–57).

Во митската свест времето² не е издиференцирано, туку архаичниот човек од свој аспект, космичкото време – денот, седмицата, годината, ги разбира како животни процеси, како непрекината верига на периодични раѓања, кои го обезбедуваат

¹ За непосредниот простор околу светите камења и неговата експресија на светост во: Поповска 2012: 48–49.

² Анализата на претставите за времето, според начинот на неговото протекување, покажува постоење на циклично (кружно) и линеарно (векторно, историско) време (Eliade 2004: 89–90).

континуираното време.³ Трагови од ваквите концепти се видливи и денес, некогаш со замена на поедини елементи или кодови, со митска наративизација, така што се откриваат слоеви на магиско-митското на кои се конотирале елементи од денешните религии христијанството и исламот.

Така, практикувањето на ритуалите на светите камења во Македонија, според традиционалното мислење се фиксирани за точно одредено време. Обредот на каменот е средство за постигнување на одредена цел и тој означува точност во постапките, „праведност“ и размена на вредности со силите кои според верувањето во каменот престојуваат. Ваквата симболичка важност и меѓузависност како таква е сфатена и од поединецот и од колективот (Поповска 2012: 193).

Во текот на истражувањето дојдовме до податоци кои укажуваат на постоење на низа препораки и забрани врзани за временските кодови и правила, а кои се однесуваат на обредната пракса на овие камења. Ваквите кодови се пренесуваат генерациски по пат на усмена наратија, но постојат и примери каде истите се во зависност од религиозната припадност на локалното население, каде каменот е ситуиран. Што се однесува до посетителите, тие ги „почитуваат“ препораките дадени од „паталци“ или пак за ваквите временски одредници разбираат „на лице место“ од локалното население.

Временската категорија е неопходен услов за интеракција помеѓу човекот и силите кои каменот, според верувањето, ги

³ Архаичниот човек го следи времето преку промените кои се случуваат во природата, почнувајќи од движењето на Сонцето и Месечината, преку цикличното растење и замирање на растенијата, потоа периодичните промени на зимата во лето и т.н. Така, во митската свест не е издиференцирано космичкото време односно неговите фази (денот, седмицата, годината...), туку истите се доживуваат како животни процеси, кои се раѓаат и умираат (Чаусидис 1994: 236). Традиционалниот концепт на народно верување го истакнува кружното т.е. цикличното сфаќање на времето, како можност за обнова на временските циклуси.

претставува.⁴ Врз основа на информациите со кои располагаме, времето погодно за комуникација со култните камења, може да се подреди во неколку групи: во текот на деноноќието, во одредени денови од неделата, за време на лунарните смени, сезонско и за време на календарските празници. Материјалот кој следи, ја прикажува сликата на колективните сфаќања за времето, на населението, во истражуваниот период и простор. Прикажаните временски циклуси се вообличени со транзициите или верувањата на локално ниво.

Во текот на деноноќието

Кога станува збор за посета на светите камења во текот на едно деноноќие, доминира убедувањето дека најпогодно е утрото, пред изгревот на сонцето, до пладне зашто *„расте денот“* – како што велат моите соговорници,⁵ или навечер спроти некој празник. Информациите на теренот кои го потврдуваат претходното се навистина бројни. Ќе презентираме само неколку: на светиот камен именуван како Калуѓерец во селото Бигор Доленци, Кичевско се доаѓа пред изгрејсонце.⁶ На Марков Прстен во село Стрезовце, доаѓањето е исто така лимитирано: *„Само претпладне се доаѓа, зашто расне д’н.“*⁷ На Врашка Водеинца во село Печково: *„Немат одредено ден, ама поубоо би било*

⁴ Според верувањата светите камења се места во кои престојуваат натприродни сили (Господ, светците и другите натприродни сили). Повеќето информации на терен, укажуваат на тоа дека народот верува дека култните камења се *„господова работа“*. Тоа се места кои претставуваат медиум за комуникација помеѓу човекот и натприродните сили во кои тој верува, па оттаму се предмет на обожаване (Поповска 2012: 65–71).

⁵ Сопствени теренски истражувања во 2000. до 2009. година.

⁶ Сопствени теренски истражувања во 2000. и 2001. година.

⁷ Информатор: Јовановска Трајка, родена 1937. година во Шопско Рударе.

*сабајле. Таке сум слушал.*⁸ На Змеоица, во село Крапа: *„Пред сонце одат, по ладот.*“⁹

На моето барање да го појаснат ваквото убедување во однос на временската опозиција ден/ноќ, многу често од информаторите добивав одговори слични на овој: *„Исто, и овуј е како црква...*“¹⁰ Очигледно, под влијание на христијанството како традиција на живеење, имаме поистоветување на каменот со религиски објект – црква, што како пракса е забележително и кај муслиманското население.¹¹ Ваквата „перцепција“ на каменот, и соодветно практикуваната временска одредница, недвосмислено покажуваат како архаичните елементи, се ставени во контекст на пошироката културна реалност.

Според народното верување, изведувањето на обредот е можно во фаза на „ден кој расте“, што во крајна линија се сведува на она што за колективот е поволно, остварливо. Основната аналогичност на денот е животот: раѓањето, растењето, зрелоста и староста (Шевалие, Гербран 2005: 244). Оттука растењето на денот го означува поволниот исход од целата постапка. Во темелот на ваквото сфаќање лежи верувањето дека со новиот започнат ден ќе исчезне се што не е добро и ќе започне нов период, во кој не постојат никакви зла.

Денот како временски период, се поставува во врска со Сонцето и тоа со поединечните негови фази: изгрев, пладне и залез (Чаусидис 1994: 67). На изгрејсонце се раѓа, на пладне ја достигнува својата зрелост, за на залезот да умре. Според верувањата, Сонцето никогаш не грее рамномерно.¹² Древните

⁸ Информатор: Александар Петковски, роден 1928. година во село Печково, живее во Печково.

⁹ Информатор: Велкоска Даница, родена 1933. година во село Крапа, живее во Крапа.

¹⁰ Информатор: Јовановска Трајка.

¹¹ Рамадан Еминовски, кој е Македонец муслиман, зборувајќи за надворешната форма на Дупен Камен во село Држилово, Скопско, вели: *„Не можам да ти објаснам. Тоа ти е како минаре од џамија и посреде е нели бушена“.*

¹² Неговата животна сила расте и ја достигнува својата кулминација во пролетта и летото. Животот на сонцето трае колку еден ден: се раѓа во зората, најсил-

сфаќања за цикличноста на времето нашле свое значење и во рамките на денешните религии. Така, знаењата за Сонцето односно за неговата цикличност се потенцирани и во Библијата каде се вели: „Сонцето изгрева и заоѓа и пак брза кон местото свое, од каде што изгрева.“¹³

Утрото го симболизира новото светло кое се уште не е изопачено, кога сеуште ништо не е расипано. Тоа е симбол на чистотата (Шевалие, Гербран 2005: 1060). Во христијанството, утрото го означува времето на човековата праведност и Божјата милост.¹⁴ Во таа смисла зората заедно со своите симболички богатства, во христијанството е знак за моќта на небесниот Бог и ја најавува својата победа над светот на темнината, светот на безбожните (Шевалие, Гербран 2005: 370).

Во поголемиот број изјави карактеристично е потенцирањето на пладнето како граничен период, до кога треба да се оствари комуникацијата со каменот. Тоа е момент кога сончевата моќ ја достигнува својата кулминација, кој за митската свест е многу значаен настан во природата. Во контекст на ова, треба да напоменеме дека во библиската традиција зборот пладне ја симболизира светлоста¹⁵ со целата нејзина потполност. Пладнето означува некој вид свет миг, запирање на цикличните движења пред да се скрши крвката рамнотежа и пред светлината да почне да паѓа према залезот (Шевалие, Гербран 2005: 787).

Карактеристика за верувањата поврзани со исламската теологија е дека Сонцето е знамение на Алах, од излегувањето на зората, па во текот на целото негово движење... Тоа е доказ

но е на пладне, а потоа почнува да опаѓа, односно умира. Со настанувањето на новиот ден, се обновува и неговиот живот. (Вражиновски 1998: 72–73).

¹³ Книга проповедник – Еклезијаст (1, 5).

¹⁴ Псалми (100, 8).

¹⁵ Во Стариот Завет за денот и светлината се зборува како за божји дела. Светлината симболизира живот, спас, добиени од Господ, кој самиот е претставен како светлина (Битие, 2, 3).

за моќта и големината на Алах.¹⁶ Тој ги создава и темнината и светлината, наизменично да се менуваат како ден и ноќ.¹⁷

Од друга страна, ноќта спроти некој празник има големо значење во традиционалното сфаќање на времето. Многу примери на терен укажуваат на претходното. Ноќта го симболизира времето на дозревање, р'тење, кои ќе блеснат со доаѓањето на новиот ден (Шевалие, Гербран 2005: 692). Иако ваквите временски концепти доживуваат промени диктирани од современото, сепак симболиката за времето во голем дел успеала да ја зачува својата традиционална вредност.

Во одредени денови од неделата

Функционирањето на некои камења е постојано, без ограничувања кои се однесуваат на точно одредени денови. Таков е примерот со: Камче во село Симница, Камен во село Барешани, Соколец во село Пожаране, Илин Камен во село Звегор, за кого информаторот вели: „секој ден, кога ти на ум, можеш да одиш секогаш“,¹⁸ потоа Вртена Скала, Маркова Стопалка... Ќе го споменеме и примерот со Девојачки Камен во село Кучково: „Нема д'н. Кад сакаш тагај. Кад имаш муку.“¹⁹

Сепак, на теренот среќаваме и забрани кои се однесуваат на времето погодно за изведување на обредите на светите камења. Ќе го наведеме примерот со Марков Прстен, лоциран во селото Стрезовце, Кумановско. На прашањето кој ден е најповолен за посета на овој камен, го добивме следниот одговор: „само во сабота не се доваѓа, зошто нели обично тогај се паѓа задушница,

¹⁶ Куран, Сура Ел Фуркан, ајет 45, 46.

¹⁷ Куран, Сура Ел Ен Ам, ајет 1.

¹⁸ Информатор: Деса Зашевска, родена 1931. година во село Нов Иственик, живее во село Звегор, снимено 24. септември 2000. во село Звегор.

¹⁹ Информатор: Зорка Стоевска, родена 1924. година во Кучково, живее во Кучково.

*но е сеа ако некој дошол од далеке, ете од Врање, па зар с'к ќе го вратиш.*²⁰

Според народното верување, саботата е ден посветен на мртвите и поради тоа истиот се избегнува како ден за комуникација со култниот камен. Се верува дека започнатата работа ќе се одвива во негативен правец за посетителот.²¹ Сепак забележуваме дека „правилата“ кои верувањето ги наметнува, се подложни и на промени, диктирани од современиот начин на живеење. Така, самото тоа што потенцијалниот реципиент на моќите на каменот е „од далеку“ и ја става под знак прашање неговата можност повторно да дојде, е доволна причина, да се избегне временската условеност која „важи“ за останатите посетители.

Спротивно на ова, Камен во село Миравци, кој според информаторот претставува остаток од некогашна црква, се посетува „секоја прва сабота во месецот, сабајле пред изгрејсонце“.²² Спротивноста по однос на предходниот пример е очигледна: „Ами оти црква била и се одило тогаш на мртвите, во сабота, заради тоа.“²³ Во сабота се посетува и Дупен Камен на патот за Вевчани. Според народното верување, каменот во Миравци, ги исцелува брадавиците по телото на човекот. Земајќи ја предвид вакавата негова функција, посетата на каменот секоја прва сабота²⁴ во месецот (денот на мртвите), треба да го обезбеди нивното исчезнување.

²⁰ Информатор: Јовановска Трајка родена 1937. година во Шопско Рударе.

²¹ Светите камења поседуваат својство да обезбедат потомство на бездетните, да го „осигураат“ млекото на доилките, да помагаат при излекување болести: „старџки, вруќини, парализа...“, како и „симнување на гревот“ од реципиентите начитување заради верувањето во нивната исцелителска моќ (Поповска 2012: 74–75). Оттука, комуникацијата со каменот треба да биде во ден кој во свеста на луѓето фигурира како „позитивен“ за да обезбеди напредок...

²² Информатор: Стојанка Штерјова, родена 1950. година во село Миравци, снимено 3. септември 2000. год. во село Миравци – Гевгелиско.

²³ Информатор: Јовановска Трајка, родена 1937. година во Шопско Рударе.

²⁴ Изведувањето на обредот во сабота, пред изгревот на сонцето, упатува на неговата лунарна природа. (Kulišić 1979: 51)

На каменот Калуѓерец во село Бигор Доленци се доаѓа недела и среда.²⁵ Со оглед на тоа што се работи за камен кој претставува дел од некогашна црква, посетата лимитирана на недела и петок се должи на народното верување, според кое овие два дена се полупразници, во кои строго се пости за здравје.²⁶ Истиот термин за посета (недела и петок) се практикува и на каменот Св. Недела во селото Градиште, над кого е изградена црквичка. Посетувањето на каменот во недела како пракса се среќава и на Жолт Камен во село Брњарци, Скопско, како и каменот Св. Недела во истото село.²⁷ Според Никос Чаусидис,²⁸ словенската недела била сметана за ден кога седмичниот циклус се обновува, а во него била инкарнирана божицата–ројеница која по христијанизацијата била почитувана како посебен митски лик – Недела.²⁹

Често деновите во кои камењата се активни се комбинирани со одредени календарски термини. Така четврток е ден за посета на Дупен Камен во село Горно Ореово, но само четвртоците од Ѓурѓовден до Спасовден,³⁰ а истото се однесува и на Црн Камен во Велес.

Дека денешните временски концепти претставуваат синтеза на повеќе религиозни практики, покажува примерот со каменот Текија, лоциран во истоименото село. Посетата на овој камен е лимитирана: *„само у четвртак спрема петак... такој идеше*

²⁵ Сопствени теренски истражувања во 2000. и 2001. година.

²⁶ За средата и петокот како денови во седмицата види: Вражиновски 2000: 318, 319, 403.

²⁷ Сопствени теренски истражувања во 2010. година.

²⁸ Никос Чаусидис, наведено дело, стр. 251. (Авторот наведува дека бројните народни песни ја прикажуваат поврзаноста на ликот на Недела со почетокот на новите циклуси, особено пролетните).

²⁹ Рыбаков 1987: 652. Авторот кажува дека почитувањето на неделата не е христијанска традиција, повикувајќи се на средновековни христијански извори во кои се критикувале двоверците кои неделата ја почитувале како женски лик.

³⁰ Постои карактеристична врска помеѓу Велики Четврток и четвртоците и Ѓурѓовден (Тројановиќ 1911: 195).

*Турците, такој и мие заидовме.*³¹ Временската одредница востановена во минатото, кога селото било „турско“, преминала и во сфаќањата на денешното население кое го сочинуваат христијани.³² По инерција, таквото сфаќање опстојува до денес.

Истиот термин е одреден за посета на каменот Крал К`зи, кој претставува некогашно турбе (гробно место)<sup>33</sup>: *„Се оди повеќе четврток вечерта спрема петок, зашто петок е `голема вечер`, молитвите се фаќаат тогаш.*“³⁴

Имајќи предвид дека станува збор за свети камења кои претставуваат остатоци од некогашни муслимански објекти, нормално е поставувањето на „правила“ кои претставуваат експресија на муслиманската културна традиција. Тоа е време кога се собирале дервишите за молитва. Веќе зборувавме за значењето на ноќта спроти некој празник. Во овој пример особено значајна е вечерта спроти петок. Во петок според исламските закони, се извршува намаз, со што на верникот му се простуваат гревовите и се верува дека тој ќе биде награден од Алах. Во овој ајет има доказ за нужноста да се присуствува на Џума (молитвен ритуален обред во петок) и да се слуша хутбата (говорот).³⁵

³¹ Информатор: Роксанда Николовска, родена 1930. година во Крива Паланка, живее во село Текија, снимено 15. јули 2000. год. на Текија.

³² Во приказните кои се раскажуваат за потеклото на светите камења како и за нивната лековитост, се вметнати безброј придавки од денешната религиозна идеологија. Одредени симболи на каменот, преку приказните, добивале „ново“ христијанско или пак, муслиманско значење за верникот. (Повеќе во: Поповска 2012: 30–60).

³³ Официјалниот ислам се спротиставува на ваквата практика: според Куранот, забрането е да се прават споменици и да се градат турбини над гробови, бидејќи тие со текот на времето ќе станат места на обожавање од страна на „незнајковците“ (Куран, Сура Нух, ајет 21–25).

³⁴ Информатор: Али Али, роден 1944. година во Скопје, снимено на 20. октомври 2009. година во Скопје.

³⁵ Куран, Сура Ел Џуму Ату, ајет 9.

Особено е интересно значењето на деновите за посета на Штркален во Дебарска Жупа.³⁶ Истиот „по правило“ се посетува понеделник, четврток и сабота. Информаторот вели: *„Се иде понеделник, четврток и с`бота. Понеделник – да се полнет работата, четврток пак добар ден и с`бота – пак пазар, пак полнет.“*³⁷ Како што може да се види, образложението се сведува на „добри“ и „лоши“ денови.³⁸

Претходно презентираниот покажува дека вербата во среќни и несреќни денови е присутна и кај православното и кај муслиманското население. Она што како верување егзистира во рамките на локусот на дејство на каменот, се пренесува на сите посетители, значи се прифаќа значењето на деновите кое го наметнува локалното население, се разбира под влијание на традициското убедување.

За време на лунарни смени

Поврзаноста на каменот со месечевите мени е главно карактеристика на култните камења лоцирани во села каде живее муслиманско население. На светите камења кои се ситуирани во предели каде населението е христијанско, верувања поврзани со месечевите мени не регистриравме, иако како такви опстојуваат во рамките на народната традиција. Месецот како жив и неисцрпен во својата регенерација, претставува извор на универзална плодност (Антонијевић 1982: 60). Уште од праисториско време,

³⁶ Каменот се наоѓа во селото Голем Папрадник, чие население во поголем дел и припаѓа на македонската етничка заедница, со муслиманска вероисповед.

³⁷ Информатор: Кадрија Јашароска, родена 1951. година во село Голем Папрадник, Центар Жупа, снимено на 27. август 2000. година во селото.

³⁸ Понеделник и четврток кај Македонците муслимани се сметаат за денови кои се полни, додека деновите среда и недела се верува дека се празни (Лиманоски 1991: 172).

на месецот и на жената се гледало како на елементи на плодност (Истиот).

Месечината е симбол на биолошкиот ритам: расте, се смалува и исчезнува. Таа е израз на бесконечна периодичност. Во исламот постојат два календара, еден соларен, за потребите на земјоделството, а другиот лунарен, од религиозни причини, бидејќи месечината е регулатор на канонскиот чин (Шевалие, Гербран 2005: 646).³⁹

За време на лунарните смени можеме да ја следиме активността на Дупен Камен во село Држилово. Информаторот вели: *„кога е подновена месечината, полна, дејството е најјакко.“*⁴⁰

Очигледно, дека времето кое се смета за погодно за комуникација со овој камен се однесува на периодот на млада или полна месечина, со верување дека непочитувањето на ова „правило“ може да значи „неповолен“ исход за посетителот. Информаторот вели: „Може само да не му се оствари“. Символиката на месецот има амбивалентно значење, на една страна се однесува на плодност и растење, а на другата се врзува со несреќа и смрт. Во овој контекст е и изјавата на информаторот од Могорче кој вели: *„кога е полна се иде ако треба за здравје да има“*.⁴¹

Ова зборува за големото влијание на месечината врз религиозниот човек. Во согласност со ваквите верувања на полната месечина и одговара изобилство од најразновидни значења. Посетувањето на камењата за време на лунарните смени, укажува на верувањето дека со спојување на магиската сила на земјата се зголемува делотворноста на постапката (Culinovic-Konstantinovic 1989: 54).

³⁹ „Месечината како и Сонцето, е еден од знаците на Алаховата моќ (41, 37). Алах ја создал Месечината (10, 15) ја потчини на луѓето (14, 37) за да им го мери времето, особено со помош на нејзините мени (10, 5). Нејзиниот циклус овозможува броене на деновите (55, 4)“ (Шевалие, Гербран 2005: 646).

⁴⁰ Информатор: Рамадан Еминовски, роден 1958. година во село Држилово, Скопско.

⁴¹ Информатор: Ќанија Идризовски, роден 1956. година во село Могорче.

Сезонско

Најкарактеристичниот и истовремено најексплоатиран временски период за посета на светите камења е поврзан со промената на сезоните, односно периодите во годината кои го означуваат крајот на зимата и почетокот на летото. Ова е период на буђење на природата, нејзино оживување, а со тоа и доминација на обреди кои се врзани со животот. Тоа го поврзува обредот на каменот со магијата на плодноста, испреплетена со заштитната магија. Во овој контекст особено се истакнуваат Летник и Ѓурѓовден.

Според лингвистичките и етнолошките истражувања, Летник (14. март) го означува почетокот на раната пролет. Ова може да се заклучи врз основа на името на празникот Летник, кој се паѓа на почетокот на пролетта, а со овој термин се означувал и целиот месец со кој започнувала годината (Јанковиќ 1951: 169). Според спроведените истражувања, Летник, го означува почетокот на активноста на камењата кои гравитираат или се наоѓаат во атарите на селата населени со Македонци–муслимани и истата трае се до август. Ова се однесува на Штркален во Дебарска Жупа и Шпела во селото Вртекица. Тоа е периодот на почеток на летото, кога почнува заживувањето на природата. Според некои истражувачи обредите кои се практикуваат на Летник може да се сметаат за обреди на премин, па оттука „од митолошка гледна точка, преодниот период се осмислува како време – граница, време – преминување меѓу дихотомиите смрт – живот, ноќ – ден, стар – нов“ (Попов 1989: 53).

Ѓурѓовден (6. мај) зазема значајно место во традициската култура. Истиот се смета за ден кој ја дели годината на два дела: летен и зимски. Според обичајот, токму на овој ден се склучувале договори помеѓу работодавците (чорбациите, газдите) и наемниот работник (овчар, момок...), кои важеле до Митровден (Малинов 2006: 167).

Во врска со поврзаноста на обредите на каменот со Ѓурѓовден, треба да се напомене дека тоа е најчесто експлоатиран

празник за комуникација со светите камења, без разлика дали се посетуваат од христијани или муслимани. Корените на овој обичај се веројатно многу стари. Знаењето на временските циклуси било познато уште многу одамна, кај многу народи (Милов 1995: 4). На овој ден, во минатото се празнувале боговите на дрвјата и вегетацијата, а подоцна Св. Ѓорѓи станал патрон на овој ден (Shubert 1984: 140).

Примери на обредна практика на Ѓурѓовден, среќаваме на: Дупен Камен во село Горно Ореово, Чашине во село Лазарополе, Спровирачка во село Камен Дол, со продолжено дејство до Спасовден (и тоа само неделите), Црн Камен во Велес, Дупно Камче, село Волковија, Тетовско, Говедаров Камен во село Пеширово, Шадрван Камен во Штип, каде: „*Само на Ѓурѓовден идат луѓето, одвечер на петти и на шести мај*“⁴² и др.

Интересна е изјавата на еден од информаторите, која во суштина го прикажува ставот на поголемиот дел од македонското население со муслиманска вероисповед: „*На Ѓурѓовден се оди како еден вид шуќур што излеговме на зелено веќе, што се спасивме од зимата, знаеш?*“⁴³

Јасно е дека поврзаноста со Ѓурѓовден е симболична, кога ќе се земе предвид дека овој празник во повеќе краеве на Македонија се сметал за почеток на Новата Година. Тоа според народните сфаќања е ден на обновување на животот и вегетацијата кое на луѓето им создава асоцијации на репродукција на човекот. Обичаите од пролетниот календарски циклус претставуваат синтеза на разни култови, работното искуство на селаните и подоцнежните црковни влијанија (Кашуба 1974: 176).

Посетата на култните камења за време на овие празници, го покажува настојувањето на луѓето, преку обредите на каменот да обезбедат плодност и благосостојба, како за себе, така и за пошироката заедница. Луѓето сметаат дека со завршувањето на

⁴² Информатор. Велкова Тасија, родена 1936. година во Врање, живее во Штип.

⁴³ Информатор: Ќанија Идризовски, роден 1956. година во село Могорче.

зимата, завршуваат сите негативности и започнува нов период, во кој природата се буди, а со тоа и плодниот циклус на годината, исполнет со изобилие од секаков вид. Во овој контекст е и одржувањето на народни веселби. Имено, во минатото со низа обреди во просторот околу светите камења, се настојувало да се обезбеди трансфер на „сила“ и „трајност“ од каменот на луѓето. Денес ваквите свечености ретко се изведуваат. Во контекст на ова ќе презентираме секавање на еден информатор, околу прославите во месноста Писан Камен, во селото Могорче:

„На каменот се одеше таму, сите, машко, женско, на Ѓурѓовден се славеше... Бодињаа коњи, натпревар во трка со коњи имаше... пазаруваа говедари... жените изигруваа оро... на каменот ги удираа прво дечињата, со плешките камен да носеле болест да не носеле. Да немаат болест и со главчето малку. Да е јако како каменот.“⁴⁴

Народните веселби на камењата се изведувале и на Какач, село Маврово, место кое претставува карпа од која извира вода, како и Пеш, пештера во истото село.⁴⁵ Ваква пракса се изведувала и во Пештер во с. Јагуновце, Тетовско. Одржувањето на народните веселби со свирење, пеење и играње, како форма на дружење, кои според интерпретацијата на информаторот,⁴⁶ се обреди на плодност,⁴⁷ покажуваат дека и непосредниот простор околу каменот е сакрален, простор каде селото функционира како обредна заедница.

Во рамките на колективната комуникација со каменот кога учествува целото село (Спровирачка, Камен Дол, Тиквешко),

⁴⁴ Информатор: Ќанија Идризовски, роден 1956. во село Могорче, снимено 25. јуни 2000. во село Могорче.

⁴⁵ Информатор: Селвија Лазареска, родена 1910. година во село Маврово.

⁴⁶ Истиот.

⁴⁷ Информаторот зборува за севкупност од различни дејства, како: натпревари со коњи, заматување млеко..., обреди кои ја симболизираат и имаат за цел да ја иницираат плодноста. Ваквите обреди треба да ја зголемат универзалната енергија.

присутно е и натпреварувањето кој прв да го фати каменот или кој прв да помине низ него, значи пренесување на посебна моќ на победникот, како гаранција за подобро здравје, среќа и т.н. Во овие заедници, допирањето на каменот (кој прв) е ставено на ниво на колективна свест. Овие обреди се поврзуваат со архаичните поимања според кои, по пат на удари, натпревари и сл., се зголемува универзалната енергија (Шевалие, Гербран 2005: 117).

Ваквата традиционална обредност во својата суштина е циклична, односно ја следи промената на времето од зима во лето. Летните празници им припаѓаат на жените, па оттаму и од овој период се очекува и бара плодност (Шевалие, Гербран 2005: 103). Ваквиот дуализам во годишниот циклус продолжил да егзистира и во современието.⁴⁸ На сезонската обредност на каменот која како што видовме е карактеристична за пролетно-летниот период, ќе ја надоврземе и календарската.

Календарски празници

Покрај веќе утврдената застапеност на Ѓурѓовден како најексплоатиран празник за комуникација со светите камења, ќе презентираме и други временски периоди кои според народните сфаќања треба да обезбедат поволен исход од посетата на каменот. Така, на Ѓурѓовден, Крстовден и Еремија е активен Дупен Камен во село Кошино. На Духовден се доаѓа на Змеоица во село Крапа, со опција истиот да се посети и на Илинден. На Св. Атанасиј се доаѓа на Св. Атанас, со опција во краен случај истиот да се посети и на Крстовден. На овој ден активни се и Кај Крсто во село Моштица и истоимениот камен во село Конопиште. Камен во Велес го посетуваат на Томина недела, а истиот ден е резервиран за посета на пештерата Какач во село Маврово. На Побиијен Камен во село Богородица се доаѓа спроти Св. Тодор вечерта.

⁴⁸ Дуализмот го забележуваме и во циклусот на менување на денот во ноќ.

Попов Камен е активен на Танасов ден, а Перуникин Камен на Архафел. Камен Прстен – Тиквешко се посетува на Голема Богородица. Истиот датум е одреден и за посета на Спровирачка – Степанци, Прилепско, но со можност за посета на Ѓурѓовден и Митровден. На Св. Тројца се посетува каменот Света Тројца или уште познат како Свети Дух во селото Цера, а посетата се остварува и утредента на Св. Дух. Карактеристичен ден за посета на Каменот во селото Иловица, Струмичко е Св. Четириесет маченици.⁴⁹

Претходно презентираното укажува на постоење на цела низа календарски празници кои се сметаат за „добро“ или „погодно“ време за остварување комуникација со каменот. Во денешната структура на календарските празници, зачувани се длабоките врски со архаиката, зашто многу пагански елементи преминале во христијанските празници.⁵⁰ Овие датуми го означуваат светото време, поради што истите се разликуваат од секојдневието. За секој религиозен празник, секое литургиско време се состои од реактуелизација на некој свет настан кој се случил во митското минато (Elijađe 2004: 88).

Истражувањето покажа дека временските циклуси поврзани со посетата на светите камења се усогласени со транзициите или верувањата на локално/индивидуално ниво. Имено, многу од информаторите покрај денот кој е утврден односно кореспондира со традиционалниот модел на однесување на заедницата, како

⁴⁹ Овој празник датумски (22. март), приближно се совпаѓа со пролетната рамноденица и се смета за почеток на пролетта (Малинов 2006: 147). Авторот наведува народно верување регистрирано во Кочанско според кое: „*на овај ден, Господ ударе 40 топуза на земјата и тогај почнат да растат травата и житата*“.

⁵⁰ Според С. Тројановиќ, Перун е во тесна врска со Св. Илија. Атрибутите на природната сила преминале на овој светец – громовник, кој управува со дождот. Тој е христијански светец кој покрај „незнанобоштвото,“ го чува и чистиот карактер на монотеистичката христијанска вера, па дури влегол и во исламот. Својствата на Перун преминале не само кај Св. Илија, туку и кај Св. Ѓорѓи (Тројановиќ 1911: 119–179).

ден за комуникација со каменот, споменуваат и други празници кои под влијание на христијанството како традиција на живеење ги усвоиле како „поволни, позитивни“. На тој начин претходно „дефинираното“ време се модифицира и конотира елементи од локалната/индивидуалната култура на живеење. Во овој контекст ќе презентираме изјава на помлада соговорничка, која не ја посетила карпата Змеоица (с. Крапа, Македонски Брод) во „предвидениот“ термин: *„Јас бев за Велигден,... Луѓето ако дојдат од Аустрија, од било каде доаѓаат, кога можат и сакаат одат таму. Кој како сака оди.“*⁵¹ Во неформално интервју соговорничката го презентираше сопствениот став, според кој секој голем христијански празник е добар за упатување молба на каменот. Слични размислувања регистриравме во текот на целото истражување. Ова покажува дека денешните концепти за феноменот време се дополнети со нашиот однос кон „нештата“, а секако и со нашиот однос кон она што го очекуваме во иднината (здравје, дете...).

Секако во овој контекст големо влијание има перципирањето на каменот како религиозен објект од страна на локалното население и посетителите. Изјавите презентирани во еден од претходните поднаслови на овој текст кој се однесува на посетата на светите камења во текот на деноноќието го потврдуваат претходното.

Треба да се напомене дека под влијание на христијанството, култните камења кои опстојуваат во предели каде живее христијанско население, доживеале промени по однос на нивниот надворешен изглед, во смисла поставување на крстови на самиот камен или пак ставање на икони на нив, или во нивна непосредна близина. Впрочем, христијанското влијание можеме да го видиме по тоа што близу до каменот, каде најверојатно најизворно живееле паганските традиции, се градени цркви, така што јасно е дека

⁵¹ Информатор: Велкоска Магдалена, родена 1965. година, снимено на 5. јули 2009. година во село Крапа.

се правени напори, по христијанизацијата култот кон каменот да биде апсорбиран од христијански светци.⁵² Ваквите обележја на каменот, на верниците им оставаат впечаток на поврзаност на каменот со христијанството. На овој начин се акцентира христијанското присуство на каменот (Поповска 2012: 147).

Сето претходно изнесено недвосмислено упатува на причините поради кои посетата на светите камења во Македонија е поврзана и се врзува во рамките на народната перцепција со календарски празници кои како датуми во рамките на денешното живеење, се доживуваат како „свети“.

На основа на претходно изнесеното можеме да заклучиме дека феноменот време зафаќа важно место во рамките на македонската народна традиција. Имајќи предвид дека единствениот начин на кој можеме да зборуваме за времето е неговата поврзаност со одредени „настани“, феноменот време го проследивме низ обредните практики и верувањата поврзани со т.н. свети камења.

Врз основа на презентираниите информации, времето погодно за комуникација со светите камења, може да се подреди во неколку групи: во текот на деноноќието, во одредени денови од неделата, за време на лунарните смени, сезонско и за време на календарските празници. Изнесениот материјал ја прикажува сликата на колективните сфаќања за времето, во Македонија во истражуваниот период. Прикажаните временски циклуси се вообличени со транзициите и верувањата на локално ниво.

Важноста на временските одредници за воспоставување на поволна комуникација која кореспондира со традиционалниот

⁵² Старите пагански претстави на паганската митска мајка и ќерка, во христијанството се пренесени на Богородица и нејзината мајка Св. Ана (Рыбаков 1987: 169–270).

облик на однесување на заедницата, покажува дека има свое значење и во рамките на денешното живеење. Истражувањата покажаа дека трагови од ваквите концепти се видливи и денес, некогаш со замена на поедини елементи или кодови, со митска наративизација, така што се откриваат слоеви на магиско-митското на кои се конотирале елементи од денешните религии христијанството и исламот.

Литература

- Антонијевић, Д. *Обреди и обичаји балканских сточара*. Београд, 1982.
- Вражиновски, Т. *Народна митологија на Македонците*. Соработници: Љ. С. Ристески, В. Караџоски, Л. Симоска. Скопје – Прилеп, 1998.
- Вражиновски, Т. *Речник на народната митологија на Македоните*. Скопје – Прилеп, 2000.
- Јанковић, Н. *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба*. Београд, 1951.
- Кашуба, М. С. „Сеоски привредни обичаји народа Југославије у пролећном календарском циклусу (у 19. и почетку 20. века)“. *Гласник Етнографског музеја*, књ. 37, 1974.
- Лиманоски, Н. „Обичаите кај Македонците муслимани поврзани со раѓањето на детето“. *Македонски фолклор*, XXIV, бр. 48 (1991): 161–173.
- Малинов, З. *Традицискиот народен календар на Шопско-брегалничката етнографска целина*. Скопје, 2006.
- Милов, Л. и В. Великова. *Славянски тайнства*. София, 1995.
- Попов, Р. *Към характеристиката на българските народни вярвания, свързани с периодите на преход към зимата и пролетта, Етнографски проблеми на народната духовна култура*. София, 1989.
- Поповска, Д. *Светите камења во македонската народна религија и обредна пракса*. Скопје, 2009.
- Поповска, Д. *Мистиката на каменот*. Скопје, 2012.

- Рыбаков, Б. А. *Язычество древней Руси*. Москва, 1987.
- Ристески, Љ. С. „За истражувањето на народната култура“. *Гласник етнографског института САНУ*, LVI/1 (2008): 71–86.
- Тројановић, С. *Главни српски жртвени обичаји*. СЕЗ, књ. XVII. Београд, 1911.
- Чаусидис, Н. *Митските слики на Јужните Словени*. Скопје, 1994.
- Шевалие Ж., А. Гербран. *Речник на симболите, митови, сонитата, обичаи, гестови, облици, ликови, бои, броеви*. Скопје, 2005.
- Culinovic-Konstantinovic, V. *Adzajkinja iz Manite Drage*. Split, 1989.
- Elijade, M. *Sveto i profano, priroda religije*. Beograd – Lačarak, 2004.
- Froeyman, A. “Anticipation and the constitution of time in the philosophy of Ernst Cassirer”. *CASYS: International Journal Comput. Anticip. Syst.*, 2010. <<https://biblio.ugent.be/publication/1209545>>
- Guriewicz, A. *Kategorie kultury średniowiecznej*. Warszawa, 1976.
- Kulišić, Š. *Stara slovenska religija u svijetlu novijih istraživanja posebno balkanoloških*. Sarajevo, 1979.
- Shubert, G. Konac. „Vrpce i tkanina kao magijska sredstva narodne medicine u jugoistočnoj Evropi“. *Македонски фолклор*, XVII/33 (1984): 135–150.

Dragica Popovska

THE CODES OF TIME IN MACEDONIAN FOLK TRADITION
Through beliefs and ritual practices associated with the sacred stones

Summary

This paper presents ethnological-anthropological view of the time dimension of performing the rituals associated with the sacred stones in Macedonia. Phenomenon of time is introduced through examples that are the result of extensive research on the cult of the stone (2000–2010). On the basis of fieldwork data, the time convenient for communication with the sacred stones, can be subordinated in several groups: during the day and night, on certain days, during the lunar shifts, during seasonal cycles and during the calendar holidays. The presented examples in this paper show the image of the folk conception of the meaning and use of the category of time, wich illuminate

archaic forms of persistence within the traditional environment, and their dynamics up to now. Through oral narration these codes of time are transmitted informally as general knowledge of local people, and through them to the visitors.

Јоана Ј. ПЕНКАС (Joanna J. REKAS)*
Институт за словенску филологију
Познањ

ИЗМЕЋУ *CHRONOSA* И *KAIROSA*¹

Процес придавања времену одлика светости на примеру
обредно-обичајног комплекса празника Богојављења
у селу Битуше у западном делу Македоније²

„Збогум со здравје свети Јоване.
Ноќа те праќа, рано те чека.
Рано те чека силново село.
Силново село, силно и весело.“
(МВИ_2668)

Основни циљеви овог рада су: 1. дескрипција тока мењања нашег/људског/свакодневног времена у којем живимо и радимо, познатог под термином *chronos*, у време спасења, дефинисаног термином *kairos*; 2. анализа повезаности и зависности реализиране у времену економије спасења и укључивања људи, тј. учесника литургије/народног обреда у мистериј економије спасења. Анализом је обухваћен обредно-обичајни комплекс Богојављења/Водице у селу Битуше у западној Македонији на основу како секундарних (објављени етнографски

* rekasus79@gmail.com

¹ За термине *chronos*, *kairos*, *sacrum*, *profanum*, *fiat* и *de facto* употребљавам латинично писмо и курзив.

² Рад је настао у оквиру израде елабората за вредновање пројекта „Водице у селу Битуше“ (ориг. *Водици во селото Битуше*), којим руководи проф. др Ели Луческа – виши научни сарадник у Институту за старословенску културу, Прилеп. Пројекат је финансиран захваљујући Годишњем договору за учешће у финансирању пројеката од националног интереса у култури (мк. заштита на нематеријалното/духовно културно наследство) за музејску делатност за 2012. годину Министарства културе Републике Македоније, бр. 28-5535/1 од 29. 3. 2012. Ауторка овог текста је овлаштено лице за израду елабората.

описи, дела народне књижевности, аудио и аудио-видео снимци, текстови богослужења 5. 1/18. 1, 6. 1/19. 1, 7. 1/20. 1), тако и примарних извора (резултати теренских истраживања ауторке текста и проф. др Ели Луческе, ИСК – Прилеп). Анализа је подвргнута феноменолошко-теолошком приступу. Теолошки приступ је заснован на библијском предању, одлукама седам васељенских сабора, патристичкој теологији, мислима византијских теолога, аскетској литератури, литургији, теологији иконе и делима савремених мислилаца и православних теолога који у центар семантике разматраног празника, једног од 12 најважнијих у литургијској години, стављају његову сотериолошку димензију.

Кључне речи: Битуше, Водице, Богојављење, време, *chronos*, *kairos*, економија спасења

Предмет мојих интересовања јесте један од медијски најтранспарентнијих (највидљивијих) празника календарског циклуса у Македонији – Богојављење/Водице.³ Телевизијски преноси другог великог свећења воде,⁴ вршеног изван храма, на реци, језеру или базену, бацање и вађење крста/скакање у воду окупљају како на местима извођења, тако и пред телевизорима, хиљаде учесника и посматрача обреда (мислим пре свега на Скопље/Вардар и Охрид/Охридско језеро). Наметљиво присуство камера и фотоапарата, поклони уручивани од стране представника Цркве срећнику који је извадио крст (телевизор, компјутер, машина за веш), мајице са натписом *Водици* и одговарајућом годином, као и низ других детаља, чини се да успешно одвлаче пажњу од стварног разлога празновања и лако се може десити да се учесници трансформишу у публику. У том контексту отварају се нова, важна питања међу којима три заузимају пресудно место

³ Други називи коришћени у овом раду: Исусово крштење у Јордану, Теофанија, Епифанија.

⁴ Прво свећење воде вршено је уочи празника, ноћу, у поноћ или одмах после поноћи (Мирковић 1983: 108). Српска терминологија сагласна је са: Велики требник 1993, а македонска са: Богослужби 2008. Текстове молитви преведених на српски језик цитирам на српском, док непреведене остављам на македонском. Црквенословенски оригинал (Минеј 1984) био је од велике важности у процесу превођења у којем сам упоређивала исти текст на црквенословенском, пољском, српском и македонском.

у процесу дешифровања медијске слике Епифаније. Појавити се мора глас који повезује привилеговану позицију Македонске православне цркве, њене односе с влашћу и учешће трију елемената – аутокефалне цркве, државе и народа – у анализираној појави (Balcer 2002: 48–49). Веома битну улогу игра анализа утицаја масовних медија, у првом реду телевизије, интернета, часописа и новина и њихових маркетиншких могућности (Jelinčić, Bušnja 2008: 55) на креирање свести и потребе учешћа у празнику, као и на формирање непотпуне, селективне слике о њему. Ово је, дакле, питање у којој мери се начин празновања обликује према тренутним „интересима масовне публике“ (Jelinčić, Bušnja 2008: 63), циљевима актуелних власти и плановима политичке опозиције. У обзир треба такође узети проблем театрализације ритуала, односа ритуал – позоришна представа (нпр. Turner 2008a, Turner 2008b; George 1987; Duvignaud 2011; Schechner 2000, 2006; Steiner 2003 и др.) и природног, односно изворног контекста изведбе (Lozica 2008). Анализа датог празника у фокусу наведених истраживачких поља од велике је помоћи у покушају одређивања нивоа на којем обредно-обичајни комплекс Водице на територији Републике Македоније подлеже *ре-инвенцији*.⁵

Покушаји одговора на горепостављена питања, као и друга, овде ненаведена, морају се темељити на *полазном истраживачком проблему* – непокретном црквеном „Празнику светла“ (Charkiewicz 2004: 35) – који не би смео бити замагљен умножавањем и наглашавањем медијски атрактивних радњи у једној од

⁵ Желим нагласити да термином *ре-инвенција* не описујем „поновно измишљање“ или „проналажење“ празника, што је од изузетне важности у случају Водица, које су се на територији данашње Македоније одржавале како пре формирања Републике у границама Југославије, тако и за време социјализма. Служећи се тим појмом мислим на измене увођене у обредно-обичајни комплекс празника „према тренутачним и трендовским интересима масовне публике“ (Jelinčić, Bušnja 2008: 63). Весна Петреска бележи да иако се у време социјализма није говорило јавно о слављењу календарских (религиозних) празника, то не значи да их народ није практиковао, него да су се они у великој мери повукли у приватну сферу, у породицу (Петреска 2008: 206).

мноштва граничних тачака обредно-обичајног комплекса Теофаније. Спознајно интересантна и важна јесте чињеница да степен његове сложености није у пропорционалној вези са насељеношћу датог места. Веома сложени обредно-обичајни комплекси карактеристични су како за густо насељена места, тако и за топониме којима је већ дат или ће у најскорије време бити дат статус „села које нестаје“, како га одређује Лех Мјодињски (Miodyński 2008: 249–261). У савременом научном, научно-популарном и популарном дискурсу који се тиче духовно-културног наслеђа не изненађују често присутне темпоралне одреднице повезане с крајем епохе митолошког човека – изумирање, ненасељеност, нестајање, затварање, одлазак – и, с друге стране, постулати заустављања у времену, очувања, записивања, задржавања постојећег стања. У таквом контексту веома су видљиви покушаји које Богуслав Жељински убраја у еволутивно-кумуляцијски модел македонског културног и националног процеса: покушаји доказивања, путем „парадокса културно богате прошлости и актуелне угрожености“ (Zieliński 2002: 101), и истицања посебности, како националне, тако и верске (макар и на нивоу обредних радњи), у оквиру једне државе. Независно од тога у коликој је мери масовни повратак у село током празника проузрокован утицајем „знакова, симбола и потицаја изнешених из мирног хронотопа неурбанизоване средине“ (Miodyński 2008: 260), а у коликој израз ретроактивне потребе, „која представља функцију савремених друштвених, политичких, идеолошких и других угрожености“ (Zieliński 2002: 96), неоспорно је да се у ситуацији свеобухватне, променљиве и неструктуриране стварности врло јасно издваја *потреба за празницима, за необичним временом које би давало тачке временског уређивања*.

Није случајно да Јоана Токарска-Бакир, у уводу пољског превода *Обреда прелаза* Арнолда ван Генепа, апелује да поново промотримо ритуале (Tokarska-Bakir 2006: 24; Rękas 2010: 245), а Јануш Барањски – теренска истраживања, „класичне“ етнографске приступе (Barański 2010: 17–42). Идући тим трагом и

одређујући област истраживања (*fieldwork*), не географски, него у категорији посматране појаве (Halemba 2011: 122), тј. обредно-обичајног комплекса Водице, анализа може бити вођена на микро (село/етнографска регија) и макронивоу (цела држава). За потребе овог рада одабрала сам празновање Богојављења у селу Битуше⁶ у западној Македонији⁷ јер, по мом мишљењу, испуњава тренутне захтеве истраживачке привлачности, међу које спадају: медијска атрактивност, депопулација,⁸ религијска и национална угроженост,⁹ високи степен обредно-обичајне сложености празника са масовним повратком на село за време празновања. Анализираћу неодвојиви елемент тог празника који се појављује увек, без обзира на перспективе различитих научних дисциплина, научно-популарних и популарних дискурса, односно *време*. Остављајући по страни разматрања о дис/континуитету фенотипа и не реконструишући у овом тренутку историјски модел и његове одразе у реликтним појавама,¹⁰ постављам питање

⁶ Битуше заједно са суседним селима – Ростуше, Велебрдо, Требиште, Жировница, Видуше, Болетин, Ациевци, Јанче и Скудриње – чине долнорекански етнички део Дебарско-Мијачке етнографске целине. То је једино од 23 села с десне стране реке Радика које није подлегло исламизацији за време османске владавине и до данас функционише као хришћанско насеље (Lučeska, Rękas 2013).

⁷ За који се тражи заштита у оквиру програма очувања културно-духовног наследства. Види фусноту бр. 2.

⁸ Године 1961. село је имало 581 становника, 1994 – 172 (Панов 1998: 30), а према попису становништва из 2002. године у селу је била 141 кућа, 37 породица и 96 становника (Попис 2002. према Геразаво 2007: 10). Информаторка, Љупка Рафајлоска, у априлу 2007. г. говорила је о 115 кућа, од чега је само 20 стално настањених, пре свега су то старије особе, у најмање пензионерској узрасту (DEM_657).

⁹ Важно је питање односа националне и верске угрожености и начина слављења Водица у селу Битуше у прошлости (пре и после формирања државе у границама Југославије) и у самосталној држави (од почетка 90-их година). Ова тема захтева посебне студије које нису непосредан предмет овог чланка.

¹⁰ Овде се позивам на речи Леха Мјодињског: „Postępująca zmiana terytorialnego układu społecznego w niewielkim i do niedawna kulturowo nader konserwatywnym kraju niesie ze sobą oczywiście konieczność przebudowania zadań

везано за процес придавања времену одлика светости током празновања Богојављења с феноменолошко-теолошког аспекта. Одговор ће се огледати у: 1. понуђеној дескрипцији тока мењања нашег/људског/свакодневног времена у којем живимо и радимо, познатог под термином *chronos* у време спасења, дефинисаног термином *kairos*; 2. анализи повезаности и зависности реализоване у времену економије спасења и укључивања људи, тј. учесника литургије/народног обреда у мистериј економије спасења.

Основа анализе су следећи типови извора: *секундарни* (објављени етнографски описи, дела народне књижевности [обредне песме], аудио и аудио-видео снимци);¹¹ *примарни*, тј. резултати теренских истраживања Ели Луческе (Институт за старословенску културу, Прилеп) и ауторке текста. Снимање материјала одвијало се од 13. до 20. јануара 2012. године у селу Битуше и у манастиру Св. Јован Бигорски; *текстови богослужења* у преводу на македонски (Богослужби 2008), српски и пољски језик,¹² као и црквенословенски оригинали (Минеј 1984): 18. 1/18. 1 – мк. Претпразненство на Просвештение (Богојавление), 19. 1/19. 1 – мк. Свето Богојавление на Господ Бог и Спасител наш Исус Христос, 20. 1/20. 1 – мк. Собор на Светиот Славен Пророк, Претеча и Крстител Јован.

taktycznych folklorystyki i etnografii – częściowego przynajmniej odejścia od rekonstrukcji modeli historycznych i ich odziedziczenia w reliktowych zjawiskach w stronę opisu wytworów oraz hybrydycznej świadomości środowisk wykorzystanych z bytowania w naturalnym socjo- i biosystemie“ (Mioduński 2008: 259).

¹¹ Списак извора се налази на крају рада.

¹² Превод на пољски језик: <http://www.liturgia.cerkiew.pl/pages/File/docs/festum-17-objawienie.pdf>. До сада није објављена штампана верзија превода *Минеја*. На пољској страни <http://www.liturgia.cerkiew.pl>, у рубрици *преводи* (пољ.: tłumaczenia) налазе се одабрани (многобројни) преводи литургијских књига. Аутор свих превода је свештеник, др Хенрик Папроцки. Наведена веб страна је званична страна Православне Парохије св. Архимандрита Григорија Перадзе (Варшава). Све преводне је званично потврдила и прихватила Пољска аутокефална православна црква.

Упркос горенаведеним званичним терминима, најчешће употребљаван назив за Богојављење јесте Водице (мк. Водици) којим истраживачи одређују: 1. празник „поврзан со христијанскиот празник Богојавление (6.1.с.с.), теофанијата на Христос, и неговото покрстување во реката Јордан“ (Целакоски 1984: 93), или 2. „Црковните празници Богојавление (19/6 јануари) и Собор на свети Јован Крстител (20/07 јануари) кај народот [...] познати како Водици, односно Машки и Женски Водици“ (Луческа 2010). У првом случају, Теофанију и Водице дели изражена демаркациона линија. У другом, тежиште је на једном празнику, црквеном, познатом под разним називима. Та дистинкција је значајна за етнографске описе календарског циклуса, због чега се празновање једног празника дели на две димензије: црквену и народну. Поред досадашњих покушаја повезивања обеју ових димензија у равни истраживања, у процесу анализе овог празника издвојила сам темпоралност засновану на *неизбежности временског аспекта*. Захваљујући темпоралној димензији досежемо привидно недоступан ниво изучавања сложених појава. Управо та „свеприсутност процеса повезаних с временом омогућава спајање различитих, понекад противречних перспектива, истовремено проницање у различите сложене целине“ (Tarkowska 1992: 30). Темпорална визура омогућава аналитичко спајање бинарних сфера, дозвољава нам да појмимо *различите манифестације исте супротности*. У случају веома сложеног, мада наизглед једноставног празника (јер се илузорно може обухватити етнографским описом), темпоралне супротности *sacrum : profanum* (основни начин структурирања обредног времена, тесно повезан с фазама обреда) и *chronos : kairos* (у складу с теологијом времена) значењски су продуктивне како у „својим границама“, тако и једна у односу на другу. Драмска напетост (Nossol 1998: 13) између световног времена (*profanum*) и светог времена (*sacrum*), са прецизно одређеним лимиалним „моментом“, упоређена с вечно садашњим *kairosom* (који је супротстављен *chronosu*) омогућава да се укаже на „скривени језик“ (Hall 1987), „скривени

разум“ (Zerubavel 1981), „скривену структуру“ (Pawelczyńska 1986) празновања Епифаније. С основног начина структурирања времена (*sacrum* и *profanum*) прећи ћу на темпоралну супротност коју имплицира однос између Бога–Творца и света као Његове творевине, на схватање времена као тајне, на размишљања о њему у теолошкој перспективи.

Обредно-обичајни комплекс празника Богојављења, затворен у временско-просторне границе етнографског описа, представља својеврсну приповест. Сваки од хронолошки уређених елемената, од којих се састоји, има своје одређено место у линеарно схваћеном времену, лоцира се међу одређеним границама које се не могу прекорачити. Међутим, то је привидна слика, а њена илузорност, у темпоралном кључу, лоцира се у равни немогућности одређивања почетка и краја тог комплекса. Дату тезу аргументује чак само површно анализирање условно названих двају обредних путева: званичног, тј. црквеног, и народног. Желим ипак да истакнем да је опис који следи врло скраћен и да обухвата једино најнеопходније елементе.

„Празник Светлости“ (Evdokimov 1986: 355), тј. празник Богојављења/Крштења Господњег, Црква је установила у спомен Исусовог крштења у реци Јордан, које описују тројица јеванђелиста (Мт 3, 13–7, Мр 1, 9–11, Лк 3, 21–22). Празник схваћен као блесак, појава (Bielawski 2005: 61), свој назив дугује томе што се током крштења Исуса Христа јавила пресвета Тројица: „Бог Отац говорио је с неба о Сину који се крстио. Син Божи крстио се од Јована и био је посведочен као такав од Бога Оца, а Св. Дух сишао је у виду голуба на Сина, потврђујући глас Очев, које тумачење даје црква у тропару: *Во Јордање*“ (Мирковић 1961: 105). Крштењем Исус објављује тајну Свете Тројице и показује да у Царство Божије не може ући нико ко није крштен (Charkiewicz 2004: 35).

Већ четири дана пре самог празника (15. јануара, 08:00, Царски Часови), Црква позива вернике да се у мислима пренесу на Јордан (Bondaruk 1987). Лазар Мирковић истиче и да „Према

најстаријем српском типикy архиепископа Никодима (1319. г.) претпразненство почиње 2. јануара“ (Мирковић 1961: 110). Дан пре празника, као и пред Божић, обављају се велики канонски сати, св. Литургија почиње од Вечерње (Вечерна) (17/18. 1) и Јутрење: Претпразненство на Просвештеније (Богојавленије). У текстовима богослужења доминира *радост због Исуса који стиге на Јордан* и истиче се значај људских *припрема за тај долазак, за одговарајући дочек Њега*. Садржај одговара времену чекања светлости која ће да бљесне, обухвата позив на радост, на изражавање те радости, на дочек Исуса који долази на Јордан да свети воду:

„Подготви се, реко Јордане, оти доаѓа Христос Бог да се крсти од Јована, за да ги скрши, во твоите води, невидливите глави на змиите, со божеството. Радувај се, пустино јорданска! Гори, играјте со веселие, зашто Вечниот Живот доаѓа да го повика Адама. И ти, Јоване Претечо, повикај со твојот глас кој вика (во пустината): Подговете ги патиштата Господови, и исправете ги патеките Његови!“ (Вечерна, глас 6; Богослужби 2008: 882)

„Земјо, и сè што е на земјата, играјте и радувајте се: потокот на сладоста се крштава во реката...“ (Вечерна, стиховни стихири, глас 6; Богослужби 2008: 883)

„Нека се зарадува пустината Јорданова, и како крин да процвета, зашто во неа беше слушнат гласот кој вика: подговете го патот за Господа (...), Кој како Бог сè исполнува, од слуга се крштава.“ (Вечерна, стиховни стихири, глас 6; Богослужби 2008: 883)

„Весели се, реко Јордане, зашто Создателот на вселината, како милосрден, доаѓа во тебе доброволно, за да прими крштение од слуга. Радувај се и ликувај, Адаме, и прамајко Ево, дојде преблагитот Бог, Избавителот на сите.“ (Утрена,

по првото стихословие, седален, глас 1; Богослужби 2008: 889)

„Христот *доаѓа* за крштавање, Христос кон Јордан *приоѓа*, Христос, како добар, ги погребува сега нашите гревови; *весело да Му запееме сега*, зашто се прослави. Облаците нека росат *вечна радост веселејќи се*, зашто Христос *доаѓа* на јорданските води, за да ги потопа гревовните потоци, дарувајќи им на сите просвештение. Ете, Светлината се јавува; ете, очистувањето се покажува; ете, Спасителот *доаѓа* да ги озари со божествените зраци оние што се во темнина! Него, со чистни помисли, радосно да Го примиме.“ (Утрена, канон на претпразненство, глас 1, песна 1, ирмос; Богослужби 2008: 890)

„Дојдете, луѓе, да Му *пееме песна на Христа Бога*, Кој го подели морето и ги преведе луѓето, што ги изведе од ропството египетско, зашто се прослави.

Доаѓам со песни да го овенчам твојот спомен, надевајќи се на тебе, јас безумниот и сиот нечист, но дај ми, по твојите молитви, да говорам мудро и разумно.“ (Утрена, друг канон на преподобната, глас 2; Богослужби 2008: 890–891)

„*Нацрпете вода за живот!* Ете, сега дојде навистина Реката на мирот, за да ги исуши матните води на безверието, и да им наточи процвештение на оние што му пеат: Слава на Твојата сила, Господи!

Се весели пустината која порано беше жедна, и целата човечка природа. Денес се јави Потокот на сладоста, Кој со јорданските води ослободува од горештината на гревот [...].

Гласот на пророкот одекнува во пустите помисли велејќи: *Исправете ги патеките пред Христа* Кој *доаѓа*, со крштеание да нè очисти нас – во гревот закоравените, ставајќи ù

крај на првобитната осуда.“ (Утрена, песна 4; Богослужби 2008: 894)

„Велегласно да му *упатиме пофалба* на Господа, зашто Он дојде и се јави; необлечен влегува во водите, Оној што ги облекува облаците, и се кршатава, очистувајќи нè нас који пееме: Сета твар нека Го благослови Господа, и да Го превозноси во сите векови.

Пријдете, со мислите на Јордан на одиме, чудесниот настан да го созерцаваме, зашто Исус, нашето просвещение, доаѓа да се приклони под раката на слуга кој со страв вика: Света твар нека Го благослови Господа, и да Го превозноси во сите векови.“ (Утрена, песна 8, глас 1; Богослужби 2008: 901)

„*Нека процветаат* пустините јордански: вам, кои лежевте во темнина, ви се јави Големата Светлина. Откако ќе Ја видите, *заиграјте!* Христот, Кој доаѓа од Галилеја, сака да се крсти од слуга.

Развесели се сега, Јордане, и ликувај! Јоване, заиграј! Цела свелено, радувај се! Ете, Христос се јави, и се соблекува, и се крштава, облекувајќи го човештвото во одежда на нераспадливоста.“ (Утрена, песна 9, глас 1; Богослужби 2008: 903)

На вечерњи 19. јануара (тј. 18. увече) истиче се пре свега сам чин *крштења и сагињања главе Исуса пред Јованом Крститељем*:

„Ти ја *приклони главата пред (Јован) Претеча* и ги скрши главите на демоните.“ (Вечерна, Византиева, Богослужби 2008: 937)

„Гласот Господов на водите вика, говорејќи: *Пријдете, примете Го сите Духот на премудрост, Духот на разум, Духот на страв Божји, на Христа Кој се јави.*

Денес се осветува природата на водите, и Јордан се разделува, и го враќа назад текот на своите води, гледајќи Го Господа како се крштава.“ (Вечерна, глас 8; Богослужби 2008: 946)

19. јануара (на дан Богојављења) врши се такође други чин великог свећења воде, не као претходног дана у цркви, него по могућности изван ње, на реци, језеру, базену.¹³

„За да се осветат овие води со силата и дејството, и слегувањето на Светиот Дух, да се помолиме на Господа.

За да слезе на овие води очистителното дејство на Предвечна Троица, да се помолиме на Господа.

За да им се дарува благодатта на избавувањето, благословот Јорданов, со силата и дејството и слегувањето на Светиот Дух, да се помолиме на господа.“ (Вечерна, ектенија; Богослужби 2008: 949)

Последнег дана, тј. 20. јануара, одржава се мк. Собор на Светиот Славен Пророк, Претеча и Крстител Јован. Овде пажњу привлекува промена временске перспективе, са садашње на прошло, и изразито наглашавање неплодне утробе која је донела на свет Јована Крститеља: „Денес се весели порано *неплодната и бездетна* Црква Христова, зашто преку вода и Хух ѝ се *родија синови*“ (Утрена, другиот канон, песна 3; Богослужби 2008: 982); „Како духовна зора, сечесен Јоване, *роден од неплодна (жена)*“ (Утрена, друг канон; Богослужби 2008: 994); „Како ангел *излезе од неплодна утроба*, Крстителу“ (Утрена, глас 6; Богослужби 2008: 999).

¹³ Лазар Мирковић истиче несагласност двократног свећења воде са црквеним прописима првих векова (Мирковић 1983: 108–109).

Наизглед другачијом хронолошком линијом одвијају се народна прослављања тог празника. У складу с етнографским описом,¹⁴ прослава почиње 31. јануара, за време празника Св. Атанасија (мк. Танасовден), када нови кумови пред Царским Дверима цркве Св. Архангел Михаил званично објављују да следеће године „ће го земаат крстот“. Долази до бирања кума, до преузимања кумства, до давања пристанка да се буде кум. Од тог дана, све до ноћи 13/14. јануара, трају организацијске и финансијске припреме кумова (двојице нових) и њихових породица. Уочи празника Василице (13/14. I) нови кумови припремају обилну вечеру (за све мештане и госте), а у поноћ жене из породица старих и нових кумова иду по воду („одат да полнат вода од селските чешми“). Кући се враћају певајући *Добре ми дојде свети Јоване / добре те најдов, еј нови куме*, након чега месе првих пет обредних хлебова.

У тексту за време црквене вечерње и јутарње литургије (на празник Обрезања Господњег) не помиње се долазеће Богојављење нити Јован Крститељ. Помињу се тек у следећој кулминацији обредних радњи, тј. 17/18. јануара. 17. јануара од јутарњих часова стари и нови кумови позивају мештане да дођу код њих на вечеру а касније да их отпрате до границе села, када, у 22 сата увече, крену у манастир Светог Јована Бигорског. Увече је у кући кумова припремана богата вечера, опет за цело село и све госте. Долази до ритуалног опраштања од крста. Затим стари и нови кумови заједно с другим мушкарцима одлазе у манастир, а жене их прате до границе села, певајући: *Збогум создравје свети Јоване*.

Пут до манастира прелазе за око 2 сата, након чега у цркви остављају крстове у великом бакарном котлу, пуном воде. По цело-

¹⁴ Овде представљен етнографски опис, састављен на основу материјала снимљеног током празновања Водице 2012. године, јесте скраћена верзија детаљнијег описа, који се налази у: Lučeska, Rekas 2013. Види такође: Атанасовска, Боцев 1992; Ивановски 2002; Поповски 1975; Топузовски 2002; Сулејманоски б.г.; Фиданоски 2006.

вечерњем Бдењу, на крају јутарње литургије, монаси ките крстове босилком и свете воду. Одмах затим, 18. јануара ујутро, кумови и остали мушкарци се враћају у Битуше, певајући црквену песму *Во Јордање крештајусја Тебја Господи*. Мештани их чекају пред границом села да приме благослов. Од тог тренутка, током целог дана, кумови иду од куће до куће, благосиљају свако домаћинство и сваког човека који ритуално сагиње главу пред кумом и љуби крст. У свакој кући су дочекивани јелом и ракијом, а учесници опхода певају *Во Јордање крештајусја Тебја Господи*. На крају (након обиласка безмало 100 кућа отворених за ту прилику) крстове остављају у цркви Св. Архангел Михаил да ту преноће.

Изјутра, 19. јануара, мештани крећу у цркву Св. Архангел Михаил, а по завршетку литургије, с крстовима, иконама и црквеним барјацима иду са свештеником на реку (Битушката река), певајући *Крсти носиме бога молиме*, где се врши друго свећење воде и бацање везаних крстова у реку. Мушкарци скачу у реку по крстове, а затим се сви враћају у цркву. Након тога, што је карактеристично само за Битуше, жене играју коло „со табли и обредните лебови“, а монах одвезује крстове и предаје их кумовима. Поново се цело село позива на богати ручак, на којем овога пута учествују и монаси. Пре почетка јела пева се песма *Јадете, пијте, веселите се*.

20. јануара, на празник Јована Крститеља, главне обредне радње су одлазак код другог старог кума („с' поклон“) и у куће у којима станује, макар само за време празника, мушкарац који се зове Јован.

Последња етапа обреда привидно је 31. јануар, односно званично преузимање кумства од стране нових кумова. Тај последњи обредни моменат је, међутим, истовремено и први. *Празник се не завршава, нови кумови су добили своје задатке, нема прекида, нема краја, село не остаје без духовног старатељства кума. Празник траје даље.*

Враћајући се претходном опису, обратимо пажњу на две условљености. Прва обухвата *ритуални одраз (вршење) радњи*

из текста богослужења, а друга је с њима повезано *стварање*, условно речено, „народне линије“ обредно-обичајног комплекса. 31. јануара кумови су званично преузели своје улоге. Од тог дана припремају се за централно време прославе празника, тачније за тренутак када ће морати да преведу село из стања *profanum* у стање *sacrum*. Од 31. јануара почиње фаза њиховог обредног искључивања,¹⁵ у којој добијају нове обавезе и друштвено су препознавани као обележене особе. У ноћи 13/14. јануара до сусрета с временом *sacrum* ипак не долази. Припремају богату вечеру, пуне врчеве водом, пеку прве обредне хлебове и певају *Добре ми дојде свети Јоване*, али то је још увек само фаза сепарације. Тек ритуалне радње у ноћи између 17. и 18. јануара указују на дефинитивно затварање фазе искључивања и улазак у прелазну фазу „између“, у лимиални период, обележен светошћу. *Збогум со здравје свети Јоване* певају жене које прате мушкарце до границе села од које их само ноћ прати: „Нока те прака“ – типична фигура пута лимиалне фазе. Обредни субјекат га мора прећи јер: „рано те чека“. У текстовима богослужења Јован Крститељ пролази кроз таму своје воље како би крстио Исуса. Неће и противи се, боји се, дрхти пред Месијом који му каже да мора, јер иза његовог чина стоји спасење човечанства. За чином кума пева се: „Рано те чека силново село. / Силново село, силно и весело“. У лимиалној фази Јован Крститељ додирује Исуса и долази с његовом светошћу у непосредни контакт (види Свету Тројицу који се јављају). Његов унутрашњи пут (Исус га наговара) и сагласност његове воље (као и *fiat* Мајке Божије) дозвољава му да дође у непосредни контакт са светим (*sacrum*)

¹⁵ Фаза обреда прелаза, као и сва терминологија везана за карактеристике фаза и обредних субјеката: Генеп 2005; Genner 1960; Genner 2006. Свесно и намерно наводим и употребљавам три превода ван Генепове студије, тј. српски, енглески и пољски, јер се моја досадашња истраживања, како српског тако и македонског фолклора, темеље на његовој теорији која своју еластичност показује и у преводилачким нијансама (поготово кад је реч о терминима употребљаваним како у званичном, тако и у популарном дискурсу).

и омогући човечанству спасење. Кум који пешачи два сата, по љутом мразу, узбрдо и низбрдо, неосветљеним путем, улаже свој труд како би дотакао *sacrum* и ујутро донео у село посвећену воду. Без обзира на то да ли се његов пут разматра у фазно-обредним категоријама или се приступа теолошкој анализи, кум долази у контакт са оностраним. Од изласка из села до тренутка повратка он је без статуса, не припада том селу, изведен је из њега, налази се између, обележен је светошћу. Налази се у опасном простору. Отвара му се канал у времену, приступ у *sacrum*.¹⁶ С тачке гледишта хришћанске теологије, у контакт са светим долази се за време богослужења, које „придавајући времену одлике светости укључује нас у мистерије економије спасења, 'како би време (chronos), у којем живимо и радимо, претворили у време (kairos) нашег спасења'" (Tofiluk 2008: 121; Calivas 1999: 53).

Оставимо ипак по страни разматрања везана за теологију времена, којима ћемо се вратити нешто касније. Повратнике из манастира на граници села чекају жене и остали становници/гости који нису отишли с кумовима у манастир. Кумови у повратку певају црквену песму и са сваким кораком се ближе крају своје лиминалне фазе. Прелазећи границу села, кум сваку особу благосиља, а она пред њим сагиње главу. Понавља Исусов чин, који се поклонио пред Јованом Крститељем, а кум изговара речи благослова дословно као у тексту литургије (кум благосиља као Јован Крститељ: Песна 8, глас 1; Богослужби 2008: 901). Од тог тренутка у селу почиње огромно весеље, поменуто у текстовима богослужења. Кум је успео да прође кроз најопаснију фазу, дошао је у додир са оностраним, вратио се, донео дарове, као што је дарове донео Јован Крститељ и сада се повезује са својом старом заједницом. То повезивање ће трајати све до 31. јануара, када преда кумство.

¹⁶ О концепцији временских прозора који се отварају у свето време уп. Eliade 2000: 410.

18. јануара велико ишчекивање (на граници села и у свакој кући) и општа радост непосредно су повезани са доношеном водом која, према молитвама Великог водоосвештења на свето Богојављење, добија особине од изузетне важности за живот како појединца, тако и друштва и целог села:

„Да нам вода ова буде на *избављење од грехова, на исцељење душе и тела, на освеђење срца и ума, и на сваку изврсну корист* [...] Да нам вода ова буде *водителј у живот вечни* [...] Да вода ова увек *одгони од нас сваки насртај видљивих и невидљивих непријатеља* [...] За оне које захватају и узимају воду ову ради освеђења домова својих [...] Да вода ова буде на *очишћење душа и тела свима који је са вером захватају* [...] Да се, пијући ову воду, испунимо освеђења невидљивом појавом Светога Духа [...] Да Господ Бог услиши глас молења нас грешних, и да нас помиљује [...] Да нас избави од сваке невоље, гнева, опасности и нужде.“ (Велики требник 1993: 421)

19. јануара, када се Исус „облачи у воду“, везани крстови се бацају у реку. Као што се 18. јануара из бакарног котла захвата вода, тако се и сада захвата из реке како би, у складу с канонским текстом, помогла у тешкоћама свакодневног живота.

Питање обредно-обичајног комплекса који нема краја и ишчекивање повратника покреће теолошку концепцију времена који је простор „остваривања светости у човеку и помоћу човека“ (Sobieraj 2010: 182). Треба истаћи да се тема времена у Библији, у списима црквених отаца, аскета и хришћанских теолога пре свега везује за *питање спасења* (Melnuk 2001: 29; Janusz 1990: 15–26; Rekas 2009: 253). Из њега проистичу две – за дату анализу – кључне ствари: 1. место празника Богојављења у домостроју спасења; 2. време спасења, односно разлика између *chronosa* и *kairosa*. Анализа и закључци проистичу из постављања празника Богојављења у склоп економије спасења. На тај начин добијамо

одлике *kairosa*, који је схватан као живот у унутрашњим релацијама Светог Тројства.

Појам економије спасења обухвата не само аспект историје, него и прадавни план Божији према човеку и есхатолошку перспективу. На тај начин празник Богојављења бива укључен у Божиј план и идеју спасења. Његово прослављање је, по сотериолошком ексклузивизму, услов спасења. Прослављање укључује људе у време спасења, у *kairos*, који нема тачно одређене границе између вечности, историје и есхатологије. Сам термин *kairos* нема еквивалент ни у једном језику, ни древном, ни савременом. Најчешћа пољска реч коришћена у преводима је *czas* (време) и она само делимично изражава његово значење (Bielecki 2006: 83). Када кажем *kairos*, мислим на оно што га повезује с хришћанском обредношћу календарског циклуса: то је шанса коју доноси живот; повољна прилика, повољан тренутак који обавезно треба искористити, јер човек сноси одговорност за протраћен *kairos*, а онај који траћи *kairos*, уништава самога себе (Bielecki 2006: 88–89). То је време особеног односа између Бога и човека, то је време спасења чија је одлика ишчекивање и спремност. За њега је карактеристична, као и у текстовима богослужења 18. и 19. јануара, перспектива садашњег времена, када се дочекује Јован Крститељ и када се Исус крсти у Јордану. То време не почиње и не завршава се, оно је ванвремено (у људском смислу).

Карактеристично је такође преумеравање пажње са Исуса на Јована Крститеља. Управо он долази, јер је неопходан за спасење света. Он такође указује на нови тренутак у хришћанској антропологији. Људско „ја“ неће престати да буде сматрано грешним у стању одвојености, али Бог на себе преузима одговорност за такво стање. Бог преузима на себе грехове света, али до тога долази захваљујући Јовану Крститељу. Он такође постаје главни јунак песама. Исус и есхатолошка димензија економије спасења долазе до изражаја приликом чувања крстова (припреме кумова за празник/припреме Јована Крститеља за сусрет са Исусом), опраштања од крста и ношења у манастир, где долази

до свећења воде, и повратка кући (сусрет Јована Крститеља и Исуса и поклањање пред Јованом), остављања крстова у цркви и скакања по њега у реку наредног дана.

Хришћани верују да је Исус ускрснућем победио смрт, што значи – и време с његовим непрекидним и деструктивним протицањем. То је вероватно хтео да нагласи и св. Павле када је рекао да „Знајући да Христос уставши из мртвих, више не умире; смрт више не влада њиме. Јер што је умро, гријеху је умро једном за свагда; а што живи, Богу живи“ (Рим 6, 9–10) (Klinger 1983: 82–83). Дакле, Исус је једном умро, у прошлости, у историјском времену, а васкрснувши живи, у вечном сада, ван времена. Управо зато Хришћани увек могу имати контакт с васкрслим Исусом посредством *ванвремених центара његовог деловања*. Сваки догађај из Исусовог живота прославља се не као историјска успомена, него као догађај који је увек актуелан и изнова доживљаван од стране Цркве. Некадашњи историјски догађаји се есхатологизују. Исусово васкрсење се не налази у времену, јер је оно велика победа *смрти, која своје седиште има у времену*, зато је сваки хришћанин „срастао у једно“ с Исусом, *посредством криштења, онтолошки већ изван времена*, свако његово деловање и његов биолошки живот остаје у времену. Зато хришћанин, споља делујући у времену, може у свом унутрашњем животу стално да излази ван времена, доживљавајући празнике као догађај из Исусовог живота. Његов одраз је свака недеља и празник, не као успомена, него као *ванвременска актуализација*.

Свака обредна радња вршена за време прослављања Богојављења на хронолошком плану у време укључује *kairos*, чак и ако је у *привидној* супротности с тумачењем Цркве. Каирологија (део опште пасторалне теологије, а тачније рефлексација о целом остваривању Цркве) говори, дакле, о томе да ограничавање искључиво на теолошке податке и занемаривање историјске, социолошке, антрополошке, психолошке и културно-књижевне перспективе не дозвољава да се разматра и просуђује дата појава која улази у оквиру Цркве (нпр. прослављање празника). Садашњи временс-

ки тренутак, и на микронивоу (форма обреда), и на макронивоу (делатност Цркве), веома је сложен и подлеже сталним трансформацијама. Истраживачи широко дефинисаних хуманистичких области, као и особе одговорне за нову пасторалну делатност Цркве (између осталог) морају одговорити на питање да ли је делатност Цркве адекватна ситуацији дефинисаној као грађење и деловање на нови начин у свакој генерацији, у свакој новој култури, у новим друштвеним и политичким околностима.

На крају бих хтела да се вратим песми од које сам почела. Помоћу средстава поетског израза она указује на хришћанско бивствовање у лиминалности (уп. Rosenzweig 2012: 530–533). У складу с речима св. Григорија Ниског, хришћанин не може бивствовати у времену *chronos i kairos*. За њега је само *kairos*, а ако се окрене од свог Спаситеља, упада у временско/привремено време, створено за људе да би могли да се оријентишу. Јер Богу не „треба време за њега самога, него за њега као Спаситеља света и човека, и не зато што њему треба, него зато што треба човеку и свету“ (Rosenzweig 2012: 434). Линеарно време постаје његова кућа, јер не може бивствовати у *kairosu*. Хришћанин, међутим, „опипљиво“ доживљава *chronos* као пролазно време, али *de facto* живи у *kairos*-у, времену спасења, користи шансу коју му је дао Исус захваљујући *fiat*-у Марије и Јована Крститеља. Али то пак значи да хришћанин, с тачке гледишта нехришћанина, *бивствује између*. Описујући празник календарског циклуса истраживач осцилира између неопходности етнографског описа, затвореног у *chronos*-у, и теолошке димензије празника, ванвременог, „затвореног“ у *kairos*-у. Време између, које доживљавају људи, лиминално време чија је префигурација пут кумова, јесте време давања одлика светости времену, то је тај „тренутак“ који обележава заједнички језик хришћанске догматике и његовог „популарног“ тумачења. Међутим, то је такође време у којем се налази каиролошка анализа (Szafranski 1990) обредно-обичајног комплекса календарског празника, која се користи у процесу дефинисања слабих и јаких страна актуелног стања Цркве.

Заједнички елементи на које указујем у овом тексту заправо су малобројни. Оно што је ипак фундаментално јесте чињеница да се заједнички елементи односе управо на прелазни период, односе се на придавање одлика светости времену. Прелазни период је одлучујућа фаза, она је то што одређује бивствовање и небивствовање. Она је опасна, али и креативна. На њој се заснива скривени језик анализираног обредно-обичајног комплекса празника Богојављења у селу Битуше, који се не може видети само посматрањем шарене ношње и богате трпезе. Он такође измиче покушајима спознаје оријентисаним искључиво на селективну медијску слику (чији је значај од непроцењиве вредности под условом да се пажљиво користи; Pink 2009; Jelinčić, Bušnja 2008), као и на измишљање (пл. *wymyślanie*) или реконструкцију обреда (Brzezińska 2009, 168–170; уп. Breton 2011: 29; Duvidnaud 2011). Не знам да ли ће Македонска православна црква кренути путем сотериолошког ексклузивизма или универзализма. Њено још увек младо монаштво, теолошке студије и малобројни свештеници, посебно у забаченим и сиромашним селима, тренутно се тек одређују, формирају, траже узор, дефинишу се. Међутим, може се претпоставити да Водице у селу Битуше, уписане као културно-духовно наслеђе, неће бити заборављене, иако се у широј перспективи могу одредити, речима Леха Мјодињског, као „очување знања о нестајућој цивилизацијској формацији“ (Miodyński 2008: 258). Село ће опустети, али ће се за време празника пунити децом бивших мештана, туристима и етнолозима/фолклористима жељним „васкрсавања авети“. Али када главни медијски део прође, када се угасе светла рефлектора, када осване следеће јутро, да ли ће тада, у складу с хришћанским *kairosom*, чекати тамо „силново село. / Силново село, силно и весело“?

Литература

- Генеп, Арнолд ван. *Обреди прелаза. Систематско изучавање ритуала*. Превела Јелена Лома. Београд, 2005.
- Геразова, Искра. *Современата состојба на празнувањето на Водици во селото Битуше*. Дипломска работа. Ментор: доц. д-р Мирјана П. Мирчевска, Скопје: Институт за етнологија и антропологија УКИМ, 2007 (рукопис, архива ИЕА).
- Луческа, Ели и Рекас Јоанна. „Добре ми дојде свети Јоване – Водици во село Битуше“. *Balkański folklor jako kod interkulturowy*. II. Vesna Petreska i Joanna Rękas (red.). Poznań, 2013. [У штампи; рукопис.]
- Луческа, Ели. „Да дочека и за многу дос, дос, за дарува Свети Јован дос! – Водичарките од с. Беранци“. *Материјали од Научен симпозиум со меѓународен караткер, на тема: „Популаризација на етнолошкото културно наследство“*. Штип 20–21. септември 2010. [У штампи; рукопис.]
- Мирковиќ, Лазар. *Хеортологија или историјски развитац и богослужење празника Православне источне цркве*. Београд, 1983.
- Панов, Митко. *Енциклопедија на селата во Република Македонија. Географски, демографски и аграрни обележја*. Скопје, 1998.
- Петреска, Весна. „Реактуелизација на традиционални колективни прославувања“. *Македонски фолклор*, год. XXXIV, бр. 66 (2008): 206–222.
- Попис на населението. Домаќинства и становите во Р.М.* Скопје, 2002.
- Целакоски, Наум, Дебарца. *Обреди, магии и обредни песни*. Скопје, 1984.
- Balcer, Adam. „Rola religii w konflikcie albańsko-macedońskim“. *Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły*. Bogusław Zieliński (red.). Poznań, 2002, 43–57.
- Barański, Janusz. *Etnologia i okolice. Eseje antyperyferyjne*. Kraków, 2010.

- Bielawski, Maciej. *Blask ikon*. Kraków, 2005.
- Bielecki, Stanisław. *Teologia znaków czasu*. Kielce, 2006.
- Bondaruk, Konstanty. *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*. Białystok, 1987.
- Breton, David. „Jean Duvignaud, czyli zamięłowanie do rzeczy nieużytecznych“. Duvignaud, Jean. *Dar z niczego. O antropologii święta*. Przekład Łada Jurasz-Dudzik. Warszawa, 2011, 16–34.
- Brzezińska, Anna Weronika. „Specjaliści od kultury ludowej“. *Nauka*, nr. 3 (2009): 155–172.
- Calivas, Alciviadis. „Oddawanie czci Bogu“. *Prawosławie. Źródło wiary i źródło doświadczenia*. Krzysztof Leśniewski i Jadwiga Leśniewska (red.). Lublin, 1999, 51–68.
- Charkiewicz, Jarosław. *Ikonografia święt z liczby dwunastu*. Warszawa, 2004.
- Duvignaud, Jean. *Dar z niczego. O antropologii święta*. Przekład Łada Jurasz-Dudzik. Warszawa, 2011.
- Eliade, Mircea. *Traktat o historii religii*. Przełożył Jan Wierusz Kowalski. Warszawa, 2000.
- Evdokimov, Paul. *Prawosławie*. Przełożył Jerzy Klinger. Warszawa, 1986.
- Gennep, Arnold van. *The rites of passage*. Translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago, 1960.
- Gennep, Arnold. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Przełożyła Beata Biały. Warszawa, 2006.
- George, David. „Ritual Drama: Between Mysticism and Magic“. *Asian Theatre Journal*, nr. 4 (1987): 127–165.
- Halemba, Agnieszka. „Polityka, teoria i metoda – czyli co tworzy współczesną antropologię“. *Teren w antropologii. Praktyka badawcza we współczesnej antropologii kulturowej*. Tarzycjusz Buliński i Mariusz Kairski (red.). Poznań, 2011, 111–130.
- Hall, Edward. *Bezgłośny język*. Przełożyli Romand Zimań i Alicja Skarbińska. Warszawa, 1987.
- Janusz, Stanisław. *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmielowa*. Lublin, 1990.
- Jelinčić, Angelina Daniela i Žuvela Bušnja Ana. „Uloga medija u predstavljanju, mijenjanju i kreiranju tradicije“. *Predstavljanje tradicijske*

- kulture na sceni i u medijima*. Aleksandra Muraj i Zorica Vitez (ur.). Zagreb, 2008, 51–63.
- Klinger, Jerzy. *O istocie prawosławia. Wybór pism*. Warszawa, 1983.
- Lozica, Ivan. „Inscenizacija običaja kao kazališna predstava“. *Predstavljajući tradicijske kulture na sceni i u medijima*. Aleksandra Muraj i Zorica Vitez (ur.). Zagreb, 2008, 241–249.
- Melnyk, Marek. *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku)*. Olsztyn, 2001.
- Miodyński, Lech. „Syndrom ginącej wsi a geokulturowa więź Macedończyków“. *Bunt tradycji – tradycja buntu. Księga dedykowana Profesorowi Krzysztofowi Wrocławskiemu*. Magdalena Bogusławska i Grażyna Szwat-Gyłybowa (red.). Warszawa, 2008, 249–261.
- Nossol, Alfons. „Teologiczny wymiar *sacrum* i *profanum*“. *Człowiek – dzieło – sacrum*. Stanisław Gajda i Helmut J. Sobeczko (red.). Opole, 1998, 13–17.
- Pawelczyńska, Anna. *Czas człowieka*. Wrocław, 1986.
- Pink, Sarah. *Etnografia wizualna. Obrazy, dednia i przedstawienie w badaniach*. Przekład Maria Skiba. Kraków, 2009.
- Rękas, Joanna. „Prawosławne pojmowanie zbawienia“. *EPLIS. Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, rocznik XI (XXII), zeszyt 19–20 (32–33) (2009): 253–297.
- Rękas, Joanna. *Narodziny. Rzecz o serbskiej obrzędowości i literaturze ludowej*. Poznań, 2010.
- Rosenzweig, Franz. *Gwiazda zbawienia*. Przełożył Tadeusz Gadacz. Warszawa, 2012.
- Schechner, Richard. *Przyszłość rytuału*. Przekład Tomasz Kubikowski. Warszawa, 2000.
- Schechner, Richard. *Performatyka: wstęp*. Przekład Tomasz Kubikowski. Wrocław, 2006.
- Sobieraj, Andrzej. „Czas jako tajemnica w perspektywie teologicznej“. *PERSPECTIVA. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne*, rok IX, nr 2 (17) (2010): 168–191.
- Steiner, Marta. *Geneza teatru w świetle antropologii kulturowej*. Wrocław, 2003.

- Szafrński, Adam Ludwik. *Kairologia. Zarys nauki o Kościele w życiu współczesnym*. Lublin, 1990.
- Tarkowska, Elżbieta. *Czas w życiu Polaków*. Warszawa, 1992.
- Tofiluk, Jerzy. „Stworzenie w liturgii Kościoła prawosławnego“. *Wiedza i poznanie. Księga pamiątkowa dedykowana Jego Eminencji Profesorowi Sawie (Hrycuniakowi) Prawosławnemu Metropolicie Warszawskiemu i Calej Polski*. Marian Bendza, Jerzy Tofiluk Tofiluk, Henryk Paprocki (red.). Białystok, 2008, 119–141.
- Tokarska-Bakir, Joanna. „Przemiany“. Gennep, Arnold. *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*. Przełożyła Beata Biały. Warszawa, 2006, 7–24.
- Turner, Victor. *Antropologia widowiska*. Przekład Małgorzata i Jacek Dziekanowie. Warszawa, 2008.
- Turner, Victor. *Od rytuału do teatru: powaga zabawy*. Przekład Małgorzata i Jacek Dziekanowie. Warszawa, 2008.
- Zerubavel, Eviatar. *Hidden Rhythms. Schedules and Calendars in Social Life*. Chicago, 1981.
- Zieliński, Bogusław. „O modelach współczesnej rekonstrukcji macedońskiego procesu kulturowego i narodowego“. *Wokół Macedonii: siła kultury – kultura siły*. Bogusław Zieliński (red.). Poznań, 2002, 43–57.

Извори

Необјављени

- (МВИ_2667): Видео снимка. Место снимања: Битуше, јануар 2012. Информатор: Љупка Рафајловска, рођена 1950. у селу Битуше. Истраживач: Ели Луческа, Јоанна Ренкас. Архива ИСК-Прилеп. МВИ_2667. Дешифрирано.
- (МВИ_2668): Видео снимка. Место снимања: Битуше, јануар 2012. Информатор: Љупка Рафајловска. Истраживач: Ели Луческа, Јоанна Ренкас. Архива ИСК-Прилеп. МВИ_2668. Дешифрирано.

- (МВИ_2669): Видео снимка. Место снимања: Битуше, јануар 2012. Информатор: Љупка Рафајловска. Истраживач: Ели Луческа, Јоанна Ренкас. Архива ИСК-Прилеп. МВИ_2669. Дешифрирано.
- (ВН550044): Аудио снимка. Место снимања: Битуше, јануар 2012. Информатор: Донка Кировска, рођена 1942. године у селу Битуше. Истраживач: Ели Луческа, Јоанна Ренкас. Архива ИСК-Прилеп. ВН550044. Дешифрирано.
- (ВН550045): Аудио снимка. Место снимања: Битуше, јануар 2012. Информатор: Донка Кировска. Истраживач: Ели Луческа, Јоанна Ренкас. Архива ИСК-Прилеп. ВН550045. Дешифрирано.
- (DEM_656): Аудио снимка. Место снимања: Битуше, 06.04.2007. Информатор: Валентина Ивановска, рођена 1983. у Скопљу (порекло родитеља: Битуше). Истраживач: Искра Геразова. Архива ИЕА-Скопље. DEM_656. Дешифрирано.
- (DEM_657): Аудио снимка. Место снимања: Битуше, 07.04.2007. Информатор: Љупка Рафајловска. Истраживач: Искра Геразова. Архива ИЕА-Скопље. DEM_657_IEA_Skopje. Дешифрирано.
- (DEM_658): Аудио снимка. Место снимања: Битуше, 07.04.2007. Информатор: Љупка Рафајловска. Информатори: Маријана Рафајловска, рођена 1980. у Битуше. Истраживач: Искра Геразова. Архива ИЕА-Скопље. DEM_657. Дешифрирано.
- (DEM_659): Аудио снимка, Место снимања: Скопље, 01.07.2007. Илија Милошевски, рођен 1954. г. у Битуше; Рајна Ивановска, рођена 1956. у Битуше. Истраживач: Искра Геразова. Архива ИЕА-Скопље. DEM_659. Дешифрирано.
- (АМ_ВС_ВБ_1): Видео снимка. *Водичарски обичаји с. Битуше – Река*. Аутор: непознат. Снимено: Богојављење 1989. Архив Музеја Македоније. Недешифрирано.
- (АМ_Ф_ВБ_1): Фотографије. Изложба: *Водици во с. Битуше*. Аутори: Фима Анастасовска и Владимир Боцев. Музеј Македоније, 1992. Архив Музеја Македоније.

Објављени (уз критичке студије)

- Атанасовска, Фима и Владимир Боцев. „Некои магиски елементи во изведувањето на обичајот Водици во селото Битуше“. *Етнолог. Списание на Здружението на етнологите на Македонија*, год. 1, бр. 1 (1992): 98–107.
- Величковска, Родна. *Картографирањето и ареалните истражувања во етномузикологијата*. Скопје, 2009. [Песме бр. 48, 49.]
- Величковска, Родна. *Музичките дијалекти во македонското традиционално народно пеење. Обредно пеење*. Скопје, 2009. [Песма бр. 22.]
- Ивановски, Иван. „Водици во Битуше“. *Битуше. Весник на Здружението за заштита и ревитализација на селото*, год. IV, бр. 4 (јуни 2002): 20–21.
- Поповски, Аритон. „Водичарските обичаи и песни во с. Битуше (Река)“. *Македонски фолклор*, год. VIII, бр. 15–16 (1975): 243–252.
- Топузоски, Ратко. „Битушки водичарски празнувања“. *Битуше. Весник на Здружението за заштита и ревитализација на селото*, год. IV, бр. 4 (јуни 2002): 22.
- Сулејманоски, Адем. *Славење на празникот Водици во село Битуше*. б. м, б. г.
- Фиданоски, Тале. *Битуше. Празници, традиции, верувања*. Куманово, 2006.

Црквени текстови

- Избор на месечни и празнични богослужби*. Прв том (септември – јануари). Превод и препев протојереј ставрофор Јован Таковски. Битола, 2008.
- Велики требник*. Превео Архимандрит Др Јустин Сп. Поповић. Призрен, 1993.
- Минеј за јануар*. Вршац – Крагујевац, 1984.

С полског превела Станислава Костић

Joanna Rekas

BETWEEN *CHRONOS* AND *KAIROS*

The process of attributing characteristics of sanctity to certain times, on the basis of the complex of rituals and customs connected with the Epiphany holiday (Bogojavljenje/Vodice) in Bituše village (western Macedonia)

Summary

The primary aims of this paper are: 1. Description of the progression of change in our/human/everyday time, the one we live and work in, known as *chronos*, at the times of salvation, defined by the term *kairos*; 2. Analysis of the connections and interdependences realized in a time of salvation economy and the inclusion of people, i.e. the participants of the liturgy/folk ritual in the mystery of the salvation economy. The analysis includes the complex of rituals and customs connected with the Epiphany holiday (*Bogojavljenje/Vodice*) in Bituše village (western Macedonia), on the basis of both secondary sources (published ethnographic descriptions, folk literature, audio and audio/video recordings, liturgical texts 5. 1/18. 1, 6. 1/19. 1, 7. 1/20. 1) and primary sources (results of field research conducted by the author and Prof. Dr. Eli Lučeska). The analysis was submitted to a phenomenological-theological approach. The theological approach is based on the biblical tradition, the decisions of seven ecumenical councils, patristic theology, the thought of Byzantine theologians, ascetic literature, liturgy, icon theology and the texts of contemporary philosophers and Orthodox theologians who focus on the soteriological dimension of the analyzed holiday's semantics, since Epiphany is one of the twelve most important holidays of the liturgical year.

ΚΡΑΤΚΕ ΓΟΒΟΡΗΕ ΦΟΡΜΕ, ΠΡΟΖΑ

Немања Ј. РАДУЛОВИЋ*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

НОЋАС ЋЕ МИШ И МАЧКА ЗАЈЕДНО СПАВАТИ¹ Прилог поетици малих форми

У раду се испитује слика непријатељских животиња које леже заједно. Реч је о топосу (варијанти „изокренутог света“), адинатону, потврђеном у римској, индијској и хебрејској књижевности, као и у српском фолклору, у малим формама. Поређења показују како иста слика може послужити ауторима у различите сврхе, од дескрипције до религијске поруке. Такође се испитује права жанровска припадност исказа који се обично одређује као пословица. Кроз поређење са пословицом, изреком, фразеологизмом закључује се да је најближа тзв. временској пословици, која по савременој паремиологији није исто што и права пословица.

Кључне речи: пословица, изрека, фразеологизам, адинатон, топос

Наслов овог прилога је заправо исказ под бројем 3870 из збирке *Српских народних пословица* Вука Стефановића Караџића, праћен Караџићевим коментаром: „Каже се у вече кад се види да ће велики мраз бити“. Варијанте се срећу у каснијим записима објављеним у *Босанској вили*: „Мачка и миш ће ноћас заједно“ (Кад је цича од зиме, као коментар), тј. у *Братству*: „Биће миш и мачка заједно“ (уз коментар: Биће велика студен) (према Влајинац 2007: 8); у збирци врањских пословица такође: „Мачка и поганац

* nem_radulovic@yahoo.com

¹ Ова студија је део пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

ће спијев заједно“ (биће велике циче) (Димитријевић 1935: 184). Среће се и у опису народног живота Лужнице и Нишаве: „Мачка и поганац заједно“ (Каже се, кад се види још увече, да ће бити велики мраз преко ноћи) (Николић 1910: 416). У основи овог исказа лежи поступак тзв. „немогућности“ (adynaton, imposibilium). Поступак је добро познат античкој и средњовековној књижевности, како је документовао Курцијус (1996: 159–165). Компаратиста говори првенствено о адинатону изокренутог света: „уобичајене“ животињске улоге су замењене (зец јури пса, нпр). Тим примерима може се придодати и овај који смо навели, са примерима из животињског света где су улоге не замењене, него укинуте, где је непријатељство превазиђено. Следећи линију компаративног приступа коју је задао Курцијус, адинатону је лако наћи примере у старим књижевностима. Тако се код Вергилија – који је, како Курцијус показује, управо својим адинатама утицао на средњовековне ауторе – у *Еклогама* (viii, 28–29) наводи:

„Грипи ће са коњма се упрезати, а потље још ће
Долазит дивокозе на појило плашљиве с псима“

(прев. Т. Маретић)

Iungentur iam grypes equis, aevoque sequenti
Cum canibus timidi veniet ad pocula dammae.

Тим се стиховима у осмој еклози пастир Дамон, у певачком такмичењу, жали на неверну драгу. Адинатоном жели рећи да је, кад је његова драга отишла другом (недостојном), могуће очекивати све; спој неспојивог, као што су Ниса и Мопс, може сада бити праћен подједнако немогућим сједињавањима у животињском свету. Наравно, ово је претеривање одбаченог заљубљеника, те се адинатон користи хиперболично да се један брак пореди са урушавањима читавог поретка животињског света, а то ће рећи света уопште.

Сродна слика се понавља код Хорација, у *Еподама* (16):

„Кад страст за чудним везана
Пробуди чудесни Амор – да јелен се с тигрицом пари,
Да блуди соко жудно за голубицом,
И да се питома стада већ не плаше жутога лава.“
(прев. Радмила Шалабалић, у: Будимир, Флашар 1963: 334–335)

Узима се да је ова песма Хорацијева управо нека врста реакције на Вергилија. Нашем примеру је још ближи пример из збирке *Ṣtusamhāra* (*Годишња доба*, дословније: низ, след, огрлица годишњих доба) Калидасе. Како пословица описује снажну зиму, тако Калидаса описује летњу врућину следећом сликом:

Мада су змија и паун непријатељи (паун убија змије те је њихово непријатељство устаљена представа старе индијске књижевности), змија се од врућине склања код пауна – 1.13; у другој строфи, жаба се од врућине склања у сенку змијине капуљаче (1.18); сродне су томе слике где паун примећује змију, али је не гони од врућине, као и на другом месту што змија не гони жабу. Издајам ипак прве две јер су ту две животиње спојене.

Трећи пример је из старохебрејске књижевности, познато место из пророка Исаије које описује месијанско доба (11, 6–8):

Вук ће боравити с јагњетом
И рис ће лежати с јаретом,
Теле и зверче заједно ће пасти,
А дечак ће их водити.
Крава и медведица ће се напасати,
И младунчад њихова заједно ће лежати;
Слично овну, и лав ће се сламом хранити.
Изнад јаме гујине играће се одојче,
А дете ће ручицу
завлачити у легло змијиње.
(прев. с хебрејског Александар Бирвиш)

Иста слика се понавља у каснијем (и касније насталом) делу књиге:

Вук и јагње заједно ће се напасати. (65, 25)²

Мада је при истраживању фолклора већ уобичајено наводити примере из старих књижевности (египатске, сумерске итд., вид. нпр. Пропове радове), овде треба бити и опрезан: свакако да рафинирани дворски песници, попут Вергилија и Калидасе, не могу објаснити једну фолклорну формулу очигледно везану за руралну средину. (Мада, не треба заборавити на *Георгику*.) Но у смислу компаратистике, више књижевне него фолклористичке, значајна је појава истог адинатона у разним традицијама зато што говори о стилским и реторичким универзалностима. Да ли ово ипак говори о блискости старих књижевности са усменошћу – не само усменошћу као фолклорном („народном“) традицијом, него такође о ослањању на клишее, топосе и једноставне облике у мери свакако већој него што то чини модерна књижевност?

Исти адинатон може служити различитим циљевима. У примеру из Вука и Калидасе служи хиперболи, изражавању снаге зиме, односно лета. Полази се од поделе, опозиције међу животињама, било оних које су природни непријатељи, било оних које су грабљивац и плен. Било би погрешно мислити да је реч само о једноставном запажању односа из природе, тј. о неком народном стихијском предвиђању Брема. Ти односи, колико год долазили из стварног животињског света, у фолклору подлежу уређивању, организацији, систематизацији те се групишу, како је познато и из приповедака о животињама и басана, или из збирки попут *Пањћатантре* или езопског зборника, у парове (не)пријатеља. Активан је принцип класификације чију је снагу у „дивљој мисли“ јасно показао Леви-Строс. Пример може бити варијанта АТ

² Слично томе, у чувеној Вергилијевој четвртој еклоги (месијанској), у опису новог златног века се, између осталог, каже да стоку неће бити страх од лавава (iv, 22).

15 из збирке браће Грим (*Мачка и миш у орташтву*), где мачка и миш испуњавају улоге које, нпр. код Караџића, имају лисица и вук; покушај заједништва се овде распада, суштинска је сама идеја поделе и супротстављености – која се задржала, уосталом, до цртаних филмова о Тому и Џерију.³ Парови супротности који, по структуралистичким и семиотичким истраживањима, обележавају фолклор, могу послужити и као критеријум за класификацију пословица као што је учинио Пермјакров (а та бинарност карактерише и друге мале форме – Сикимић 1996: 134–143). Тако би однос миша и мачке, нпр. у изреци „воле се као миш и мачка“, могао бити класификован према пару *уништитељ* и *уништавано* (Пермјакров 1988: 113).

Међутим, тај поредак супротности се адинатоном превазилази и укида, чиме се жели истаћи нешто посебно. Код Вергилија се ради о правој немогућности, адинатон служи свом изворном циљу (тако је и код Хорација). Но, у контексту *Еклога* заправо се тиме скреће пажња да је актуелан догађај који се помиње готово противприродан; а та визура будућег брака долази опет од несрећно заљубљеног пастира који не може да прежали што је одбијен и што невеста полази за супарника. Тако стихови са адинатоном бивају уткани у мрежу психолошког нијансирања меланхоличне атмосфере ове еклоге. Код Калидасе и у наведеним пословицама адинатон служи хиперболи којом треба исказати снагу летње жеге, односно зимске студени. Слика се не поставља као нешто немогуће, нешто што се никад не може десити; то се дешава; али, слика укида себе јер је у служби нечег другог, наглашавања природне појаве. Код Калидасе је чак наглашенија стварност појаве јер цео низ песама тежи да дескриптивно ухвати призоре који карактеришу доба; у пословицама је, због наглашеније формулативности, јасно пренесено значење. Слика није

³ Као што се слика мачке и миша заједно може срести на популарним божићним честиткама – свакако инспирисана божићним духом мира, али можда и зимским добом?

немогућа, али није ни стварна, она је само реторичко средство да се индиректно каже колико је хладно.

Сасвим је супротан случај место из Исаије. Оно што је немогуће заиста ће се десити – али, то ће бити могуће само кад наступи месијанско време. А то значи укидање садашњег стања које је узроковано Адамовим падом, рестаурира се првобитно стање Еденског врта где нема непријатељства човека и животиње; дете из пророчанства представља ту изворну невиност. Опозиције нестају зато што нестаје садашњи поредак света и враћа се изворни, оно што делује као немогуће остварује се у будућем златном добу; нема више грабљиваца и жртава (јер је и сам Месија одређен као „кнез мира“); адинатон служи истицању теолошке поруке. Она је везана и за односе јачих и слабијих нација и за (у 65 поглављу) наду у успоставу еденског Сиона, који је спојен са преокретањем клетве из Постања, али превазилази јеврејски национални месијанизам и достиже универзалну раван говорећи о човечанству.

На крају, како жанровски одредити овај пример из Вука и сродних збирки? Јасно је, ако следимо Баузингерову поделу у две велике групе, да је ово *формула*, не *форма*. Формуле су, по оваквој подели, нпр. пословица, изрека, правна пословица, велеризам, загонетка, вици итд., док су форме приповетка, предање, легенда, шванк, анегдота. Али, како сврстати исказ унутар формула? У *пословицу* се на први поглед не може уврстити: недостаје му дидактика, као и општост, ништа не поручује, не позива се ни на прошло искуство ни на знање поколења, не даје упутство како поступати; не констатује како стоје ствари у свету, него једну тренутну појаву; у хронолошком смислу, не ослања се на прошлост, него предвиђа будућност (веома блиску, додуше, готово непосредну). Мада несумњиво почива на слици, као и изреке, од највећег броја *изрека* разликује се тиме што не функционише као део реченице, него очигледно може стајати самостално.

Пошто се овакви искази обично уносе у збирке пословица, чини се вероватним да би се дати пример могао сврстати у по-

себну подврсту „временских пословица“ (weather proverbs). Ова врста није код нас засебно изучавана, мада је скренута пажња и на пословице везане за време („Међу стихованим пословицама нарочито се издвајају оне календарске, сезонске и метеоролошке, које су у вези са животом и пољопривредним радовима наших ратара и сточара“; Кнежевић 1972: 18). Примећено је да Карацићева збирка уопште није хомогена те да се могу разликовати пословице и пословичка поређења (Детелић 1985) уз пословице поенте, изразе и изреке, обредно-обичајне идиоме и исказе (Самарџија 2010: 78) те и пословице везане за календар (Самарџија 2010: 80), што упућује на сложеност тзв. „малих облика“ и њихове класификације. Можемо навести неке примере: *Црљена зора, мокра гора; Јутрења црвен кишу, вечерња ветар носи; Румено вече а бледа зора најлепши дан донесу; Блед месец кишу, црвен ветар а бео ведрину даје* (Влајинац 2007: 28); *Сечко може да измами, а марта да опали* (Кад је у фебруару лепо време, може воће страдати у марту од слане) (Димитријевић 1935: 89).

Међутим, Алан Дандес је поставио питање да ли се изреке о времену могу сматрати правим пословицама и одговорио веома јасним *не*. По њему – сасвим исправно – ови временски искази су заправо веровања⁴ и треба их тумачити дословно, док пословице треба да се тумаче метафорички; због веровања почивају на предвиђању (ако А, онда Б) (Dundes 2000). И Арчер Тејлор је ове исказе одредио првенствено као неметафоричне⁵ (Taylor 1996) уз напомену да се тешко разграничавају према веровањима. За врсту „временских пословица“ немачка фолклористика користи термин *сељачко правило* (Bauernregel). Баузингер примећује: док пословица говори какве би ствари требало да буду, Bauernregel говори једноставно какве ће бити; нема опште значење, као пословице, него се односи на конкретну ситуацију (Bausinger 1968: 107–108).

⁴ И у неким српским примерима примећује се магијска прагматика (Самарџија 2010: 80).

⁵ Примећујући да и пословице које су метафоричке могу користити слике везане за време. Но, у нашем примеру троп је у служби приказа времена.

Мидер примећује да је, због њихове прогностичке функције, неопходно успостављање каузалне везе између два догађаја из природе, чиме ће се предвидети време (Mieder 2004: 26–27). У нашем примеру такве везе нема. Овај исказ садржи предвиђање: „ноћас ће...“; јасна је усмереност на одређење времена, као и веза са конкретном ситуацијом. Међутим, одсуствује условни део (ако, кад), прогнозирање је пре констатација, а језик је употребљен, како смо истакли, у недословном значењу, тако да снажна слика адинатона као да потискује једноставну констатацију.

Оно што га издваја од пуке народне практичности јесте заобилазно, сликовито исказивање које „дозива“, активира адинатон. Али, ово може бити и особина самог језика да се изражава метафорички, сликовно, перифрастично. И ту смо негде на тешко видљивој граници фразеологије и перемиологије, боље рећи, на граници где језик почиње да од најједноставније комуникативне функције поприма литерарне видове, у најелементарнијем, језгровитом виду. Исказ подсећа донекле на фразеологизме као што је „кад на врби роди грожђе“. Д. Мршевић-Радовић овакве фразеологизме сврстава у алогичне: „[...] репрезентовани су на структурном плану зависном временском реченицом чији се садржај интерпретира као такав који се не може/неће десити, а за које време и после којег времена би требало да се реализује садржај управне реченице као фразеолошки контекст“ (нпр. кад на врби роди грожђе) (Мршевић-Радовић 2008: 60). Међу алогичним фразеологизмима издвајају се катаклизмични (река која тече узбрдо – пример који се налази и међу Курцијусовим наводима), модел васкрсења (кад се роди Карађорђе) и воћеродно дрвеће (кад на врби роди грожђе). Закључак ауторке јесте да алогични фразеологизми потичу из архајских религијских представа о месијанском добу, будућем златном добу; након што је појавом рационалног погледа на митске садржаје настала сумња у остварење архајске представе, месијанска слика постаје алогична и користи се у значењу „никад“ (Мршевић-Радовић 2008: 62, 67). Ако не говоримо о фразеолошким структурама, него о погледу на

свет који је у језгру исказа, видимо да Исаија древну религијску представу чува. Вергилије је користи у склопу праве сумње, са значењем немогућег, те је код њега зооморфни адинатон спојен са другима. Калидаса, као и Вук, користи је у значењу јако, снажно и то везано за метеоролошке прилике. Наравно, јасно је да пример из Вука није фразеологизам првенствено због структуре и самосталности. Пермјаков је извео хијерархију клишеа на основу сложености, почевши од фразеологизма, преко изреке па пословице до најсложенијих, какав је бајка; овај пример првенствено сложености одступа од фразеологизма, али је овај екскурс везан за фразе значајан јер поменуте фразе почивају на сродном адинатону и настају из исте пра-представе. „Попут басни, легенди и предања а за разлику од речи и фразеолошких обрта, чак и најмање и најједноставније паремије [...] представљају по себи *текстове*, тј. вербалне облике који имају независно значење и који се могу употребљавати самостално“ (Пермяков 1988: 83). Уз то, примери из збирки пословица разликују се од фразеолошког облика јер не садрже „ако/кад“ условност, догађај се помиње као нешто што следи свакако, у најскоријем временском року. Догађај није алогичан, он је само хиперболизација снаге зиме.

Упоредили смо примере с почетка са фразеологизмом, пословицом, изреком и подврстом „временске пословице“. Овом последњем облику делују најсроднији. Мада, и ту има неких разлика, које се тичу првенствено одсуства веровања а присуства тропа. Изгледа да је ово пример где адинатон као троп конституише целу изреку (подврсту временске пословице), а функција му је констатација времена (непосредно предвиђање, али без покушаја магијског утицаја на време). Слично овоме, и за поређење је примећено да је то троп који заузима целу пословицу, док метафора, метонимија и остали тропи то чине само делимично (Детелић 1985: 372). Управо је због тога ауторка пошла од поређења као тропа који постоји и изван сфере паремија, управо као и адинатон.

Може се поставити и питање сврхе испитивања једне изреке и њене жанровске припадности. Да ли је управо то пример неких

филолошких конструктора фолклора кроз појам жанра? Одговор је негативан јер управо сложеност одређења једне формуле показује колико је проблем жанра сложен, мада можда потиснут. За ово потискивање, додуше, није одговоран само талас етнолошког приступа, него и само проучавање народне књижевности са фаворизовањем једних и занемаривањем других облика. Доминантни жанр дуго је била епика, као „прави“ фолклор, док сви „ситни облици“ припадају занемареним жанровима (Lozica 2008: 128). Велики број питања може да се отвори проблематизовањем жанровске припадности – као што се и сам жанр потврђује не само као терминолошко и методолошко оруђе, него и као облик који се конституише у вербалном фолклору са својим законитостима. И на наизглед елементарном нивоу самих формула могу се разликовати различита поетичка обликовања и различите духовне заокружености, што је, наравно, уочљивије и јасније на примеру „великих“ жанрова, тј. форми.

Извори и литература

- Будимир, Милан и Мирон Флашар. *Преглед римске књижевности*. Београд, 1963.
- Вергилије. *Еклоге*. Томо Маретић (прев.). Београд, 2004.
- Влајинац, Милан. *Пољска привреда у народним пословицама*. Београд, 2007.
- Детелић, Мирјана. „Пословичко поређење и пословица (о структури и динамици њихових узајамних односа)“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XXXIII/2 (1985): 349–375.
- Димитријевић, Хаџи-Тодор. *Врањске пословице I део*. Београд, 1935.
- Јовановић, Јелена. *Књига српских народних пословица*, I–II. Београд, 2006.
- Кнежевић, Миливоје. *Антологија говорних народних умотворина* (Српска књижевност у сто књига 9). Нови Сад, 1972.
- Књига пророка Исаје*. Александар Бирвиш (прев.). Београд, 2006.

- Курцијус, Ернст Роберт. *Европска књижевност и латински средњи век*. Јосип Бабић (прев.), Бранимир Живојиновић (ред. превода). Београд, 1996.
- Мршевић-Радовић, Драгана. *Фразеологија и национална култура*. Београд, 2008.
- Николић, Владимир М. *Из Лужнице и Нишаве*. Српски етнографски зборник, књига шеснаеста. Београд, 1910.
- Пермяков, Г. Л. *Основы структурной паремологии*. Москва, 1988.
- Пермяков, Г. Л. *От поговорки до сказки (Заметки по общей теории клише)*. Москва, 1970.
- Самарција, Снежана. „Кад пословице утихну“. *Научни састанак слависта у Вукове дане 39/2*, Београд, 2010, 77–88.
- Сикимић, Биљана. *Етимологија и мале фолклорне форме*. Београд, 1996.
- Bausinger, Hermann. *Formen der „Volkspoesie“*. Berlin, 1968.
- Biblia hebraica stuttgartensia*. Stuttgart, 1997.
- Dundes, Alan. “On Whether Weather ‘Proverbs’ are Proverbs”. *De Proverbio*, Volume 6, Number 2, 2000 <http://www.deproverbio.com/DPjournal/DP,6,2,00/index.html> 23.11.2001.
- Kalidasa. *The Śtusamhāra of Kālidāsa*. W. L. S. Pañśīkar (ed.). Mombay, 1922.
- Lozica, Ivan. „Favorizirani i zanemareni žanrovi u usmenoj tradiciji“. *Zapisano i napisano: folkloristički spisi*. Zagreb, 2008, 115–128.
- Mieder, Wolfgang. *Proverbs: A Handbook*. Greenwood Folklore Handbooks. Westport Connecticut – London, 2004.
- Taylor, Archer. “The Content of Proverbs”. *De Proverbio*, Volume 2, Number 2, 1996 <http://www.deproverbio.com/DPjournal/DP,2,2,96/index.html> 10.12.2001.

Nemanja Radulović

THE CAT AND THE MOUSE SHALL SLEEP TOGETHER TONIGHT.
A CONTRIBUTION TO THE POETICS OF SMALL FORMS

Summary

This paper investigates the image of inimical animals lying together. It represents a topos (a variant of the “upside-down world”), an adynaton confirmed in the small forms of Roman, Indian and Hebraic literature, as well as Serbian folklore. The comparisons show that the same image can serve authors for various purposes, from description to a religious message. The paper also investigates the true genre determination of this statement, usually classified as a proverb. By comparing it to proverbs, bywords, phraseologisms, we conclude that it is closest to the so-called temporal proverb that, according to contemporary paremiology, is not the same as a true proverb.

Бранко Р. ЗЛАТКОВИЋ*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ОДЈЕЦИ МИТСКИХ ВРЕМЕНА У УСМЕНИМ КАЗИВАЊИМА О САЛИ-АГИ РУДНИЧКОМ БИКУ¹

На основу казивања учесника Првог српског устанка, Јанићија Ђурића, Гаје Пантелића и Петра Јокића, у раду се издвајају и прате делатност и судбина Турчина Сали-аге Рудничког Бика, иначе брата гласовитог београдског дахије, Кучук Алије, муселима утврђеног града Рудника и заповедника Рудничке нахије. Анализом извора, а нарочито сведочења Гаје Пантелића, уочавају се и посве занимљиве појаве. Испод историјских приповедних оквира егзистирају и особити митски прејици, древне представе и веровања, што напослетку сведочи о специфичном јединству фолклорног времена.

Кључне речи: Сали-ага Руднички Бик, Први српски устанак, Рудник, усмено казивање, бик, змај, историјско, митско и фолклорно време

Особити прејици митских времена јављају се и у нововековним казивањима и у усменој традицији о Првом српском устанку (1804–1813). Древни и архаични садржаји посебно се испољавају у вези са приповедним карактеризацијама једног од највећих турских насилника предустаничког доба, Сали-аге, кога је народ крстио и карактеристичним именом – Руднички Бик.² За разлику

* branz_1973@yahoo.com

¹ Овај рад резултат је делатности на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (178011), који се реализује у Институту за књижевност и уметност у Београду и који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

² У традицији налазимо и супротан пример у коме је бик добио име по похотљивом Турчину. У колубарском селу Вранићу, београдски дахија Аганлија

од усмене традиције, историографија овога Турчина слабо памти и ретко помиње (Вукићевић 1986: 216; Попов 1870: 17). Казује се да је био брат ратоборног београдског хахије, Кучук Алије, те да је и обављао дужност муселима (заповедника) утврђеног града Рудника који је био административно и војно седиште Рудничке нахије. Сали-агина управа над овим делом Београдског пашалука остала је у посве рђавом сећању српског народа. Учесник Устанка и један од најприврженијих Карађорђевић људи, Јанићије Ђурић, у својим мемоарским записима наводи да је Сали-ага Бик из Рудника чинио „зулум неописани по целој нахији Рудничкој [...] Убијао је људе, глобио је, жене и девојке безчестио и тако је ишао са стотином Турака од села до села, од ана до ана, ноћивао и чинио свакојаке игре и увеселенија са женским полом и угошченија, посађујући све редом по једнога Турчина и по једну жену или девојку између њи за софре, а људи су дворили и услуге свакојаке чинили, све сносили и гледали безчестија, само да остану живи од дана до дана“ (Ђурић 1980: 28).³

Хусеин чувао је крда говеда. Памти се да је особито волео једног „зеленог бика колубарца“, кога је звао – Зељо. Када је Зељо, пуцајући од снаге, почео да проваљује ограде и чини разне штете, сељаци га прозову Суљо, по моштаничком ханџији, који би се попут бика узјогунио када би угледао жену. Стога се сељаци из Моштанице пожале своме субаши на похотност ханџије, а овај им беспомоћно одговори: „Е бива, шта ћу му ја? Женско чељаде није створено само да ради, него да се са њим и душа слади“. Једном, пошто се Аганлија распитивао о своме мезимцу, сеоски кнез Павле Поповић му рече да су сељаци прекрстили бика и да га зову Суљо. „Какав Суљо?!“, љутито запита Турчин. Не обазирјући се на љутњу, јер је знао да Аганлија брзо плане, али се и брзо одобривољи, Павле му, у шали, открије разлог, те је отада и сам Аганлија бика звао Суљо, но пазећи да се о томе не прочује, јер је било веома зазорно вола звати турским именом (Димитријевић 1988: 10; Златковић 2010: 351–352).

³ Мемоари Јанићија Ђурића настали су можда и пре 1823, а објављени су први пут у *Гласнику Друштва српске словесности* (IV, 1852, 75–151) под насловом *Србска повестница Карађорђевог времена*. Деконкретизујући причу и уопштавајући појаву, Гедеон Ернест Маретић, један од најранијих хроничара Устанка, сагласно Ђурићевим сведочењима, пише: „Жене и девојке су примораване да се окупљају у коло, а мушкарци су присиљавани да присуствују тим

Према сазнањима Милана Ћ. Милићевића, Сали-ага је, „између осталих зала, наређивао да сваке недеље дође у град, код чешме, коло девојака и младих нева. Над чешмом је био чардак, где је он седео, и заповедао да му певају и играју“. О карактеру, развијености и интензитету спровођења тога обичаја сликовито сведоче и забележени стихови песме којом је Турчин свечано дочекиван:

Куп' се, бер' се, коло игра
Да дочека Сали-Агу,
Сали-Агу, дику нашу!...

Сад долази Сали-Ага,
Сали-Ага, дика наша...

Проговара Сали-Ага:
Сад ми душа барјам има,
Кад ми млада коло води.

Према истом извору, Сали-ага био је за себе завео и „право прве ноћи“, и то му се, кажу, на срам признавало. Кад дође ред на невесту неког Марка Радовановића, из Војковаца, онда се овај наоружа и оде на Рудник да убије Сали-агу или да себи прекине живот. Ступивши пред агу, Марко упита озбиљно: „Јеси ли ти, честити ага, наредио да моја вођевина дође најпре к теби, па

играма. Око тог круга су били постављани поткупљиви најамници, чији су ханџари и запете пушке претили смрћу свакој девојци и свакој жени која би, слутећи гадну намеру, можда хтела да побегне; све док се, најављен звуцима варварских инструмената, не би појавио дахија или неки од његових првих помоћника, ступио у круг, најзад изабрао жртву своје срамне страсти, па је усред круга, кријући је плаштом, јавно силовао. Отац, вољени момак или муж на чијем би се лицу показала одвратност, бес, или макар само жаљење сместа би пао од ножа чудовишта навиклих на убиства, који су, сигурни у награду, из грамзивости често у таквим случајевима приносили жртве смрти, како би обезбедили за себе већу милост оног нечовека“ (1987: 33).

тек онда к мени!“ Сали-ага одговори: „Хајде, прођи се, човече, нисам; и да ми је поклањаш, не бих је примио, како ти очи севају“. После тога је, збори се, Сали-ага ређе вршио своју навику (1876: 321).⁴

Сретен Јевтић, судија из рудничког села Заграђа, казивао је путописцу Сретену Л. Поповићу да је „Салија, названи руднички бик“ отео неке момку невесту и да ју је одвео на Рудник. Очајни младожења пожалио се Лази Арамбаши. Гласовити хајдук успео је да од Сали-аге изнуди Српкињу и врати је мужу (Поповић 1950: 49).⁵

Услед надалеко чувених зулума, Сали-ага је убрзо постао најомраженији Турчин предустаничког доба. Срби су прижељкивали његову смрт и у више су махова вребали да га убију. Црни

⁴ О обичају завођења „права прве брачне ноћи“ у традицији сведоче и други примери. Свакако је најпознатија анегдота која се везује за Карађорђа. Пошто се Ђорђе тек оженио Јеленом, дође у његову кућу Турчин, загорички спахија, и стане да преговара са Марицом, Карађорђевома мајком: „Е, Марице! И ти се сачува од мене и кћери сачува; али снају нећеш сачувати.“ За услугу пружи јој дукат: „Ма, узми то, па Јелена довече да спава са мном.“ Саслушавши потајно разговор, Ђорђе промоли пушку да убије Турчина. Видећи то, мати заклони спахију, говорећи му: „Док млада омирише своје цвеће, пак ће онда и туђе.“ Тако Ђорђе остави Турчина у животу (Карацић 1969: 204).

⁵ У усменој приповедној традицији налази се развијен комплекс тема о похотљивости Турака и отмицама српских жена. У својим казивањима, Гаја Пантелић набраја списак Турака који су чинили „свако беззаконје, особито са женскињама“. Између осталих, он помиње и брата Вазли-баше за кога вели да „није штедио ни саме бабе“ (1980: 82). Петар Јокић збори о Јевти Воде-ничаревићу коме је Ибрахим, тополски ханџија, преотео жену „због чега он није смео из шуме никако кући долазити. А Ибрахим га зато што је он више у шуми него код куће све међедом звао“ (1980: 170–171). На територији свога поседа, књижевник Матија Бан показао је Сретену Л. Поповићу место „где су два Турчина за првога (1804 г.) рата били ухватили једну лепу српску девојку, па се међу собом отимали чија да буде. Свађа је, по казивању старог једног Жарковца, била дотле дошла да су повадили ханџаре и хтели се измеђ себе покрвити, док трећи неки не прискочи и ту крваву свађу не предупреди. Али, ах, грозно: овај својим ханџаром пробурази девојку и она мртва паде, и ту од својих буде и сахрањена“ (Поповић 1950: 114).

Ђорђе, потоњи вожд устаничке Србије, чак је два пута, још пред буну, Рудничког Бика држао на нишану, али је, услед бојазни од турске одмазде, свакад одустајао да окине обарач. Гаја Пантелић казивао је да се то први пут збило на Светог Аранђела летњег (Гаврила), 13. (26) јула 1803. године, у подрудничком манастиру Вољавчи. У то доба, збори даље Пантелић, Сали-ага „завео је био по свима околним селима *краљице* (по краља, краљицу и барјактара из сами женскиња) које су га морале дворити и њему све по вољи чинити“. Дознавши да ће манастирској светковини присуствовати и озлоглашени Сали-ага, Карађорђе позове Максима из Драче, кнеза Матију из Тополе и казивача–сведока догађаја, Гају Пантелића, и рече им: „Ајдемо у Вољавчу; данас ће тамо бити света, а доћи ће Сали-ага из Рудника, па да видимо шта ће да ради“. Пошто се Карађорђев предлог прихвати, њих четворица одоше у манастир. После ручка стиже глас да долази Сали-ага, праћен момцима и поворком *краљица*. Карађорђе и његова дружина притаје се на манастирском тавану, одакле су имали добар преглед збивања. За њихово присуство, осим калуђера, није више нико знао (Пантелић 1980: 93–94).⁶

Утом дође и Сали-ага, а калуђери изађу да га поздраве и послуже. Пукоше пушке више манастира као „кад иду сватови у село и људи викнуше: ’Ето Сали-аге’“. Скочише сви „на ноге и оне младе (краљице) што ће да га дочекају и дворе“ (128). Пошто се ага раскомоти и седне, „младе“, односно краљице, ухвате се у коло, а у гајде засвира неки Лука Рајић. Мало затим дође „погурен у кожуу старац Милутин из Овсишта“. Када овога спази гајдаш, викне да би приметнуо смех: „Пуштајте старца, оће старац да игра!“ Сви се почну смејати, а старац се расрди, па зграби гајде и баци их на земљу, говорећи: „Није ово место за смеј но да се људи Богу моле“. На то га шчепа гајдаш и један

⁶ Казивања старца Гаје Пантелића забележио је Исидор Стојановић између 1846. и 1849. Казивања су претходно објављивана више пута: *Гласник Друштва српске словесности*, II (1849): 132–346; III (1851): 142–143; Перовић (ур.) 1954: 11–60.

Сали-агин момак, па га повале и стану да га немилосрдно туку (94). Пошто је Сали-ага био у пратњи једино Бећир-аге и тројице Турака, он се уплаши, па повика: „Брак, Луко! Брак, Луко! (да не бије старца)“. И Лука пусти Милутина (128–129).

Осматрајући са манастирског тавана, Карађорђа је призор толико наљутио да је намах наперио пушку и рекао: „Удри, Гајо, Бећир-агу, ја ћу Сали-агу, а ону ћемо тројицу ласно; па ћемо ноћас наћи 25 друга; ако пођу Турци из Рудника, ми ћемо њи, па ћемо побити и њи и започети крајину“. Но, Матија га одврати од наума, рекавши: „Не, ако Бога знаш! Ниси ли прошао преко Јасенице, ниси ли видио како су ливаде покошене и њиве пожете! Видио си шта је пласта, шта је крстине! Сад је Турцима ласно војевати: за месец дана могу земљу нашу поробити. Но почекај, па ћемо се летос договарати и силу послова можемо свршити и преправити се, а кад зима дође, ми ћемо у 600 анова по 2 Турчина за једну ноћ поклати и тако наши 1.200 момака оденути и намирити и коњем и оружјем, и све ћемо анове попалити и касабе изгорети и поарати, па на лето изићи на Врачар и с даијама се разговарати“ (95). Но, пред јутро, она три Турчина поново пронађу старца Милутина и наочиглед ага свезаше му ноге конопцем, па га двојица подигоше, а трећи стаде да га бије батином по табанима (129).

Осим потврде о неподношљивој дахијској управи и уопште о генези и карактеру Српског устанка, Гаја Пантелић саопштава и посве необичне призоре из српске обичајно-обредне праксе. Он бележи постојање вођења краљица на простору данашње централне Шумадије. Потврђује како се древни обичај још и тада одвијао под окриљем цркве, премда је Вук Караџић забележио да су краљице већ у његово доба на простору данашње Војводине биле прогањане од стране свештенства. У *Народној српској песнарици* (1815) Вук пише да су краљице по Срему „играле до скоро, пак је садашње свештенство забранило“ (1965: 182). Уз реч „краљице“, у Вуковом *Српском рјечнику* (1818), такође стоји како су краљице по Срему, Бачкој и Банату играле „доскора па су (их) нови свештеници забранили и искоријенили“. Затим, додаје Вук

како су приповедале жене „које су ђевојкама биле у Краљицама, да су и(х) и с батинама ћерали и разгонили по селу“ (1966: 335). Премда је и потом вишеструко забележена животворност обичаја у Војводини, чак и у наше дане (Карановић 2010: 84–85), може бити да је Вук ипак тврдио да је обичај изгнан из крила цркве, али не и потпуно изобичајен.⁷

На основу постојећих етнографских података могуће је реконструисати заједничке, идеалтипске особине прастарог обичаја који се изводи претежно у дане духовских празника (Тројице), али и у току других пролећних светаца (Ђурђевдан, Спасовдан, летњи Свети Никола). Тада је група искључиво младих девојака, одевених у белу или шарену одећу, опходила насеља од куће до куће и уз пропратне обредне радње певала песме које својим садржајем, у виду благослова, призивају плодност, умножавање и сваковрсни напредак. Низ обредних активности најпре потврђује аграрни смисао опхода краљица. Међутим, испрва земљораднички обред, у коме су се вршиле молитве за плодност, према новијим теренским записима све је више инклинирао обреду иницијације (ограничен на девојке и девојчице у пубертету) и припремама за свадбу и брак. Број учесница наводи се различито. Оне су имале уобичајене улоге: краљ, краљица, барјактар и дворкиња, док су остале девојке биле певачице (Карацић 1965: 182–196; 1966: 355–366; 1975: 128–138; 1972: 177–189; Ердџановић 1930; Златановић 1971; Карановић 2010: 84–95).⁸

⁷ Доцније је и Милан Ђ. Милићевић, такође, истицао улогу цркве и локалних власти у искорењивању краљица у Мачви: „Попови и други управници народни уништили су овај обичај. Још се само нађе по која жена, која је ишла у Краљице, и певале ове песме. Мало још па ће и њих нестати. Него су обичај овај задржали Власи у Звижду, у Црној Реци, и у Крајини“ (1876: 516). Миодраг Васиљевић сматра да због непрекидне борбе с црквеним властима краљице нису остале јединствен обред на територији Србије, па се због тога разликују по броју учесница, изгледу ношње и сл. (Јокић 2012: 18).

⁸ Целовиту студију о краљицама, као и исцпан преглед извора и литературе о обреду, саставила је Јасмина Јокић (2012).

Међутим, потенцијалну, било космичку, вегетативну, која им је приписивана, или биолошко-репродуктивну, оплодну моћ краљица коју заједница користи за општу добробит, Сали-ага Руднички Бик, како претходно описује Гаја Пантелић, преиначава и злоупотребљава у сврхе личног задовољства и то на гнушање и срамоту читаве заједнице. Етнографски извори наводе да су у краљицама искључиво учествовале девојке и да „за главу се мушко није смело умешати у ту дружину“ (Милићевић 1876: 515).⁹ Тако се краљички обред, с једне стране, десакрализује и губи примарни обредни смисао, али се једновременно на другој страни механички активирају процеси митизације Сали-агине личности и његова култа. Наиме, у својству легитимног домаћина (муселим Рудника и заповедник Рудничке нахије), Сали-ага је својеврсно институционализовао и себи прилагодио њему пријемчив сегмент народне обредно-обичајне праксе. На тај начин, он је своју прокажену похотљивост настојао да легитимизује, сакрализује и утемељи у обредно-религиозни систем потлаченог народа. Реч је и о својеврсној фолклоризацији обичаја, али и о ритуалној пародизацији. Догађај се датира доста позно у години (13/26. јул), с обзиром на то да је касно пролеће горња граница за извођење обреда. У Пантелићевим казивањима изостаје богатство уобичајене ритуалне праксе, а наглашава се само њен, и то модификован, најбаналнији део, који је у складу са функцијама потхрањивања Сали-агиних чула. Казивач се сећа да су учеснице краљица двориле обесног агу: „Барјактар стајао је с барјаком, краљ држао ибрик с ракијом и наливао у филцан, те додавао краљици и ова је Сали-агу запајала. Затим је краљ ољуштио крушку или јабуку, па разсекавши је на кришке додавао краљици, а ова је Сали-агу својом руком залагала.“

У складу са функцијом, уобичајени свечани изглед и спољни сјај краљичке поворке нарушен је и у погледу инверзије статусних

⁹ У новије време бележи се да мушкарци могу да прате краљице, али не учествују у обреду (Јокић 2012: 10–11, 15).

реквизита учесница. Док барјактара уистину карактерише барјак, дотле краљ, уместо паганских обележја – круне (клобука) и мача у руци, држи ибрик с ракијом и филџан, односно предмете који су препознатљиви и саставни део турског начина мерачења. Паганске слојеве сменила је оријентална иконографија, а магијске радње које се у обреду, иначе, изводе у циљу поспешивања општег изобиља и благостања, преиначене су у слике Сали-агиног благовања.

Казивач потом вели како би „краљ и краљица покрај њега (Сали-аге) или у његово крило села и њему угађале на срамоту целом скупљеном народу“. Седање у крило има упоришта у обредној пракси и представља опонашање сексуалног чина (Карановић 2010: 89). Међутим, док се у изворном контексту ова радња доводи у везу с аграрном магијом, јер се у многим културама сексуални чин изједначава са радом у пољу (Елијаде 1986: 16), у нашем примеру ритуална непристојност је огољена и служи истицању Сали-агине неутажне полне енергије.

Непрестано кретање поворке краљица (у колу, при опходу села), такође, бележи и Пантелићево казивање. Он преноси да „краљице ове морале су Сали-агу из једног села испраћати у друго, где би га друге краљице дочекале и служиле, итд.“ (1980: 94). У архаичном смислу, краљице не смеју да стану, јер ако стану, веровало се, стаће и раст вегетације. Аналогно томе, једнака активност Сали-агиних краљица слободније може да се доведе и у везу са подстицањем његове виталности, односно одсуство кретања имплицирало би опадање његове моћи и снаге, које су морале бити изузетне, јер су експлицитно сугерисане и његовим особеним именом – Руднички Бик. Очито да је овде реч о сточарској традицији (планина Рудник) у којој је бик представљао отелотворење снаге и животворних принципа. Према универзалним митолошким представама, рогови су стечишта животињске снаге и виталности. Својевремено је и Миодраг Павловић указао на митотворну, оплођујућу снагу рогова: „Јелен, бик и ован, као главна рогата створења, симболи су оплодилачке мушке силе од памти-

века, дакле од најранијих симбола које је човек за собом оставио. Континуитет те симболике заправо је запањујући: представљање рогова се протеже од пећинског сликарства горњег палеолита у Западној Европи, преко неолитске уметности Блиског истока, кроз месопотамску и Харапа цивилизацију, кроз каснонеолитске и енеолитске храмове на Малти, до у високе цивилизације Египта, Крита, и кроз митове хеленске и све друге, све до фолклорних одсјаја, који су такође у том погледу прилично универзални, па се често налазе на теренима Балкана“ (Павловић 1993: 50). Према томе, атрибути који се везују за ову животињу јасно откривају карактер Сали-агине личности, али и његове осине управе. Такође, карактеристична зооморфна представа опомиње и на тотемистичку компоненту предања о Сали-аги. Веселин Чајкановић пише да је у Срба вероватно постојало веровање према којем Турци потичу од појединих животиња, па налази да су они змијин пород. Тврдњу објашњава појавом да се за народе туђе и непријатељске увек пронађе да су ниског, неотменог порекла, а змија је демонска животиња више него икоја друга. Исти аутор упућује и на везе између Турчина и ђавола, потом але и аждаје (1994б: 393–404).

Осим тога, у погледу митских асоцијација, Сали-ага испољава својеврсне сличности и са староантичким божанством – Дионисом. Склон метаморфозама, грчки бог винове лозе и плодности био је представљан у облику бика. Према причи, Зевсов син је рођен и васпитаван као рогато дете. У зависности од места где су га обожавали, Дионисови рогови су били јелењи, бикови или овнујски. У Тракији је представљен као бели бик. Дионисова лутања по свету, у пратњи његовог васпитача Силена и дивље војске Сатира и Мајнада, пратила је застрашујућа рика бикова. Пентеј, тебански краљ, који није подносио Дионисову раскалашну природу, заробио га је заједно са свим његовим Мајнадама, али захваћен лудилом, уместо да окује Диониса, оковао је бика. Дионис се претварао у лава, бика и најзад у пантера, онда када су кћери Минијадове – Алкитоја, Леукипа и Арсипа – одбиле да се

придружи оргијама на које их је Дионис лично позвао. Због тога их је казнио лудилом, у коме су оне растргле и прождрале свога брата Хипаса. Најзад, био је убијен и прождран као бик (Grevs 2008: 96–100; Срејовић, Цермановић 1979: 118; Frejzer 1992/2: 61–67). Такође, екстатички, оргијастички и матријархални карактер, као и вегетативна декорација и иконографија свечаности приређиваних у знак обожавања Диониса, својствене су слике и Пантелићевог описа Сали-агиних краљица. Пак и приказ злостављања старца Милутина из Овсишта, уклопљен у атмосферу свечаности и весеља, у својеврсном је дослуху са обичајима жртвовања, који су били саставни делови дионизијских ритуала.

Изворе култа бика у руској обичајној традицији Владимир Проп сматра да је боље тражити у веровањима Словена и њихових предака него у грчко-римском миту. У вези са Свајткама, специфичним руским народним празницима који се славе у време од Рождества Христова до Богојављања, Проп помиње игру с маскама бика, која се састоји у томе „да би се (роговима) боле девојке, али боле тако да им се не наноси само бол, већ и срамота“ (2012: 206–207). Под окриљем празничне атмосфере, наглашавају се еротски и сексуални аспекти Сали-агиног понашања.

Богатством митских асоцијација, предање о Сали-аги Рудничком Бику чини се изразито „хронотопично“. Оно садржи већину препознатљивих древних и фолклорних сижеа чије је савременије транспозиције Михаил Бахтин својевремено истраживао и идентификовао у нововековној европској књижевности (Bahtin 1989: 193–195). У јединственој слици, ту су се слиле амбивалентне појаве. Тако се атмосфера смеха, весеља и обиља меша са приказима батинања и смрти. Наиме, читав представљени живот који, у Пантелићевом приповедању, наизглед буја пред нама, одвија се заправо под окидачем Карађорђевог пиштоља. Из таванске потаје Сали-агиној разузданој и стихијској природи прети Карађорђев рационалистички, у крајњем исходу, национални и ослободилачки дух. У смислу Ничеових антиномија, аполонски дух негира дионизијски принцип (Niče 1983). Дихотомија импли-

цира и општије закључке о прожимањима две опречне димензије времена. Прежитке митског времена, које представља Сали-ага, смењује, у лику Карађорђа, историјско време. Приповедач веома мудро гради карактеризацију Рудничког Бика. Он му (не)свесно приписује елементе древног комплекса, али тако што их смешта у савремени контекст. На тај се начин, у доба опште кризе и расапа Отоманске империје, истиче свеколика архаичност, неадекватност и неодрживост турске управе пред надирањем нових друштвено-историјских околности, које карактеришу другачије вредности. Нова српска устаничка генерација јавља се као негација миту и митотворству. Карађорђе и његови устаници бескомпромисно су одбацили *косовски завет царству небеском*, јер се до спасења стиже једино борбом на овом свету, односно чином националног ослобођења. Хвалећи војводу попа Луку Лазаревића због ликвидације шабачких дахија, Сима Милутиновић Сарајлија, у виду устаничке девизе, пише: „Истребљати свјета злобу дужности су царске“ (2003: 27; Златковић 2007: 105).

Како је порив за ослобођењем постајао све израженији, тако је и отпор раје према дахијској управи бивао све чешћи и отворенији. Недуго после заседе у манастиру Вољавчи, Руднички Бик се други пут нашао испред Карађорђевог нишана у јесен исте 1803. године. О томе сведочи Јанићије Ђурић. Он збори да је Сали-ага сваке јесени о берби грожђа долазио у рудничко село Страгаре и ту „така увеселенија чинио по недељу дана“. Дознавши о томе, Карађорђе се са дружином¹⁰ спусти са Рудника у село, наомак конака у коме су боравили Сали-ага и остали Турци. Ту се окупило и мноштво сељана, око 200 душа, „и мушко и женско“, да Салиагу Бика дочекују и служе. Баш када су се завереници примакли Турцима толико близу да су их све у један мах могли побити, Карађорђе одступи и рече: „Ми сад можемо ово дело свршити и

¹⁰ Међу Карађорђевом дружином налазили су се: Станоје Главаш, хајдук Вуле Коларац, Милосав Лаповац и његов зет Милета из Глибовца, затим Милован из Плана, Кара-Стева из Влаова у Пожаревачкој нахији, хајдук Милован из Плана, мемоариста Јанићије Ђурић и његов брат Милован Ђурић из Страгара.

Сали-агу, а и многе Турке и Србе и жене њиове око њи стојеће побити. Но Кучук-Алија силни како чује да му је брат погинуо у Стергарима, он ће сабрати много војске па ће доћи у Стергаре да освети свога брата, пак ће сво село попалити и побити мало и велико, па и поарати и поробити, па ћемо с тим веће зло и греоту учинити но да од тога намерења престанемо“ (1950: 29).

Иако су овакве и сличне завере вршене у тајности, оне ипак нису остале непознате Турцима. Када су увидели да је враг однео шалу и да се Срби спремају за отпор, дахије науме да побију виђеније људе и тако десеткују и умире Србе. Сали-ага је добио задатак да побије рудничке кнезове и буљубаше. И ликвидирао је, наводи се, буљубашу Гаврила Буђевца (31–32). Међутим, иако је акција, позната као Сеча кнезова, однела преко стотину жртава, ипак је већина Срба успела да избегне дахијским потерама и одметне се у шуме и планине. Стога су се о Срећењу Господњем, 14. фебруара 1804, у Орашцу, окупили знатнији народни представници и, уз благослов буковичког проте Атанасија Антонијевића, донели одлуку о заметању организоване борбе против дахија. За вођу буне изабран је Ђорђе Петровић, звани Карађорђе. Након једномесечне борбе, која махом протиче у спаљивању ханова, изгону и спорадичном убијању Турака, освајање утврђеног града Рудника, који је вековима био седиште Рудничке нахије, представљало је први знатнији успех устаника. Подвиг је тиме био већи што је заповедник града био брат дахије Кучук Алије, по злу чувени Сали-ага Руднички Бик. Према сведочењима тројице учесника догађаја, Јанићија Ђурића (56–60), Гаје Пантелића (101, 136–137) и Петра Јокића (185–189),¹¹ дознајемо да су устаници опколили рудничку тврђаву, „па не може да утече мањ да излети“.

¹¹ Причања Петра Јокића записао је Милан Ђ. Милићевић у току 1851. и 1852. у Тополи. Први пут су објављена под насловом *Причања Петра Јокића о догађајима и људима из Првог српског устанка (1804–1813)*, у редакцији записивача, у *Споменику СКА*, XII (1891): 1–56. Претходно је Јокић део својих сећања саопштио државном службенику 1841, која су први пут објављена у *Делу* за 1904. годину.

Међутим, освајање тешко доступног планинског утврђења додатно су отежавали и неповољни временски услови – снег и поледица. Такође, Сали-аги су са својим војскама притекли у помоћ Алија Џавић, дахија ужички, и Пљакић, дахија карановачки (данас: краљевачки). Зато су их устаници најпре позивали на преговоре, обричући им мирно и безбедно пропуштање из Рудника. Неповерљиви Турци одуговлачили су предају, уздајући се и у скори долазак јаничара Кучук Алије, Сали-агиног брата. Међутим, када је у тврђави настала сваковрсна оскудица и запретила глад, Турци су пристали да напусте Рудник. Иако је Карађорђе гарантовао безбедан пролазак, устаници су ипак припремили заседу. Чим су кренули из града, Турци спазе трагове српских војника. Досетивши се да је у питању превара, они уместо, по договору, ужичким, упуте се чачанским друмом. Српски војници дају се у потеру за њима, али сустигну само половину Турака, те припуцају на њих. У окршајима погинуле су дахије Алија Џавић и Пљакић. Првога је, казује се, усмртио Јован Ризнић из Бање, а другога Антоније Ристић, због тога после прозвани Пљакић. Међутим, међу првом групом Турака успео је да избегне Сали-ага, чије су конаке устаници потом спалили и до темеља разорили. О бекству Турчина из чврсто опседнутог Рудника најособитије збори Гаја Пантелић, чија су казивања, у поређењу са осталим сведочењима, најдубље прожета фолклорним садржајима. Он вели да је Сали-ага „преобукао женско руо те утече, и његова жена, а дете своје мушко од две године бацише и оставише“. Срби су одбачено дете однели Карађорђу и Станоју Главашу. Они су дете даровали стопарцем и нашли су човека из Рудничке нахије, по коме су га отправили родитељима. Рудничанин је бегунце сустигао на конаку код Пожеге где су били заноћили, те је Сали-аги предао његовог сина.

Није могуће утврдити у којој је мери ова прича веродостојна. Међутим, о Сали-агином маскирању ништа не спомињу Јанићије Ђурић и Петар Јокић. Стога се може претпоставити да је у опису догађаја, који се збио на Проштене покладе (у Белу недељу) 1804.

године, латентно присуство покладног амбијента у приповедачевој свести активирало неке обичајне манифестације (Пантелић 1980: 101; Јокић 1980: 189). Отуда је можебити постала представа Сали-агиног маскирања које је иначе у прошлости било неизоставни обичај овог празника. Претпоставку могу да поткрепе и ставови Мирче Елијадеа. Он сматра да за „религиозног“ човека учествовање у празнику подразумева излазак из свакодневног временског трајања и уклапање у митско време, реактуализовано кроз светковину (Eliade б. г.: 31).

Дакле, Сали-агина способност метаморфозе у дубокој је сагласности са већ истакнутим елементима митизираног предања о њему. Такође, занимљивом се појавом чини и праштање живота Сали-агином потомству. Узроке оваквом поступању треба тражити у потреби идеолошког истицања врлина и витешког духа Карађорђа и његових устаника, као и у пракси блажег и хуманијег начина опхођења устаника према Турцима, које је било карактеристично за почетак Устанка, односно за доба када је мета борбе још увек била махом ограничена само на дахије и њихове јаничаре. Међутим, даривање живота сину најомраженијег Турчина, у слободнијој интерпретацији, може да се доведе и у везу са праксом праштања која је била у духу Поклада које се због тога и називају „проштене“, јер су се на тај дан мирили завађени и тражили опроштај једни од других. Према веровањима, требало је ући чист и са што мање греха у најдужи, и по строгости најтежи, ускршњи пост (Недељковић 1990: 23–26, 192). Обичај је познат и руској традицији: „Последњег дана Поклада, пред почетак поста, био је обичај да једни другима иду у посету, ради опроста, тј. да моле за опроштај за све грехе према својим ближњима. Млађи би се ниско клањали старијима, слуге – газдама, те су молили за опроштај за све оно што су скривили пред господарима. Овај се обичај примењивао не само у односу на живе, већ и на мртве“ (Проп 2012: 39–40).

Неке митске сигнале садрже и казивања Петра Јокића. Док су устаници водили неуспешне преговоре у Хасан Пашиној

Паланци (данашња Смедеревска Паланка) и тиме само куповали време пред одлучне борбе, Карађорђе је, вели Јокић, поручио: „О, људи, чујете л’ шта сам ја смислио. Док они иду паши, док напишу ферман, док пошљу у Цариград да се подпише, ту ће проћи и месец и два дана. А ми можемо дотле *оног пса у Руднику* убити, па кад дође ферман, ми ћемо рећи: навали народ, па се не може народу одолети; него ајдемо: ајде, за један час све готово“. На то је множина војске одмах кренула. Јокић даље описује поход: „Иде свет са свију страна, иде само да би се *познатог свог крвопилаца* ослободио“ (1980: 185). У свом покличу, занимљиво је да Карађорђе не спомиње Сали-агу именом, већ се препознавање врши путем другог, увредљивог животињског називања (*пас*). И казивач, потом, врши метонимијско именовање (*крвопилац*), што упућује на извесне могућности табуизације агиног имена. Према томе, форме табуизације, као и диморфни облик и способности метаморфозе, иду у прилог претходно изнетој тези о тотемистичкој компоненти предања о Сали-аги. Уколико пажљиво издвојимо атрибуте који се, у домену митског репертоара, везују за Рудничког Бика, онда његова појава живо кореспондира древним народним представама о демонским бићима, поглавито змајевима. Према веровањима, змајеви живе на високим, неприступачним планинама. Змај је и у веровањима и митологији велики љубавник и представља се као веома похотљив. Карактерише га и прождрљивост. Као још једна карактеристична црта змајске природе може се сматрати и моћ метаморфозе у човека или животињу. Змај има још једну особину која је ретка, тешко је повредив. Једна од основних његових дужности је да се бори са демонима непогоде и да штити свој крај од њих. Због тога је, сматра Чајкановић, змај добар демон и заштитник је свога племена. Међутим, веровало се да змај може и да заборави на своје дужности. Постоји документ да су становници Великог Извора 1908. истеривали змаја из села, пошто је настала суша када се он налазио код сеоских жена. Тада се змај протеривао општом буком (1994а: 266–272; Зечевић 1981: 67–74).

Попут овога хтонског бића и Сали-ага је настањен на највишој шумадијској планини – Руднику. Искузује силну полну енергију и веома је похотљив и склон уживању у храни, пићу и сваковрсном изобиљу. Приписују му се моћи прерушавања, као и животињско-демонска својства снаге и суровости. Упркос опсежним заверама против њега, Сали-ага ипак остаје неповређен. Он успева да измакне освети и замкама устаника. Са изузетком једног мање знаног и позно забележеног предања¹² и једне епске песме,¹³ у осталим релевантнијим изворима нема помена о његовом страдању. Као муселим Рудничке нахије, он је и природни заштитник свог краја. Међутим, услед изразито осионе владе, према њему се развило особито непријатељство житеља Рудничке нахије које је веома живописно исказано у усменој народној традицији. Стога епизода о устаничкој опсади Рудника 1804. године, која се у казивањима учесника и сведока догађаја представља више као акција усмерена искључиво против омраженог Сали-аге, али не и као знатнији војни подухват, сведочи управо о томе да наречене приповести, испод површинских историјских оквира,

¹² Прилежни истраживач и врсни зналац шумадијских старина, Владета Коларевић, забележио је у селу Липовцу 1979. од Живана Пиперина Вунарике занимљиво предање према коме су Карађорђе, Јевта Скерла и Сима Реак, после надљудских напора, ипак успели да убију Турчина Сали-агу. Дочекали су га у заседи и пуцали у њега док је он пролазио друмом: „Гађао га је Карађорђе, удари га, и кажу – тако се преносило, да је видео како срму од турског одела разноси олово, ал’ је Турчин јак био, на коњу и оде. Ударио је на Скерлу и на Симу Реака, сви су га тројица гађали и ударили, ал’ га је коњ однео. И на Свинчинама (извор у селу Бањи) кад је [...] прескочио коњ преко потока, Турчин је пао“ (Коларевић 2008: 4).

¹³ Сали-агу Рудничког Бика помињу и епске песме из збирке Новице Шаулића. У једној, Турчин отима Милицу „ђевојку“, сестру од Тополе Ђока. Након низа драматичних догађаја и сукоба, Карађорђе ипак успева да одсече главу Бики од Рудника. У другој песми Бико од Рудника отима невесту Јелицу, такође Карађорђевој сестру. Ђорђе куми Турчина да остави девојку по коју долазе сватови. На то Бико напери пушку, те уместо Карађорђа убије његова брата Милисаву. Потом се Турчин даде у бег, па утекне у Рудник, али настрадају његових тридесет јаничара (Шаулић 1954: 13–35, 90–93).

у својим дубљим и архаичнијим слојевима, у ствари, чувају древна сећања на митски изгон змаја из свог станишта.

Према томе, сасвим је јасно да овде није реч само о конкретизованом историјском непријатељу, већ се једновремено ради и о митском противнику, демонском чудовишту, против кога војује „културни“ јунак, претежно оличен у Карађорђевом лику. У анализираним примерима испољава се занимљив синкретизам „профаног“ и „сакралног“, односно историјског и митског временског обрасца, што опет потврђује, у теоријама мита, вишеструко запажено и описивано јединство времена („вечне садашњости“), својствено фолклорним традицијама уопште.

Извори и литература

- Вукићевић, Миленко М. *Карађорђе*, I. Београд, 1986.
- Димитријевић, Радоје прота. „Аганлија“. Р. Љушић (ур.). *Књижевне новине*, бр. 756 (15. јун 1988): 10.
- Ђурић, Јанићије. „Копија историје сербске“. *Казивања о српском устанку 1804*. Д. Самарцић (ур.). Београд, 1980, 2–68.
- Елијаде, Мирча. „Божански узор ритуала“. *Градина*, XXI, бр. 10 (1986).
- Ердељановић, Јован. „Краљице“. *О пореклу Буњеваца*. Београд, 1930, 269–274.
- Зечевић, Слободан. *Митска бића српских предања*. Београд, 1981.
- Златановић, Момчило. *Краљичке песме*. Врање, 1971.
- Златковић, Бранко. *Први српски устанак у говору и у твору*. Београд – Аранђеловац, 2007.
- Златковић, Бранко. „Дахија Аганлија у традицијском памћењу“. *Фолклор, поетика, књижевна периодика*. С. Тутњевић (ур.). Београд, 2010, 345–367.
- Јокић, Јасмина. *Краљичке песме, ритуал и поезија*. Београд, 2012.
- Јокић, Петар. „Причања Петра Јокића о српском устанку“. *Казивања о српском устанку 1804*. Београд, 1980, 149–263.

- Карановић, Зоја. „Краљице у Војводини – од култа плодности до иницијације“. *Небеска невеста*. Београд, 2010, 84–95.
- Карацић, Вук Стефановић. „Народна србска песнарица“. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига прва. В. Недић (ур.). Београд, 1965.
- Карацић, Вук Стефановић. *Српски рјечник* (1818). *Сабрана дела Вука Караџића*, књига друга. П. Ивић (ур.). Београд, 1966.
- Карацић, Вук Стефановић. *Историјски списи*, II. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига шеснаеста. Р. Самарџић (ур.). Београд, 1969.
- Карацић, Вук Стефановић. *Етнографски списи*. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига седамнаеста. М. Филиповић (ур.). Београд, 1972.
- Карацић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*, I. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига четврта. В. Недић (ур.). Београд, 1975.
- Коларевић, Владета. „Прећутана историја VII“. *1804*, часопис Задужбинског друштва „Први српски устанак“, IV, бр. 7 (2008): 4.
- Маретић, Геден Ернест. *Историја српске револуције*. Београд, 1987.
- Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија*, I. Београд, 1876.
- Милутиновић, Сима Сарајлија. *Житија устаника*. М. Радевић (ур.). Коцељева, 2003.
- Недељковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд, 1990.
- Павловић, Миодраг. *Огледи о народној и старој српској поезији*. Ж. Требјешанин (ур.). Београд, 1993.
- Пантелић, Гаја. „Казивање старца Гаје Пантелића“. *Казивања о српском устанку 1804*. Београд, 1980, 69–147.
- Перовић, Радослав (ур.). *Грађа за историју Првог српског устанка*. Београд, 1954.
- Попов, Нил. *Србија и Русија, од Кочине крајине до Св. Андријевске скупштине*, 1–2. Београд, 1870.
- Поповић, Сретен Л. *Путовање по новој Србији (1878 и 1880)*. Београд, 1950.
- Проп, Владимир Јаковљевич. *Руски аграрни празници*. С. Карловци – Н. Сад, 2012.
- Протић, Антоније. „Повестница од почетка времена војводе србског Карађорђа Петровића“. *Казивања о српском устанку 1804*. Београд, 1980, 265–311.

- Срејовић, Драгослав и Александра Цермановић. *Речник грчке и римске митологије*. Београд, 1979.
- Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига пета. В. Ђурић (ур.). Београд, 1994.
- Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1910–1924. Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига прва. В. Ђурић (ур.). Београд, 1994.
- Шаулић, Новица. *Први српски устанак, народне пјесме из збирке Новице Шаулића*. Београд, 1954.
- Bahtin, Mihail. *O romanu*. Beograd, 1989.
- Eliade, Mirča. *Sveto i profano*. Vrnjačka Banja, b. g. [Separat.]
- Frejzer, Džejms Džordž. *Zlatna grana*, 1–2. Beograd, 1992.
- Grevs, Robert. *Grčki mitovi*. Beograd, 2008.
- Ниће, Фридрих. *Рођење трагедије*. Београд, 1983.

Branko Zlatković

THE ECHOES OF MYTHICAL TIMES IN ORAL STORYTELLING
ABOUT SALI AGA, THE RUDNIK BULL

Summary

On the basis of stories told by several participants of the First Serbian Uprising (Janičije Đurić, Gaja Pantelić, Petar Jokić), this paper singles out and traces the activities and destiny of the Turkish Sali Aga, “the Rudnik Bull“, brother of Kučuk Alija, the well-known dahiya of Belgrade, muteselim of the fortified town of Rudnik, and commander of the Rudnik nahiyah. By analysing the sources, especially Gaja Pantelić’s testimony, we are able to discern very interesting phenomena. Certain mythical residues, ancient ideas and beliefs still exist beneath the historical narrative framework, bearing witness to the idiosyncratic unity of folklore time.

Данијела М. ПОПОВИЋ*
Универзитет у Нишу
Филозофски факултет

СПОЉАШЊИ ХРОНОТОП ДЕМОНОЛОШКИХ ПРЕДАЊА

У раду се истражује постојање спољашњег хронотопа демонолошких предања. Трагови контекста запажају се у коментарима приређивача и записивача усмене грађе, као и у грађи самој. Поред података о околностима у којима су демонолошка предања приповедана, у раду су издвојени метанаративни слојеви (откривање приповедача, коментарисање приче, радње, поступака ликова, обраћање слушаоцима, постојање додатних обавештења и друго). У завршном делу рада указано је на функционалност и значај оваквих исказа у оквирима проучавања усмених предања.

Кључне речи: демонолошко предање, веровање, спољашњи хронотоп, контекст, текстура, усмена књижевност

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 креа-

* danijela.popovic@filfak.ni.ac.rs

тивном чину, али у њему, када је у питању усмена књижевност, активно учествују (начин живота заједнице у којој се приповеда, традиција и слично).

Приповедач и слушаца 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 načelnom 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 (Бошковић Стули 1978: 19). Њихова узајамна повезаност изражена је и чињеницом да свако ново обликовање и стварање усменог дела 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“ (Самарција 1997: 142).

Како аутентична комуникација, она у којој настаје усмено дело, представља чин који је непоновљив (чак и поновљено извођење истог материјала представља стварање новог усменог дела), о створеном може сведочити само бележење свих аспеката комуникацијског процеса.¹ Јасно је да најверније и најбрижљивије регистровање ових манифестација може бити једино одраз извођења, не и извођење само (Schieffelin 2005: 83). Допунске информације могу учинити јаснијом представу о околностима извођења, али и када оне изостају, контуре времена у коме се ствара

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, pace and synchronization, and momentum and intensity of events, in the order in which they occur” (Schieffelin 2005: 80).

усмено дело могу се назрети захваљујући записаном тексту и примедбама оних који извођење бележе (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, човека „који је створио говор“ (Бахтин 1989: 383). Мање или више верно записани усмени текстови² такође чувају трагове постојања временско-просторне равни која припада казивачу и слушаоцу (*спољашњи хронотоп*). Поред специфичности условљених усменим обликовањем израза у процесу приповедања (разни облици понављања, употреба везника *па/и*, комбиновање глаголских времена, приповедачки презент, изостављање глагола говорења, смењивање управног и неуправног говора и слично),³ записи дела усмене књижевности поседују и различите сигнале којима се маркира приповедни контекст. У основи, реч је о метанаративним сегментима (Принс 2011: 102–103): појави приповедача који сведочи о свом постојању, обраћа се слушаоцима или коментарише причу као такву, 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

² Захваљујући разним интервенцијама записивача и приређивача, приповедни материјал 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 расутих током приповедања) припадају приповедачу, записивачу или 'коначном' редактору варијанте“ (Самарција 2000: 20).

³ В. Bošković Stulli 1975: 153–174.

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

Околности у којима се приповеда ова врста предања могу се реконструисати захваљујући информацијама које потичу из текстова приређивача и записивача, као и из записа предања.

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

1. Напомене приређивача/записивача

Спољашњи хронотоп демонолошких предања (као и других усменокњижевних облика) добија своје контуре, 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; Бошковић Стули 1978: 18)⁶ (разлози за то налазе се, пре свега, у записивачевој усмерености на сам текст: сви други подаци од секундарног су значаја, прате записе повремено, бивају непотпуни, неуједначени или сасвим изостају). Наше је истраживање, стога, засновано на грађи бележеној у новије време (друга половина двадесетог века до данас).⁷

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).

⁶ „Sadašnji se zapisi 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).

Информације које упућују на постојање времена, у чијем оквиру се одвија стварање усменууметничког дела, представљају се, у коментарима приређивача, углавном одређивањем ширих интервала (година) у којима је грађа бележена:

„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

„У лето и јесен 1976. године обишао сам неколико горњоколубарских села у осоју планине Маљена...“ (Јома 1998: 34)

Има примера у којима се време извођења и бележења грађе одређује уже, 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, седелкама, увече“; „Увече кад се скупе

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

старији људи, они су причали исто ки ово сад“ (Марковић 2004: 264).

Године рођења и/или старости информатора такође се региструју. При том се ни у овом информативном слоју не запажа уједначеност, будући да подаци могу бити прецизни „Казивала Стевана Петровић (72), село Хум код Ниша“ (Степановић 1998: 87), али и недовољно одређени: употребом термина 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 усменоуметничко дело казује/слуша (и бележи) остварује се у реалном времену, оном које се на историјској лествици маркира, пре свега, захваљујући подацима о времену бележења. Контуре времена и друштвено-историјских околности могу се назрети и у коментарима којима приређивачи указују на околности у којима се приповеда, истичу ставове информатора према казивању предања о демонима и слично. Говорећи о могућим узроцима изражавања сумње у веродостојност приповеданог, Р. Раденковић сматра да су „видна колебања настала под притиском савремених сазнања и агитација „активиста“. На истом месту, регистровао је и настојање информатора да остану анонимни „како се на њих не би показивало као на назадне људе који још, у једном напредном друштву, нису раскрстили с празноверицама и сујеверјем“ (Раденковић 1991: 109–110). Иако су овакве приче у разним периодима друштвено-историјског развоја доживљаване као некорисна, по народ, његов разум и просвећеност погубна грађа,¹⁰ није тешко,

¹⁰ „U poslednje vreme se ponovo [...] došlo do pitanja: nisu li predanja antiprosvetiteljska? 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 fanta-

и без представе о годинама бележења, препознати у овим напоменама околности карактеристичне за период послератне (након 1945. године) изградње другачије свести у оквирима комунистичке идеологије (нема Бога, нема ни демона).¹¹

У једном од прилога сакупљача сачуван је податак о начину интерпретације демонолошког предања: „[...] демонолошка (се) предања казују тихо, у пола гласа и обореног погледа“ (Марковић 2004: 266). Овим се исказом маркирају неки од елемената текстуре: аудитивни слој, гест и мимика као невербалне компоненте комуникацијског процеса (Bošković Stulli 1975: 153–154).¹² Трагови контекста запајају се и у ставовима информатора према приповедним околностима у прошлости. Говорећи о традицији приповедања ноћу, један од казивача напомиње да се најчешће приповедало 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 сила:

зиде људи релативно нижег степена просвећености. Али, због тога не треба наука која се бави тим предањима да стекне глас да је сама антипросветителска. Нјен просветителски рад је понајвише у томе да утврди где леже социјално-историјски, духовно и религиозно историјски разлози, који су предањима стотинама година ускраћивали емпириску рационалност. Историја предања је и историја просветителства“ (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 заборављања 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).

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

„Причало се и о вилама и о проклетствима да би се сачували од зла“ (Марковић 2004: 264). Има запажања која се, на особен начин, дотичу тематике и бројности прича о демонима: „[...] а причало се о сто чуда: о вилама, о вампирима, ууу!“ (Марковић 2004: 264). О „времену садашњем“ сведочи и запажање о односу заједнице према таквим приповедним садржајима: „[...] а док данас је друкч’е – данас неће ни да причају ни да слушају“ (Марковић 2004: 264–265).

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, свесно или несвесно, он сам – позивањем на себе, свој живот, породицу и слично:

„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 приповедање 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). Има облика који се могу усмеравати ка другим циљевима. Тако се констатација казивача *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 квалитета.¹³

Најављујући разговор другачији од оног који се води у оквирима природне, свакодневне усмене комуникације, 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 приповедач.

2.2. Обраћање слушаоцу

Постојање групе унутар које се одвија директна уметничка комуникација (Јех, 139–150) сугерисано је и изразима које информатор упућује слушаоцу:

¹³ Постојање штампаних извора (као и других средстава намењених масовној комуникацији) неминовно је утицало 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 life of our contemporaries“ (Golovakha- Hics 2006: 235).

¹⁴ „У 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 sređivanja“ (Абрамс 1982: 84).

„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)
„Слушај ти, *дечко*, само се за тој распитујеш, знам ја, чујем, причају ми људи.“ (Раденковић 1991: 40)
„За тој нема кога да питујеш другог...“ (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...“ (МСЦ 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, најчешће, непосредност у комуникацији, приближавање казивача аудиторијуму. Са тим у вези, у грађи су уочени 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). Но, 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 проходност комуникацијског канала постављајући питања слушаоцима: „Је л видиш?“ (Марковић 2004: 135), „Ге си вид’о ти вампира сад?“ (Вучковић 1990: 66) 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 пошилаоца и примаоца“ (Принс 2011: 90).

2.3. Упућивање на постојање и животну праксу заједнице

Околности из свакодневног живота оних који учествују у комуникацијском процесу запажају се у записима демонолошких предања. Говорећи о времену прошлом, казивачи понекад истичу и време садашње, сликајући при том начин живота, људе, њихове навике, међусобне односе итд. Уочљиво је да су такви коментари углавном засновани на опозицији: некад-сад. Често, део су исказа којима се сугерише став казивача према времену у коме се одвија 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 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. Показивање

Контуре контекста 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). 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.“ (Сте-
пановић 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 веома 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 приповеданом 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.“ (Стоја-
новић 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 предања

3.1.1. Истина!

У записима усмених предања о демонским бићима забележени су и непосредни ставови казивача према истинитости догађања о којима се слушаоцима приповеда. Како приповедано треба да послужи као потврда веровању које се налази у његовој основи (Милошевић Ђорђевић 2000: 174), није необично што се аудиторијум врло често уводи у процес уметничке 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 причу одређивањем актера и прекида наратив изказом 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 изказима: „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 апсолутне уверености у истину (која може бити обликована и истицањем личног искуства: „Овим сам очима вид’ла како плескају рукама по оној води у подруму, и како певају

нешто“; Златковић 1998: 95),¹⁵ преко изражавања несигурности („Много 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), веровања у тачност казиваног и поузданост приповедача истовремено („Мајка ми моја то причала, живота ми, а то је стварно било“; Марковић 2004: 140), изражавања 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), до апсолутног негирања („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.“ (Димић, Петровић 1999: 80)

„Много у то верујем ’ел сам виђовала.“ (Пантић 1998: 89)

У предању *Лупнуло врата да се све затресло* сачуван је податак записивача који сведочи о реакцијама аудиторијума на истинитост казиваног: „’Ово је баш истина’ – каже очевидац Милорадова 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“ (Вук Караџић 1975: 171).

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

3.1.2. Предак и други

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

„Сећам се једном да мој отац ми причао...“, „А мајка ми причала...“ (Вучковић 1999: 67, 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 107) и користе при том 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), форме засноване на опозицији не/видети-чути („Ја тој несам видеела, ал’ сам чула...“; Раденковић 1991: 88; „То сам чула, а није да кажем да сам превидеела“; 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“ Димић, Петровић 1999: 79) итд.

Изразита потреба казивача да усклади своје ставове са ставовима аудиторijума,¹⁷ потреба да увери и не остави могућност за

¹⁷ „Ојаћавајућу реторiku налазимо чак и у делима заснованим на општеприхваћеним нормама – потреба се природно повећава кад год постоји могућност осакаћућег неслагања са читаоцем“ (But 1976: 200).

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:

1) иницијална

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

2) медијална

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

3) 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)

3.1.3. Старо време

О предању уопште казивач говори и онда када одређује стари-ну предмета приповедања („Ко зна кад је то било. Давно и давно”; Нови записи 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)

3.1.4. *Стара прича*

Демонолошко предање поједини казивачи одређују као причу приповедану од 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 слушацац предање може доживљавати као усмена форма чији се статус изменио показују следећи коментари:

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

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

3.2. *Казивање предања*

Коментари казивача сведоче о околностима у којима је долазило до успостављања директне уметничке комуникације:

„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.“ (Димић и Петровић 1999: 78)

„Преко зиме ми овако седимо, грејемо се и причамо приче шта се коме десило.“ (Раденковић 1991: 81)

У грађи су запажени и подаци о начину на који се организује почетак приповедања предања. У појединим примерима сам казивач одређен је као иницијатор приповедања које, 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). Покретачи комуникације могу бити и други, док се казивач региструје као реципијент материјала који је, у међувремену, заборављен. Сачувано је само сећање на процес приповедања: „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, приповедање више сужеа, 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). Приповедачи сведоче и о постојању других наратива: „А за тај Медник, за тој има још приче“ (Раденковић 1991: 30).

Граница између разговора и директне уметничке комуникације 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).

4. Поступак јунака, догађај, радња – тумачење и став приповедача

Казивач тумачи, објашњава, коментарише догађаје о којима приповеда, изражава став према поступцима јунака и чини то из различитих побуда. У појединим примерима запажа се потреба казивача да приближи, појасни значење и употребу одређених појмова, појава (нарочито онда када „идеалној“, директној комуникацији присуствује неко ко заједници као таквој не припада, записивач нпр.), делања важних за разумевање фабуле:

„'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 ослободе 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).“ (Нови записи 1976: 35)

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

„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 читавој радњи:

„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 приповедање коментари-ма који могу послужити „успостављању расположења“ (В. Бут), 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, живеље су осење и осењаци! Дањам се кутале, а ноћум, у глуво добо, излазиле, ватале 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)

Бројна 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. Као илустрација нека послужи новији запис у коме завршетак приповедања о рођењу и смрти змајевитог детета карактерише уобичајено позивање на народну мудрост и искуство (Самарџија 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). Треба рећи, ипак, да се ова појава може и другачије тумачити: казивач преузима улогу коју, иначе, имају одређени ликови предања – коментар „изговара нека личност приче“ (Бут). Наиме, запажено је да јунаци предања који долазе у контакт са демоном праву свест о ономе што им се догодило добијају захваљујући објашњењу које им 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)

Проблем губљења 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.

Тумачење казивачево чини се неопходним 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 (Марковић 2004: 113), нпр. изостављена је секвенца која тематизује појаву суђе-ница, одређивање судбине и знање о предодређености животног пута. Коментар приповедача („Је л' он кад се родио, судили му да се удави“), 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 ктелo ништа“ (Марковић 2004: 107), „Тој је она долазила – тај Летка што се повампирила“ (Раденковић 1991: 60).

Поменуто је већ како казивач демонолошког предања често настоји да приближи аудиторијуму оно о чему прича. Бројним својим интервенцијама он, заправо, као да врши „briżljiv nadzor nad merom čitaоeve angažovanosti ili odстоjanja od zbivanja u priči, obezbedjujući da čitalac posmatra грађу 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:

„Веле да је био аветнуо. Ко зна?“ (Нови записи 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 изразима може се успостављати дистанца према догађајима о којима се приповеда (у предањима, како је поменуто, 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: „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 настајање дела усмене књижевности. Његов утицај одражава се на дело само – 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)

зависи, делом, 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. Приповедач „излази“ из приповеданог 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 њихов број зависи и од способности аудиторијума да примљену информацију разуме. Без одговарајућег традицијског знања и свести о веровању, које је подлога приповеданом, декодирање ће бити погрешно. Управо такву могућност казивач покушава да анулира поменути 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 истине, с друге стране, у предањима морају се наћи на нивоу једне мерне скале. Казивач настоји да их причом усклађује (мада му је коначни циљ превага истине) и у те сврхе користи разне облике којима уверава у истинитост онога о чему приповеда. Позив публици да поверује у демонолошко предање израженији је тим више уколико је дистанцираност публике према таквој тематици већа (или је тако доживљава казивач). На то указују примери кумулације различитих поступака којима се истинитост 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). О томе сведочења постоје (изузев једног примера) једино као слике у усменом делу (окупљање, приповедање, страх који у слушаоцу изазива демонолошко предање (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 коначно 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 слушаоц?).

Записи показују да на приповедање утиче и присуство истраживача. О њему се у заједници прича, његово присуство запажају сви чланови усмене комуникације, он, на крају, својим присуством може утицати на приповедача (нпр. уношење коментара којих у природној комуникацији можда не би било).

Јаснија слика (не и потпуна) спољашњег хронотопа може се добити истраживањима која би за циљ имала праћење свих аспеката директне уметничке комуникације. То би допринело и тумачењу записа самих. Недоумице које може изазвати изоловани запис усменог дела (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, Раде. „Казивања о митолошким бићима у селу Стубица код Параћина“. *Расковник*, 95–98 (1999): 61–74.
- Златковић, Иван. „Предања и веровања о вилама из околине Тополе“. *Расковник*, 93–94 (1998): 95–96.
- Лома, Александар. „Вилинске приче испод Маљена“. *Расковник*, 93–94 (1998): 34–43.
- Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Крагујевац – Београд, 2004.
- Нови записи народног песништва*. Београд, 1974.
- Пантић, Златимир. „Казивања о вампирима у Штубику код Неготина“. *Расковник*, 93–94 (1998): 88–94.
- Петровић, Марија. „Казивање о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежине код Ниша“. *Расковник*, 95–98 (1999): 78–80.
- Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш, 1991.

- Степановић, Владимир. „Казивања о митолошким бићима у селу Хум код Ниша“. *Расковник*, 93–94 (1998): 79–87.
- Стојановић, Татјана. „Казивања о вилама – из околине Тополе“. *Расковник*, 85–86 (1996): 49–57.

Литература

- Виноградова, Људмила. „Значење календарских периода за карактеризацију митолошких бића“. *Расковник*, бр. 95–98 (1999): 81–105.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*, књига прва. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига четврта. Београд, 1975.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне приповијетке*. *Сабрана дела Вука Караџића*, књига трећа. Београд, 1988.
- Лихачов, Д. С. *Поетика старе руске књижевности*. Београд, 1972.
- Милошевић Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке: обликовање и облици српске усмене прозе*. Београд, 2000.
- Пипер, Предраг и други. *Синтакса савременог српског језика: проста реченица*. Београд – Нови Сад, 2005.
- Раденкович, Любинко. „Опасное время в народных представлениях Славян“. *Balkanica*, XXXV (2005): 72–91.
- Самарџија, Снежана. *Поетика усмених прозних облика*. Београд, 1997.
- Самарџија, Снежана. „Типови и улога коментара у усменој епизи“. *Коментар и приповедање: прилози поетици приповедања у српској књижевности*. Душан Иванић (ур.). Београд, 2000.
- Самарџија, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд, 2011.
- <<http://journal.oraltradition.org/files/articles/20i/Schieffelin.pdf>> 08. 06. 2013.
- Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. *Сабрана дела из српске религије и митологије*, књига пета. Београд, 1994.

- Abrahams, Roger D. „O izvedbi i oko nje“. *Narodna umjetnost*, knj. 19, br. 1 (1982): 75–85.
- Ajdačić, Dejan. Demonski hronotopi u usmenoj književnosti. <http://kapija.narod.ru/Authors/Ajdacic/ajd01_hronotopi.htm> 08.06. 2013.
- Bahtin, Mihail. *O romanu*. Beograd, 1989.
- Bošković Stulli, Maja. *Usmena književnost kao umjetnost riječi*. Zagreb, 1975.
- Bošković Stulli, Maja. „Usmena književnost“. *Usmena i pučka književnost*. Povijest hrvatske književnosti, knjiga I. Zagreb, 1978.
- Bošković Stulli, Maja. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd, 1983.
- But, Vejn. *Retorika proze*. Beograd, 1976.
- Golovakha-Hics, Inna. “Demonology in Contemporary Ukraine: Folklore or ‘Postfolklore’”. *Journal of Folklore Research*, Vol. 43, No. 3 (2006): 219–240. <<http://www.jstor.org/stable/4640210>> 08. 06. 2013.
- Jech, Jaromír. „Direktna i indirektna komunikacija u folklornoj prozi“. *Narodna umjetnost*, knj. 19, br. 1 (1982): 139–150.
- Jakobson, Roman i Pjotr Bogatirjov. „Folklor kao naročit oblik stvaralaštva“. *Usmena književnost: izbor studija i ogleda*. M. Bošković Stulli (prir.). Zagreb, 1971.
- Mencej, Mirjam. „Pozicija pripovedovalca v naracijah o čarovništvu. Problemi v komunikaciji med terensko raziskavo čarovništva“. *Словенски фолклор и фолклористика на размеђи два миленијума*. Љубинко Раденковић (ур.). Београд, 2008, 323–337.
- Prins, Džerald. *Naratološki rečnik*. Beograd, 2011.
- Rerih, Luc. „Šta sve može i treba da ostvari istraživanje predanja“. *Polja*, XXXIII, бр. 340 (1987): 254.
- Riker, Pol. *Vreme i priča*. Sremski Karlovci – Novi Sad, 1993.
- Rudan, Evelina. “Authentication formulae in demonological legends”. *Narodna umjetnost*, 43, 1 (2006): 89–111.
- Schieffelin, Edward L. “Moving Performance to Text: Can performance be Transcribed?” *Oral Tradition*, 20, 1 (2005): 80–92.

Danijela Popović

THE EXTERNAL CHRONOTOPE OF DEMONOLOGICAL
LEGENDS

Summary

This paper investigates the existence of an external chronotope of demonological legends. Traces of context are noted in the comments of the editor and the recorders of oral materials, as well as in the material itself. Besides the information on the circumstances of the demonological legends' narration, this paper stresses the meta-narrative layers (discovery of the narrator, comments on the story, plot, characters' actions, addressing the audience, existence of additional information etc.) The final part of the paper points out the functionality and importance of such statements in the framework of oral tradition research.

Јасмина М. КАТИНСКИ*
Институт за књижевност и уметност
Београд

САМО ВРЕМЕ ДОВОДИ Време као извршилац правде у српском усменом предању¹

У раду се даје преглед представа о мотиву времена као извршиоца правде у српском народном предању, посматраном кроз призму етичких норми понашања и одговарајућих казни. Указује се на различите временске дистанце између казне и прекршаја, што зависи од тежине греха. При томе се и међу оним временски удаљеним такође праве разлике. Заједничка за већину предања је перспектива садашњости из које се приповеда, како би се указало на неминовност извршења казне. Временски најудаљенија, али и најтежа је казна која стиже потомке, затирање породице. Персонификовањем времена, поистовећивањем с појмовима правде, истине и судије, постиже се ефекат неминовности испаштања за грехе, самим тим утврђује се и статус забране или норме у колективу.

Кључне речи: српско усмено предање, време, казна, правда, грех, проклетство

Народна предања често се заснивају на принципу узрок – последица, при чему последица може бити настанак одређеног назива, појаве, места, појма, казна за прекршај или сусрет с натприродним бићем. Посебно ћемо издвојити и посматрати принципе који подразумевају казну за прекршај или огрешење, нарочито оне временски удаљене од самог поступка који се

* jasminka.katinski@gmail.com

¹ Рад је настао у оквиру пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (ОН 178011) Института за књижевност и уметност у Београду, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

кажњава. У тим предањима се као доминантан издваја мотив времена као извршиоца правде (казне). Тај мотив уочава се углавном у виду проклетства које се преноси на потомке, где се за извршење чека више генерација. Мерење времена у народном схватању је релативно и субјективно, те се углавном користе типски бројеви, неодређене одреднице и коментари („то је далеко“).² Свест о времену и његовом неминовном протоку, ипак, недвосмислено постоји. Прекршаји табуа или етичких норми нужно су собом носили одређену казну. Одлагање извршења правде или њена временска неограниченост представљале су могућност да се веровање учврсти, да се човек застраши и да се осигура поштовање одређених норми понашања.

Најчешћи вид кажњавања био је директан, који би наступао одмах након прекорачења „границе“.³ У те прекршаје спадају сусрети с демонским бићима, након којих човек најчешће оболи, неретко и умре. С друге стране, чини се да с порастом „величине“ прекршаја расте и временска дистанца казне. Проклетство које не стиже одмах починиоца одлаже се до одређене генерације његових потомака, чиме се тежина казне повећава страдањем недужних.

²“As a person looks forward to an upcoming event, his/her mind establishes its own segment of time. This personal time between the present moment and the moment his plans will be realized is detached from the communal rhythm. Understanding time requires symbolic interaction, which is used by the remembering mind. Individual interpretations of time are subjects to variation. Although communal and individual time are not always commensurable, sharing the conceptual world of the community requires a certain interpretative uniformity, as communication is based on socially defined and understood symbols. The dual levels of time in folktales can function as supernatural criteria. A short time may be experientially long” (Ilomäki 1998).

³„Живи су јасно одељени од мртвих, мада обе стране могу да закораче у ’туђи’ забран. Ако виша сила допусти ту слободу, приповедање се састоји од низа мање-више јасних симболичних слика. С друге стране, да би се спречио опасан контакт, израђена су ритуално-магијска правила“ (Самарџија 2011: 277).

Према брзини којом казна стиже починиоца може се издвојити неколико група предања. Последице су често видљиве одмах, и у том случају разликујемо две могућности – казна стиже или директно починиоца или његове прве потомке. У оба случаја савременици сведоче о извршењу казне, чиме се потврђују негативне последице недозвољеног понашања. Човек који је покушао да засече гумасто дрво, „после неки дан је умро“ (Марковић 2004: 96). У истом предању приповедач се позива на лично искуство као доказ за истинитост предања: „Ја сам сведок, као стар човек водио сам кафану дваес и пет година.“ Младић који је узео јабуке с тог, забрањеног, дрвета, рањен је истог дана у ногу: „и данас је рањен и данас кривље и данас му стоје ловенице у те ноге“ (Марковић 2004: 96). Могућност да се казна провери јер је прекршилац и даље жив (и данас) још више утврђује у веровању заступљено мишљење да „не ваља“ дирати забрањено дрво. Пошто су поједина дрвета сматрана пребивалиштем душа, њихово сечење и сакаћење, сматрало се, може да доведе до тога да дрво „прокуне“ човека, те да се овај разболи и умре (Раденковић 1996: 195). У предању о човеку који је радио на светак сачувана је прича о директној казни – „погинуо на Божић – пало на њега дрво, кад секли и то у главу га ударило и није ни завршио кућу“ (Марковић 2004: 117). Као доказ и потврда да се то заиста догодило стоји његова кућа: „Ено је и дан данас – никад је није завршио“ (Марковић 2004: 117).

Човек који носи грех или тајну о греху бива кажњен тако што његова душа не може да напусти тело док не призна злочин (Марковић 2004: 111–112). Осим у предањима, овај мотив великог грешника јавља се и у читавом кругу песама, као и у приповеткама које приказују „продужену агонију човека чија смрт чека да он заврши исповест свога грешног живота, јер без те исповести – он не може прећи границу из овога у онај свет – који за њега представља једино жељено ослобођење и једини излаз“ (Милошевић-Ђорђевић 1971: 233). Основна функција оваквих предања је уливање страха од великих мука члановима заједнице. Мирна

и безболна смрт жеља је сваког човека, а страх од немогућности да се то оствари појачава се оваквим примерима, који упозоравају да земља не прима грешнике. „У доста распрострањеним предањима о великом грешнику средиште пажње није на њему – јер он није ни људско биће чије би муке могле да изазову неко наше интересовање, па чак ни мртва хришћанска душа – већ вампир, тело у распадању, и поента је на грози, на стравичности призора који сам чин изметања изазива у околини – а у чију се ’веродостојност’ не сме сумњати по основним захтевима предања“ (Милошевић-Ђорђевић 1971: 239).

Ако казна не стигне починиоца, стићи ће његове потомке. Углавном се то догађа врло брзо, док сам починилац може да доживи и види њихову судбину, чиме му казна бива тежа и не-подношљивија:

„У Дулене тако била једна жена. Она се родила са ноге ју овам’, ал’ каже да ју њејзин отац уватио кокошке, наишле нечије, и саде онај отац њејзин увати, а жена му била трудна, он увати кокошку па ју обрне наопако. И замисли дете му се роди наопако – ово што треба ту, оно далеко било, овам, а пете напред!“ (Марковић 2004: 101)

Прекорачење табуа у периоду gravidитета носи последице на потомство.⁴ Кршење табуа не долази само од мајке, чији се поступци директно одражавају на дете, већ је у народу чврсто укорено веровање да и отац може утицати на пород: „Кад му жена трудна и оно нешто што теб’ није мило да радиш другом, не ваља муж да ради тако нешто, далеко било.“ Крива заклетва око земље такође доноси казну,⁵ пре свега потомцима, а затим и самом починиоцу заклетве: „Кад је дош’о код куће, умрла му ћерка. Треба сутра ћерка да му се сарањује – умро и он“ (Марковић

⁴ „У toku gravidитета i lohijalности, kao i za vreme samog porođaja, svako zna ne samo šta ’valja’ već i šta ’ne valja’ činiti“ (Bandić 1980: 32).

⁵ Више о томе у: Samardžija 2012: 79–86.

2004: 103). У предањима о томе како је постала кртица казна за криву заклетву наступа у виду вечне везаности човека за подземне пролазе, мрак и свет мртвих (Samardžija 2012: 81): „Кад је брат покушао да га откопа, уместо брата нашао је кртицу“ (Марковић 2004: 76). Снежана Самарџија уочила је да се у случају овакве казне за лажну заклетву казна извршава одмах, али се последице осећају и на дуге стазе – породица се затира нестанком мушког потомка (Samardžija 2012: 82). Пример затирања лозе налазимо и у предању *Убио га због пара*, у којем човек убија госта⁶ због новца. Он бива кажњен тако што „једног му сина убије гром, а други му се заклао сам“ (Марковић 2004: 109). Перспектива из које се приповеда о казни која се преноси на даља покољења често је садашња – приповедач је сведок тренутка извршења казне, а узрока се „присећа“.⁷ У том погледу је занимљиво предање *Заборањено крсно име*, у којем врачара узрок болести детета види у прошлости, када је неко из породице згазио на колач и променио крсну славу. Тек када су почели поново да славе Светог Јована, дете се опоравило и оздравило (Марковић 2004: 342).

Представе о времену као извршиоцу правде јављају се већ у групи предања у којима се казна преноси на потомке, или директно на починиоца, али са закашњењем. У предању *Само време доводи* кроз коментар казивача изречена је сигурност с којом се човек уздао у спору, али достијгну правду: „Ал’ само време доводи. Правда и истина мора да победи. Само је много дуга. И само време се свети. Не може нико ништа да учини, а да му се време не освети“ (Марковић 2004: 105). Овај вид

⁶ Веселин Чајкановић за прави разлог гостопримства сматра веровање да божанства и демони путују по свету, прерушени у путнике и просјаке, и да, према томе, сваки путник и сваки просјак може бити прерушено божанство (Чајкановић 1994: 126).

⁷ „Tek zahvaljujući tome što je jedan određeni sadržaj pomeřen u vremensku daljinu, premešten u dubinu prošlosti, on se pojavljuje ne samo u vidu nečeg što je postavljeno kao sveto, kao mitski i religiozno značajno, nego i u vidu onoga što je kao takvo opravdano“ (Kasirer 1985: 111).

персонификовања има улогу да конкретизује апстрактан појам времена, при чему се наглашава осветољубивост и неумитност при задовољењу правде. Човека који је братанца убио и убиство сакрио након деветнаест година стиже казна, јер се све на крају открије необичним околностима: „[...] у главу жаба! Откуд, каже, жаба два метра дубина? А, откуд жаба у снег пола метра дебео!? И откуд жаба да мрда жива у јануару месецу!? Још да униђе у главу!? Изваде они ту жабу, погледну – оно метрекаш јексер!“ (Марковић 2004: 105) Овде се јасно види да је времену приписана улога извршиоца казне – нема помена о проклетству, казни или божијој вољи – време је то које доноси освету.

Време као судија, сила која кажњава неправду, често одлаже извршење казне, те починилац не стиже да је осети. Предање у којем човек одсече јуници језик јер је ушла у његову њиву показује нам да су људи упозоравани на казну и последице – на деветом колenu ће се остварити казна за грех. Отац тог грешника је свестан да се то неће директно одразити на живе, да они ту казну неће дочекати, те каже: „Ако, нека задеси како хоће, то је далеко“ (Марковић 2004: 102). И у предању *Седмо колено испашта*, када гавран падне и да знак да ће се на седмом колenu извршити казна јер орачи ору на Младу недељу, људи настављају посао с образложењем: „то чак седмо колено испашта“. Овде је наглашено субјективно схватање времена и као супротност њему поставља се неумитност проклетства (за које седам или девет колена нису далеко), јер се на крају казна ипак извршава. Потврда о извршеној казни стиже из садашњости, од приповедача: „једно, друго, треће... седмо колено сви глувонери и женски и мушки! Ни једно нема способно! Стварно се десило!“ (Марковић 2004: 115). Приметно је да се најављена казна увек остварује до тренутка приповедања – никада не остаје као наговештај или могућност, већ је остварење увек извесно. „Snaga, ubedljivost realnosti, stvarnosti, pripada samo sadašnjosti i prošlosti – 'jeste' i 'bilo je'; budućnosti pripada istinitost druge vrste, može se reći efemernija; 'biće' je one materijalnosti i telesnosti, one stvarne težine koju imaju

’jeste’ i ’bilo je’ (Bahtin 1989: 264, 265). Занимљив је закључак приповедача: „Сама правда, она је танка, а дугачка, а кривда је дебела, а кратка“, у ком се период који пролази до извршења казне поистовећује с правдом и судијом. Одређење „кратко“ и „дугачко“ могу се повезати с просторним појмовима, дужином временске линије,⁸ при чему је очигледно да је за правду потребно дуже времена⁹ да се изврши. Тиме се неумитно наговештава да је достижна, да ће се тренутак задовољења кад-тад догодити. Доживљај времена уздиже се до идеје времена као универзалног поретка судбине.

Тематски, треба разликовати проклетство у породичном окружењу од породичног проклетства. У првом случају, субјекат и објекат проклетства су истог рода или из породице. У другом случају, субјект није нужно члан породице, али се последице прекршаја преносе на потомке оних који су проклети. То је нека врста „наслеђивања казне“ (Фролова 2010: 109). Пример за проклетство које не потиче из породице је кумовско проклетство, оно спада у најтежа: „дабогда ти се семе затрело“. Да би избегла проклетство, породица грешног кума се од њега оделила. Иако су се након неколико година породице два кума измириле, јединог ко се није оделио од оца, сина Радоја, на дан његовог венчања случајно убија сват (Марковић 2004: 329).

⁸ „Svaka orijentacija u vremenu ima za pretpostavku orijentaciju u prostoru, i tek u onoj meri u kojoj ova poslednja uspeva i sebi stvara određena sredstva duhovnog izražavanja, razlučuju se i u neposrednom osećanju i u mislećoj svesti pojedinačne odredbe vremena“ (Kasirer 1985: 113).

⁹ “Thus the time being told relates to the time of one’s purposes: to the sense that one is not (in our own expression) ‘on time.’ This concern requires relating the actor’s speed to some defined standard of timing. In this instance, time is measured through correlating bodily activity with the sun’s motion, thus conjoining body time and an external motion used as a reference point to reckon people’s time relative to a desired accomplishment. Moreover, ‘being slow’ is not a neutral state. As an index of temporal distance from the accomplishment of certain purposes it carries ‘negative value’. A tensional relationship to the sun time, involving a striving to overcome this distance, is being created” (Munn 1992: 104).

Несрећа, ако је суђена, стићи ће кад-тад. Ако заобиђе починиоца греха, доћи ће до његових потомака. Потврду за ово веровање налазимо у речима саме несреће: „Не ме дирајте, ја с’м несрећа. Идем куде тога и тога. Тамо сам пратена. Пол’к идем, али ћу да стигнем“ (Ђорђевић 1988: 364). Проклетство, односно несрећа, у овом предању приказана је као „створење“ које „се тракаљало у клупче, живо ко терајеж, ама у место, пол’к, мислиш не одм’ца од место“. Запажање да се креће јако споро, као да не одмиче, кључно је у овом предању. Када после два месеца рабације прођу истим путем, затекну то створење како је само мало одмакло. Ипак, с временом ће стићи тамо где треба, а најдаље докле стиже је девето колено. Занимљиво је да у предању не наилазимо на податак који преступ ова несрећа кажњава. Нагласак је стављен на сигурност којом ће она стићи до свог циља, потомака прекршиоца. У том смислу је ово предање универзално и драгоцено, јер истиче последицу, а не узрок, чиме стиче дидактички призив.

Предања о судбини садрже мотив пророчанства које се остварује након одређеног времена. Иако грех условно речено не постоји, време као немилосрдни судија доводи до извршења судбине без обзира на околности. Тако и човек који покушава да убије дете које му је суђено као животни сапутник на крају према ожилјку или причи старијих схвата да се на крају оженио досуђеном женом (Самарција 2009: 26; Марковић 2004: 131, 132, 134, 135). Иако је овде реч о приповеци, уочавамо јаку везу с веровањем која је чини блиском предањима. Кривица не постоји ни у предањима о прореченој смрти младића на дан свадбе (Марковић 2004: 133, 136, 137, 139). Иако гост који је чуо пророчанство суђеница наређује да се бунар закује, младић на крају легне на бунар и ту умре. Коментар приповедача „значи њему суђено тај дан и нема даље“ (Марковић 2004: 137) показује сигурност и снагу коју веровање у извршење судбине има у веровању. Временска дистанца је кључна управо у истицању те неумитности „записаног“. У тип предања о судбини спадају и предања о смрти

од жабе/корњаче, у којима јунак почини хибрис, који доводи до извршења пророчанства.¹⁰

Изрека којом почиње предање *Божја правда* – „Ко зло ради зло ће и да дочека“ (Марковић 2004: 116) – показује повезаност мотива казне с мотивом чекања. Видели смо већ како „време доводи“ до извршења правде, уколико човек буде стрпљив и сачека. Занимљиво је у овом предању запажање: „Сад је Бог само мало бржи – па им брже враћа то што ураде другима“. Пошто је казна с временом „убрзана“ па се, уместо некада девет, сада чека само три колена да се она изврши, чак кривац и доживи казну, можемо закључити да су примери у којима је и време чекања казне скраћено – новијег порекла.

Примећујемо да се извршење казне временски може одредити на два начина:

- 1) казна која стиже у одређеној тачки у времену (одмах, директног потомка, девето, седмо колено);
- 2) казна која траје од одређене временске тачке (од то доба, увек, „И не иде у тој фамилији ништа како треба. Иде нешто, ал’ није то никако оно“; Марковић 2004: 108).

Када се човек лажно закуне, бивају кажњени његови потомци. Временска неограниченост казне, која траје од тог тренутка па „заувек“, указује на тежину прекршаја – „од то доба у тој кући увек неки ћопав“ (Марковић 2004: 104). У овом и сличним примерима време није извршилац казне, већ се она одиграва у *времену*. Њено трајање је чини тешком и неподношљивом. Овде се посебно могу издвојити етиолошка предања која, самим тим што говоре о постању појава и ствари, претендују на старину (Милошевић Ђорђевић 2000: 178). На пример, предање о томе како је постала кукавица говори о мајци која је клетвом кажњена због превелике жалости за сином: „Нигдје мјеста не имала, него увијек прелијетала од гране до гране и кукала, дабогда!“ (Чајкановић 1999: 156). Ова клетва остварена је одмах, мајка се претворила у кукавицу и

¹⁰ Више о томе у: Радуловић 2012.

тако „стоји до дана данашњег“. Карактеристична одлика ових предања је да се установљен поредак не може изменити, те и казна траје заувек, коначна је и непроменљива и трајно сведочи о важности поштовања правила (Самарција 2011: 297).

Због греха појединца може да испашта и читава његова средина, цео народ коме преступник припада. Бројни су примери историјских личности чији је грех (најчешће издаје) платило потомство: Милоје Трнавац, Петар Тодоровић Добрњац, Никола Новаковић, Вујица Вулићевић, Вук Бранковић.¹¹ „Колективно искуство се усмерава ка најзначајнијим догађајима, пресудним за цео народ или одређену регију, за националне хероје или родоначелнике“ (Самарција 2011: 314). Такође, грех може носити и читав колектив. На пример, село Церовица не може да има ни више ни мање од четрдесет кућа јер им је гробље окренуто на исток. Мештани овог села су у време чуме око села узорали бразду воловима близанцима да им чума никада не дође. „И од тада од те бразде село се никада није могло проширити“ (Расковник 1971: 61). Вук у свом *Рјечнику* из 1818. под одредницом „крвнина“ каже: „Крвнину не плаћа само онај ко је учинио крв, него све оно село (а кашто и више оближњи села заједно) ће је крв учињена“ (Стефановић Караџић 1966: 336). Постанак Превештанског језера тумачи се као казна за рад на Вртолomu. Човека који је орао на тај дан и његове волове потопила је вода, данашње Превештанско језеро (Марковић 2004: 221–222). Културноисторијска предања се издвајају по односу према времену као димензији у којој казна траје. Примат има сам узрок проклетства, односно поступак који иницира казну, која се касније протеже вековима на нове генерације. Утврђивање истинитости и нагласак на уверљивости сам мотив времена потиснули су у други план.

Однос према времену и брзини његовог протицања је различит. Дуг период од сто година може се окарактерисати као кратак: „То је било, можда, пре сто година, не више, значи, било

¹¹ Више о томе у: Златковић 2008.

је скоро“ (Марковић 2004: 115). Приповетка *Како пролази брзо време* говори о човеку који је, да би испунио обећање свом преминулом побратиму, дошао на његов гроб на дан своје свадбе, да га позове „да му буде старејко“. Након што само „на кратко“ сврати код свог побратима у подземни свет, излази и затиче све промењено. Овчар којег среће успут му открива: „мене је тој причаја деда да је неки младожења отишеја у гробље да вика побратима на свадбу и он се неје врнуја. Прошле су од т’г 200 године и не зна се како је с њега“ (Ђорђевић 1988: 384). Време не протиче истом брзином на овом и оном свету – тамо пролази много брже. Однос према времену се мења.¹² “Time is also an experiential quantity: it may fly or crawl. While the past decade seems to have passed with astonishing speed, the decade that looms ahead may feel like a long way off” (Ilomäki 1998).

Када старца који има 900 година на крају живота питају да ли је много живео, он одговара: „К’к’в је то живот! На једна врата улого, на друга искочи!“ (Ђорђевић 1988: 389) Представљање живота као кратког тренутка између рођења и смрти показује човеков субјективни однос према времену. Ово сажето предање о краткоћи живота указује на релативност схватања времена и брзине његовог протицања. Сличан пример, нешто развијенији, налазимо у збирци Влајка Палавестре, о старим људима, који су „живјели од шес’ стотин’ до осам стотин’ година“ (Палавестра 2003: 10). У збирци Снежане Марковић наилазимо на предање у коме ковач и жена убијају жениног мужа на спавању, закивајући му ексер у главу. Коментар приповедача: „онај није ни знао да је био жив“ веома је занимљив. У тренутку смрти поништава се време у животу (Марковић 2004: 106). На овом примеру се види

¹² “The mind of primitive man made less distinction than ours between outer and inner, material and psychic, events. Primitive man lived in a stream of inner and outer experience which brought along a different cluster of coexisting events at every moment, and thus constantly changed, quantitatively and qualitatively” (Von Franz 1978: 5).

опажање „биолошког времена“, ритмичког тока живота, насупрот стварно-космичком времену (Kasirer 1985: 115).

Порука коју мотив о времену као извршиоцу правде носи – *ако не стигне тебе, стићи ће твоје потомке* – чврсто укореењена у традицији, имала је важну улогу у учвршћивању одређених табуа и норми понашања. У исто време, догађао се обрнут поступак – узрок несреће једне породице или читавог колектива проналажен је у прекршају одговорне особе. Дужина протеклог времена између узрока и последице променљива је и не тако уско повезана са самом природом греха. Приповедање из садашње перспективе доноси потврду о неминовности и сигурности извршења правде без обзира на временску дистанцу од прекршаја.

Извори

- Ђорђевић, Драгутин. *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*. Београд, 1988.
- Златановић, Момчило. *Народне приповетке из јужне Србије*. Врање, 2007.
- Марковић, Снежана. *Приповетке и предања из Левча*. Београд – Крагујевац, 2004.
- Палавестра, Влајко. *Хисторијска усмена предања из Босне и Херцеговине*. Мирослав Нишкановић (прир.). Београд, 2003.
- Расковник. *Часопис за књижевност и културу на селу*. IV/12 – јун 1971.
- Чајкановић, Веселин, прир. *Српске народне приповетке*. Београд, 1999.

Литература

- Златковић, Бранко. „Грех и проклетство у усменим казивањима о српској револуцији (1804–1815)“. *Српско усмено стварала-*

- итво. Ненад Љубинковић, Снежана Самарција (ур.). Београд, 2008, 323–346.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Заједничка тематско-сижејна основа српскохрватских неисторијских епских песама и прозне традиције*. Београд, 1971.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке (обликовање и облици српске усмене прозе)*. Београд, 2000.
- Раденковић, Љубинко. *Симболика света у народној магији јужних Словена*. Ниш – Београд, 1996.
- Радуловић, Немања. „Смрт од жабе/корњаче у усменим наративима о судбини (АТУ 934)“. *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 41/2 (2012): 471–478.
- Самарција, Снежана. *Народна проза у Вили*. Нови Сад – Београд, 2009.
- Самарција, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд, 2011.
- Стефановић Караџић, Вук. *Српски рјечник* (1818). Павле Ивић (прир.). Београд, 1966.
- Фролова, Ольга. „Семейное и родовое проклятие в книжной народной культуре“. *Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции*. Москва, 2010, 103–116.
- Чажановић, Веселин. *Сабрана дела из српске религије и митологије 1910–1924*. Књига прва. В. Ђурић (ур.). Београд, 1994.
- Bahtin, Mihail. *O romani*. Aleksandra Badnjarević (prev.). Beograd, 1989.
- Ilomäki, Henni. “Time in Finnish Folk Narratives”. *Folklore*, vol. 9 (1998), bez paginacije. <<http://www.folklore.ee/folklore/vol9/fin.htm>> 21. 5. 2013.
- Kasirer, Ernst. *Filozofija simboličkih oblika. Drugi deo. Mitsko mišljenje*. Novi Sad, 1985.
- Munn, Nancy D. “The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay”. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21 (1992).
- Samardžija, Snežana. “Stolen Land (A Motif in the System of Genre Rules)”. *Belief Narrative Genres*. Zoja Karanović, Willem de Blécourt (ur.). Novi Sad, 2012, 79–86.

Šćepanović, Sandra. „Neke predstave o vremenu u ranoj grčkoj književnosti“. *Аспекти времена у књижевности*. Лидија Делић (ур.). Београд, 2012, 15–32.

Jasmina Katinski

ONLY TIME BRINGS
TIME AS A PERPETRATOR OF JUSTICE IN SERBIAN ORAL TRADITION

Summary

This paper reviews the notion of time as the executor of justice in Serbian folk tradition, seen through the lens of ethical standards of conduct and appropriate penalties. We are trying to point to different time distance from penalties to the offense, depending on the seriousness of sin, whereas among those time frames we also make the difference. Common to most of the traditions is narration from the present perspective, in order to show the necessity of the execution of the sentence. Farthest, but the heaviest punishment that comes, is obliteration of the family. By equating the notions of justice, truth, and the judge, it is achieved the effect of the inevitability of atonement for sin, and thus it is determined the status of the prohibition, or provisions of the collective.

УСМЕНА ПОЕЗИЈА

I ЛИРИКА, БУГАРШТИЦЕ

Снежана Д. САМАРЦИЈА*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

НЕКЕ ОСОБЕНОСТИ ФОРМУЛА ВРЕМЕНА У ЛИРСКОЈ НАРОДНОЈ ПОЕЗИЈИ¹

Усмена лирика је специфична у односу на остале фолклорне облике и због тога што се пажња певача/слушалаца најчешће усмерава на кратак временски интервал. Кондензована радња, опис, паралелизам и бројне фигуре чине богат стилски фонд, помоћу којег се посредно саопштавају емоције, својствене тренутном доживљају, утиску, ситуацији. Импровизација увек подразумева усаглашеност личног и колективног става, било да време извођења песме открива јединку и њене душевне немире или одређени контекст одражава околности пресудне за опстанак заједнице. Изразита синкретичност лирског песништва повезана је и са системом формула, мада су оне пригушеније од сличних или чак истих сегмената, битних за трајање других усмених жанрова. Наоко подређени намени дела и емотивном стању јединке/групе, нивои формулативности у лирској поезији имају особен статус. Специфичност стилизације примарне теме веома се добро испољава и на нивоу једног сегмента, какво је обележавање временских интервала. Усклађене са осталим елементима и „текстом“ као структурно-семантичком целином, одреднице времена изведене су на различите начине и добијају разноврсне функције. И сама категорија времена кроз лирске формуле испољава амбивалентност, постојаност, променљивост и релативност, ђудљивост тренутка и његов однос према поимању вечности и пролазности.

Кључне речи: лирска народна поезија, формуле, време, паралелизам, стилске фигуре

*markosoft91@gmail.com

¹ Ова студија је део пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Разгранате песничке врсте усмене лирике, различите по старини, намени и условима трајања, откривају вишеслојност целокупне традиције, али и сложену динамику уметничког обликовања. Обухватајући живот свакодневице, а не искључиво славну прошлост или одабране судбине хероја, усмена лирика је само на формалном плану једноставнија од развијених наративних структура. Јер, поетичке законитости чине посебне технике скривања/откривања разноврсних осећања. Значења конкретних појмова згушњавају се до симбола, као што се апстрактне сфере емотивних нијанси „материјализују“ разноврсним средствима. Оба процеса допуштају појединцу да искаже тренутак сопствених боли, среће, жудње, надања, патње, стрепње, свих оних вибрација духа и душе, који су истовремено непоновљиви делићи личне спознаје и универзални чиниоци колективног искуства.

Лирски „догађај“ сведен је и концентрисан на непосредну животну ситуацију, а редукована нарација, опис, монолог, дијалог и њихова комбиновања постају формални оквир исказа, који је носилац једног вишег смисла и „убличава особену стварност – душевна стања и промене“ (Крњевић 1988: 121). Епске песме, баладе, романсе или прозне врсте приказују радњу, уз постављање наративног тежишта на удео хероја, типске црте и мане смртника, моћ више силе и различите врсте конфликта. Када лирска песма говори „о каквој радњи, јунаковом поступку, догађају, мотив ове радње се не уплиће у узрочно-временски ланац и лишен је фабулистичке напетости“ (Томашевски 1972: 256). Због тога би се могло учинити да временски план није битан за конституисање поетичког система. Ако се темпорална перспектива и испољи, онда је она пратећи сегмент, који само потврђује исечак непосредног контекста. Међутим, категорија збивања, (једне) радње, узастопних дешавања или низања статичних мотива у лирици добијају посебне функције, јер се помоћу њих сигнализира „оно што није конкретно, видљиво и опипљиво“ (Крњевић 1988: 122). Ознаке времена постају вишеструке градивне јединице лирске

минијатуре. Оне су, заправо, компоненте симултаног одвијања противречних процеса – успостављају обресе „догађаја“ и омогућавају његово фигуративно наслојавање. Уосталом, често је временски план лирске песме органско ткиво стилских фигура, од епитета и поређења, преко паралелизма и словенске антитезе, до метафоре, алегорије и симбола. „Фабулистичка напетост“ уступа место другом типу тензије, подређује се сакралној атмосфери ритуала, емоцији или њиховим здруженим снагама.

Мада је лирском исказу својствено „сада“, у овом часу и „овде“, те су границе порозне, оне се нужно превазилазе при обликовању бројних нијанси значења. Насупрот вечности, несмерљив са њом, трен о којем се пева и у којем се песма изводи, спаја веома противречне категорије. Затвореност, заокруженост догађаја/стања из лирске минијатуре не поништава повезаност свих тренутака, битних за постојаност чврстих спона између предака и потомака, космоса, природе, виших сила и човековог света. Чак и независно од песничке врсте та се временска оса слутити и подразумевати, док у склопу обреда има важну улогу и изазива (или треба да изазове) одговарајуће последице. Протицање и поимање времена нису мање значајне појаве ни за лирске врсте чије трајање није пресудно преплетено са ритуалом и магијом. Време се згушњава и расплињава у снази емоција. Љубав је, на пример, истовремено крхка и неизмерна, тренутни плам и сетно сећање, има безброј нијанси и опасности које јој стоје на путу.

*Свачија је сила до времена,
а Божија до вијека²*

У систему различитих представа традицијске културе и цивилизације одреднице које „обележавају“ време су и доследно поновљиве и противречне. Биполарност је последица сложености самог феномена, јер се линеарна временска перспектива састоји од више цикличних токова. Време је истовремено и бесконачно и омеђено, било да се његово трајање смешта у интервал од стварања до смака света, да ли прати ритам дана и ноћи, смене годишњих доба, поредак плиме и осеке, сетве и жетве или тек обухвата животни пут појединца. Три димензије преломљене кроз човеково искуство „распознају“ се као прошлост, садашњост и будућност, али су и саме ове категорије условне и релативне у односу на тренутак из којег се процењују и препознају означени интервали. Све три димензије времена сабирају узастопност смењивања свитања и сутона, месечевих мена, летњих и зимских солстицијума, равнодневица, али и пролазност појединачног постојања и неухватљивост тренутка.

Међу доживљајима и догађајима обликованим према захтевима усмених жанрова, поимања времена су, наизглед, једноставно решена. Епска поезија, песме „на међи“ и прозне форме на

² Вук, Пословице, 4813. Особена двострука перспектива категорије времена веома се добро уочава међу пословичним конструкцијама, где се истим појмом обухватају и метеоролошке промене (Ако је и рђаво вријеме, путници путују; Киша и снијег и још једно вријеме; Ласно је на добром времену корманити; Вук, Пословице, 31, 2206, 2815) и дужина, немерљивост или самерљивост временских интервала. Перспективу временске бесконачности, наспрам пролазности живих бића и трошности материјалне културе пластично сугерише искуство моделовано по метричким законитостима асиметричног десетерца: Време гради низ Котаре куле / време гради, време разграђује (637). Иронијска нијанса обухвата међуљудске односе друштвене хијерархије: Свака сила за времена, а кнежева за годину (4755), али је занимљива и необична таутолошка употреба синонима: Од шта земан од тог и вријеме, Чему земан томе и вријеме (4037, 6093).

различите начине обрађују веома далеку или непосредну, блиску прошлост. Пословична уопштавања подразумевају универзалност пређашњег искуства, али и подударности између појава и особина. Благослови и клетве, заклетве и молитве „детерминшу“ будућност,³ а често се њима истиче емотивно-психолошко стање јединке и колектива. Лирска народна поезија смештена је у садашњост (Лихачов 1972: 264).

Не сме се, при том, занемарити двострука природа контекста. Ово битно обележје целокупне усмене књижевности повезује фиктивни свет (стилизовани догађај/стање, сижејно-тематски и жанровски контекст) са сложеним околностима извођења дела. Варијанта се увек ствара непосредно пред слушаоцима, а самим тим и у одређеном временском интервалу. То извођачко време је затворено, заокружено и непоновљиво, док се временски план „текста“ остварује на различите начине.⁴ И уметничка средства изграђена у фолклорном фонду зато функционишу (најмање) на два плана. Фигуре и формуле су саставни елементи традиције и дела као естетске категорије, али зависе и од степена прагматичности, битног за трајање усменог жанра, за тип дистанце и врсту

³ Овом приликом неће бити разматране лирске песме обликоване по моделима кратких фолклорних форми, иако су молитве, заклињања, благослови и клетве чест основ лирских стилизација. Подударност текста варијанте са говорним обртом, ослоњеним на магијску моћ речи, истиче емотивну тензију, док се различита осећања и психолошка стања мотивишу на више начина, испољавајући чежње, срећу и породичну хармонију, али и незнађе због неверства или куђења девојке.

⁴ Неминовно удвајање перспектива унутарњег и спољашњег контекста веома добро се испољава у оквирним позицијама записане варијанте. Мада су записивачи често интервенисали баш у тим структурним тачкама, одређени типови финалних формула епских песама и бајки одражавају непосредност контакта између стваралаца и публике, повезаност, али и раздвојеност фиктивног света дела од амбијента импровизације. И сам певач/приповедач се „одређује“ посредством опозиција тамо/овде, некад/сад, они/ми. Више о томе: Детелић 1996: 132–134, 163–175.

„духовне заокупљености“⁵ кроз коју се кондензује и одражава став колектива према стварности, песми/причи (и ствараоцу). Сви се ти сложени процеси активирају и при реализацији мотива и тема у лирској поезији, мада их је веома тешко дефинисати. Осмотрене у дијахроној перспективи и синхроној равни „исте“ појаве не морају изазвати истоветне реакције. Зато су истовремено јасне, али и пропустљиве границе између обредних и необредних врста (Проп 1961: 11). Текст обредне песме је тек „једна сврсисходна честица обредног света, његов говорни, заклињући, молитвени, певани део. Реч је имала своје место и време, улогу и правац у којем је дејствовала“ (Крњевић 1986: 285). Ритуално-магијски комплекс је био пресудан и веома је дуго остао предуслов извођења варијанте. Самим тим се наглашавала и колективна компонента и удео годишњег интервала када је текст могао бити извођен у пригодним етапама опхода: пред кућом, од куће до куће, на ободима села, крај воде, сред поља, у воћњаку. Управо због тога је релативно ретко експлицитно истицање формула времена међу врстама обредне лирике.

Лирски хронотоп

Већ чињеница да постоји тренутак издвојен и обележен певањем пригодне песме умањује удео временских формула при „склапању“ обредног текста. Коледари, краљице, лазарице, додоле

⁵ Мада Јолес разматра прозне форме у широком распону од мита до вица и изреке, категорија „духовне заокупљености“ може се оправдано применити и на трајање усменог песништва: „Поновимо још једном: под влашћу духовне заокупљености згушћују се из разноликости битка и збивања истоврсне појаве; језик их сковитлава, обара, преша и обухваћа у виду устроја [...] Свим једноставним облицима заједничко је да се у језику озбиљују путем тих језичних геста – с друге стране, језичне су гесте оне које нам, као језичне јединице оптерећене моћи неке духовне заокупљености и тако морфологијски спознатљиве, омогућују да једноставне облике одијелимо једне од других и да их разликујемо“ (Јолес 1978: 189).

и други активни учесници годишњих светковина, њихови покрети, плес, мелодија и речи саображени су непосредним, реалним околностима. Недопустива су одступања од правила, а измене (иначе својствене импровизацији) би угрозиле разлоге и циљеве свих предузетих радњи. *Сада* и *овде* су кроз структуру лирског текста чврсто међусобно преплетени, упућени на вантекстовне елементе, али успостављају и веома сложене односе са поимањем континуитета времена. Ти фрагменти древног аграрног календара или сачуване честице космогонијских представа понављају одређени чин који и сам припада вечности. Сакрална природа обредног времена не сучељава прошлост и садашњост. Разлике се бришу и време садашње понавља бесконачни след подударних пређашњих ситуација. Простор, време, предмети и жива бића изједначавају се са истим таквим околностима у којима су исте такве песме певали преци, славећи творачки принцип природних циклуса, приближен тајанственим моћима паганских божанстава или милостима хришћанског Бога и светаца. „Календар празника свуда представља периодични повратак истих првобитних ситуација и, према томе, он реактуализује исто свето Време“ (Елијаде 2004: 78). Битно другачије од профаних, свакодневних активности, време певања обредне песме наизглед јесте монолитно. Такав привид се остварује због садејства више чинилаца: „нарочитог времена“ извођења, строге намене, изразите колективности и преклапања јединства времена са феноменом цикличних појава (Бахтин 1989: 331–337). Пошто је време лирског догађаја (текста) изједначено са временом извођења (секвенца ритуално-магијске праксе), чак се и појачава утисак о *затворености* (Лихачов 1972: 294) временске перспективе:

Ми дођосмо овде:

Пред попове дворе; Пред ратарске дворе;

Пред мајсторске дворе;

(Вук, СНП, I, 166, 170, 172)

Овде нама кажу:

Мому неудату; Момче нежењено; Младо и зелено;
Ђаче самоуче; Старога властеља;
Дворе понајбоље; Брата и сестрицу;
(Вук, СНП, I, 161, 163, 165, 171, 173, 174)

Ми идемо преко села; (Вук, СНП, I, 187, 188)

*Добар вече, коледо! домаћине, коледо!
Затекосмо где вечера; Застасмо те за вечером
(Вук, СНП, I, 189, 190) итд.*

То тренутно, „самерљиво“ време обухваћено лирском „причом“, сликом, поређењем, метафором јесте компактно и кохерентно, али ипак не може бити затворено. Обред не допушта самозатвореност „текста“, као што и ритуално-магијске радње, плес, маске, костими и предмети или даривања имају виши циљ и шири смисао. Појединац је у том тренутку најинтензивније повезан са осталим члановима колектива, прецима, природом и Богом. Тако се кроз трен представљен и праћен песмом чврсто сабирају прошла времена са будућим догађајима, због којих се, уосталом, обред и изводи. Структура лирског хронотопа је најскривенија и најизразитија у обредним песмама, док се уочава особена мимикрија просторно-временских формула међу митолошким песмама.

Изразита синкретичност обредних врста одражава се и на нивоу формула времена. Мада дискретно заступљене, готово неприметне или подразумеване, формуле времена су, заправо, компримоване. Згушњавање, сабијање, збијеност утиче на брисање граница временских перспектива. Поредак успостављен између прошлости, садашњости и будућности под притиском је целокупне атмосфере. Понављајући сврховито општење са вишим силама, учесници обреда успостављају хармонију у кризним тренуцима годишњег циклуса (смена старе и нове године,

ускрснуће природе, плодност земље/човека). Здруженост добрих жеља и искуство прошлих генерација утиру пут оном што тек долази, а обред је „проверени“ начин да се недокучива предстојећа догађања усмере ка бујању и берићету. Сакрално време, при том, не мора се посебно апострофирати, оно се слива са песмом, чини оквир трајања „текста“ и саучесник је обредне прагматичности. Морфолошку динамику текста и његових сегмената успоставља и контекст, а самим тим се испољава *отвореност* структуре (Маљцев 1989: 160) најпре за остале елементе ритуала, а затим (нпр. након слабљења или гашења обреда) и за друге „текстове“ из фонда традиције.

Наглашена колективност ове поезије усмерава се и ка појединцу, као што се успоставља аналогија између природних појава и животног пута јединке. И управо ту, у најјаснијим тачкама додиром из којих се са лакоћом успоставља обредно-психолошки двочлани паралелизам (Веселовски 2005: 155), помаља се и најизразитија разлика између бесконачности природних циклуса и човекове пролазности. Ма колико да су аналогне путањи Сунца (од свитања до сутона), менама Месеца (од младине до последње четврти) или збивањима која прате смену годишњих доба – промене људског живота подразумевају коначност. Обреди прелаза (рођење – брак – смрт) треба да омогуће успешност увођења у други и другачији свет. Фазе њихових реализација (прелиминарне, лиминарне и постлиминарне; Ван Генеп 2005: 25) такође истичу (и подразумевају) значај категорије времена. За разлику од наиндивидуалног, историјског времена (цивилизације), цикличности природних појава и свевремених сфера (Бога), човеков „век“ је омеђен. Та неизбежна затвореност путање само релативизује тачку из које се хронолошки низ привидно ломи на оно што је било пре нас и оно што ће доћи после. Ипак, осмишљен као краткотрајан или привремен, боравак јединке на „овоме“ свету не дезинтегрише јединство времена.

Просторно-временски „ситуиран“ епски догађај може обухватити веома дуг временски интервал („девет година и десете

за седам месеци“).⁶ Сличан поступак се ретко примењује у лирској поезији, чиме се појачава утисак о њеној усмерености на садашњост. Најчешће се сугерише само један годишњи циклус,⁷ евентуално се посеже за формулативним утростручавањем,⁸ док свако продужавање одређеног „рока“ аутоматски сугерише сложеност значења издвојене појединости. Упоређене са људским

⁶ Ако се формула укључи у лирски „текст“, тада сажимање временског плана и процес дестабилизације жанровског система. Занимљиво је да се измене одражавају и на нивоу примарног мотива–модела (нпр. неверство жене – епска песма/балада/лирска песма):

Ђурица се у табор отправља,
Отправља се на девет година,
И десете четири мјесеца.
То не било ни неђељу дана,
Ђурица се кући повратио. (Беговић, 141)

⁷ „И синоћ сам сам седећи мислио
Нисам драге за годину видио“; (Вук, СНП, I, 471)

„војевао ц(ј)елу годинуцу
и она је њега почекала“; (ЕР, 158)

„Ћерца моја, д’јете моје,
Испрошена је –
сад година у неђељу.“ (Вук, СНП, Iр, 18, 23)

⁸ „Учинише те их омразише:
за годину не састадоше се,
А за другу не насмијаше се,
А треће се они састадоше“; (Вук, СНП, I, 358)

„Просио девојку три године
Не дадоше ју ни за четири“; (ЕР, 36)

„Ја је гледа три године дана“; (Вук, СНП, I, 599)

„Љуби Ајку три бијела дана“; (Вук, СНП, I, 537)

„Траву пасе јелен горско зв(ј)ере
за дан пасе две дни болује“; (ЕР, 207)

конвенцијама тако маркиране појаве/слике истичу несвакидашње односе и необичне околности. Седмогодишње војевање белог Вида има обредни карактер, али и другачије обележено про-тицање година постаје носилац посебног смисла. Захваљујући магији биља, жена не пада у немилост мада је нероткиња. Попут митске биљарице њој полази за руком да трајно опчини мужа, док се време згушњава једноставним коментаром „Вековаше, пород не имаше“ (Вук, СНП, I, 645). Девет година и девет дана траје особена изолација возарица, које возе по Дунаву Дан војводу. Локализација простора и одредишта бледи пред митском симболиком воденог пространства и асоцијације које покреће име војводино. Светлост се разлива кроз заслужену награду, јер пристајање на обали уноси жељени преокрет у девојачке животе.⁹

Смисао брачне везе из једне друге лирске минијатуре можда такође почива на архаичној подлози која се теже разазнаје:

Ткала је Јања то бело платно,
Све јој је платно од суза мокро,
А жуто злато од јада јадно;
К њојзи долазе њене сестрице,
К њојзи долазе, пак јој беседе:
Што ти је платно од суза мокро?
Што л' жуто злато од јада јадно?
Ал' Јања њима тијо беседи:
Ево данаске девет година,
Како ја тајим болног Ђурицу:
дањом болује, ноћом војује,
Све ми доноси руо крраво,

„За дан пасе, за други болује,

А за трећи јаде јадикује“; (Вук, СНП, I, 370)

„Сахат пасе, а два ослукује.“ (Вук, СНП, I, 369)

⁹ „[...] и онде је разудаде

и венца се наносиле

и храбра се наљубиле

а чеда се нањи'але.“ (ЕР, 209)

Ноћом га перем, а дањом сушим;
А што ми јадној ноћас донесе!
Довео ми је врана коњица,
И на том коњу седло војничко,
И о том седлу рука јуначка,
И у тој руци сплет девојачки;
А то је коњиц мога бабајка,
А десна рука мог браца Павла,
Сплет девојачки сестре Јелице;
С тог ми је платно од суза мокро,
С тог жуто злато од јада јадно. (Вук, СНП, I, 668)

Ноћни походи сабласног ратника понављају се током девет година, а тај ритам немо и кротко прати одана жена. Периоди активности и смираја, супротни су човековом свету, те би се лик болног Ђурице могао изједначити са Месецем и његовим менама. Јања је у том случају невеста ноћи, непрекидно суочена са умирањима. Између белог ткања и крвавог ратничког руха, између периодичне смене светлости и таме, рађања и смрти, чува се тајна обнављања природе. Наспрам тог вечног, непрекидног и непрекинутог тока све што живи има неумитни крај. Тако се и хтонска невеста тронута суочава са смрћу сродника, али не прекида рад. Бело-златно¹⁰ ткање постаје рукотворина вечног времена, тим пре што се не да наслутити просторни оквир опеване драме.

Особено поништавање временске перспективе једно је од обележја митолошких песама. Било да се представља процес (неимарски подухвати вила) или један тренутак (даривање ученика небеске свадбе), да се стилизује лепота Сунчеве сестре, опасност од контакта два света или награда која припада митском

¹⁰ Све три боје укључене у лирски „сиже“ (бело, златно, црвено) изузетно су заступљене у фолклорном фонду и имају веома богату, амбивалентну симболику, која се активира и на нивоу лирске структуре (процеси хиперболизације) и кроз вантекстовне елементе (боја одеће, предмета, жртвених животиња у обредно-магијској пракси).

орачу – догађаји и дескрипције се обликују и распознају у дихотомији првобитног сакралног времена и искуственог времена (Meletinski b. g.: 175). Околности прастварања не подразумевају удео одабраних бесмртника, полубогова или демијурга. Кроз тренутак извођења песме и њен мање-више скривени смисао пројектују се сви чиниоци дотадашњег искуства (Meletinski b. g.: 179). Али, за разлику од митолошког комплекса или категорија предања и етиолошких легенди, тежиште се не поставља на тумачењу поретка и порекла света, већ на самом његовом устројству. Запитаности нема, а узроци и последице се подразумевају. Сунце, Месец, Даница, Босиљка, вила и њено потомство, пастири и орачи су као ликови ове поезије ванвремени и свевремени. Оно што је било једном, евентуално се понавља при сваком склапању брака међу смртницима, заоравању прве бразде, калемљењу воћке, на крају једног и почетку другог циклуса. Реактуализована честица митске „приче“ није више део непосредне обредне праксе, али се приближава представи исконског „непокретног Времена, вечности“ (Елијаде 2004: 77).

У браку ткаље и ноћног ратника преокрет настаје девете године после свадбе. Као мера дозревања и довршености, број девет има и обредна значења. Толико дана и ноћи чини меру времена „што дијели небо и земљу и земљу од пакла“. Последњи чинилац бројног низа најављује крај и почетак, симболично спајајући поновно рођење и клијање са идејом смрти (Рјечник симбола: 117–119). Из тако постављеног семантичког поља први стих песме покреће бројне асоцијације. Мада припада типично женској сфери свакодневних послова, ткање и предмети везани за израду тканина (ткачки стан, вретено, преслица) симболизују судбину, а управо „мјесец тка судбине“. Различито именована женска божанства испредају нити рођења и живота и држе у својој власти време (Рјечник симбола: 704–705). Предење и ткање се често везује управо за ноћ¹¹ и „обредно осамљивање“, чиме се

¹¹ „Преле су преље с вечери.“ (Вук, СНП, I, 240)

процес преображавања у нове облике приближава симболици рађања и стварања уопште (Карановић, Пешикан-Љуштановић 1994: 9–10).

Често упоређен са пастиром, а некад и са ратником,¹² Месеца симболизује „вријеме које пролази, живо вријеме којему је он мјера“ (Рјечник симбола: 407). Доносећи својој љуби плен или жртвени дар, господар остаје невидљив, скривен, само што његова активност овога пута подразумева одређене промене. Сузе и плач су спољашњи знак појачаних емоција, али и вид ритуалног понашања, обавезног при опраштањима од невесте и покојника. Сузе се могу изједначити и са кишом или росом, која такође обележава граничне тренутке раздвајања светлости и таме (Словенска митологија: 522). Власт над атмосферским појавама и небеским водама приписивана је представницима онога света, нарочито покојницима (Словенска митологија: 268). Месец је и у том смислу вишеструко повезан са водом, а обе сфере подразумевају боравиште душа и нечистих сила. „Конечно, ритуална смрт и поновно рођење понекад произлазе и из идентификације људског живота са месечевим менама; у најмању руку овде треба истаћи да се код многих народа постанак смрти и њено увођење у људски живот приписују месецу“ (Ван Генеп 2005: 212).

Веома дуго се сачувало поређење „плаче као киша“, док загонетке истим појмом (симболом плодности, зачећа и чистоте) изједначавају сузе са кишом.¹³ Али, поређењем појмова саопштава се и основна лирска тема, уз подударност „текста“ са елементима словенске антитезе:

¹² При загонетању месец се учестало изједначава са чобан-башом, чобаном рогоњом, рогатим чобанином (Новаковић, стр. 130–131). Тако разрешен паралелизам допушта и реконструкцију лирске минијатуре о изједеном овчару (Латковић 1975: 178; Карановић 2010: 59–70).

¹³ „Бисер се моми низ лице рони“ (сузе); „Над кућом и под кућом бисер пада“; „Паде бисер у село / село бисер покупи“ (киша) (Новаковић, стр. 217, 88).

Ситна киша заросила, нане,
ситна киша заросила.
Да л' од Бога, да л' од људи?
Ни од Бога, ни од људи,
но од суза девојачки',
девојачки и момачки'! (Недић, 228)

За разлику од свакодневног живота, у којем се различито мотивише туга растанка, смрт месечеве тазбине и тужење његове љубе омогућавају опстанак живог света, успостављајући хармонију између земље и неба, умирања и плодности. Наспрам вечности је строго омеђен људски век. Ипак, најбитније секвенце тог ограниченог трајања такође сажимају „вечне“ категорије и три временске перспективе.

Носи Ђорђе све зелени венци

Процес христијанизације исконских светковина посвећених вишим силама уочавају се међу различитим врстама усмене књижевности. Најизразитије ту супституцију испољавају митолошки призори космичке свадбе,¹⁴ којом се „уређује“ хијерархија међу свецима и подела њихових атрибута. Само „мерење“ времена се одвија према тачкама Земљине револуције, које се поклапају са хришћанским календаром:

Долете челка од Бога,
Казује лето богато,

¹⁴ „Стаде муња даре дијелити:
Даде Богу небеске висине,
Светом Петру петровске врућине,
А Јовану леда и снијега,
А Николи на води слободу,
А Илији муње и стријеле.“ (Вук, СНП, I, 230; 231; СНП, II, 1, 2)
О божанској свадби у фолклорним обрадама видети: Карановић 2010.

Велигдан шарен, прешарен
Ђурђевдан травком и шумом,
Петровдан белим јечменом. (Карановић, 93)

Мада се о свим годишњим празницима певају пригодне песме као део ширег ритуално-магијског контекста, посебно се издваја Ђурђевдан. Тај „датум“ обележава крај зимске половине године (Недељковић 1990: 72). Бујност природе стапа се са сликама стасале младости, те се јединство природних циклуса и човекове зрелости истиче као предуслов зачетка и клијања срећне будућности:

Рано ми је сунце огрејало,
Још порано роса опаднула,
Свети Ђорђе из поља се врћа.
Носи Ђорђе све зелене венци,
Носи Ђорђе цвеће свакојако.
Оће Ђорђе момци да опаше,
Оће Ђорђе моме да закити. (Карановић, 101)

Специфично маркирање одређеног интервала у обредним песмама спаја конкретан тренутак са кружним ритмом природних процеса. Оно што се одвија овог трена понавља „догађај“ пресудан и за поимање времена, али се сам тренутак изједначава са вечношћу:

Бог се роди овуј вечер,
Коледо, коледашце,
Ваистин' се роди ову вечер,
Коледо, коледашце; (Карановић, 40)

Три су тице с неба долећеле,
У поноћи уочи Божића. (Карановић, 40)

Краћи интервал подразумева недељу дана, док се данима у седмици приписују посебна значења, појачана и последицама

Месечевих мена.¹⁵ Усмена лирика се изгледа лакше удаљава од архаичних представа о данима. Ипак, савети подразумевају нужност заштите и од „лоших“ утицаја:

Мајка сина свога сјетовала,
Да се чува и да се сачува,
Од ујамка и од урезника,
Од суботе и од уторника. (Вук, СНП, I, 643)

Правила понашања налажу поштовање прописа везаних за одређене дане. Међутим, ма колико била постојана и зависна од етнографске подлоге, значења се и релативизују. Готово је очекивано да се „врачање материно“ мора разликовати од „субјективног“ доживљаја младих. Тако се систем табу-прописа

¹⁵ У хришћјанизованом аграрном календару обележавају се одређени дани посебним епитетима. Понедељак, између осталог, може бити: бадњи, бели, велики, водени, ђурђевски, загонетни, задушни, побусани, растурен, сирни, чисти, цветни итд. Уторак се означава као бели или црни, велики, водени, глуви, девети, луди, пасји, хроми. Осим уобичајених атрибута који се приписују и другим данима током одређеног доба године, за среду се везују посебне ознаке: гарава, крива, луда, млада, мрсна и посна, пепељава, трапава, тресковита итд. Одмеравањем према битним „датумима“ (девети по Божићу, седми по Ускрсу) и четвртак може бити Тодоров, ђурђевски, лазарички, спасовдански, као што му се додају и другачије одреднице: бели, велики, водени, задушни, заклопити, зелени, пачисти, шарени. По томе што је женски и задушни дан, петак се разликује према годишњим интервалима (духовски, лазарички, по Васкрсу, распети), уз обиље прецизнијих одредница: бабљи, бели, благи, варовни, велики, задушни, зли, луди, светли, себични, тешки, цветни, чисти итд. Постојани део најширег фразеолошког фонда је и синтагма „црни петак“, чија употреба подразумева фигуративни план израза, док се архаична подлога изгубила. Међусобно се разликују и суботе, при чему се овај последњи дан седмичног циклуса сматрао неповољним, из чега су произлазиле и бројне забране. Значајна и у старозаветном и у новозаветном контексту, недеља је сачувала и сегменте значења из старијих слојева традиције, било да се подразумева повезаност са демонима, вишим силама, животињским култом или поштовање воде. О томе више: Недељковић 1990.

прелама кроз лични доживљај и другачије „вреднује“ временски интервал:

Колико је у недељи дана,
Сви су дани од сребра сковани,
А субота од сувога злата:
Субота је недељу донела,
А недеља дику са салаша. (Вук, СНП, I, 793)

Гранична зона између две седмице ипак је знатно чешће опасна и злокобна. Тада су, на пример, епски јунаци или чланови њихове породице упозорени на кобне преокрете, а „зао“ дан се везује за „зао санак“ и слутњу несреће. Истоветна значења не сугеришу само сновиђења, већ и другачији заплет, временски смештен „У суботу уочи недеље“ (Вук, СНП, I, 642). Замршене нити ткања сугестивно одражавају унутарњу узнемиреност девојке, али су и предзнак судбоносног прекида веридбе. Лирски обрађен мотив несрећних љубавника изједначава се по исходу са судбинама типских ликова балада. Смрт је једини начин превазилажења препрека, док и сама природа вишеструко саучествује са тугом и одлуком љубавника:

Драги драгој по зв'језди поручи:
Умри, драга, доцкан у суботу,
ја ћу јунак рано у недељу.
Што рекосе то и учинише. (Вук, СНП, I, 341)

Напоредне радње су временски размакнуте, али се међусобно подударају. Укрштањем прилога доцкан: рано, умирање двоје младих мири и границе између две седмице, али се баш тиме изједначава коначност одласка и сједињавање у вечности.

Прелаз од суботе ка недељи погодан је за истицање промена, чак и онда када оне нису усмеравање патријархалним правилима, одлуком више силе или историјском неминовношћу. Грана рузмарина и ружа као да појачавају магијско-симболички значај биља

(Чајкановић 1985: 207–210), убраног у суботу, да би се кришом или јавно подарило следећег дана. Поигравање младих и провера осећања подразумева одмеравање снага између љубави и љубо-море, мада тако настали неспоразуми имају и трајне, нежељене последице (Вук, СНП, I, 313, 351; Беговић, 79). Забрана рада, својствена недељи, доследно изазива гнев Божијих угодника, али се грех ублажава, па и поништава околностима принудног кулочења за турске силнике (Вук, СНП, I, 246).

Семантички потенцијал одређених дана неретко појачава смисао „догађаја“ и интензитет осећања, нарочито када се са аграрног календара пажња усмери на животни век човека. Истиче се као посебно кратак тродневни интервал, током којег се одвијају неповољне и неочекиване промене. Драматични преокрети подразумевају етапе иницијације, представљене на особен начин. Изједначавање свадбе и смрти отворено је у оба смера:

У петак се разболело ђаче,
у суботу болом боловало,
у недељу рано путовало.
Липо га је отпремила мајка:
било тило, а црно одило,
црни покров по јеловој даски; (Недић, 274)¹⁶

Имала сам једну сеју,
У петак је испрошена,
У суботу одведена,
У недељу абер стиже:
Сеја ти је на умрлу.
А ја одох да обиђем,
Али сеја под покровом...
Ој босиљче, ран босиљче,
У петак те посејасмо,

¹⁶ Овакав обрт повезује се и са тежином клетве изневерене девојке. В. нпр. Вук, СНП Iр, 232–235, 238.

У суботу сав изниче,
У недељу већ увену. (Вила, 22)

Представе о прелажењу преко границе светова успостављају аналогии између умирања и свадбе. Више пута истицана блискост сватовских ритуала са погребним прописима (Зечевић 1982: 33) различито се стилизује међу облицима усмене књижевности, али је емотивност најјаче испољена кроз лирске стихове. Значење „догађаја“ или низа сведених узастопних радњи почива на посебној метафоризацији стварности. Смрт младог ђака се не саопштава експлицитно, већ је изједначена са последњим путовањем. Обредно опремање покојника се убрзава, згушњавајући и време и тескобу, да би завршна метонимија нагласила коначност одласка са овога света. Друга варијанта не мора подразумевати трагику преокрета због нагло прекинутог живота, али на кобан исход свадбе ипак указује подударност атмосфере у оба дома. За невестин род, изједначен са млађом сестром, испраћај и јесте коначан. Из родитељског дома одлази девица, да би склапањем брачне везе невеста прешла пут ка удатим женама. Спонтано, неосетно успоставља се интеракција смисла између временског „тока“ и значења дана у контексту новозаветних религијских представа. Петак – субота – недеља као издвојени дани свадбе, понављају „догађај“ од распећа до ускрснућа, као што и крај девичанства подразумева физичку промену и измену друштвеног статуса младе. С друге стране, младожењина породица има вишеструке разлоге за славље, али се весеље преокреће у тужење. Стилизација се приближава баладама, где се иначе кроз сведену нарацију животи изненадно прекидају. Међутим, док се обрти песама „на међи“ наговештавају или слуте, запис је оставио нерешене узроке и разлоге удеса. Зауостављањем природног „циклуса“ истакнута је трагика исхода, мада се немогућност спајања два света сугерише вилинском природом невесте. Уобичајена поређења („Ни вила јој, брате, друга није“) или контрасти између виле и невесте (Вук, СНП, I, 114) спутани су у „неразрешеној“ метафори. И док виле

привремено остају љубовце јунака, а уклете невесте не стижу „ни тамо ни овамо“, смрт у овој варијанти односи победу над животом. Невестински вео замењен је покровом, „ран босиљак“ (невеста) прерано вене. Хронолошки след догађаја се затворио изнутра, што је опречно поступцима стилизације „типичне“ сватовске лирике.

Осим песама које прате светковине аграрног календара или су честице митских представа, стихови певани током обреда прелаза испољавају изворну логику „првобитне сливености слика и мотива“ (Бахтин 1989: 343). Најопштија временска перспектива поново се конкретизује на „сада“ и „овде“, да би монолитан хронотоп затворио слику садашњости, истовремено отварајући временску перспективу. Јер управо је заштита предака битна за околности иницијације, када се породични круг шири новим припадником (рођење и брак из перспективе младожењиног рода) или живи сродници остају без свог члана (брак из угла невестине куће и смрт). Тренутак извођења текста усмерен је ка будућности, само су емоције примерене животної ситуацији. То се посебно испољава кроз етапе свадбе од просидбе и прстеновања до свођења младенаца и рођења првог детета. Обред, магија и стихови песама изведени током венчања служе будућој хармонији брачне заједнице, благословене потомством.

У најлепше доба од године

Јаче или слабије християнизован аграрни календар обухвата пригодне ритуале током пролећно-летњих и зимских светковина, али су и друге (стилизоване) реалије патријархалног села издвојиле посебне делове године. Некада се јасно означавају годишња доба, сугеришући околности свечарских здравица:

А прољеће га здраво застало! (Вук, СНП, I, 131, 141)

Интервал подразумева и тренутак певања песме, али се кроз различите варијанте уочава и продор фигуративног изједначавања младости са пробуђеном природом:

Зима прође, душице моја, а пролеће дође,
Птице поју, цветају ружице;
Све се љуби, и време не губи. (Вук, СНП, I, 546)¹⁷

Контраст између два годишња периода постаје и поредбени члан за истицање препрека које стоје на путу љубави:

Твоја мајка говорила:
Не дам сина до пролећа;
А моја је говорила:
не дам кћери до јесени. (Вук, СНП, I, 608)

Метонимијски се означава Ђурђевдан као време свеопштег бујања, али се управо кроз временски план и етнографске реалије испољавају природни нагони и спремност да се пређе у наредну етапу животног пута. Истовремено, ефектно се супротставља циклични ток природних мена и пролазност човековог трајања:

Девојка је Ђурђевдан молила:
Ђурђев данче, кад ми *опет* дођеш,
Код матере мене да не нађеш:
Јал' удата, јали укупата
Пре удата, него укупата. (Вук, СНП, I, 405)

И девојачки завет дели годину на три дела: Ђурђевдан, виноберје и „дуге зимске ноћи“ (Вук, СНП, I, 458), а смена годишњих доба се изједначава и са пролазношћу љубавних заноса:

¹⁷ Мада би се увод ове варијанте могао издвојити и при илустровању процеса својствених певању „на народну“, изједначавање младости са пролећем убицајено је у најширем фолклорном фонду.

Док те љуби: Узећу те, душо;
 Кад обљуби: Чекај до јесени,
 Јесен прође и зима настане,
 А он с' онда с другом разговара. (Вук, СНП, I, 538)

Често слика пољских радова сугерише временски план, независно од тога да ли варијанта припада посленичким руковетима или другим лирским врстама. Конкретна радња преклапа се са временским интервалом, али обе компоненте су од другостепеног значаја. Из позадине врелог летњег дана, када топао ваздух деформише оштре ивице материјалног света, помаља се панорама житног поља, набујалог од рода. Недвосмислена жеља усмерава тренутно „дешавање“ ка будућности:

Ђевојка је јечам жито клела:
 Јечам жито, у Бога љепота!
 Ја те жела, а ја те не јела!
 Сватовски те коњи позобали! (Вук, СНП, I, 404)¹⁸

Монолог спаја временске перспективе, чиме се појачава напетост, снага жеље, разочарања или чежње. Но, очито је такође да се подразумева значај одређеног годишњег интервала,

¹⁸ Дуговекост и распрострањеност ових стихова омогућила је и извесне процесе контаминације мотива, који се називају и у једној варијанти из „Виле“. Као да се певач колеба какав исход ће дати девојачкој исповести, да би се сви искоришћени елементи (биље, наглашавање епитета, животне реалије) неутралисали хорском жудњом за сватовским слављем:

Девесиље, моје рано цвеће,
 Што не растеш око двора мога,
 Да се ките момци и ђевојке
 па да иду Милошу на мобу
 И да шаљу јечам и шеницу.
 Ђевојке су јечму говориле:
 Јечам жито у Бога љепото,
 Ми те желе, а ми те не јеле,
 Сватовски те коњи позобали! (Вила, 76)

погодног за сватовска славља. Није случајно што се убирања летине и изобиље дозрелих плодова подударају са биолошким стасавањем младих за брак. Издвојени процеси (жетва, берба; биолошка зрелост), као исечци животних реалија, постају носиоци новог нивоа значења. Намере момака се подударају са девојачким очекивањима или је неминовно болно суочавање са изневереном надом:

Није ми се господар женио,
Него мисли тобом о јесени,
О јесени, која прва дође; (Вук, СНП, I, 407)

Нијесам се јунак оженио
веће 'оћу с тобом о јесени,
о јесени која прва дође; (Недић, 222)

О мој Јово медени!
Што те мајка не жени?
Жениће ме к јесени
Док сазоре кестени; (Беговић, 92)

Кад у јесен – оде за другога, (Беговић, 119)

Ово, мајко, до јесени кратко
О јесени мој се драги жени. (Карановић, 229)

Учесталост свадби зато и чини временски интервал особеним, „најбољим добом од године“, а Вук Карацић лаконски објашњава да је то јесен, када „се највише жени и удаје“ (Вук, СНП, I, 356). Напореда с тим, јасно или дискретно саопштавају се неизвесности и стрепње, условљене ширим друштвеним оквирина. Социјални статус породица, углед куће и девојке, спољашњи животни услови (дуги војни рок, ратови, епидемије) могли су осујетити удају. Девојка из патријархалног света можда је и најдиректније била суочена са поражавајућом истином о про-

лазности младости. Оно што је пропуштено, што се није обавило „на време“ повлачи са собом кобне последице, као и исхитрено, превремено стицање одређеног искуства („Чекај, девојко, времена, не изгуби имена!“; Вук, *Пословице*, 6088). Жудња девојачка кулминира молбом која подразумева промену: „Немој мене зимоват’ у мајке“ (Вук, СНП, I, 638; Ip, 28). Али, истоветне су и тежње младића, док покушава да усклади садашњост и будућност, старо и ново, сопствени положај између мајке и веренице:

Ако ти је твоме срцу драга,
Нећу ти је зимоват код мајке
Водићу је двору бијелому. (Вук, СНП, I, 334)

Могућности контаминације мотива и тема допуштају склапање необичног лирског разговора, уз сучељавање момачке журбе са разумним одлагањем девојке:

Остави ме до јесени, Нико!
Док нарастем танка и висока
И у лицу б’јела и румена. (Вила, 81)

Но, знатно чешће девојка и сама подстиче младићева осећања, настојећи да не пропусти јединствени тренутак младости. Разлику између девојчице и девојке¹⁹ поништава субјективна спремност за ново искуство:

¹⁹ У једној песми из *Ерлангенског рукописа* окупљање сватова зависи првенствено од биолошке стасалости Војинове изабранице. Обзиран војвода одлаже свадбу, девет година чекајући да девојка „буде већа“. Девојка, међутим, убрзава заручникову одлуку, изузетно уверљивим аргументом: „моја се мајка и мања удала / али роди земљи г(оспо)дара“ (EP, 92). Продужетак лозе, као један од најважнијих функција брака, битан је услов за избор невесте и статус младе жене у патријархалном окружењу. Тако се истичу и „критеријуми“ при избору царице. Осим (подразумеване) доброте, девојка мора да испуни још два услова: „можеш ли бити цару царица / можеш ли цару сина родити / [...] себи пофалу а земљи цара“ (EP, 10).

Девојчице, ситна љубичице!
Љубио б' те, али си малена.
Љуб' ме, драги, бићу и голема. (Вук, СНП, I, 334)

Стасалост за удају/женидбу такође подразумева одговарајуће време, јер премлади и одвише стари нису пожељни брачни сапутници. Доба у којем су млади дорасли да заснују породицу поклапа се са видљивим физичким својствима. Девојачка спрема се брижљиво увећава годинама, а рукотворине потврђују вештину и вредности будуће невесте. Дарови ће, с друге стране, открити да ли су нови сродници адамског или оријатског колена. Међутим, и дужина девојачке косе је особени сигнал за почетак брачне иницијације. Наднета над водом, свесна своје лепоте, девојка прижељкује Алибегову љубав. Пошто се ниједна тајна не може сакрити, господар наређује слугама:

Ви узмите мога мача,
Уфатите младу мому,
Мјерите јој косу с мачем;
Ако буде дуж' од мача,
Биће мене драга љуба;
Ако буде супроћ мача,
Биће мени мила снаха. (Вук, СНП, I, 461)

Лирски монолози обухватају процес неговања косе као обележја девојачке зрелости „и часа раздвајања и путовања у *туђу* породицу. У свадбеним песмама обредно чешљање пред одлазак из куће прати нарицање мајке, које сажима и етнографски и емоционални план значења, двојако искуство и сазнање везано за косу:

Ој косо моја, жалости моја!
Док сам те плела, нисам те клела,

већ сам те плела пак те љубила,
а јутрос сам те драгоме дала. (Крњевић 1988: 136)²⁰

Битно другачији тон одређује мушку перспективу временске доби у којој се младић може придружити ожењеним мушкарцима свога братства:

Моја мајко, ожени ме млада,
Док ме није обузела брада,
Обузела брада и бркови. (Вук, СНП, I, 528)

Лепота девојке и част њене куће важни су предуслови при избору невесте, али се подразумевају и пожељне особине момка, био он „суђеник“ или младалачка љубав:

Зелен багрем, бео цвет,
Жен' се, дико, док си леп,
Жен' се, дико, док си мио,
Ма сиромас био. (Софрић, стр. 10)

Оквир јесење свадбе добија посебне ефекте када се истакну околности невољеног мужа. Пристајање на такав брак јесте неминовност патријархалног кодекса и обликује се у лирској поезији на више начина, од суспрегнуте туге, преко мирења са судбином до духовитог пркоса. У тако скицираним околностима елементи свадбе се пројектују и на само годишње доба:

²⁰ „У песми је девојчина коса и симбол девојаштва, и објект једне од обредних радњи којом се она уводи у статус удате жене“ (Ајдачић 2004: 50). Овај мотив посебно је анализиран у докторским дисертацијама Јеленке Пандуревић (*Приповиједне пјесме у „Босанској вили“*, одбрањена на Филолошком факултету у Београду 2009, рукопис, стр. 103, 130) и Ане Вукмановић (*Значења и функције границе у свадбеној усменој лирици*, рукопис, стр. 180). Удео косе при брачној иницијацији веома добро се стилизује помоћу градијације:

Једно ми је дугокоса млада,
А друго је под прстен ђевојка,
А треће је дијете нејако. (Вук, СНП, I, 462)

Иде јесен, иде удо време,
Мени моја мајка поговара,
Да ме младу на јесен удаду,
Ал' не даду у село за дику,
Већ у друго за маторог чику. (Вук, СНП, Iр, 495, 496)

Предност се увек даје младости, што нарочито истиче формулативни контраст између старца и драгог. Издвајање доба погодног за брак и ритуално-магијски чиниоци етапа свадбе указују и на процесе сажимања и метафоризације временског плана у законитостима усмене лирике.

Садих вишињу, а просих ђевојку

Свест о протицању живота и променама које доноси време нарочито долази до изражаја при склапању двочланог паралелизма.²¹ Стилска фигура истовремено открива и механизам сабијања временске перспективе. Мада се чини да је садашњост тачка ослонаца из које се обликује радња/дијалог, тај тренутак подразумева компримовање временских „димензија“. Лирско *сада* сабира резултат неког пређашњег догађања и слутњу будућих збивања. Структура лирског текста често почива на аналогима између видљивих процеса у природи. Они се некад одвијају симултано и спонтано, а могу обухватити и (вишезначне) човекове активности.

Девојке и младићи као да испуњавају одређене услове. За разлику од искушавања јунака бајке, задатке нико непосредно не поставља, мотивација није спољашњег, већ унутарњег типа. То

²¹ „Његов општи тип је следећи: слика природе, а упоредо са њом је исто таква слика из човековог живота; оне понављају једна другу уз разликовање објективне садржине, међу њима постоје усклађености, које разјашњавају оно што им је заједничко [...] Општа слика психолошке паралеле нам је позната: упоређена су два мотива, један сугерише други, они се међусобно објашњавају, при чему је превага на страни другог мотива, који је испуњен људским садржајем“ (Веселовски 2005: 155, 176).

је један вид провере, нужен за иницијацијски ритуал. Подједнако и конкретан и симболичан, чин подсећа и на древне подвиге демијурга. Процес претварања хаоса у космос (Meletinski b. g.: 209), дивље природе у култивисан простор, не обухвата читав свет, већ се метонимијски усмерава на непосредно окружење и приближава реалијама свакодневног живота. Временски интервали су различити, као што се каталог рукосада може ширити или сводити на један симбол – детаљ, али је истоветан (ритуални) чин:

Девојка се сватовом надала
вас дуги дан сеницу градила
од босиљка и од калопера; (ЕР, 3)

Ђевојка се сватовима нада,
По пољу је босиљак сијала,
Подно поља рану мацурану,
Крајем поља румену ружицу,
Посред поља високу наранцу,
Поврх поља раног гарофана; (Вук, СНП, I, 66)

Посејал сам бажулек
Посејал сам драга љуба; (Јагић, стр. 51)

Три девојке цвеће посејале,
Брдом смиље, а долом босиље; (Вук, СНП, I, 548)

Ђевојке су бостањ посадиле
Око ана и око амама,
У бостању три софе садиле:
једну софу црвен гарофиља,
Другу софу ситна босиока,
Трећу софу румене ружице; (Вук, СНП, I, 549)

Садил Сока јавор пред двором,
Јавор пред двором, јасен за двором; (ЛМС, 12)

Цвијеће сади Новљанка дјевојка,
У Новоме Граду бијеломе,
Увече га заљевала вином,
А ујутру покривала свилом.
Кад дјевојки цвијеће поодрасло,
На три њега ките сакитила; (СДМ, 46)

Стаде Маре садит' саде,
Садит саде винограде,
Тамном ноћу без мјесеца,
У кошуљи без јелека; (СДМ, 49)

Хранила девојка три сива сокола; (Јагић, стр. 51)²²

Ранила девојка лава и лабуда,
Лава и лабуда и сивог сокола. (Вук, СНП, I, 380)

Раст биља које има магијски значај и веома је заступљено међу ритуалима плодности (Чајкановић 1985; Карановић 2010: 245–289) подудара се са дорастањем до удаје. Насупрот томе је тргање цвећа и гажење баште метафорично означавање предстојећих промена у животу жене (девојчица – девојка – невеста под прстеном – жена – мајка). Радња као процес и њен „konaчни“ резултат се међусобно изједначавају, а поређења и паралелизми спонтано прелазе у метафору, управо због исконске аналогije успостављене између појмова.²³

²² Обе формуле које Јагић наводи подударају се са стилизацијом предсвадбених задатака. Временска перспектива се згушњава помоћу радње/процеса, чиме се отварају простори метафоризације реалија. Примери ових иницијалних стихова нашли су се у лекционару загребачког бискупа Петретића из 1651. и то због популарности песама, чије је мелодије требало искористити, мењајући стари текст при ширењу идеја католичке цркве.

²³ „Волети = везати се, привијати се; упоредо са овим, друга упоређивања: утолити љубав = угасити жеђ, напити се, напојити коња, замутити воду [...] са тачке гледишта овог другог, реалног схватања, по сличности радње девојци у

Када се иста слика помери на период после свадбе, функција је иста, али се мењају значења, јер започете животне етапе истичу значај нове породице:

Садил Мара виноград
И б'јелу лозу винову. (Вук, СНП, I, 299)

Осујеђена намера дискретно се сугерише непримереним простором, изабраним за сађење винограда:

Ја посадох виноград,
Ја посадох, драгу љубим виноград,
Тамо доле под запад. (Вук, СНП, I, 378)

Знатно чешће се и из мушке перспективе мења свет као вид припреме за свадбу, само што се број задатака увећава, а лирска „прича“ дели на два сегмента:

Ја усадих виту јелу
и под јелу б(и)јелу лозу,
и под лозу б(и)јелу ружу
и под ружу струк босилка
варгох Мару нека чува
али је Мара јошт малена; (ЕР, 174)

Ја усадих вишњу на игришту,
И загледах кону у махали,
И изјавих стадо у планину,
Па ја одох на цареву војску,
Бих на војсци девет годин дана.
(Вук, СНП, I, 499; 500–502)

паралелној формули одговара слика баште – винограда, вишњика, лана, дувана, рутвице, различка: њих гази младожења, сватови или коњ, јелен, стадо итд.“ (Веселовски 2005: 177).

Други композициони члан је временски јасно одељен од првог каталога радњи, чиме се само време представља као процес, потребан за бујност вегетације, увећавање стада и свеопшту плодност, која се жели младом пару.²⁴ Два паралелно постављена низа обликована су у форми монолога, те се активност мушкарца појављује као пресудна за склапање брака. Бегенисана или испрошена невеста доказује своје вредности тиме што испуњава очекивања током истог временског интервала:

Расла јабука Ранку пред двором:
Сребрно стабло, злаћене гране,
Злаћене гране, бисерно лишће,
Бисерно лишће, мерџан јабуке...
Ту је јабуку Ранко садио,
Ранко садио и заливао,
Да под њом седе Ранкови свати,
Под њом да седе, вино да пију. (Вук, СНП, I, 108)

Попут космичке осе или чудесног стабла из бајке, узрасла јабука добија сасвим одређену функцију у склопу свадбеног ритуала. Спајајући период биолошког припремања младића и сватовско славље, слика постаје одраз емоција, тим пре што се након дескрипције активира лик женикове мајке. Њено жељно ишчекивање сватова сугерише се стилско-изражајним средствима, те је анадиплоза у двострукој функцији. Концентрација фигура истиче раскош младожењиног дома, момачке вредности и статус чувара куће. Но сви апострофирани елементи подређени су драмској тензији свадбе и посредно обухватају емотивну устрепталост сусрета у садашњем времену свадбеног веселја. Управо посредством лирског хронотопа слика младожењиног рукусада

²⁴ „У једном даху опевано је стварање и оплођивање живота, свеопшти сложни раст и напредак. И све једно другом одговара, као да је у дубини песме магијски чин који је остварио жељени исход, пагански ритам јединства свега што живи“ (Крњевић 1986: 157).

пројектује се на жељену будућност, тим пре што је и јабука један од честих симбола плодности, љубави и милоште.

Метафоризација временске перспективе и образовање лирског хронотопа још изразитије повезује свет природе са чином свадбе:

[...] Када су мене гледали
Онда су вишње сађене;
Када су мене просили,
Онда су вишње цватиле,
Када су мене водили,
Онда су вишње зобане; (Вук, СНП, I, 414, 415)

Када су Јању просили,
Путем су дгуње садили
И зеленике јабуке.
Кад су Јањи прстен дали.
Редом су дгуње цватиле
И зеленике јабуке.
А кад су Јању повели
Редом су дгуње жутиле
И зеленике јабуке. (ЛМС, 91)

Сађење, цветање и зрење вишње, која сугерише и призива плодност,²⁵ стапа се са дужином сватовског пута, али и интервалима иницијацијских етапа. Сходно животним реалијама и обредно-обичајној пракси, истоветна функција припада и симболици дуње. Мада се не поклапају периоди зревања плодова, значење се помера ка биолошкој спремности за удају, док се рефреном појачава метафорично обележавање набујале младости.

²⁵ „Вишњицица род родила,
Од родила се подломила,
Нема нико да је бере,
Него момче и девојче.“ (Вук, СНП, I, 589)

Још један поступак потенцира емотивност лирске ситуације, али и временски распон који води до разговора и отвара будућност односа између двоје младих. Лирска минијатура склапа се по моделу словенске антитезе, повезујући различите појмове са самом девојком:

Ој девојко, питома Ружице!
Кад си расла, на што си гледала?
Ил' си расла на бор гледајући?
Ил' на јелу танку поносити?
Ил' на мога брата најмлађега?
Ој, јуначе, моје јарко сунце!
Нит' сам расла на бор гледајући
Нит' на јелу танку поносити?
Нит' на твога брата најмлађега?
Већ сам млада према теби *расла*.

(Вук, СНП, I, 422; 423, 327; Вила 81, 82)

Објективно погодан тренутак за склапање брака подразумева физичке особине (висока, витка) и духовне вредности (кротка, питома) девојке. Ипак, успостављена градација даје предност осећањима, скривено повезаним са односом према најмилијем члану породице. Узвраћена љубав је нешто директније саопштена, а напоре до узрастања и узајамна приврженост не подразумевају само тренутно расположење. Тако се потенцира спремност момка и девојке да продуже склад њихове везе, озакоњене пред Богом и људима. Љубавни занос није само тренутна опчињеност, мада га прати неизвесност исхода. Временске перспективе ипак се сливају у монолитну целину, чија затвореност подразумева да је наступило време погодно за промене, док сам тренутак разговора отвара две могућности – заједничку будућност и неминовност расанка.

Лирској стилизацији својствена су два равноправна процеса. Апстрактно се означава конкретним појмовима, али је и метафора замењена поређењима (Јеремина 1978: 86, 144). Метафоризација

процеса (раста, љубавног чина, оплакивања), као и неутралисање фигуративног плана почивају на подударностима, контрасту, инверзији. Но, сучељавање апстрактних појмова и конкретних радњи може се одвијати и симултано. Тако се остварује парадокс отворене суздржаности, својствен само лирским дијалозима:

*Драга моја, јеси л' се удала?
Јесам, драги, и чедо родила,
Твоје сам му име наденула,
Кад га зовнем, да ме жеља мине;
Не зовем га: Оди к мени, сине;
Већ га зовем: Оди к мени, драги. (Вук, СНП, I, 564)*

Наспрам усклађеном међусобном ословљавању, сви згуснути догађаји у овој варијанти негирају могућност среће. Животни обрти су моћнији од љубави, или вечите успомене на љубав. Све се одвија мимо личних жеља, а стварност је обележена резигнираним мирењем са судбином. И, ако се догоди да тренутак подстакне сећања, прошлост остаје изгубљена у садашњости, крхкој пред оним што доноси будућност. Друштвене конвенције налажу суздржаност, осећање се скрива од других, својих, туђих и самог себе, а животна енергија и ток времена усмерени су ка следећем тренутку, повратка нема. Тек успомена, која неминовно ипак бледи, подсећа на разлику између жеље и стварности.²⁶

²⁶ Варијанта из Вукове збирке може се упоредити са записом из *Ерлангенског рукописа* (62), при чему се посебно истичу удео тематског контекста за нијансирање осећања и процеси контаминације неколико мотива-модела. Измене утичу на потпуну трансформацију осећања, те се старији лирски дијалог не сенчи сетом и чежњом, већ бурним инатом и клетвама. С друге стране, постављање тежишта на исход две животне приче, уз свођење наративне подлоге, постојано чува атмосферу нежности између растављених љубавника, чак и када се поента измени:

Бела ружо, јеси ли цветала?
Голубице, јеси л' се удала?
Јесам, драги, за недрагог пошла
и с недрагим чедо сам родила.

Низање више радњи подразумева усаглашеност живог света. Раст дрвећа и биља упоређен је са човековим развојем, што наглашава хармонију између људи и природе. Процес се, међутим, може обликовати и као изразитији утицај лирског јунака на „пејзаж“, када се истичу неимарске вештине. Мушка иницијатива подизања чудесних дворова ближа је сватовским светковинама, а неретко се градитељ именује као старешина рода или сам младожења (Хасан-ага, хајдук Мијат).²⁷ Чин изградње и природа грађевине богате се значењима при измени номенклатуре. Када девојка предузме такав подухват (ЕР, 42; Вук, СНП I, 234; Крњевић 1986: 131–134) сватовска атмосфера се лако поништава призорима смрти, док се оба нивоа значења згушњавају око магијских моћи виле неимарке (Вук, СНП I, 226; Вук, СНП V, 252; Павловић 1982: 208–212). Усклађени са жанровским системом, поступци сажимају одређени временски период. „Прича“ о обреду прелаза прославља творачку енергију и бројност патријархалне задруге или чува митске обресе прапочетка из којег се зачињу перспективе прошлог и будућег времена, вечити ритам живота и умирања, преломљен кроз непоновљивост тренутка.

Тела сам (му) твоје име дати,
али нисам могла од жалости;
чедо моје без имена зовем
к'о што му је мајка без драгога. (Вук, Пјеснарице, стр. 401)

²⁷ „Похвали се аго Асан-аго:
– Ја ћ' објахат' за дан Сарајево,
За годину сву земљу цареву,
Сазидаћу дворе наред горе,
Врћи темељ мрамора камена,
А диреке дрва шимширова,
Покрићу их дрвом каранфила,
Врћ' ћу врата плећа од јунака,
Врћ' ћу кључе удовичке руке,
А пенцере очи дјевојачке.“ (Вила, 70)

Варијације чудесног здања подразумевају и ширење наративног плана, са различитим токовима и исходом радње. В. нпр. ЕР, 142; Вук, СНП III, 62.

Добри часи и кара доба

Континуираност временске осе и човеков век нису само супротне сфере, различите по бесконачности и омеђености. Два наоко противречна принципа трајања подразумевају и међусобност деловања. Протицање времена оставља трагове, мења човеков живот, али и људи дају себи могућност (или илузију) утицања на догађаје и „квалитет“ времена самог. Као што је одређена животна доб погодна за сватовска славља у пригодном годишњем добу, тако склапању брака „припада“ посебан епитет. Усмеравање предстојећег (дуговеког, берићетног, срећног) периода подупире и магијска моћ речи, што истиче учесталост формуле међу стиховима сватовских песама.

Нема човека који би између усамљености и дуговеке породичне среће одабрао самотни век, без љубави, нежности и топлине. Жеље сродника младе и младожење посебно обележавају тај чин, као почетак који детерминише будућност. Чак и независно од тога за који се интервал путање сунца везује етапа свадбе, баш тај немерљиво кратак период јесте – час добар. Заправо низ сукцесивних делова обреда изједначавају се по жељеном исходу свадбе. Брашно од којег ће се умесити свадбени хлеб сеје се „у час добар“ (Вук, СНП, I, 9). Песма прати и доношење барјака из цркве, а започиње стихом „У име Бога, у час добар сунце истече“ (Вук, СНП, I, 13). Иста формула је рефрен лирских строфа посвећених обредним званицама када сватови полазе по девојку (Вук, СНП, I, 22). Док отац напија кћери и испраћа је добром молитвом, речи песме су хорски благослов:

Добар чоече!
Добро ти рече!
Добро ти рече!
Брзо се стече!
У добре часе,
Под пуне чаше

Свему роду и племену на велику част
 А нашијем младјенцима у најбољи час!
 А сваг реци и помисли, да је добар час!
 тако вама и Бог дао вазда добар час!
 (Вук, СНП, I, 49)

На путу, до венчања, поворку и централне учеснике прате „добра срећа и сам господ Бог“ (Вук, СНП, I, 53, 54). Неухватљива, попут самог времена, добра срећа је поредбени члан метафоричне слике и експлицитна поента славља:

Одвила се златна жица од ведрa неба,
 [...] Већ то била добра срећа од мила Бога;
 (Вук, СНП, I, 101)

[...] Браћа му чашу примаху,
 Све добре часе спомињу:
 Све ти, брате, у час добар било!
 А ово ти данас у најбољи!
 (Вук, СНП, I, 102)

Усмеравања позитивног тока и исхода догађаја нису везана само за свадбу, славу или светковине о годишњим прекретницама. Та универзална потреба човека да предупреди нежељене обрте уочљива је и у свакодневној комуникацији. Мада су прешли дуг пут од ритуалног смисла и прагматичности формуле до конвенционалног опхођења, поздрави и отпоздрави (Добро јутро, Добар дан, Добро вече; Здраво и сл.) сачували су исконску подлогу, иако се она готово не распознаје. Као што час треба да води ка добру читав живот младенаца или предстојећи период дана-ноћи, тако се истим интервалом, немерљиво кратким, истиче и другачији ток судбине. Интензитет емоција се не умањује, али се усаглашава атмосфера са природом и последицама преокрета. Један трен прекида надања и поништава могућност досезања до среће:

Синоћ мени кара хабер дође,
Кара хабер, а у кара доба,
Да се моја драга препросила. (Вук, СНП, I, 544; 545)

Обавијен тамом, сабласно материјализован, глас спаја три просторно-временске перспективе. Препрека између младића и девојке постаје непремостива, не због даљине, већ због друштвених конвенција, али нису занемарљиви ни недокучиви путеви субјективних избора драге/драгог. Тренутак се зачиње из ближе или даље прошлости, а постаје пресудан за наступајуће нежељене преокрете. Тако човек „стиче“ моћ над временом, условљавајући га као зао час, због којег се читав живот испуњава радостима или патњом:

Годинице, лоша ти ми дође!
А и мени, а и коњу моме:
Моме коњу не роди ливада,
А мени се препроси дјевојка. (Вук, СНП, I, 504)

Померајући узрок несреће од садашњег тренутка ка прошлости, готово ка поимању саме судбине, зло надвијено над човековим веком добија неочекиван лик:

У з'о час се, лијепа родила,
И синоћ је с тебе кавга била,
Свадила се два брата рођена. (Вила, 108)

Патријархални кодекс, наравно, не мора бити јачи од љубави, она се распламсава и траје упркос забранама, али често је немоћна пред успостављеним нормама заједнице. Само је још једна сила моћнија над људским трајањем, иако се не да наслутити када коме стиже судњи час. Он неповратно дели временску скалу, не укидајући хронологију и континуитет протицања времена. Симултаност временских перспектива веома добро се стилизује кроз тужбалице, чије је време наоко објективно затворено, пошто

су посвећене онима који су неповратно отишли. Време, заправо, почиње да се „мери“ од тренутка трагедије, како год да она стиже, након болести, тренутно, насилно, крај својих или у даљини. Но, док је љубавни растanak подразумевао усклађеност човека и природе, подударност тренутка и емоције, тужење јаче истиче контраст. Супротност не подразумева само раздвојеност света живих од умрлих, већ често сугерише и обредни контекст. Вук Карацић лаконски објашњава иницијални стих: „Добро јутро за сва јутра!“²⁸ Формула се односи и на покојника и на све ожалашћене, а спаја околности оплакивања са временом после трагедије: „Ниједно ти се јутро више неће назвати добро јутро“ (Вук, СНП, I, 150). Фигуративно или експлицитно, временске перспективе се приближавају у низу варијаната, а прекинут живот једног члана породице трајно ремети судбине живих. Временски интервал издваја самртни час, трен када стигне глас о смрти, али и околности тужења:

[...] црна гласа, а зла часа,
ја кукала; (Врчевић, 30)

Злога јутра, а зла пута,
нама празно [...]
Зли су часи, црњи гласи,
ја кукала. (Врчевић, 54)

Од тог преокрета мења се све, па и „мерење“ времена:

Ево данас трећи данак,
богом брата,
да те зовем и призивљем,
мој делијо,
црном пјесмом, тужним гласом,
јаох брајо. (Врчевић, 47)²⁹

²⁸ Овај тип иницијалне формуле и у: Врчевић, 35, 36.

²⁹ „Ево данас осмо јутро,
зло ми јутро,

Амбивалентност временске перспективе најизразитија је у оквирним позицијама текста, али се тиме истичу трајне последице губитка и бол који не може уклонити ни време:

[...] моје срце извађено,
 срце браћо,
моје очи извађене,
 очи браћо,
моје перје саломјено,
 соколови,
мој цвјетови увенути,
 дивна кито.
да вам кукам од младости,
 ја кукала,
без престанка до старости,
 сестри леле,

да те зовем и призивљем,
 Синко Вуко,
испред куће затрњене,
 куку, мајци,
[...] него кукам и кукаћу
 жива док сам“; (Врчевић, 11)

„Ево данас мјесец дана,
 на јад ми је,
да те зовем и призивљем,
 јад ме дозвоа;
све од зрака па до мрака,
 мој ђевере“; (Врчевић, 52)

„Ево има мјесец дана
Од како сам закукала
[...] Ја те нећу ни жалити,
Нако ово до вијека,
Мој јаблине процаптио,
тек развио, не сазрио!“ (Шаулић, 9)

ја вас не бих докукала,
куку роде; (Врчевић, 4)

Свак од гроба поћ ће дома,
срчан брате,
а ја остах кукајући,
куку Ђуро; (Врчевић, 21)

[...] Како грдну рану носим,
Од тог дана до вијека! (Шаулић, 19)

Смрт уноси трајне последице, суочавајући живе са сопственим крајем. Обредна атмосфера обухвата саму категорију судбине. Она се помаља из прошлости и лебди „пред духовним очима нарикаче у будућности“, док је сама песма „израз надвременске садашњости“ (Лихачов 1972: 292). Лагано постајући тек део обичаја или одлика одређених средина, и ове лирске врсте испољавају процесе компримовања временских равни. Као што се подразумева дневни или годишњи повратак Сунца, поновљивост месечевих мена и годишњих доба, тако се ограничено трајање смртника гради у садејству прошлости, садашњости и будућности. И мада су границе између живих и умрлих пропустљиве само у једном смеру, крај живота подразумева затвореност путање појединца (на „овом“ свету), али не и апсолутно затварање времена. Још изразитије се природа преокрета истиче сажимањем временског интервала, уз активирање контраста који појачава изненадност промене.

Синоћ Павловица, јутрос удовица

Шире околности извођења варијанте нијансирају значење формуле, помоћу које се наглашава промена, пресудна за појединца и његово окружење:

Не л' се *синоћ* нама заклињаше,
Да не станеш код туђина, коно,
[...]
А ти *сада* стојиш код туђина; (Вук, СНП, I, 8)

Синоћ мене љељен пројездио,
А *јутроске* три добре дјевојке. (Вук, СНП, I, 14)

Промена статуса жене одвија се током кратког временског интервала, док је знатно снажнија неизвесност будућег живота, мада се подразумевају правила понашања:

Синоћ малу мому доведоше,
А *јутрос* је на воду послаше. (Вук, СНП, I, 418)

Свадбени оквир особеног временског „убрзања“ одражава жеље и стрепње, јер се мења целокупан свет младог пара и њихових породица. Али, прекинута животна нит или наглост нежељене, неочекиване промене истоветној формули даје супротни смисао:

Ој *синоћ* се Дука Лека оженио.
А *јутрос* му ситна књига сустиже:
Ајде Дука, ајде Лека, на војску; (Вук, СНП, I, 295)

Синоћ се Јово жењаше,
Јутрос га књига допаде
Ћесару да иде на војску. (Вук, СНП, I, 258)

Преокрет током кратког временског интервала искоришћен је и као посебан вид провере. Претварајући се да је болесна, невеста искушава суђеника, а снага емоција одмерава се постављањем тешких задатака:

Синоћ мајка оженила Марка,
Јутрос му се љуби разбољела.
(Вук, СНП, I, 389; Вила, 83)

Знатно чешће се оваквим формулама не успоставља само контраст између дана и ноћи, већ и „догађаја“ који се зачињу под њиховим окриљем. Тада је управо сажимање временског интервала сугестивно средство које обухвата крхкост човековог трајања:

Морава је плаовита:
Синоћ момка занијела,
А јутрос га на брег баца; (Вук, СНП, I, 598)

Синоћ смо се у радости састали,
А данас се у жалости растајемо; (ЛМС, 30)

Синоћ сунце играјући зађе,
А јутроске потмолло изађе.
 Штоно синоћ играјући зађе,
 Оно Јово мајци с војске дође;
 А што јутрос потмолло изађе,
 Оно с Јово мајци разбољео. (Вук, СНП, I, 661)

Иако ноћ подразумева бројне опасности, а светлост дана их отклања, долази до инверзије уобичајеног искуства. Символична значења доба дана/ноћи противречна су догађајима у човековом свету. Таква неусклађеност подразумева неочекивано прекидање процеса, па и самог живота. Промена настаје тренутно. Смирај сунца поклапа се са повратком ратника или свадбеним весељем. Освит новог дана поништава хармонију, наглашено супротстављајући живот и смрт. Временски оквир и лирски догађај су у потпуној супротности:

Означавање времена	Радња
Синоћ –	Долазак, повратак +
Јутрос +	Одлазак, растанак –

Приближавањем опречних одредница времена посебно се потенцира краatak временски интервал. Кроз неочекиваност нежељеног тока човекове судбине појачава се емотивно стање, тим пре што је трагедија неизбежна. Није зато случајно што се оваквим поступком нарочито гради обрт балада о трагично растављеним љубавницима, док се лирски „текст“ концентрише око преокрета самог. Човекова немоћ да сачува трен среће симболично се означава као обавеза одазивања у рат или погубност болести. Резигнирано се констатује брзина промене, чиме се такође згушњавају емоције иако нису експлицитно исказане.

Али, прилагођавање формуле контексту уочава се и у лирским песмама, посебно када смена ноћи и дана не подразумева преокрет, већ уобичајени животни ритам. Савети упућени невести подразумевају и њено место у новој кући и извршавање обавеза које се од ње очекују. Један од начина да угоди свекрви подразумева се кроз учесталост свакодневних послова:

Лако ћеш ми мајци уговети
Доцне легни, а рано устани,
Двор помети, и воде донеси,
И очешљај своју русу косу. (Вук, СНП, I, 107)

Тиме се истиче и супротност између пређашњег и новог искуства, било да удовица пореди љубав старог и новог мужа или се наглашава измењен статус девојке/жене међу члановима патријархалне задруге:

Први војно, прво добро моје!
Добро ти ми код тебе бијаше!
рано легнем, а доцне устанем;
кад ме будиш у очи ме љубиш:
устан, срце, родило се сунце,
Устала је наша стара мајка,
Двор помела и воде донела; (Вук, СНП, I, 326)

Увечер ме *рано лијегаше*,
А ујутру *доцна устајаше*; (Вук, СНП, I, 328)

Кад сам млада у мом роду расла
Свако ми је у род добро било,
У вечер сам *рано лијегала*,
А ујутру *доцкан устајала*. (Вук, СНП, I, 112)

Ипак, повезивање опречних делова дана истиче контраст између прошлости и садашњости. Сећање на претходну, завршену етапу животног пута наглашава дефинитивно промењене околности, те се опозиција некад/сад слива са констатацијом животних реалија. Оне, међутим, нису пуко репродуковање стварности, већ обухватају и узнемиреност пред могућим трајним непријатељством између свекрве и „туђе крви“ придружене породици. У појединим случајевима опозиција синоћ/јутрос подразумева учесталост одређене радње, али се најчешће пажња усмерава само на један од граничних интервала. И такав поступак открива разнолике функције и значења формула времена.

*Б'јелоња и мркоња*³⁰

У најједноставнијем смислу, временски оквир усаглашава се са животним реалијама, подразумевајући природу поделе послова

³⁰ Као непрекидна борба светлости и таме, дан и ноћ се у загонеткама суштински поистовећују, јер се најчешће изједначавају са воловима различите боје:

Лежи во галоња,
дође во б'јелоња,
па га поћера.

Наш б'јелоња и мркоња
јутро вече боду се;
јутром надбоде б'јелоња,
у вече мркоња,
те на једно мјесто лежу,
а мјесто им се не познаје. (Новаковић 1877, 39)

међу члановима патријархалне задруге. Опозиција мушко/женско се готово савршено поклапа са сфером ноћи и дана. Један циклус „путање“ Сунца представља се на више начина, од формалног члана паралелизма до ширења симболичког потенцијала појмова. Етнографска подлога такође се подразумева, било да је саставни и обавезни део обредне праксе или је и изван ритуално-магијског комплекса одређено доба повољно/опасно за човекове активности.

Скицирана слика пејзажа „зауоставља“ се на екстремним тачкама временских зона: зори, јутру, подневу, сутону, вечери и ноћи или интервалима од јутра до мрака, до поднева, до пола ноћи, од поноћи. Значења ових секвенци су, међутим, променљива, јер се предзнак позитивног и негативног вредновања усаглашава са поетичким законитостима песничке врсте, са тематиком и сугерисаним осећањем. Паралелизам веома често подразумева и метафорично означавање одређеног тренутка, док су аналогije и асоцијације равноправно засноване и на подударности и на контрасту између појмовних парова:

Освану звезда на ведру небу
Рабар девојци пред белим двором; (Вук, СНП, I, 34)

Сунце нам је на заходу, брзо ће нам заћ'
Сватови су на доходу, брзо ће нам доћ'.
(Вук, СНП, I, 73)³¹

Догађај у човековом свету одмерава се према небеском своду и самерава са временским интервалом, али се паралелизмом сугерише промена до које долази након тренутка обухваћеног лирском радњом/сликом. Из најширег плана просторно-временског бескраја пажња се сужава на појединачну судбину, посредно

³¹ Овакви носиоци особених значења и емотивне тензије нису својствени само свадбеној лирици, напротив. Независно од песничке врсте развија се исти стилски поступак, као иницијална формула или композиционо начело целе песме:

указујући на разлику између ритма природе и непоновљивости човековог живота, било да преокрет доноси срећу или се подудара са личном и породичном трагедијом.

Посредност исказивања осећања, својствена поетичком систему, испољава се и при обликовању једног типа временских формула. Период дана/ноћи, кроз који се рефлектује и психолошко-емотивно стање лирских јунака (и њихове типске црте), не именује се директно, већ долази до супституције појмова. Овај поступак савршено илуструје и особеност лирске стилизације, јер се економично спрезање личног доживљаја изводи помоћу

Осу се небо звездама И равно поље овцама (Вук, СНП, I, 237) Сунце зађе међу две планине Момак леже међу две девојке (Вук, СНП, I, 301) Сунце зађе за Невен за гору, Јунаци се из мора извозе (Вук, СНП, I, 304) Јарко Сунце да високо ти си моја драга да далеко ти си (ЕР, 199) Сунце ми се крадијаше Крајем луга зеленога; То не било жарко сунце, Већ то било драго моје (Беговић, 52) Сунашце се крајем горе краде. То не било жарано сунашце, Већ се Павле од матере краде, Да га мајка не жени нејака (Беговић, 89)	Ведар месец ведро небо приђе Краљ Маријан краљевину д'јели (Вук, СНП, Iр, 390) Излегла звезда са зором. Оно није звезда са зором. Но је оно братац са сестром (ЛМС, 62) Забелела бела зора [...] Нису биле беле зоре, Већ су биле младе моме (Карановић, 54) Зора забели, оће да сване, А рабар коња седла, да иде (Вук, СНП, I, 666) Цвати, ружо, немој опадати! Болуј, Ахмо, немој умирати! (Недић, 261) Бела ружо, јеси ли цветала, Голубице, јеси л' се удала? (Вук, СНП Iр, 646)
---	---

ширења песничке слике. Уместо једноставних одредница граничних интервала – јутро, подне, сумрак, ноћ, зора, брзим потезом скицира се особеност атмосфере, једноставно дочаране појмовима, који иначе учествују у „мерењу“ времена:

Сеја брата на сунашце звала; (Вук, СНП, I, 16)

Девојка је сунце братимила:
Богом сунце, Богом брат да ми си!
Почекај ме сунце на заходу,
Да наведем брата зарукавје; (Вук, СНП, I, 309)

Девојка се сунцу противила:
Јарко сунце, лепша сам од тебе
И од тебе и од брата твога,
Од твог брата, сјајнога месеца,
Од сестрице звезде преоднице; (Вук, СНП, I, 416)

Кад почива сунце на западу; (Вила, 77)

Месечина сву недељу дана; (Вук, СНП, I, 791)

Ај, мјесече, добро моје; (СДМ, 27)

О Месече, царев неверниче. (Вук, СНП, I, 238)

Наведени примери такође откривају тешкоће при типолошком разврставању временских формула у усменој лирици, јер се слика нијансира, повезана са механизмима разних стилских фигура и одликама различитих песничких врста. При усклађивању са „сижејном“ контуром песме истоветни поступци постају носиоци чак и опречних значења. С друге стране, долази до идеалне интеракције између структурних сегмената, што омогућава економичност израза. Помоћу временског плана ефикасно се сугеришу особине: невесте, везиље, лепотице или љубавника.

Стихови митолошке песме (I, 238) сажимају радњу, али не и временски интервал, само што се иза вечерњег призора назире контура смрти, сред далеког царства „преко мора чарног“, одакле нема повратка.

Посебну функцију испољавају одреднице које подразумевају поштовање правила, усаглашеност времена (конкретне) радње са етапама ритуала (општим планом). Контекст извођења песме тада се махом поклапа са апострофираним временом. Хоризонт очекивања отвара се и посредством тренутка по нечему различитом у односу на све остале истоветне околности:

За ран', Павле, за ран мили брале
За рана ми снау прстенујте; (Вук, СНП, I, 6)

За ран', куме, за ран стари свате
Моли вам се женикова мајка,
За рана јој снау доведите; (Вук, СНП, I, 24)

Рано рани ђевојчица
И Даницу вјерну моли //
На весели Спасов данак. (Вук, СНП, I, 224, 270)³²

Јутарњи одлазак девојке или групе девојака на воду уоби-чајена је формула пролећних обредних песама, при чему су сви чиниоци песничке слике усаглашени и подређени симболичном прослављању плодности целе природе, пробуђене након привремене смрти. Када се исти временски интервал повеже са активностима мушкарца, обредна компонента слаби, односно љубавни занос и полни чин немају више примарно магијски карактер, већ се тиме животна радост усмерава ка самом човеку и евентуално срећној брачној заједници.

³² Карактеристичне примере и варијације означавања свитања, зоре и јутра в. у прилогу на крају рада.

Глаголи: уранити, поранити, ранити уткивају сам временски интервал у лирску ситуацију, а оваквим етимолошким фигурама обухватају се и свакодневне активности и сакрално време. Међутим, уранак не подразумева апсолутну супротност дана и ноћи,³³ већ њихова амбивалентна значења. Док је глуво доба изразито опасно, одмицање ноћи рађа дан, те је праскозорје управо онај период погодан за лустрационе радње, независно од њиховог везивања за моћ воде или ватре. Уосталом, вађење живе ватре налагало је да се тај чин одвија „зором док дан напредује, и то у дане срећне“ (Тројановић 1990: 289).

Постоје такође бројни прописи и обавеза паљења ватре на месту окупљања ширег колектива, при чему и сам простор има изразито култни карактер (на раскршћу, усред села, код записа, на сеоском зборном месту). Таква *рана* се пали на беле покладе, а око ње се организује заједничка вечера за све житеље, док у обредном паљењу *ранила* „учествује само младеж, а уприличује се на Младенце, чисту суботу, девети уторак, Благовести и Цвети“ (Недељковић 1990: 194). Из обредне атмосфере може се издвојити специфична слика, помало затамњених значења:

Пасло коња младо момче,
Пасло коња спрам мјесеца,
Препад се од мјесеца,
И забјеже за горицу;
Ал' за гором огањ гори,
Око огња коло игра,
У том колу дјевојчица. (Вук, СНП, I, 541)³⁴

³³ Она се, на пример, наглашава кумулацијом контраста:

Кад се дели јутро од вечери,
Кад се дели срећа од несреће,
Тавна ноћца од белог дана.

³⁴ Видети такође тумачења песничке слике у контексту свадбе (Карановић 2010: 16), као и шири обредни значај паљења ране (Карановић 1996: 270).

Одлазак на воду знатно се чешће стилизује, те се стапањем радње и временског плана формира стабилна формула (девојка/ девојке уране на воду), док се различитим степеном метафоризације обухватају представе везане за плодност природе и човека. Кроз стихове се неосетно наглашава и најпогоднији период за магијске радње, које треба да убрзају раст биља, односно стасалост девојке за брачну иницијацију:

*Рано рани дјевојчица
Бразду бразди, воду мами,
Да намами на *младини*,
Да заљева *рано* цвијеће. (Вук, СНП, I, 454)*

Но оно што је повољно, пожељно или обавезно у обреду и подразумева се кроз етнографски контекст, не мора водити ка повољним и пожељним обртима изван ритуално-магијског комплекса. Подједнако су опасни одласци на воду и усред ноћи и у праскозорје, мада чине уобичајену сферу женских послова. Крај воде се заустављају демони и змајеви, хајдуци и харамije, али и бећари, те се љубавни чин готово подразумева већ при наговештају водоношиног јутарњег удаљавања од куће:

Не ран' рано, кауркињо, на воду. (Вук, СНП, I, 536)

Специфично означавање воде обухвата битне „сижејне“ јединице. Само једна кованица апострофира извршиоца, радњу и згуснути временски план догађаја:

*Радуј ми се, војинова мајко!
Иде војно и води девојку:
До јако си пила *синотњицу*
Натруњену труњем и пеленом,
Од јако ћеш пити *јутрошњицу*
Натруњену смиљем и босиљем. (Вук, СНП, I, 76)*

Исечак из свадбене атмосфере сугерише и породичне односе, мада није извесно какве ће природе бити односи свекрве и снаје, тим пре што је „смена“ генерација иначе драматична. Образован пар *синоћница* : *јутрошњица* тако превазилази и реалистичну и ритуалну подлогу, обликујући алегорију породичних веза. Иста подлога потпуно се другачије реализује из перспективе девојачке мајке:

Мучи не плачи, душо девојко,
Твоја ће мајка већма плакати,
Већма плакати, тебе жалити,
Кад твоје друге на воду пођу,
А лепе Руже на води нема,
Ни лепе Руже, ни воде ладне. (Вук, СНП, I, 42)

Није случајно што се управо на ранилу успоставља контраст са истоветним значењима, а снага обредне подлоге апсорбује чак и необично именовање потенцијалне опасности. Унутарње узбуђење водоноше преноси се на спољашње дешавање и препознаје као звекет и трептај, док се читава атмосфера уранка и природног амбијента („Раниле девојке / Кроз гору на воду“) само на трен колеба увођењем епских имена. Међутим, за разлику од невидљивог Милоша, чије име трепери у освиту пролећног дана, лирски Марко Краљевић добија неочекиване особине. Најсличнији веренику из бугарштичких напева (Богишић, 3, 4), епски јунак остаје немоћан пред самом појавом Маргите девојке. Оличавајући зимски период, који је на измаку, он чак признаје како је „изболео“, али се ипак буђење вегетације и наслута плодности новог периода приближавају околностима свадбе:

А твоја би мајка
Синотњицу пила,
Синоћ донешену,
Црепом покривену,
Праом нарушену;

А моја би мајка
Јутрошњицу пила
Јутрос донешену,
Штитом покривену,
Цвећем нарушену:
Смиљем и босиљем. (Вук, СНП, I, 201)

Појмови се, неоспорно, међусобно постављају по принципу бинарних опозиција, при чему се јутру приписују позитивне вредности, бистрина, свежина и здравље. Физичко-хемијска својства устајале и нездраве воде са лакоћом се придружују негативним аспектима ноћи.

Механизам етимолошке фигуре изједначава временски интервал и са идиличном сликом окупљеног колектива. Но, ни значења овако склопљене иницијалне ситуације нису постојана, јер их условљава и контекст импровизације и опеван преокрет:

Гдјено синоћ на конаку бјесмо,
Господску ти *вечер'вечерасмо*; (Вук, СНП, I, 407)

Ал' ђевојке сјеле *вечерати*; (Вук, СНП, I, 442)

Мајка Зејну на вечеру звала:
Оди, Зејно, *вечер'вечерати*,
Вечерати шећерли баклаву.
Зејна мајци тијо одговара:
Вечерајте, мене не чекајте,
Није мени до ваше вечере. (Вук, СНП, I, 533)

Три наведене лирске песме у смирај дана смештају веома различита душевна стања. Док се кроз вечерњу посету лагано круни опозиција *своје* : *туђе* и наговештава просидба, дотле су потпуно осујећене намере лучоноше. Његово бдење над девојкама не води ка љубавном загрљају, а читава згода приближава се лирским надметањима, у којима девојка увек односи победу. Трећа варијанта

далеко је од шеретског одмеравања снага. Тајни сусрет се већ збио, а његове последице не испољавају се толико кроз девојачку забринутост, колико их открива алегоријско истицање промене – погажене баште и замршене свиле. Ипак, завршница монолога брише границе између благослова и клетве, а необуздана младост више жуди за новим загрљајем, но што стрепи од пролазности љубавног плама.

За разлику од већине лирских врста, чији стихови ретко апострофирају смирај дана, љубавна поезија учестало варира управо овај тренутак. Смештање сусрета, догађаја, исказа под окриље ноћи, при том, указује на амбивалентност симболике и релативност личног доживљаја. Према античкој теогонији, потомство Мрака и Хаоса су Ноћ, Дан, Пакао и Ваздух. Следећа генерација настаје сједињењем Ноћи и Пакла, који рађају: „Коб, Старост, Смрт, Уморство, Чедност, Сан, Свађу, Беду, Србу, Освету, Радост, Сажалење, три Суђаје и три Хеспериде“ (Гревс 1987: 34). Мада словенска митологија није очувана, многоструки аспекти ноћи преживели су кроз обреде, магију, бајања и богат систем забрана, концентрисаних око периода од заласка сунца до глувог доба и од поноћи до првог оглашавања петлова. Ноћ на тама, блиска царству вечитог мрака са оне стране границе, подразумева невидљиво присуство предака и демона, болести, смрти и опасности, које могу нанети нечисте силе и злонамерне басме (Словенска митологија: 389). И, мада се подразумева да се ноћни немири најлакше превладавају благотворним сном, стихови лирских песама стилизују разноврсне ноћне активности (видети прилог на крају рада).

Смештање сведене радње или описа под окриље ноћи подразумева устрепталост љубавне чежње, независно од тога да ли се песма уклапа у регуларни ток свадбе или подразумева ашиковање, да ли се догађај јасно скицира или поприма обресе метафоре. Колико год да подразумева опасности од злих сила, ноћ утиче и на промене у човеку. Док је на дневној светлости све видљиво, свако дело, гест, црте лица и мимика, дотле ноћ ослобађа чула. Млади жељно очекују ноћ, као време љубавних сусрета:

Дођи, драга, моме белом двору!
Та теби су отворена врата,
У пол ноћи, као и у подне! (ЛМС, 95)

Простор случајних или уговорених састанака открива и средину у којој је варијанта певана. Од сокака, уличица и амама, касаба и паланки, равничарских вароши, приморских градића, знатно је чешћи рурално-пасторални амбијент баште, горе или обале, где су још интензивнији мириси и звуци природе. Наспрам таме и невидљивих облика материјалног света, варљиве игре сенки појачавају доживљај телесности, бујање пути и чежњу за близином вољеног бића. Из такве перспективе отвара се један вид инверзије значења временских формула, својствен само љубавној лирици:

Да зна зора шта је миловање
Не б' сванула за недељу дана; (Вук, СНП, Iр, 187)

Ето зоре нашег душманина,
А сабаха, нашег растајања; (Вук, СНП, Iр, 188)

Славуј пиле, мори, не пој рано,
[...]
Не буди ми господара; (Вук, СНП, I, 566)

Зора зори, петли поју,
Пуштај ме, душо, да идем.
Није зора, већ је месец,
Поспавај, јагње, код мене. (Вук, СНП, I, 476)

Сви знаци буђења новог дана доносе растајак и постају непријатељи тајне љубави. Уобичајене норме и искуство пропуштени су кроз субјективни доживљај, те се релативизују и значења формуле „дуге ноћи“. Реалистички заснована песничка слика само „констатује“ зимски период године, када се касно

раздањује и веома рано залази сунце. Али, тренуци ишчекивања или устрепталост пред неизвесном сутрашњицом додатно продужавају самотно проведене ноћне сате. Душевни немир открива и несаница, а исповест је тек одраз узбурканих чула и мисли:

Тавна ноћи, пуна ти си мрака!
 Срце моје још пуније јада.
 Јад јадујем, ником не казујем:
 Мајке немам, да јој јаде кажем,
 Ни сестрице, да јој се потужим;
 Једно драго, и то на далеко:
 Докле дође, пола ноћи прође,
 Док пробуди, п'јевци запјевају,
 Док пољуби, саба зора буде:
 саба зора, ајде, драги, дома; (Вук, СНП, I, 318)

Ој на ове дуге ноћи
 Ко не љуби црне очи,
 Не пада му сан на очи,
 Већ му пада јад на срце; (Вук, СНП, I, 314)

Кол'ка је ноћца ноћашња,
 Сву ноћ ја заспат' не могу; (Вук, СНП, I, 315, 317; 316)

Ах што ћу, што ћу!
 не спавам ноћу,
 срце ми гори,
 Мука ме мори,
 Умрети оћу
 за тобом, душо; (Вук, СНП, I, 581)

Ој сан ме ломи, сан ме мори,
 Сан заспат' не могу,
 Мислећ', мене мати моја
 За кога ће дати; (Вук, СНП, I, 527)

Обдан ходим кано мамљен
обноћ горим кано пламен. (ЕР, 144)

Уздах или вапај наглашава субјективност процене времена. Међу члановима своје породице, девојка узвикује и готово куне: „А вај! дуге ноћи!“ које проводи уз оца, мајку, брата и сестру. Када се околности промене сасвим су супротне одлике ноћних доживљаја и доживљаји ноћи:

А вај! кратке ноћи!
С драгим спавајући,
На једном душеку,
На једном јастуку,
Под једним јорганом. (Вук, СНП, I, 294)

Релативност перцепције временског интервала испољава и однос лирског јунака према сопственим и туђим поступцима. Различито се „вреднују“ љубавни загрљаји, недозвољени девојкама пре брака, али уобичајени за искуство младића. Независно од тога да ли даје предност новој љубави, да ли се инати девојачкој мајци или правда својој, бећар не скрива слободно опхођење према женском свету. Из мушке перспективе у таквим околностима истиче се управо дужина ноћног загрљаја као контраст девојачкој чедности:

Сву ноћ на руки ми преспала; (ЕР, 189)

Сву ноћ ми је на руци преспала; (Вила, 73; Беговић, 80)

На води се састадосмо,
Грлисмо се, љубисмо се,
Од увече до ујутру; (СДМ, 23)

дори је љубих дори је грлих
м(ј)есец ми зађе сунце изађе; (ЕР, 36)

Љубисмо се и грлисмо до зоре; (Вук, СНП, I, 455)

Ако хоћеш воду пити, дођи у јутру,
 У јутру је свака вода бистра, студена;
 Ако хоћеш брат' босиљак дођи у подне,
 У по дана сваки цвијет л'јепо мирише;
 Ако л' хоћеш Мару љубит', дођи до вече,
 Јер у вече свака драга сама уздише; (Вук, СНП, I, 399)

Узори, Маро, равнине,
 Те посиј своје јадове:
 Ако ти никне жут невен,
 Увени, душо, за мноме;
 Ако ти никне босиљак,
 Дођи ми боса по ноћи;
 Ако л' ти никне љубица,
 Љубићемо се до вече. (Вук, СНП, I, 231)

Разноликост контекста (од констатације спољашњег оквира сусрета из непосредне прошлости, преко учесталости радње и дужине загрљаја до позива и љубавног врачања) не поништава значај и значења атмосфере, идеалног савезника тајне. Мада и девојка може давати јасне подстицаје, ноћ је посебна сфера мушке активности у љубавној лирици. Отуда се духовито истиче природа лажног заклињања:

Од како ме роди моја мајка
 Нјесам никад по ноћи ходио
 Ни под туђи пенџер доходио. (Вук, СНП, I, 607)

Пратећи баш тај период еротске слободе момака, паша по-диже потеру, не би ли обуздао учестале авантуре:

а мој синко челебија Мујо
 тебе паша од синоћке тражи
од синоћке тере до јутроске
 хоће тебе паша да обеси

рад тамбуре и рад јауклије
јер ти љубиш по Ли(је)вну д(ј)евојке
а по Скопи удовице младе. (ЕР, 57)

Различитост протицања истог временског интервала не мора се само везати за ноћне сусрете младих љубавника, за њихове чежње, стрепње и надања. И дан може бити дуг. Формуле времена тада обухватају „летњи дан до подне“ (ЕР, 69), „око пола дана“ (Вук, СНП, I, 253), тежину пољских радова и услова мобе³⁵ или се сугерише како (и због чега) је одређеном послу посвећено много времена. Удавача сади башту „вас дан“, „вас дуги дан“ (ЕР, 3), односно везе или преде „тањене“ свадбене дарове током „дуге ноћи“ (ЕР, 192). Формуле времена су и у оваквим стилизацијама сугестивно усмерене ка радњи-емоцији, а могу такође кроз један тренутак да пројектују пређашње и предстојеће догађаје. Оваквим поступком се појачава и онај необуздани дерт Дојчина Петра. Наоко укинуте границе светлости и таме, сажимају се у само један дан, довољно дуг за испољавање унутарње буре и довољно кратак да се током њега проћерда све што је до тада стицано:

Вино пије Дојчин Петар варадински бан,
Попио је триста дукат' све за један дан
И још к том врана коња, златан буздован.
(ЕР, 178; Вук, СНП, I, 633)

Одолели вековима, тринаестерци су сачували исповест о снази љубавне чежње. Емоције су у млађој варијанти усмерене према кобној крчмарици, док се завршницом старијег записа истиче погубност женске лепоте и моћ еротске жеље. Љубавна грозница варадинског бана (Крњевић 1986: 88, 141) сатире

³⁵ „Дуга дана у зла господара!
не да шјести, нити починути;
саставио ручак и вечеру[...]“ (Беговић, 187/II).

материјална добра, а пиће не гаси животну жеђ, већ подстиче душевну буру и жудњу чула. Надмоћну силину страсти није могуће обуздати, све док јој саме године не стану на пут.

Са јасним значењем се и при сучељавању младости и старости уводе временске одреднице, тим пре што се упркос ноћним подстицајима гасе путене жеље остарелог мужа:

Кад је било од по ноћи,
Говорио стар дједина:
Фалисаво душо моја!
Простри мени покрај пећи,
Покрај пећи, а на врећи. (Вук, СНП, I, 401)³⁶

Иронично представљено избегавање брачних дужности има очекиван исход, јер невеста бежи од старца своме дому, ма колико такав преокрет био непожељан по обе стране. Ноћ је и време када се испољава тамна страна појединца, злоба, завист и пакост. Баш тада поступци свекрве откривају тешкоће задружног живота и положај младе снаје:

С вечер' воду све пролива,
У поноћи иште пити; (Вук, СНП, I, 419)

³⁶ Исти тип контраста при мотивацији избора пожељног љубавника супростављају и поједина занимања:

А ти Фато, турско злато,
И каурско огледало!
У што си се загледала!
Баш у младо у тежаче,
Што по вас дан плугом плужи,
А по сву ноћ пружен лежи,
А за Фату и не знаде!
Јер не гледаш оно момче,
Што по вас дан књигу пише,
А по сву ноћ Фату љуби? (Вук, СНП, I, 616)

Туђа мајка зла свекрва:
С вечер' воду све пролива,
У комшилуку довикује,
да у двору воде нема. (Вук, СНП, I, 420)

Стварност оставља видљиви траг на лицу младе жене. Она лагано копни и постаје сен изгубљена сред ноћне тишине. Исповест сажима дужи временски интервал, а понављање злостављања из ноћи у ноћ добија ритам патње, дуготрајног обележја читавог животног века:

Тавна ноћи, тавна ти си!
Невестице, бледа ти си! (Вук, СНП, I, 667)

Смрти моја! ак' умориш мене

По ономе што открива и ономе што се подразумева или тек слуги, што је очигледно или избледели траг обреда, мита и магије, лирска народна поезија обухвата и јавне сфере и приватни живот и сакрални тренутак и свакодневицу, док текст песме има разноврсне функције у усменој култури. Опажање времена, његово протицање и субјективност (лирског) доживљаја нарочито долазе до изражаја, јер је целокупна лирика најдиректније упућена на све тренутке човековог живота. И савезник и непријатељ људском роду, време допушта вишеструки привид. Оно је, парадоксално, неизмерно и када обухвата општи план вечности и при заустављању трена трептаја ока, откуцаја срца и ритма дисања. Мерећи време по небеским телима и менама природе, али и према сопственом трајању, човек је пролазност варљиво приближио бесконачности, али то није угрозило границе живота и „оног“ света. С друге стране, низ узастопних дешавања од рођења до смрти, збир доживљених дана, ноћи и годишњих доба, издваја сваки појединачни живот као засебан догађај, другачији

и непоновљив у односу на друга бића и различит од бескраја времена или космоса.

Основним типолошким формама догађаја одговарају „два типа времена: циклично и линеарно“ (Лотман 2004: 227). Митске представе и смисао ритуално-магијског чина у реконструкцији традицијске културе намеће готово неоспоран закључак: „Људски живот није се посматрао као линеарни исечак затворен рађањем и смрћу, него као циклус који се непрекидно понавља ... такви циклуси као дан и ноћ, година, циклични низ умирања и рађања човека или бога разматрају се као узајамно хомеоморфни“ (Лотман 2004: 228). Али, чак и независно од тога да ли се појаве доживљавају као разнолике манифестације „истог“, условљене анимистичким поимањем стварности, из перспективе реинкарнације или атеистичког погледа на свет, живот подразумева процес, а самим тим и његове етапе. Лирски текст није искључиво подређен митским тумачењима прошлости и садашњости, нити је пуки рефлекс обредне праксе. Мада може обухватити све те компоненте, укључујући и историјске реалије, песма је „преживела“ првенствено као уметност речи. Битна разлика између упоређених система указује се и на још једном нивоу. Приликом приказивања догађаја „типолошки свет мита није дискретан“ (Лотман 2004: 228), док се лирски „доживљаји“ крећу у широком распону од наслуте и метафоре до бурне и раскалашне слободе. Цикличност времена се подразумева као саставни члан преживелих или измењених ритуала, али је испољена и линеарност низања догађаја:

Вита јело ти високо растеш,
 Ти високо растеш, Смедерево гледаш;
 Смедерево равно – тамо ми је драго,
 Тамо ми је драго отишло одавно.
 Кажи њему тамо нека дође амо;
 Јечам сам пожелала, шеница полегла,
 Јарица приспела, ја је боса жела,
 Ја је боса жела, он је болан јео,

Он је болан јео на плећих лежећи,
На плећих лежећи, године бројећи.
(Софрић, 131–132)

Исповест спаја две (неодређено) удаљене временске тачке, а лирски „сиже“ подређује догађања емотивном стању. Под тим притиском угибају се сви чиниоци хронотопа (високо; далеко; тамо : овамо; пре : после), али је изразит управо поступак сабијања времена. У „садашњост“ лирске минијатуре³⁷ таложе се сећање и сведени извештаји о завршеном периоду. Обе димензије мотивишу клетву, која обухвата неко будуће време. Кроз нови спој слуте се чежња, нада и стрепња, да би се неосетно затворио двоструки обруч удаљавања драге и драгог. Након физичког раздвајања уследио је његов заборав. И тај други, дефинитивни растанак као да се већ збио, само се две симултане радње (овде и тамо) још нису укрстиле. Слутња изазива очајање, а очај се брани клетвом, док се пролазност готово материјализује. И време постаје опипљиво, баш зато што још није стекло моћ да залечи разочарања и душевну бол.

На сличан начин се временске перспективе „уређују“ и при низању поредбених чланова, у склопу каталога, и при развијању фигуративног потенцијала радње или појмова-симбола. Догађај је наоко заустављен, као што се и опис привидно динамизује. Пошто се у сижејној жижи често налази само једна ситуација (емоција), чини се да је лирика поезија фрагмената, дијалошке секвенце или (унутарњег) монолога. Опевани тренутак, међутим, спаја конкретни и фигуративни план, вибрирајући између две сфере

³⁷ Исти смисао се у лирици може и непосредније, јасније саопштити:

Сви дилбери, мог дилбера нема;
Да ли ми је чути, јал' видјети,
Ил' болује или ашикује!
Волим чути и да ми болује,
Нег' да с другом драгом ашикује,
Болујући и кад ће ми доћи,
Ашикујућ' никад ни до в'јека. (Вук, СНП, I, 359)

значења. Згушњавања „нарације“ стварају амалгаме времена и временâ, у садејству са сложеним елементима стилизације:

Резултат процеса – трајање радње // више радњи у дужем периоду	Заустављање „кадра“ – кратак интервал/стање
Два цвијета у бостану расла (Вук, I, 553)	Заспала девојка дренку на корен- ку (Вук, I, 252) Ђул дјевојка под ђулом заспала (Вук, I, 392)
Вијала се бела лоза винова (ЕР, 152) Повила се б'јела лоза винова (Вук, I, 554, 555)	Девојка се у Дреновцу купа (Вук, I, 529)
Узрасло ми је једно дрво зелено (ЕР, 145) Расло дрво бадемово танко високо (Вук, I, 622)	Смиљ Смиљана покрај воде брала (Вук, I, 330)
Три су горе упоредо расле (Вук, I, 462)	Јово коња на мосту коваше (Вук, I, 639)

Независно од глаголских облика који подразумевају једну од три временске равни, одабрани тренутак је специфичан и зато што није пуки опис, већ пут ка исказивању емотивног стања. Самим тим напоредо се одвијају опречни процеси. Субјективно доживљено време надраста лична опажања и расположења, али се само кроз сопствено искуство може спознати (не и објаснити) један сегмент, слој или нијанса универзалних, апстрактних сфера. Зато је једино у лирским стилизацијама могуће компримовање времена, што утиче на динамизацију других структурних сегмената. И када нису експлицитно саопштене, формуле времена подразумевају двострукост укрштаја. Циклични ритам обнављања повезује се са бескрајем линеарне перспективе, да би се категорије вечности „суочиле“ међусобно и преломиле кроз коначност непоновљивих догађања:

Игличе венче над воду цвета;
над воду цвета, над воду вене;
над воду вене, над воду спада. (Недић, 19)

Приближене моћима обнављања вегетације три етапе животног пута постају сугестивна алегорија човекове пролазности. Баш зато што су поређења прећутана, а анафора и анадиплоза дочаравају слику из природе, покренуте асоцијације и аналогije појачавају симболичко богатство одабраних појмова. Венац се сплиће пред свадбу, њиме се ките невеста и сватови, али се полаже и на хумку. Цветни венци се жртвују у име плодности, приносе се води, остављају изнад кућног прага, о икони, на капији дворишта, у воћњаку и винограду, на пољима и у торовима (Словенска митологија: 71–73). Облик венца симболизује цикличност природе, а магијско значење круга испољава се у свим елементима традицијске културе, од поређења са Сунцем и прстеном до кола и опхода. То је ореол светаца и привилегија владара, али и дар дат смртницима, спојеним венчањем. Три етапе живота, по којима се човеков век разликује од обнављања вегетације и „путање“ небеских тела, смештене су „над воду“, уз рефренско наглашавање простора. Из тек наговештене слике мирне површине или немира текућих вода помаљају се оба поимања времена. Амбивалентна симболика праелемента сабира почетак и крај, непрекинуту временску нит и непоновљивост сваког тренутка који отиче у прошлост. И, мада три стиха наизглед описују стања, песма метафорично сажима резултате процеса. Долази и до померања перспектива, инверзије видљивог и невидљивог. Песма не дочарава слику из природе, већ одражава саме идеје вечности и нестајања. Протицање времена се одвија неосетно, али неумитно, конкретним појмовима се досеже до апстракције, али се ни покренута осећања не могу једноставно и лако дефинисати. Шта ће се из вечности отворити у тренутном доживљају остаје неизвесно, а то и јесте одлика врхунске уметности.

* * *

Иако је очита подударност између одређивања времена у лирској поезији и епском песништву,³⁸ још је изразитија различитост функција истих формула, али и разноврсност обележавања временских интервала. Тако се и на нивоу једног члана структуре испољавају жанровске особености, а могуће је и разматрање особеног функционисања формула времена у односу на „каноне“ обредне, митолошке и необредне поезије. Мада се перспектива времена саображава особеним поетичким нормама, одреднице учестало имају улогу иницијалне формуле, али се значења успостављају и на другим синтагматичким нивоима (медијална, финална позиција).

Процеси компримовања временских оса, независно од цикличног или линеарног смера „кретања“, остварују се на три начина:

- а) прошлост : садашњост : (будућност);
- б) (прошлост) : садашњост : будућност;
- в) прошлост : (садашњост : будућност).

Последња релација најизразитија је међу митолошким песмама, при чему није искључено да су и оне биле синкретична компонента касније заборављених ритуала. Уосталом, губљење обредне прагматичности или замирање обреда омогућава „живот“ текста у измењеном контексту. Некада је веома тешко одредити жанровску припадност варијанте, због чега је и Вук веома широко осмислио најобимнију целину – „љубавне и друге различне женске пјесме“.

Одреднице времена могуће је разматрати и у најопштијем фонду стилских фигура. Изражајни ниво формулативности такође истиче и сложеност и релативност стилских средстава.

³⁸ У иницијалној позицији епских песама издвојене су следеће формуле: Синоћ (тип 4, 40), Поранио (тип 4, 41), Рано рани (тип 4, 43), Синоћ – јутрос (тип 4, 44) (Детелић 1996: 128).

Иста слика састављена је од више слојева, означава конкретне појмове и садржи фигуративни потенцијал. Формуле времена учестали су члан паралелизма, који функционише и као микројединица (стилско средство) и као конструтивни модел целе песме. Временски интервали учествују и у успостављању поређења, контраста, градација, хипербола, док се реализација метафоре и алегорије условљава „сижејним“ контекстом варијанте, па и околностима импровизације. Очита је и учесталост метонимијске замене делова дана/ноћи небеским телима, уз јаче или слабије истицање симболичне компоненте појава, слика и радњи. Поступци антропоморфизације добијају особена значења, независно од тога да ли се успоставља склад или дисхармонија између човека, космоса и природе. Но, дијалог са небеским телима само варира конструкцију унутарњег монолога,³⁹ док су тако стилизована осећања веома разнолика.

Зачуђујуће је и богатство доживљаја у којима се посредством формула времена испољава широк распон емотивних нијанси. И на том нивоу трајања текста изразито је садејство свих чинилаца усмене комуникације. Запис је истргнут из своје органске средине, лишен мелодије и атмосфере певања, која није занемарљива компонента усмене лирике.⁴⁰ Али, и када изостане композиција и кореографија, значења варијанте задржавају особен статус. Сваки (следећи) сусрет са (истом) лирском песмом зависи и од тренутних околности у којима се остварује контакт два света, емоција певача и слушалаца (читаоца). Неухватљивост тих вибрација и непоновљивост тренутка веома се добро огледају у стилизацији

³⁹ Дијалогска форма лирске песме укључује као саговорника све елементе из природе, цвеће, дрвеће, животиње (јуначког коња) и птице (соко, славуј), воду и гору.

⁴⁰ Образлажући основне разлике између „мушких“ и „женских“ песама, Вук Караџић наглашава управо удео мелодије у трајању лирских варијаната: „Женске пјесме пјева једно или двоје само ради свога разговора [...] и зато се у пјевању женски пјесама више гледа на пјевање, него на пјесму“ (Вук, СНП, I, 559).

временских формула, тим пре што се искуство конкретног опажања подређује различитим семантичким слојевима апстрактних појмова. Уосталом, ма како га одредили и „препознали“, осећање измиче свим егзактним методама. Истовремено постојано и подложно променама, оно је најсродније времену самом, мада се исто толико од њега и удаљава. Два феномена разликују исти чиниоци по којима се могу успоставити аналогije. Емоције су и тренутне и пролазне и релативне, али увек подразумевају процес. Баш та осцилација између процеса и стања, конкретног и апстрактног, личног и општег утиче на обиље значења и функција формула времена у лирском песништву. Као структурно-семантички активне супстанце (Маљцев 1989: 53) оне су понекад основна тема, оквир слике, периферни члан обрасца, пресудан слој песничке фигуре и најактивнији одраз душе, где год се она налазила и какав год облик имала.

Прилог

Делови дана/ноћи у усменој лирици

„Лепо ти је *под ноћ* погледати
Где девојка седи код девера,
Испод венца младожењу гледи!“ (Вук, СНП, I, 107)

„Лепо ти је под ноћ погледати
Тамо доле крај тија Дунава
Гди с' јунаци шатор разапели
И под њиме пију рујно вино,
Њима служи лијепа девојка...“ (Вук, СНП, I, 424)

„Л'јепо ти је под ноћ погледати
Ће јунаци рујно вино пију“ (Вук, СНП, I, 646)

„Дивно ти је под ноћ погледати,
Ће господа пију вино ладно“ (Вук, СНП, I, 379)

„Под ноћ пођох гледат’ ђевојака.
Ал’ ђевојке сјеле вечерати“ (Вук, СНП, I, 442)

„Навалите под ноћ, сараори,
Да отмемо из мобе девојку“ (Вук, СНП, I, 250)

„Пођох под ноћ да обљубим драгу“ (ЕР, 19)

„С *вечер*’ сјала сјајна мјесечина,
Обасјала зелену ливаду.
По њој пасу два господска коња,
Чувала их два господичића“ (Вук, СНП, I, 612)

„*Сву ноћ* ми соко препјева
На Миланову пенџеру:
Устани горе, Милане!
Ђевојка ти се удаје,
И тебе зове на свадбу“ (Вук, СНП, I, 362)

„Два славуја сву ноћ препјеваше
На пенџеру прошене ђевојке // госпе бановице“
(Вук, СНП, I, 652, 654)

„Два бумбула сву ноћ препјеваше,
Пјевајући гору пријеђоше,
Гледала их Будимска ђевојка“ (Вук, СНП, I, 653)

„Гдјено *синоћ* на конаку бјесмо,
Господску ти *вечер*’ *вечерасмо*!
лијепу ти дјевојку видјесмо“ (Вук, СНП, I, 407)

„Синоћ видо три лепе ђевојке“ (Вук, СНП, Iр, 245)

„Синоћ сам му звуку чула:
Седлом бије о јаворје,
А копитом о мраморје,
Коњиц ти се расрдио
Што ти љубиш две девојке“ (Вук, СНП, I, 374)

„О //Ах мој Мијо, ђе си синоћ био?“
(Вук, СНП, I, 324, 497; Беговић, 95)

„Мајка кара сина Михаила:
Сине Мишо, гдје си синоћ био?“ (Вук, СНП, I, 340)

„О, Иване, жив не био мајци!
Што си синоћ учинио Ајци?
Нисам ништа, моја мила мајко.
Сретох Ајку у т'јесну сокаку“ (Вила, 66)

„Које ли је доба ноћи?
Рекла ми је драга доћи,
Рекла доћи пак не дође;
Ја је чека до по ноћи“ (Вук, СНП, I, 547)

„Греј, *месече*, не за'оди,
ноћ, тамна ноћ!
док ја одем до девојке“ (Недић, 108)

„Него дођи *кад ми засти мајка*“ (Вук, СНП, I, 530)

„Добар вече, моја Мила драга!
јеси ли ми *вечер вечерала*?“ (Беговић, 59)

„*С вечера* је киша ударила,
У по ноћи поледица пала;
Ја се диго да потражим драга“ (Вук, СНП, I, 483)

„Сунце зађе а ја у лов пођох“ (ЕР, 107)

„Сунце зађе, мрак на земљу паде.

Јетрве се у двор дозивају:

Коме реда на водицу ићи?

Ред допао прошеној ђевојци“ (Вук, СНП, I, 588)

„Сину зора а ја још код двора

Дан превали, а ја у лов пођох,

Ја на брдо, а сунце за брдо;

Ал’ на брду под јелом зеленом

Ту бијаше заспала ђевојка“ (Вук, СНП, I, 432)

„Крала коња од момка девојка,

Крала га је од јутра до мрака,

Украла га око заранака“ (Вила, 61)

„Рано ми је сунце огрејало“ (Карановић, 101)

„За ран’, Павле, за ран мили брале

За рана ми снау прстенујте“ (Вук, СНП, I, 6)

„За ран’, куме, за ран стари свате

Моли вам се женикова мајка,

За рана јој снау доведите“ (Вук, СНП, I, 24)

„Рано рани ђевојчица

и Даницу вјерну моли // На весели Спасов данак“

(Вук, СНП, I, 224, 270)

„Пораниле девојке

Јело ле, Јело, добра девојко!

Пораниле на воду,

Јело ле, Јело, добра девојко!

Ал’ на води јеленче“ (Вук, СНП, I, 199)

„Порани рано на воду
Од злата нађо јабуку“ (Вук, СНП, I, 296)

„Ја подраних јутрос рано
Ај ђиди, сарум де!
Ја подраних јутрос рано,

Рано добро је.
Пошетах се низ ливаду
Кад л' угледах ђевојчицу“ (Вук, СНП, I, 586)

„Будила зора Лазара“ (Вук, СНП, I, 466)

„Сину зора а ја још код двора“ (Вук, СНП, I, 432)

„Сабах зора, а ја у лов пођох“ (СДМ, 31)

Извори и литература

- Ајдачић, Д. *Прилози проучавању фолклора балканских Словена*. Београд, 2004.
- Беговић: Беговић, Н. *Српске народне пјесме из Лике и Баније*, I. Загреб, 1885. [Фототипско издање: Београд, 2001.]
- Богишић: Богишић, В. *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Београд, 1878. [Горњи Милановац, 2003.²]
- Веселовски, А. Н. *Историјска поетика*. Београд, 2005.
- Вила: Матицки, М. *Народне песме у „Вили“*. Нови Сад – Београд, 1985.
- Врчевић: Врчевић, В. *Тужбалице*. Титоград, 1986.
- Вук, Пјеснарице: Карацић, В. С. *Пјеснарица 1814, 1815*. Сабрана дела Вука Карацића (СД), I. Прир. В. Недић. Београд, 1965.
- Вук, Пословице: Карацић, В. С. *Српске народне пословице*. СД, IX. Прир. М. Пантић. Београд, 1987.

- Вук, Рјечник: Карацић, В. С. *Српски рјечник (1852)*. СД, XI/1–2. Прир. Ј. Кашић. Београд, 1986–1987.
- Вук, СНП I: Карацић, В. С. *Српске народне пјесме*, I. СД, IV. Прир. В. Недић. Београд, 1975.
- Вук, СНП II: Карацић, В. С. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Карацића*, I. Прир. Ж. Младеновић, В. Недић. Београд, 1975.
- Генеп, А. Ван. *Обреди прелаза*. Београд, 2005.
- Детелић, М. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд, 1996.
- ЕР: Геземан, Г. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци, 1925.
- Еремина, В. И. *Поэтический строй русской народной лирики*. Ленинград, 1978.
- Зечевић, С. *Култ мртвих код Срба*. Београд, 1982.
- Карановић З. и Љ. Пешикан-Љуштановић. *Послови и дани српске песничке традиције*. Нови Сад, 1994.
- Карановић, З. *Небеска невеста*. Београд, 2010.
- Карановић: Карановић, З. *Антологија српске лирске усмене поезије*. Нови Сад, 1996.
- Крњевић, Х. „Скица за видове композиције лирске народне песме“. *Поетика српске књижевности*. Београд, 1988, 117–138.
- Лихачов, Д. С. *Поетика старе руске књижевности*. Београд, 1972.
- ЛМС: Клеут, М. *Лирске народне песме у „Летопису Матице српске“*. Нови Сад – Београд, 1983.
- Мальцев, Г. И. *Традиционалние формулы русской народной необредовой лирики*. Ленинград, 1989.
- Недельковић, М. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд, 1990.
- Недић: Недић, В. *Антологија народних лирских песама*. Београд, 1977.
- Новаковић: Новаковић, С. *Српске народне загонетке*. Београд, 1877.
- Павловић: Павловић, М. *Антологија лирске народне поезије*. Београд, 1972.
- Пропп, В. Я. *Народные лирические песни*. Ленинград, 1961.
- СДМ: Радевић М. и М. Матицки. *Народне песме у „Српско-далматинском магазину“*. Нови Сад – Београд, 2010.

- Словенска митологија. Енциклопедијски речник*. Прир. С. М. Толстој и Љ. Раденковић. Београд, 2001.
- Софрић: Софрић Нишевланин, П. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*. Београд, 1990.
- Томашевски, Б. В. *Теорија књижевности*. Београд, 1972.
- Тројановић, С. *Ватра у обичајима и животу српског народа*. Београд, 1990.
- Шаулић: *Српске народне тужбалице из збирке Новице Шаулића*, књига I, свеска 1. Београд, 1929.
- Chevalier J. i A. Gheerbrant. *Rječnik simbola*. Zagreb, 1983.
- Elijade, M. *Sveto i profano. Priroda religije*. Beograd, 2004.
- Grevs, R. *Grčki mitovi*. Beograd – Priština, 1987.
- Jagić, V. „Građa za slovinsku narodnu poeziju“. *Rad JAZU*, XXXVII (1876): 33–137.
- Jolles, A. *Jednostavni oblici*. Zagreb, 1978.
- Krnjević, H. *Lirski istočnici. Iz istorije i poetike lirske narodne poezije*. Beograd – Priština, 1986.
- Meletinski, E. M. *Poetika mita*. Beograd, b. g.

Snežana Samardžija

CERTAIN TRAITS OF TEMPORAL FORMULAS IN LYRICAL FOLK POETRY

Summary

This paper highlights temporal formulas, present in lyrical genres and shaped according to particular poetic rules. This interpretation is organised from the longer temporal intervals, to the parts of the agricultural calendar and weekdays, to markers for diurnal phases. We point out the importance of the improvisation context and poetic constants (ritual, mythological, non-ritual genres) when choosing the entries and in the highlighting of the variety of their meaning and functions. We examine the categories of closed and open time, the sacral nature of the ritual-magical atmosphere, the relativity of the experience and meaning of the same ideas. The paper traces stylisation devices characteristic for lyrical poetry (condensed formulae; cyclical and linear time; metaphorisation of life's realia; the relationship between concrete and abstract spheres; the importance of temporal formulae in the structure of double parallelism and other stylistic devices).

Љиљана Ж. ПЕШИКАН-ЉУШТАНОВИЋ*

Филозофски факултет, Одсек за српску књижевност и језик
Нови Сад

ВРЕМЕ КАО БЛАГОСЛОВ – УСМЕНА УСПАВАНКА И ЖАНРОВИ НАМЕЊЕНИ ДЕЦИ ИЗМЕЂУ ПРОШЛОСТИ И БУДУЋНОСТИ¹

Истраживање формулативних хронотопа у успаванкама, али и другим облицима усмене књижевности који су намењени деци или се тичу рођења и првих година развоја (песме на бабинама, проходалице, стрижабарске, брзалице, разбрајалице, ређалице, игре прстима, игре руком, ташуњаљке, цупаљке, пузаљке/ лазаљке) открило је да у њима функционише особено сажимање времена прошлости, садашњости (схваћене као тренутак у коме се песма изводи) и будућности. Ово сажимање често има функцију посредно изреченог благослова, а у одређеним случајевима наговештава и магију речи, или бар песму (говорни израз) као вербални аспект обреда који би требало да заштити дете и омогући му не само неометан будући развој већ и једну врсту убрзаног раста и благословене будућности.

Кључне речи: хронотоп, прошлост, садашњост, будућност, песме на бабинама, проходалице, стрижабарске, успаванке, благослов

У *Горском вијенцу* Петра Петровића Његоша, цуцки поп Мићо формулативно сажима властито свештеничко знање и темеље духовног живота свога племена:

*joljilja@gmail.com

¹ Истраживање на коме је заснован овај рад спроведено је у оквиру пројекта „Аспекти идентитета и њихово обликовање у српској књижевности“ (број 178005), који се, под руководством проф. др Горане Раичевић, спроводи на Одсеку за српску књижевност Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду, уз финансијску помоћ Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Напамет сам добро утврдио
летурђију, крстит и вјенчати,
 ка и друге *помање потребе...*

(Његош 2010: 106. Подвукла Љ. П. Љ.)

Крштење и венчање оцртавају се овде као увођење јединке у посвећени круг заједнице (окупљен сакралним смислом литургије) и напредовање у њему, и као незаобилазне етапе животног пута, на коме је све друго, па чак и смрт, тек „помања потреба“.² Интеграција у заједницу и напредовање у њој, обележено конкретном обредном праксом, све до изласка у часу смрти, маркира се и основном структуром обреда прелаза, било да овај појам тумачимо у ужем,³ било у ширем⁴ смислу. Рефлекси оваквог сагледавања човековог животног циклуса уочљиви су у усменим песмама које се на различите начине вежу за дете и детињство,⁵ било тако што прате поједине сегменте обредне праксе у које је укључено дете, било као део колектива (обредне календарске песме), било као субјекат, центар и предмет обредних радњи

² Поп Мићо не помиње опело.

³ Обреди чији је основни циљ „да се постигне одређена промена стања, односно прелазак из једног магијско-религијског или профаног друштва у друго“ (Ван Генеп 2005: 16), а унутар њих издвајају се три поткатегорије: „обреди одвајања“ (сепарација), „обреди прелазних стања“ (лиминално стање) и „обреди пријема“ (агрегација), које „нису подједнако развијене у свакој популацији и унутар сваке ритуалне целине“ (Ван Генеп 2005: 15).

⁴ Према ширем одређењу „под појам 'обрета прелаза' подводе се и њима тумаче разне друге радње и процеси свакодневног живота“ (Јома 2005: XXIX–XXX).

⁵ Ово посебно важи за изучавање успаванке. Поред Пешикан-Љуштановић 2011: 13–22; Пешикан-Љуштановић 2011а: 131–148; види (азбучним редом): Карановић 1996: 251–309; Карановић 1999; Латковић 1975: 186; Недић 1969, према Недић 1977: 25; Пешић, Милошевић-Ђорђевић 1984: 257; Прстојевић 2012: 63–79; Н. К. 1985: 856.

(песме на бабинама, успаванке, пузаљке/лазаљке, проходалице, стрижбарске и сл.).⁶

Овакво сагледавање човековог основног животног тока вероватно лежи и у основи специфичног сажимања времена које се повремено среће у овим песмама. Ово сажимање времена, с једне стране, указује на доминантну представу о томе да се свако исправно и неисправно чињење (или нечињење) у домену светог нужно рефлектује на цео животни ток јединке и колектива, али, истовремено, оно у песми може функционисати и као посредни благослов, као израз жеље да прва „како треба“ спроведена обредна радња покрене низ добрих, жељених исхода. Тако сажета привидно сасвим једноставна стрижбарска песма у магични чвор суспреже садашњост и будућност:

Стрижи, куме, стрижи,
Како стрижеш, куме,
Такој и да венчаш,
Како ће да венчаш, куме,
Такој ће да крстиш. (Ђорђевић, Д., 189)

Унутрашња логика овог преплитања јасна је. *Како стриже*, кум ће тако обавити и читав низ будућних обреда. Исправност првог корака повлачи низ добрих исхода, за сваког ко у обреду учествује. Овде, она наговештава заједничку посвећену и светим заштићену будућност:

„Од првог стрижења косе до венчања и новог крштења, време се магијски сажима и убрзава, а обредни круг се затвара, све се везује једно за друго, све се једно другим објашњава и условљава. Ако иницијацијско прво шишање, па тиме и коначно одвајање детета од оностраног, буде спроведено како би требало, све ће се и надаље како

⁶ Вероватно би се неки рефлекси обреда прелаза могли тражити и у песмама које директно прате дечју игру, какве су брзалице, разбрајалице, ређалице, игре прстима, игре руком, ташуњаљке, цупаљке.

ваља одвијати у његовом животном току. Свето празнично време условљава свакодневно, животно трајање јединке.“
(Пешикан-Љуштановић 2012: 28)

Као „стециште човекове животне снаге“ и потенцијална веза са хтонским (Толстој, Усачова 2001: 286–287),⁷ коса је моћан магијски реквизит и њоме се вишеструко манипулисало у обредима прелаза везаним за рођење. Стрижба или стрижење, шишање, стриг, плетење, плетиво, настригување (Ђорђевић 1990: 263–273), била је значајан корак у укључивању новорођенчета у заједницу. Стрижба је била „велика породична радост и [...] особита свечаност“ (Ђорђевић 1990: 266), а обављао је углавном крштени кум, или, ређе, онај ко жели да ојача и успостави везу са породицом.⁸ Оцртавањем добрих исхода благосиљају се у песми сви учесници обреда: дете ће дораси до венчања и до родитељства, а кум ће чинећи *шта треба* и *како треба* ући заједно с њим у наговештени магијски круг рађања и плођења недотакнут смрћу.

И успаванка и обредна песма понекад остварују сугестију успореног продуженог, готово свевременог (или безвременог) трајања, које је по својој природи најближе садашњости:

Санак иде низ улицу
Води Јова за ручицу;
Санак Јову говораше:

⁷ Коса је на живоме „мртва“ може се без бола сећи и на мртвоме „жива“, због повлачења ткива стиче се утисак да она наставља да расте и после смрти.

⁸ „Ко жели ући у својбину са каквом одличном православном обитељи, бива стрижени кум, то јест кумује при свечаном стрижењу коса дјетета. Тим ступа у родство и с дјететом с његовом фамилијом“ (Bogišić 1874: 388).

Када Вук Мандушић у *Горском вијенцу* презриво одбаци шишано кумство („Нема кумства ка крштена кумства“, „Кум ћу бити, а прикумак нигда“ – Ње-гош 2010: 65. и 66), верујемо да је ту реч о потоњем заборављању смисла обреда вероватно старијег од хришћанског крштења или чак о његовом свесном одбацивању у часу пуне идеолошке конфронтације са иноверницима.

„Ходи, Јово, у бешику,
Да се санка наспавамо,
И ујутро подранимо,
И водице донесемо,
Нашу мајку одм’јенимо.“ (СНП I, 273)

Иако у песму улази и непосредна прошлост (*Санак Јову говораше*) и непосредна будућност (*И ујутро подранимо*), доминантно остаје трајање у садашњости, сугерисано не само преминацијом глагола у презенту, већ и особеном антрополошком актуелношћу и свевременошћу слике.

У краљичкој песми та сугестија живог актуелног трајања сенчи слику „мајсторских двора“, који су „скоро сазидани“:

И по њима шета
Млада мајсторица,
У наручју носи
Сина Пантелију,
За ручицу води
Ћерку Анђелију,
Треће јој се вата
Скут’ свил’на зубуна. (СНП I, 172)

Садашњост радњи (шета, носи, води, хвата) спреже се с новином двора, младошћу мајке и њеног порода. Слика мајсторове љубе и њене деце заштићена је и трајно ухваћена у кристалу песме, попут слике одојчета у лазаричкој песми, озарене ретком метафором „пуценце“ и уоквирене сјајем сребра и свиле које се плету око њега.⁹

⁹ ДЕТЕТУ У КОЛЕВЦИ:

Има мајка пуценце.
Де ће да га ушије?
– На кошуљу под грло,
Сас две игле сребрне,

Успаванка може у целини бити окренута будућности или прошлости. Тако у запису са Косова (Бован 2001: 320), сестра (дада) жељу за мирним и здравим сном детета („да му дете спије, кано мало јагње“) поткрепљује благословом који слуги будућу удају¹⁰:

Да му дете буде танко и високо,
Да му дете бидне бело и црвено!

Понекад, успаванка казује само о прошлим збивањима, сводећи се на слику успаваног детета и мајчино певање о његовом рођењу:

Љуљу сине, сан те преварио,
Љуљу сине, у шикали беши.
Душко ми се у гори родио,
У горици ће се легу вуци.
Вучица му и бабица била,
Б'јела вила мл'јеком задојила. (Васиљевић 1953: бр. 78)

Ипак, оно што знамо о бићима окупљеним око овако опе-ваног рађања, наговештава и благослов и магијску заштиту у будућности, која се не изриче, али се слуги. Као бића која с лакоћом прелазе и границу *култивисаног, питомог* света и света *дивљине* (Раденковић 1996: 91–97, 157–158), вук и вучица не само да олакшавају рађање у којем су непосредно учествовали, већ, истовремено, наговештавају будуће дарове о којима песма ништа не казује. Као типичне сеновите животиње, својом природом заклоњене од деловања демонских сила (Чајкановић 1995: 71; Филиповић 1966: 164–172; види, такође: Гура 2005: 13–16, 35–41,

Сас два конца свилена.

Игле гу се кршеу,

Конци гу се мрсеу! (Васиљевић 1950: бр. 379/2)

¹⁰ Белило и руменило били су у традиционалној култури симбол девојачке доспелости за удају.

44–51, 54–58, 65–68, 84–86, 89–116 и др.), и као медијатори, вукови могу бити моћни заштитници детета које им се приближило својим рођењем „у горици ће се легу вуци“. Такође, и онај кога задоји вила може бити обдарен натприродним својствима и постати јунак којег „сабља [...] не сече и зрно не бије“ (Ђорђевић 1989: 55). Истовремено, ове заштитне формуле/ неизречени благослови чувају емотивни набој и естетску сугестивност:

„Алитерације сугласника с и ш непосредно асоцирају на умиривање детета које се бори са сном, тамна и загонетна слика горе издваја дете и мајку из свакодневице и преноси их у чудесни онострани простор, заштићене и благословене моћним савезницима. Сваки пут када се запева детету успаванка сугерише да рођење јесте чудо, да је оно само изузетно и да га, бар у мајчиној имагинацији, штите и закриљују моћне силе.“ (Пешикан-Љуштановић 2011: 20)

Улога чудесних бабица и контакт с њима остварен у прошлости могу бити и детаљније описани: „Вучица му пупак одрезала“; „Б’јела вила на бабиње била, / Од купине повој начинила, / Те повила мога малог сина“ (Васиљевић 1953: бр. 296, варијанте текста). Које последице то може имати по будућност детета не изриче се, што песми придаје сугестивност и потенцијалну херметичност. Гранична, демонска бића (вучица и вила) издвајају јединку из магме оностраног, одрезајући пупак и покривајући искомску људску голотињу повојем од купине, који је, по природи биљке од које је начињен, и сам амбивалентан (Чајкановић 1985: 152–154). Рађање, као суштински важан чин у *прошлости*, помажу и омогућују моћна онострана бића – медијатори, али и мајка, која повезује и раздваја ту делатну, обредно-магијску прошлост, опевану у песми, од тренутка у којем казује песму.

Ипак, време у усменој успаванки најсугестивније је онда када се обликује као сажимање прошлости, садашњости и будућности. Дарови и белези стечени у прошлости, у часу рођења, условљавају развој и будућност детета. Успаванка тако може

непосредно „одгонетати“ будуће последице прошлих збивања (Васиљевић 1953: бр. 296). Нагомилане сакрализоване радње:

Мајка сина у ружи родила,
Б'јела вила на бабиније била,
Челица га медом задојила,
Ластавица пером закитила,

саме по себи су благословене и слуте низ будућих квалитета:

Да је румен ко румена ружа,
Да је бијел к'о бијела вила,
Да је итар као ластавица,
Да је радин к'о 'чела малена...

На крају, ова магијска заштита детета, пожељним култним радњама и говором, прераста у саму песму и певање који издвајају, обједињавају и благосиљају мајку и дете:

Пјесму пјева твоја сретна мајка,
Да си сретан и весео мајци!

Дете може у часу рођења добити дар бића повишене моћи као залог будућег чудесног јунаштва. Прошлост (рођење, кидање пупка, задајање, повијање, опасивање, даривање), садашњост садржана у мајчином императиву *спавај*, којим песма почиње, и будућност (време за женидбу), сабирају се у поносу мајке која песмом благосиља дете. Свилене пелене и јуначки пас, кидање пупка и женидба, спрежу се да би оно што се „како треба“ уради у прошлости условило срећну и заштићену будућност:

Спавај, ђецо, родила те мајка,
Тебе мама у гори родила,
У горици међу вуковима,
Вучица ти пупак откинула,
А челица медом задојила,

Бјела вила злату баба била,
 У свилене пелене повила,
 Мушкијем те опасала пасом,
 Дала злату капу вучетину,
 Вучју капу и од орла крило,
 И на капи свакојака биља,
 А највише ђевојачког смиља,
 Кад ми будеш момак на женидбу,
 Да те нико не може урећи.
 Спавај, спавај, сан те преварио.
 (Шаулић, Ј. 1965: бр. 117. Види, такође: Вујичић 2006: 14)

Ово сажимање прошлости, садашњости и будућности, са становишта модерног читаоца, може бити готово комично. Тако одојче у магијски убрзаном времену одбија сису да би се женило: „Нећу те више сисати,/ Већ ћу се јунак женити“ (СНП V, 278). Мајка кумулира све што може бити добро и благословено као да већ *јесте*. Одојче „јашикује“ „свако јутро и вечером“, а „ђевојчица,/ танка, б’јела и румена“ свија се око двора:

Прођ се, диво, Јова мога,
 Многе су га моме брале,
 Ма га њесу одабрале,
 За Јова је шћер у цара
 Јову слична и прилична. (СНП V, 276)

Игра, хумор, па и елементи сасвим модерног поетског нонсенса, излучују се из магије речи и поново се у њу враћају, градећи и данас живу и сугестивну песму. Најзад, саме околности извођења могу битно померити значење песме. Песма:

О соколе, мој соколе!
 Не лети ми уз прозоре
 Не ломи ми гарофане,
 Не буди ми Јова мога;

Јер је трудан и уморан:
синоћ ми је с пута доша',
А сјутра се на бој справља (СНП I, 281) –

само је условно, темом, блиска успаванки и, према садржини, могла би бити сврстана међу породичне или љубавне песме, пошто се у потпуности уклапа у манир посредног изражавања љубави, стрепње пред сутрашњицом, па и дискретне еротске тензије, остварене сликом пролећне баште под прозором¹¹ и постеље у којој жена бди над уснулим мушкарцем. Ипак, сврстана у успаванке, песма пре свега постаје посредни благослов садржан у слици пожељне идеализоване сутрашњице, када ће одојче постати путник и ратник.

Сажимање времена у усменим песмама има своју обредну, па и магијску симболику, али несумњиво има и особено поетско значење, које се, у крајњој консеквенци, по неким тамним, запретаним сагласјима додирује са Елиотовим [Thomas Stearns Eliot] стиховима:

Време садашње и време прошло
Оба су можда присутна у времену будућем,
А време будуће садржано у времену прошлом.
Ако је читава време вечно присутно
Читавом времену нема искупљења. (Елиот 2012)

Спутаност јединке у животном кругу, у којој се неодложно ступа рођењем, судбинска спрегнутост прошлости, садашњости и будућности, гради иксионски точак сваке људске егзистенције, који увлачи све нас, без обзира на то доживљавамо ли га као рефлекс светог поретка ствари или као метафору модерног „осећања историје“ у коме се традиција непрестано преуређује кроз актуелно прожимање прошлости догађајима и делима којима се објављује будућност.

¹¹ Гарофан је баштенски каранфил.

Извори и литература

- Бован, Владимир. *Лирске и епске песме Косова и Метохије. Студентски записи народних умотворина са Косова и Метохије*. Владимир Бован (прир.). Приштина – Београд – Исток, 2001.
- Ван Генеп, Арнолд. *Обреди прелаза. Систематско изучавање ритуала*. Са француског превела Јелена Лома. Српско издање приредио Александар Лома. Београд, 2005.
- Васиљевић, Миодраг А. *Народне мелодије из Саџака*. Београд, 1953.
- Васиљевић, Миодраг А. *Народне мелодије с Косова и Метохије*. Зорослава М. Васиљевић (прир.). Београд – Књажевац, 2003. [Фототипско издање књиге Васиљевић, Миодраг А. *Народне мелодије које се певају на Космету*. Београд, 1950.]
- Гура, Александар. *Симболика животиња у словенској народној традицији*. Београд, 2005.
- Ђорђевић, Драгутин М. *Народне песме из лесковачке области*. Момчило Златановић (прир.). Београд, 1990.
- Ђорђевић, Тихомир Р. *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*. Приредила и написала поговор („Две политике тела: вештица и вила“) Нада Поповић Перишић. Регистар израдила Даринка Зечевић. Београд – Горњи Милановац, 1989.
- Ђорђевић, Тихомир Р. *Деца у веровањима и обичајима нашег народа*. Београд – Ниш, 1990.
- Елиот, Т. С. <<http://dobrapoezija.blogspot.com/2012/07/cetiri-kvarteta-prerev-ivan-v-lalic.html>> 15. 11. 2012.
- Карановић, Зоја. „Архајски корени српске усмене лирске поезије“. *Антологија српске лирске усмене поезије*. Нови Сад, 1996, 251–309.
- Карановић, Зоја. *Народне песме у Матици*. Нови Сад – Београд, 1999.
- Латковић, Видо. *Народна књижевност I*. Припремиле за штампу Радмила Пешић и Нада Милошевић. Београд, 1975.
- Лома, Александар. „Мистерија прага. *Обреди прелаза* Арнолда ван Генепа на прагу свога другог столећа“. Арнолд ван Генеп, *Обреди прелаза. Систематско изучавање ритуала*. Јелена Лома прев. Александар Лома, прир. Београд, 2005, VII–XLI.

- Недић, Владан. *Антологија народних лирских песама*. Друго издање. Београд, 1977.
- Његош, Петар II Петровић. *Горски Вијенац. Петар II Петровић Његош*. Миро Вуксановић (прир.). Антологијска едиција Десет векова српске књижевности. Књ. 7. Нови Сад, 2010, 25–134.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Дете у усменој успаванци – узрасни или обредни статус?“ *Детињство*, XXXVII, 1 (2011): 13–22.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Усмена успаванка – условност жанра“. *Годишњак катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*. Посвећено успомени на проф. др Радмилу Пешић. Год. VI (2011): 131–148.
- Пешикан Љуштановић, Љиљана. „На јабуци записано“. *Лирске народне песме*. Љиљана Пешикан Љуштановић (прир.). Антологијска едиција Десет векова српске књижевности. Књ. 7. Нови Сад, 2012, 19–47.
- Прстојевић, Вања. „Усмена успаванка у књижевном, социјалном и обредном контексту“. *Зборник радова Високе школе струковних студија за образовање васпитача*. Год. 7, бр. 1 (2012): 63–79.
- СНП I: *Српске народне пјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. *Књига прва у којој су различне женске пјесме*. Сабрана дела Вука Карацића. Владан Недић (прир.). Београд, 1975.
- СНП V: *Српске народне пјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. *Књига пета у којој су различне женске пјесме*. Љуб. Стојановић (прир.). Биоград, 1898.
- Филиповић, Миленко С. „Култ пророка Јеремије у традицији Јужних Словена“. *Гласник етнографског института Српске академије наука и уметности*, XI–XV (1962–1966), 1969: 143–160.
- Чајкановић, Веселин. *Стара српска религија и митологија*. В. Ђурић (прир.). Београд, 1994.
- Шаранчић-Чутура, Снежана. „Могућности тумачења усмене лирске поезије“. *Норма*, XII/2–3 (2007): 105–116.
- Шаулић, Јелена. *Лирска народна поезија Црне Горе*. Титоград, 1965.

- Bogišić, Valtazar. *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južni Slovena*. Knj. 1. Zagreb, 1874.
- H. K. [Hatidža Krnjević]. „Uspavanka“. *Rečnik književnih termina*. Glavni i odgovorni urednik prof. dr Dragiša Živković. Beograd, 1985, 856.
- Pešić, Radmila i Nada Milošević-Đorđević. „Uspavanke“. *Narodna književnost*. Beograd, 1984, 257.
- Popović, Tanja. „Uspavanka“. *Rečnik književnih termina*. Beograd, 2007, 763.

Ljiljana Pešikan-Ljuštanović

TIME AS A BLESSING – THE ORAL LULLABY AND GENRES INTENDED FOR CHILDREN, BETWEEN THE FUTURE AND THE PAST

Summary

The research of formulaic chronotopes in lullabies and other oral literature forms intended for children or concerning the birth and the first years of the child's development (*pesme na babinama* – postnatal ritual songs, *prohodalice* – songs for children starting to walk, *strižbarske* – ritual first haircut songs, *brzalice* – tongue twisters, *razbrajalice* – counting rhymes, *ređalice* – cumulative songs, *igre prstima* – finger plays, *igre rukom* – hand plays, *tašunaljke* – clapping game rhymes, *cupaljke* – hopping rhymes, *puzaljke/lazaljke* – crawling rhymes) discovered a particular condensing of the past, present (understood as the moment of the song's performance) and future time functioning in those songs.

This condensing often functions as an implied blessing, and in certain cases it hints at the magic of words, or, at the very least, the song (verbal expression) as a verbal aspect of the ritual meant to protect the child and enable not merely its unhindered further development, but some sort of accelerated growth and blessed future.

Бошко Ј. СУВАЈЦИЋ*
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

ФОРМУЛА И МИТ

Формуле времена у бугарштицама о Косовском боју¹

У склопу бугарштичких формула најзаступљенији су глаголи. Формуле са комплексним глаголским облицима представљају стилско-језичку доминанту бугарштица. Употреба ових глаголских облика одређује не само специфичан језик и стил бугарштица већ и саму композициону структуру ове усмене врсте. Комбиновањем и варирањем сложених глаголских облика долази до особене тријадне структуре бугарштичких строфа. Анализом језика и стила бугарштица могу се пратити процеси обликовања, мењања, „конверзије“ односно „реконфигурације“ времена у епској песми. Бугарштице су *песме говора* (дијалога, монолога, реторског питања, екскламације, благослова, клетве, жеље, намере). Отуда апелативни образци у бугарштичким формулама времена имају изразиту улогу. Управо се апелативним формулама на најбољи начин посведочује континуитет српске усмене традиције.

Кључне речи: формула, мит, време, језик, стил, историја, глаголски облици, Косовски бој

Време радње епске песме, како је истакао А. Потебња, припада времену прошлости, мирном оку, сталоженом изразу, објективном суду. Уметничко време епске песме је нужно у дискрепанцији са реално-историјским временом. И када исказује специфичну историјску веродостојност приказане епохе, та је

* bosko.suvajdzic@open.telekom.rs

¹ Рад је урађен у оквиру пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

епоха изолована у времену, затворена у себи, нема прелаза нити повратка из фактографског времена у уметничко као у бајкама (Некљудов 1972: 20).

Просторно-временска статика наративног фолклора испољава се пре свега у затворености, довршености представљеног света. Он није непосредно повезан нити упоредив са реалним географским простором као ни са историјским временом, те у односу према њима заузима особени, „острвски“ положај (Некљудов 1975: 183).

Формуле времена представљају „уобичајени скуп формула“ које „показује време кад се радња дешава“. Оне су, уз формуле имена, места и радње, „камен темељац“ усменог стила. „Типичан пример, с хомеровским призвуком, јесте: *Кад је зора крила помолила* или *Кад је зора и бијела дана*, или *Кад је сунце земљу огријало*“ (Лорд 1990: 76).

Несумњиво је да се радња бугарштица, као и усмене епике уопште, протеже у одређеној (сижејно мерљивој) количини времена. Време у бугарштицама може бити *отворено* и *затворено*. *Отворено време* песме усмерено је у (не)реализовану будућност; оно даје наговештај будућних догађаја, пројектује у будућност реализовање какве намере, претње, жеље, клетве или пак благослова. *Затворено време* је оно у коме је крај песме истовремено крај опеваног догађаја (в. Перић 2013).

С обзиром на особену моделативну улогу категорија почетка и краја текста, која је у директној вези „са најопштијим културним моделима“ (Лотман 1976: 281), у бугарштицама су посебно маркиране формуле за време на почетку и на крају „текста“ варијанте. У иницијалној позицији бугарштица приповедање је усмерено на радњу. У сиже се улази директно, *in medias res*. Формуле за време не могу се наћи између *уводног блока* и *наративног комплекса* песме.² Финалне формуле пак представљају место

² „Који год начин да се употреби, битно је да се уводни блок епске песме не може никада завршити временском формулом: она може доћи на његов почетак, може се уметати између опште и посебне формуле неког другог типа,

укрштања *текстуалног* и *контекстуалног* времена фолклора. *Контекстуалне формуле* су показатељ да у песми долази до функционалног укрштања *сижејног* и *вансижејног* времена, до сучељавања „текста“ варијанте и контекста њеног извођења. Формуле овог типа усмерене су на контекст извођења, на личности извођача или слушалаца, на саму радњу. Често садрже одређени „ауторски“ коментар, благослов или клетву.

У најкраћем, могло би се рећи да су *иницијалне формуле* форме *призива*; њихова путања је од извођачког времена ка *сижејном* времену песме (*сада : тада*); од садашњости ка времену радње; оне су у бугарштицама карактеристичне за *затворено (сижејно)* време песме. *Финалне формуле* су форме *одзива*; оне слушаоца враћају од времена радње ка извођачком времену; од *сижејног* ка *вансижејном*, *контекстуалном* времену; отуда финалне формуле упућују на *отворено (вансижејно)* време бугарштица.

Као и у десетерачкој епици, *сижејно* време бугарштица може бити *кондензовано* (згуснуто, компактно) време, које се простира праволинијски и линеарно дуж синтагматске осе текста, и „распршено“, дифузно време (в. Перић 2013: 347–352). Будући да „ток времена зависи од количине догађаја“, може се рећи да бугарштице баратају са малом количином догађаја, што „ствара утисак успорености“ (Лихачов 1972: 258), али са великом количином *говора* о догађају.

У Богишићевом зборнику историјски су локализовани и прецизно временски одређени неколики догађаји, као што су крунисање угарског краља (Б 30 и 31), турска опсада Беча 1683. године (Б 58) и сл. С друге стране, издвајају се бугарштице у којима доминира *митско време* епске песме, које по правилу има циклички карактер (Бахтин 1979: 447). Митски семантизоване формуле, које имају

може се наћи и између две различите посебне формуле, али никад на крају уводног блока, односно никад у непосредном додиру са наративним комплексом. На том месту могуће је наћи податак или о простору из којег радња креће, или о лику који је зачиње, или (што је најчешће) и једно и друго“ (Детелић 1996: 42).

експланаторску функцију метафизичког увида у заграничје епског света, функционално су употребљене у бугарштичкој метафори смрти у песмама *Марко Краљевић и брат му Андријаш*, *Мајка Маргарита*, бугарштицама о Секулиној метаморфози и погибији (Б 20, 21, 22) и сл. (в. Сувајцић 2005: 151–169).

У склопу *лиминалног хронотопа*, онога који се реализује у граничном и табуисаном временском простору између заласка и изласка сунца, по правилу се налази *формула о отправљању јунака*. Јунаци отправљени у сусрет зори, која свиће, на граници ноћи и дана, упловили су у луку смрти. Трајно настањени у другом свету, они се више никада неће вратити. Митски кодирану формулу „светле зоре од истока“ срећемо у једној од првих забележених бугарштица, песми *Мајка Маргарита*, коју је Задранин Ј. Баракловић уврстио у осмо певање свога спева *Вила Словинка* из 1614. године. Мајка Маргарита стражари „Задру граду на придвратју“. У беспрекорном облику словенске антитезе дат је попис небеских тела са којима се поистовећују судбине јунака песме:

Biše mi se cvileći drobna ptica zakasnila,
ona mala ptica;
biše mi se cvileći drobna ptica zakasnila,
ter ju biše pustilo žarko sunce na zapadu,
onu malu pticu;
ter ju biše pustilo žarko sunce na zapadu,
a biše ju zaskočijo sjani misec na istoku,
onu malu pticu;
a biše ju zaskočijo sjani misec na istoku.
(Baraković, *Bugarščica*, 1964: 333)

Наговештај трагичног исхода дат је већ временским кодирањем радње, смењивањем дана и ноћи у представи „дробне птице“ која тугује на капијама града.

Као пример митски семантизованих формула за време може да послужи и бугарштица о смрти Милоша Драгиловића:

Али рањен јуначе госпођи одговараше,
 Љуби Лазаровој:
 „Коју ми си госпуду у Косово отпавила?“
 „И ово сам отпавила Лазара господара,
 Туђинине један!
 И ово сам отпавила и Милоша зета мога.“
 Али рањен јуначе Милици одговараше,
 Љуби Лазаровој:
 „А давори, давори, Милице Лазаровице,
 Кога си отпавила, веће не ћеш причекати,
 Пунице моја!“ (Б 2, 19–29)

Формуле типа „то је било када се чинило“ означавају време стварања, митско правреме, исходишно време света. Отуда су истакнуте и својом позицијом у песми (иницијална : финална). У уводу песме *Радосав Сиверинац и Влатко Удински* упитно-односни прилог „кад“ + глагол „одиљати се“, који носи семантички потенцијал одласка, удаљавања, опраштања, поздрављања, означава јунаково неповратно удаљавање од супстанце епског живота и сигурности родног Града, те отпраљвање у пределе Смрти и нестајања.

И „отправљање“ краља Владислава на Косово сугерисаће смрт као исход управо иницијалном формулом којом се означава колективност погибије:

Кад се краљу Владиславе на Косово отпраљваше,
 Собом на бој вођаше сву л'јепу сарску госпуду.
 (Сувајџић 1998, бр. 6)

У песми *Марко Краљевић и брат му Андријаш*, коју је „кликнуо“ Хекторовићев рибар Паскоје Дебеља, дата је развијена метафора смрти (в. Самарџија 2007), сјајно посредована митском представом јелена као психопомпоса и универзалним симболима („туја земља“, „гиздава девојка“, „вино од забитја“, „клицање предака“) (в. Сувајџић 2005: 151–169).

Стабилност и затвореност представљају основне одлике „уметничког времена епске песме“. Потпуно подударане „биографског“ времена лика са „општим“, „историјским“ временом епохе могућно је само у сужеима у којима конфликт почива на изразитој друштвеноисторијској колизији, каква је у руским биљинама татарска најезда, а у српској усменој епци Косовски бој (Некљудов 1972: 21). С обзиром на епохални карактер „премјене“ коју је у српској традицији означила битка на Косову, управо у бугарштицама о Косовском боју уочљива је својеврсна симбиоза свих аспеката времена о којима смо говорили.

Бугаршtica о Косовском боју из Дубровачког рукописа („Попијевке словинске скупљене г. 1758. у Дубровнику“) *Кад је погинуо кнез Лазар и Милош Обилић на Косову*, коју је забележио Јозо Бетондић средином 18. века, временски маркира радњу у свитање уочи одсудног дана, када Бушић Стјепан моли своју љубу да провери „по високу ведро небо“:

„Јесу ли ми влашићи ведро небо припјешили
 Је ли зв’језда даница у истоку сунчаному
 Удара ли таламбах прид двором кнеза Лазара,
 Купе ли се господа прид дворове Лазареве?“

Амбијент је интиман, сцена камерна. Стјепанова љуба се зове Јела, верни слуга Оливер. Бушић Стјепан се у песми више не помиње, те се ни мотив закаснелог јунака даље не развија. Сцена се затим преноси пред дворове кнеза Лазара. Дан је бременим догађајима: окупљање војске пред Кнежевим дворовима, разговор кнегиње Милице и Милоша Кобиловића, договор супружника, изношење пророчког сна о пропасти Царства и његово тумачење, мотив брата од заклетве. У смирај дана, на Косову пољу, кад су „стали починут’ вечерицу вечерати“ и веселити се „с златнијем чашам у трпези“, долази до реализовања познатих мотива косовске легенде: клевете Вука Бранковића и кнежевог напијања чаше Милошу Кобиловићу. Следи Милошев завет да неће „издаје на Косову учинити“, уз обећање да ће турског цара,

под његовим шатором, „ханцаром удрити у срце живо“. Милош се заклинје да ће турског цара убити у *тачно одређеним, задатим временским координатама*:

„Здрав си, тасте Лазаре, у моје и твоје здравље,
У моје и твоје здравље и ове честите госпode.
А тако ми јединога, који ме је сатворио,
И тако ми Данице моје младе вјеренице,
И тако се доста са мношћем дичила и подносила,
Нећу теби издаје на Косову учинити;
Него теби обећавам прид свом овом прид господом
Прије нег' сутра сунце буде на источној овој страни,
Хоћу ти се ја наћи под царевим под шатором,
И хоћу га ханцаром удрити у срце живо,
И још ћу га одвеће десном ногом притиснути!“
(Б 1, 134–144)

Јунак ће подвиг извршити *пре свитања*, под окриљем ноћи, у склопу „лиминалног хронотопа“, који погодује активностима демона и нечистих сила, када се светло порађа из утробе мрака. То што је Милош на путу до стратишта „малахно тиха санка подр'јемао“ сведочи о природи његовог путовања у царство мртвих, али и на исечак хронолошког времена у коме се запутио у непријатељски табор: глухо доба ноћи, погодно за сан и смрт. И доиста, Милош ће се обрести пред султановим чадором уочи свитања и испунити задату реч („И још сунце не бјеше на источној овој страни / А он јунак допаде прид шатора прид царева“, 154–155). У склопу митског хронотопа запажено место у Милошевом хватању има некакав тајанствен „Глас из облака“, који упућује Турке како да савладају косовског подвижника.

Ако се измере темпоралне координате велике бугарштице о Косовском боју из Дубровачког рукописа, може се закључити да се радња реализује између два временска маркера, два свитања, две „источне стране“ Сунца. У овоме има елемената митског и историјског хронотопа. Битка на Косову се, доиста, одиграла за

један дан, али се и борба против демона и космогонијски чин одиграва између два изгрева сунца. Тако се у овој бугарштини реализује хронотоп историјског и хронотоп митског у склопу законитости обликовања епског сижеа.

Милош Кобиловић, витез који преваљује пут између два табора ноћу, како би убиством султана Мурата спрао лагу са образа, у основи представља двогубу слику, бинарну структуру. Он је истовремено епски јунак, који дела у склопу законитости епске поезије и мотивацијског система епског сижеа, и митски херос, који је позван да разреши космогонијску драму стварања света тако што ће просути утробу немани, из које ће покуљати тмина првобитног хаоса (в. Лома 2002). Из ове двојне перспективе може се, можда, разумети и име његове веренице. Име јунакове веренице ће бити *Даница* јер ће сам јунак у митолошком коду представљати тип ноћног јахача или, како су то већ истакли представници старије митолошке школе (Н. Нодило), епску персонификацију Месеца. Стога ће се и његова судбина природно разрешити уплитањем више инстанце, појавом божанског „Гласа из облака“.

Управо су *координате времена* бугарштите најбољи показатељ паралелизма њене епске структуре и митолошке симболике делатних ликова. Када је реч о епској биографији Милоша Обилића, бугарштите се овде уклапају у шири контекст традиције. Веома рано, већ почетком XVI века, на територији Косова и Метохије, али и Моравске Србије, развија се култ Милоша Обилића као култ светог ратника.³ Низ паганских елемената

³ „А на Косову се већ од почетка XVI века издваја из косовског циклуса специјални култ Милоша Обилића. Он у новој народној традицији постаје чак и светитељ. Његов светитељски лик срећемо почетком XIX века у две цркве у околини Ниша (Ј. Стојановић, Стари српски записи и натписи, III, 5125, 5126), у Хиландару и у Св. Спасу у Кучевишту – Скопска Црна Гора. Култ Милоша Обилића развијен је у Војводини и Славонији. Свакако да је тамо пренет миграцијама нашег становништва 1690. и 1739. године. Значи, већ у XVII веку код нас је јасан култ Милоша Обилића, који можда већ онда иде до светитељства. [...] Највећи шиптарски култ, култ Јована Владимира, нашао

срећемо и у варијантама о Милошевом завету,⁴ подвигу и начину његовог савладавања. Турцима тајну Милошеве снаге одаје „проклета баба“ у српској (Љубинковић 1992: 63–64), муслиманској (Шмаус 1938: 102–122), арнаутској (Шмаус 1936: 82–83), македонској (Качановский, бр. 177) и бугарској (СБНУ 43/113) усменој традицији; најранији спомен овог паганског божанства среће се у Челебијином путопису (Челеби 1967); као „баба из буцака“ појављује се у Босанској вили за 1886. годину; у збирци Богољуба Петрановића то је „из стијене бабетина“ (Петрановић III, бр. 26); појављује се и „глас како женски“ (Стојан Новаковић, *Народна предања о боју косовском*), односно као „Глас из облака“ у нашој бугарштици:

Глас изиде из облака и Турцима говораше:

„Али, Турци, не видите, испале вам црне очи
Ће је Милош оклопљен и под њиме коњиц добар...“

А. Шмаус је тачно запазио да око Милоша Обилића није створен посебан круг народних песама, те да своје „првобитно и право место он има у косовском циклусу“ (Шмаус 1964: 43). Разлоге треба тражити у чињеници да је његов основни подвиг толико јединствен, изузетан и непоновљив да се циклус о њему није могао ни развити: „Као да је, у току векова, Милошев косовски подвиг сасвим засенио раније његова јуначка дела и истиснуо их постепено из епске традиције“ (Латковић 1954: 335). Предање о детету необичних својстава које владар пронађе у шуми, као

се насупрот највећем тадашњем косовском култу, култу светог Милоша Кобилића. Симбиоза ова два култа била је неизбежна. С обзиром на чињеницу да је култ Милоша Обилића био изразито култ светог ратника, логично је да је у то време сталних борби ова симбиоза извршена на штету светог Јована Владимира – само светитеља мученика“ (Љубинковић 1959/60: 328–329).

⁴ „У Милошевом завету препознајемо веома старе, чак и паганске детаље мегдана (Милош уместо жртвеног јагњета убија султана, стаје пораженем противнику ногом под грло), а помињу се и Видов данак и Бог велики“ (Матицки 1995: 106).

део митске свести и старих веровања, упућује на биће које „носи обележје шумског божанства, духа шуме“ (Михаљчић 1989: 43). Сличну митску парадигму развијају млађе епске песме и предања (*Милош Обилић змајски син*, Петрановић III, бр. 24; *Како је Вила Милоша задојила*, Исто, бр. 25; *Милош Обилић тражи своју мајку*, Исто, бр. 26; *Прича о Милошу Обилићу*, Чајкановић 1927: 387–388). Типолошки је најближе причи о ноћном јахачу који врши космогонијски подвиг предање о Милошевој сестри: „У Поцерини, у Шабачкој нахији, има село *Двориште* и код њега близу зидине које се зову *Милошева коњушница*. Срби онуда приповиједају да су ондје били двори Милоша Обилића. Они то потврђују и другијем свједоцбама да је Милош из Поцерине, н. п. у Дворишту има један стари гроб с великијем каменом чело главе; онуда Срби говоре да је то гроб Милошове сестре, и приповиједају да је ондје плијевила шеницу, па је убио Милош с Тројанова града (то је готово као с Герзелеза у Шорокшар, или с Банстола у намастир Ковиље) буздованом, јер је мислио да је кошута“ (Вук, *Рјечник*: 177). Прича из Поцерине развија „класичан мит“ о ноћном ловцу Актеону и Артемиди: „Šta je sa sestrom, koju Miloš ubi, misleći da je ono košuta? U ovom pogledu, poznat je klasični mit: noćni mladi lovac Akteon zapazi djevičansku nagu Artemidu, gdje se kupala, a ona ga taj čas prometnu u jelena, te ga odmah raskidoše sami hrti njegovi. Mitoloziima jasno je znamenovanje ovog prizora: pošto je jelen u Arijača zbog granatih rogova simbol zrakovitog sunca, Akteon je Sunce, koje pred Mjesecom gine u noći“ (Nodilo 2003: 335).

Месец је у митологији Словена представљен као небески путник, али и као пастир код оваца у загонеткама („Пуно поље оваца, међу њима рогат чобанин“ – *Месец и звезде*). Месец је „мушки ноћни путник i од вјеклада јунак, стари војник“ (Nodilo 2003: 321). Месец је древни митолошки меритељ времена. Митолошке представе и раширена народна веровања (Ђорђевић 1958/I: 27) стављају Месец у амбивалентну позицију заштитника мртвих и доњег света, али и носиоца древне симболике плодности и раста:

„Mitološke predstave stavljaju Mesec u određeni ambivalentni položaj. Mitovi o njemu govore kao o *muško-ženskom*; jednom je muško, drugi put žensko. S jedne strane se odnosi na plodnost, rađanje i rast, a s druge strane je povezan sa smrću. Mesec je prirodni simbol života i smrti. Plodnost kod ljudi (menstruacija kod žena) u skladu je sa 'životom' (menama) meseca“ (Risteski 2000: 69–70).

Милош Обилић у традицији поседује митске атрибуте, коња натприродних особина („виловити Ждралин“), оружје земаљског (копље, топузина) и божанског порекла („сабља виловита“, „кутија са магичним дејством“). Митолошке инсигније су и младеж од змаја на десној мишици, на младежу „бич вучије длаке“, „на бедри сабља уписана“ (в. Петрановић III, 24). С обзиром на ситуирање управо овог епског јунака у комплекс митолошке традиције, није превише смело рећи да се у бугарштицама у јединственој симбиози митског и историјског хронотопа развија класичан мит о јунаку који у лиминалном, граничном времену ослобађа свет демона и снага Хаоса и враћа првобитни поредак и хармонију у Космос.

Бугарштица о завади кћери кнеза Лазара и о сукобу између његових зетова, коју је забележио Јозо Бетондић (*Како се свадико Милош Кобиловић и Вук Бранковић*, „Дубровачки рукопис“, бр. 24) почиње директно, галантном сценом испод прозора кнегиње Милице, која ће потом бити замењена знатно мање галантном сценом свађе цандрљивих вереница да би свршила простачким песничењем између њихових мужева. У иницијалној позицији среће се типична бугарштичка формула времена, имперфекат и конструкција „фазни глагол + инфинитив“:

На прозору *сјеђаше* Милица Лазара кнеза,
И ш њом *бјеху* на прозору дв'је рођене кћерце своје...
Пође ти им Милица кћерцам свој'јем *говорити*...
(Сувајџић 1998, бр. 8)

Перашка бугарштица о Косовском боју, забележена у једном рукопису насталом крајем XVII века у Перасту, такође почиње

in medias res, *етимолошком фигуром* која је једна од константи бугарштица. Ова фигура је носилац тужбаличке интонације и митске супстанцијалности бугарштица:

Лијепу језђу језђаху до два зета Лазарова,
До два пашенога.
(Сувајцић 1998, бр. 9)

Етимолошка фигура се по правилу среће у почетној позицији песме/наративне секвенце, у функцији памћења врло архаичних митских слојева језика. Ова игра речи и звука уводи јунака у спиралу смрти и несреће. У временској равни означава истовременост две радње: тужење за губитком + експланаторна функција формуле, тј. тежња да се губитак рационализује или пак објасни. После етимолошке фигуре по правилу долази формула апелације (молитва, клетва) у форми призива божанске милости или пак одашиљања демонске срдње на предмете радње/узрочнике губитка. Формула, међутим, непогрешиво призива смрт. Таква је формула „цвилу то ми цвиљаше“ у песми *Мајка Маргарита* (Б 82), или пак „лијепу језђу језђаху“ у „перашкој“ бугарштици.

Етимолошка фигура наговештава смрт и погибију и у бугарштици о смрти Милоша Драгиловића. Песма *Како Милош Драгиловић или Кобиловић рањен на Косову на 15. Липања г(одишта) г(осподинова) 1389 примину, и што нареди на концу од живота и поручи Вукосави љуби својој, по својој пуници Милици љуби Лазара кнеза од Србљи а кћери Угљеше Мрнавчића* из Дубровачког рукописа, коју је забележио Ђуро Матијашевић, најстарија је забележена бугарштица о Косовском боју. Изворно је била без наслова, који јој је дао преписивач и редактор Дубровачког рукописа, Иван Марија Матијашевић, нећак Ђура Матијашевића: „По својој садржини, ова бугарштица стоји потпуно по страни од косовске традиције како ју је фиксирао Мавро Орбин: нити је из ње проистекла, нити је на њу утицала. То може значити да је песама с косовским темама било и много више и далеко разноврснијих но што бисмо према случајно сачуваним записима могли да слутимо“ (Пантић 1975: 362).

Анализом језика и стила бугарштица могу се пратити процеси обликовања, мењања, „конверзије“ односно „реконфигурације“ времена у епској песми. У бугарштицама време сижеа је флексибилно и савитљиво. Оно се растеже и сабија, попут Прокрустове постеле. Тако ће бескрајни говори косовских јунака о части и верности, превртљивости и издаји, бити сажети у радњу у цигло два-три стиха: „У то Турци приступише и на ње ти ударише, / И Лазара разбише, ни о чем не оставише. / Вук Бранковић утече у планину у зелену“ (Б 1, 216–218). Овај сажети, новинарски стил, високо информативан, резултат је наглог напињања, затезања и згушњавања времена у вибрантни лук радње; време ће се затим поново еластично растегнути и продужити у дугачку сцену о витешком сахрањивању под ногама господара.

Алојз Шмаус је посебно истакао употребу сложених глаголских облика у склопу метричко-синтактичких модела који чине стилско-језичку константу бугарштица: „Riječ je o: 1. učestaloj upotrebi pluskvamperfekta, sastavljenog od imperfekta glagola 'biti' i glagolskog pridjeva radnog (uz aorist, perfekt i imperfekt), čak bez obzira na vremensko prethođenje – u slučajevima kada deseterački stih upotrebljava prosta vremena (aorist, imperfekt, historijski prezent) ili perfekt ali u 3. licu jednine i množine obično bez kopule; 2. o obilježavanju početka radnje upotrebom neke vrsti 'pomoćnoga glagola' (ići, poći, otići, uzeti, početi, stati, sjesti) i infinitiva...“ (Schmaus 1971: 146–147).

Ако узмемо као пример „велику“ бугарштицу о Косовском боју из „Дубровачког рукописа“, видећемо да ова два начина обликовања формула времена представљају темељ композиционе структуре песме:

А

Бјеше млада Стјепана љуби своја послушала (10)
И бјеше отворила прозоре од б'јела двора (12)
А то т' бјеху влашићи ведро небо припјешили (14)
Много бјеше Турака с сабљом својом погубио.

А што њему бјежаше слугам добријем не могаше;
 Али бјеше Милошу худа срећа прискочила,
 Турци њему бијаху слуге своје погубили (181–184)
 Када Турци бијаху тега гласа разумјели (192)
 Бјеше му се по њима коњиц добар потакнуо (194)
 У руку се бијаше бојна копља добавио (197)
 А Лазара бијаху жива у руке ухитили (219)
 Још се царе не бјеше с душом својом разд’јелио (222)
 Ма кад бјеше Милошу св’јетла цара разумио (229)
 Бјеше му се св’јетли царе на те р’јечи смиловао (237)
 Ма се бјеше св’јетли царе с душом својом разд’јелио (247)
 Кад ми бјеше Милица тужне гласе разумјела,
 Бјеше јој се од жалости живо срце распукнуло
 (252–253)

*Плусквамперфекат (имперфекат помоћног глагола „бити“
 + радни глаголски придев)*

Б

Иде Бушић Стјепане љуби своју рано будит’ (1)
 И отиде гледати по високу ведру небу (13)
 Тер му иде млађахна добро јутро називати (19)
 Нека пође оседлат’ мени и себи коње добре (29)
 Али пође Стјепану љуби своја говорити (33)
 Она иде господи добро јутро називати (60)
 Али пође Милошу пуница одговорити (92)
 Пође кнезу Лазару прид господом говорити (119)
 И он пође Милошу златном чашом напијати (123)
 И он пође Лазару златном чашом напијати (133)
 Пака иде Милошу слуге своје дозивати (145)
 „Пођ’те, слуге, оседла’те ви јуначке коње добре,
 Ере ћемо ми поћи турску војску уходити!“ (147–148)
 Тад пођоше врли Турци св’јетлу цару говорити (156)

Пође њему овако св'јетли царе говорити (161)
 Пође ти се Милошу св'јетлу цару да поклони (169)
 Терѣ иде овако прид господом поп'јевати (206)
 Пође ти му жалостан ове р'јечи говорити (230)

*Обележавање почетка радње (аорист фазног глагола ста-
 ти/сести, ићи, поћи + инфинитив)*

Бог зна веће хоћеш ли их твојим очим сагледати (67)
 Хоћу теби, Стјепане, тужне гласе повиђети (34)
 Ако ти се што могу, господару, умолити (38)
 Бјеше му се молити како твому господару (95)
 Једа ти се што могу, господару, умолити (100)
 Хоћу ти се ја наћи под царевим под шатором,
 И хоћу га ханцаром удрити у срце живо,
 И још ћу га одвеће десном ногом притиснути! (142–144)
 Још хтијаше Лазаре с Милошом бесједовати (246)

Знати ми се, љубовце, са Косова не вратити,
 Ја ти нећу остати од војске кнеза Лазара (42–43)
 Не могу ти оставит' ниједнога од Уговића (105)
 Немој мени невјеру на Косову учинити (129)
 Нећу теби издаје на Косову учинити (139)

*Обележавање будуће/могуће/пожељне радње (фазни/помоћ-
 ни/модални глагол + инфинитив)*

Употреба ових глаголских облика одређује не само специфичан језик и стил бугарштица већ и *саму композициону структуру* ове усмене епске врсте. Наиме, комбиновањем и варирањем сло-
 жених глаголских облика долази до особене *тријадне структуре бугарштитичких строфа*:

Кад је Бушић Стјепане љуби своју *разумио*,
 Он се брзо *подигну* из своје меке ложнице,
 Терѣ *иде* опета љуби својој *говорити*... (25–27)

Упитно-односни прилог + перфекат глагола („кад је... разумио“) + аорист („се подигну“) + изрична конструкција („иде + говорити“)

Ма кад бјеше Милица зета свога разумјела,
Сузе су је полиле низ румено б'јело лишице,
Тере пође овако Милошу бесједовати. (68–70)

Плусквамперфекат + перфекат + изрична конструкција (аорист фазног глагола стати/сести, ићи, поћи + инфинитив)

Ма кад бјеше Милошу св'јетла цара разумио,
Пође ти му жалостан ове р'јечи говорити:
„Једа ти се што могу, св'јетли царе, умолити?“ (229–231)

Плусквамперфекат + изрична конструкција (аорист фазног глагола стати/сести, ићи, поћи + инфинитив) + модална конструкција (презент глагола „моћи“ + инфинитив)

Могућа су одређена проширења чланова бугарштичких строфа, употребом истих глаголских облика, набрајањем и објашњавањем изреченог (експланаторна функција), али то у бити не мења тријадну структуру бугарштичке строфе, која је споља маркирана употребом рефрена, а изнутра уређена суптилним варирањем и комбиновањем сложених глаголских облика:

„Здрав си, зете Милошу, у моје и твоје здравље.
(У моје и твоје здравље и око нас све госпoде.)
Тако теби јединога који те је сатворио,
(И тако ти Данице твоје л'јепе вјеренице,
И тако се тобом доста дичила и подносила.)
Немој мени невјеру на Косову учинити!“ (124–129)

Кадар бјеше Милица зета свога разумјела,
Зловољно се поврати ка својему господару,
(Грозне сузе прол'јева низ своје низ б'јело лице,)
И пође ти овако Лазару бесједовати. (96–99)

И када се појави стих у функцији допуне („Грозне сузе *прол'јева низ своје низ б'јело лице*“) или пак разјашњења (експланаторна функција) то у бити и даље остаје троделна структура. Ова структура се одржава до краја песме, тачније, на овој структури се организују и дистрибуирају формуле бугарштица:

Кад бијаше Милица зета свога разумјела,
Жалосна се она нађе у својему срцу живу,
И пође му овако Милошу бесједовати (84–86)

Веће Лазар изиде из својега б'јела двора,
Он се л'јепо бијаше свом господи поклонио,
И њему се господа сваколика поклонише (109–111)

Пака се је посадио на својега коња добра,
И весело пођоше пут Косова равна поља,
Шаторе су распели накрај равна Косова поља.
(112–114)

Цар је с војском паднуо на Марицу плаху р'јеку
Ту су стали починут' вечерицу вечерати,
И они се веселе с златнијем чашам у трпези (115–117)

Али Вука Бранковића худа срећа научила,
Пође кнезу Лазару прид господом говорити:
„Милош ће ти неvjеру на Косову учинити!“ (118–120)

Кад је Вука Бранковића кнез Лазаре разумио,
У руку је узео златну чашу хладна вина,
И он пође Милошу златном чашом напијати (121–123)

Кад је Милош Обиловић кнеза Лазара разумио
(Жалостан се он нађе у својему живу срцу),
Пака узе у руке златну чашу хладна вина,
И он пође Лазару златном чашом напијати (130–133)

А Милош се дигнуо из господске из трпезе,
И бјеше се махнуо на својега коња добра,
И тамо је отиш'о уз Косово поље равнo (150–152)

Ма када је Лазар зета свога разумио,
Сузе су га полиле низ његово б'јело лишце,
А њему је, Милошу, ове р'јечи говорио... (238–240)

Кад ми бјеше Милица тужне гласе разумјела,
Бјеше јој се од жалости живо срце распукнуло (252–253).

У наведеним стиховима испољиће се низ стилско-језичких одлика бугарштица, пре свега када је реч о употреби фигура дикције (анафора, анадиплоза), или пак синтаксичког удвајања предлога у стиху:

Турци главу осјекоше *славному Лазару кнезу*,
Славному Лазару кнезу и Милошу Обиловићу
(248–249)

„Него теби обећавам *прид* свом овом *прид* господом
Прије нег' сутра сунце буде на источној овој страни,
Хоћу ти се ја наћи *под* царевим *под* шатором,
И хоћу га ханцаром удрити у срце живо,
И још ћу га одвеће десном ногом притиснути!“ (140–144)

Грозне сузе пролјева *низ* своје *низ* б'јело лице (98)
Него теби обећавам *прид* свом овом *прид* господом (140)
Хоћу ти се ја наћи *под* царевим *под* шатором (142)
А Милош се дигнуо *из* господске *из* трпезе (150)
А он јунак допаде *прид* шаторе *прид* царева (155)
Кад је дош'о Милошу *прид* цара *прид* честитогa (160)
Једнијем скоком поскочио *из* његова *из* шатора (173)
Страх је мене да није у потреби у великом (214)

Вук Бранковић утече у планину у зелену (218)
А Милоша Обилића *на* моју *на* десну руку (228).

Уочавају се и две паралелне радње у оквиру истог стиха:

Ту су стали *починут* ' вечерицу *вечерати* (116)
Бјеху слуге *скочили* и коње *су оседлали* (149)
Златан ханцар *повадио* и њим га *је ударио*,
И још *се је повратио* и ногом га *притиснуо* (171–172)
Милош цара *удрио*, ма га *није погубио* (177)
Глас *изиде* из облака и Турцима *говораше*:
„Али Турци *не видите испале* вам црне очи!“ (187–188)
И они ти *прискочише* тер му ногу *одсјекоше* (195)
Њешто их *сам погубио* а њешто *се истопило* (204)
Покли *хоћеш ратити* и с Турцима *бојак бити* (208)
У то Турци *приступише* и на ње ти *удареше*
И Лазара *разбише*, ни о чем *не оставише* (216–217).

Бугарштице су *песме говора* (дијалога, монолога, реторског питања, ексламације, благослова, клетве, жеље, намере). Отуда *апелативни обрасци* у бугарштичким формулама времена имају изразиту улогу. Апелативни жанрови изискују изразиту емоционалну ангажованост говорника и саговорника (Јолес 1978: 113).

У формулама бугарштица доминирају *глаголи* који јасно исказују намеру говорника у односу према саговорнику (*илокуција*). У бугарштицама су заступљени како типови говорних чинова који захтевају *акцију саговорника* (*захтев, молба, наређење, забрана, савет, прекореванье, грдња*), тако и говорни чинови који захтевају *акцију било ког лица* (*жеља, предлог, препорука*), или пак они који представљају *конвенције друштвених контаката* (*поздрављање, ослонљавање, представљање*) (Mrazović 1990: 601).

Емоционалном ангажованошћу према саговорнику/читаоцу, особито се, у склопу „вербалних формула“, афективношћу и експресивношћу издвајају *апелативни обрасци клетве/заклетве*,

молитве и благослова: „И клетве и заклетве и благослови изричу се непосредно (у првом и другом) и посредно (у трећем) лицу, условно и ублажено – увек са каквим оптаивним смером: да се оно што се коме наговештава стварно и деси“ (Кнежевић 1957: 9).

Друга „косовска“ бугарштица из Дубровачког рукописа, песма *Како Милош Драгиловић или Обиловић на Косову на 15. липања г(одишта) г(осподинова) 1389 примину...* обилује апелативним обрасцима и митским формулама времена. Етимолошка фигура у иницијалној позицији бугарштице непознатог Бокеља доприноси архаичном звучању бугарштичког стиха, који пева о митском времену преломне борбе против древне немани:

„Л’јепу шету пошета Милица Лазаровица,
љуби Лазарова. (Б 2, 1–2)

Апелативни обрасци, који се директно изводе из иницијалне формуле, у ритмичко-интонацијску структуру песме уврштавају тужбалички тон који доминира на стилско-језичком плану и одређује ову песму као баладу:

И она ми шеташе, вишњег Бога мољаше:
„Ти ме Боже донеси на сваке на невољне
Среће, Боже,
Ма ме немој дон’јети на јунака израњена,
Ер су мени, Милици, љуте ране додијале,
Љуби Лазаровој.“ (Б 2, 3–8)

Емоционалну сугестивност исказа балада постиже управо употребом најангажованијих апелативних форми, благослова и клетве:

Ал’ га иде Милица тврдом клетвом заклињати:
„А тако од рана разбојниче оздравити...“ (Б 2, 14–15)
„А давори, давори, Милице Лазаровице“ (Б 2, 27)
„Ма те л’јепо ја молим, как’ оно пуницу моју“ (Б 2, 36)

„Л’јепо те поздравља Милошу Драгиловићу“ (Б 2, 44)
 „Послах ти напокоње поздраве и рогатију“ (Б 2, 47)
 „И још тебе ја молим како драгу вјереницу“ (Б 2, 50)
 „И нека Бога моли за душу, за Милошеву“ (Б 2, 57)
 „Још хтијаше Милошу с пуницом говорити“ (Б 2, 58).

И овде се појављују две истовремене и паралелне радње у оквиру истог стиха, изражене глаголима у имперфекту („И она ми *шеташе*, вишњег Бога *мољаше*“, ст. 3), акцентоване понављањем стиха („И овако шеташе, вишњег Бога мољаше“, ст. 9).

Убрзавање радње исказује се аористом („срећа ти је донесе“, „у језеру находи“). Честа је и употреба сложених глаголских облика (3. л. презента глагола *ићи* + инфинитив глагола који означава радњу), као у стиху: „Ал’ га иде Милица тврдом клетвом заклинаџи“ (Б 2, 14).

У медијалној позицији, али као завршница наративне секвенце, успоставља се темпорална дистанца између времена прошлости и времена говорења из перспективе јунака који беседи (*кад* : *сад*):

„А толи ме не познаш Милоша Драгиловића?
 Не познаш ли Милице, л’јепо лице, Милице,
Кад му лице с’јеваше како цв’јеће мјенделово
А сад му је од рана и болести потамњело,
 А пунице моја?“ (Б 2, 30–34)

Управо се апелативним формулама на најбољи начин посведочује континуитет српске усмене традиције. У бугарштици о погибији кнеза Лазара и Милоша Кобиловића хотимично се понављају *перформативни* глаголи који носе молбено-елегичну интонацијску линију сижеа:

„Једа ти се што могу, зете драги, *умолити*,
Да би ми се *молио* славному Лазару кнезу,
Да би мени оставио једнога од Уговића,

Ако би се која год на Косову догодила,
Да ја не бих изгубила кољено од Уговића!“ (87–91)

Ако упоредимо ове стихове са записом прве познате бугарштице из 1497. године:

„Молим ти се, орле, сиђи мало ниже
да с тобоме проговору: Богом те брата јимају
пођи до смедеревске (господе) да с 'моле
славному деспоту да м'отпусти из тамнице
смедеревске...“ –

уочићемо изразите подударности, које се не могу свести на ниво пуких типолошких сродности. Испод образаца усмене формулативности ферментирају се живи облици древне традиције која учитава заборављена културна сећања у ритмичко-интонацијску структуру забележених бугарштица. Посредством апелативних формула.

Литература

- Бахтин, М. М. „Проблема речевых жанров“. *Эстетика словесного творчества*. Москва, 1979.
- Богишић: *Народне пјесме из старијих, највише приморских записа*. Сабрао и на свијет издао В. Богишић. Књига прва с расправом о „бугарштицама“ и с рјечником. Биоград, 1878.
- Вук, *Етнографски списи*: Карацић Стефановић, Вук. *Етнографски списи. Сабрана дела Вука Карацића*, књ. 17. М. С. Филиповић (прир.). Београд, 1972.
- Вук, *Рјечник 1852: Српски рјечник (1852)*. Сабрана дела Вука Карацића, књ. XI/I. Београд, 1986.
- Детелић, М. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд, 1996.
- Ђорђевић, Т. *Природа у веровању и предању нашега народа*. I књига. Београд, 1958.

- Качановский, В. *Памятники болгарского народного творчества*. Вып. 1. *Сборник западно-болгарских песен со словарем*. Санктпетербург, 1882.
- Кнежевић, М. „О народним говорним творевинама“. *Антологија народних умотворина*. Нови Сад – Београд, 1957.
- Латковић, В. *Бенедикт Купичевић, Путопис кроз Србију, Бугарску и Румелију 1530*. Превео Ђ. Пејановић. Сарајево, 1950. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, XX/3–4 (1954).
- Лихачов, Д. С. *Поетика старе руске књижевности*. Београд, 1972.
- Лома, А. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд, 2002.
- Љубинковић, Н. „Порекло мотива ношења главе после погубљења у једној шиптарској песми о косовском боју“. *Гласник Музеја Косова и Метохије*, IV–V (1959/60).
- Матицки, М. „Косовска епопеја“. Новаковић, С. *Косово. Српске народне песме о боју на Косову (епски распоред)*. М. Матицки (прир.). Београд, 1995, 73–123.
- Михаљчић, Р. *Јунаци косовске легенде*. Београд, 1989.
- Неклюдов, С. Ю. „Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора“. *Типологические исследования по фольклору, Сборник статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970)*. Москва, 1975.
- Неклюдов, С. Ю. „Время и пространство в былинах“. *Славянский фольклор*. Москва, 1972, 18–45.
- Пантић, М. „Кнез Лазар и Косовска битка у старој књижевности Дубровника и Боке Которске“. *О кнезу Лазару*. Београд – Крушевац, 1975.
- Перић, Д. *Поетика времена српских усмених епских песама предвуковског бележења и Вукових збирки*. Необјављена докторска дисертација одбрањена на Филолошком факултету Универзитета у Београду 2013.
- Петрановић III: *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине. Јуначке пјесме старијег времена*. Сакупио Богољуб Петрановић. Књига трећа (1870). Н. Килибарда (прир.). Сарајево, 1989.

- Самарџија, С. „Обредна стварност и метафора у једној песми из *Ерлангенског рукописа*“. *Међународни научни састанак слависта у Вукове дане*, 36/2 (2007).
- СБНУ: *Сборник за народни умотворения наука и книжнина*, от. кн. 27. *Сборник за народни умотворения и народопис*. Софија: МНП (от кн. XIX изд. Българското книжовно дружество, а от кн. XXVII – БАН), 1889 –.
- Симеонова, Н. „Пространството в българския юнашки епос“. *Български фолклор*, 7/1 (1981): 25–38.
- Сувајдић, Б. *Јунаци и маске. Тумачења српске усмене епике*. Београд, 2005.
- Сувајдић, Б. *Народна књижевност: епске песме у старијим записима*. Б. Сувајдић (прир.). Београд – Крагујевац, 1998.
- Сувајдић, Б. *Певач и традиција*. Београд, 2010.
- Чајкановић, В. „Српске народне приповетке“. *СЕЗ*, XLI /1 (1927).
- Челеби, Е. *Путонис, одломци о југославенским земљама*. Превео, увод и коментар написао Х. Шабановић. Сарајево, 1967.
- Шмаус, А. „Косово у народној песми муслимана“. *Прилози проучавању народне поезије*, V/1 (1938): 102–122.
- Шмаус, А. „Милош Обилић у народном песништву и код Његоша“. *Рад X-ог конгреса Савеза фолклориста Југославије на Цетињу 1963. године*. Цетиње, 1964.
- Шмаус, А. „О косовској традицији код Арнаута“. *Прилози проучавању народне поезије*, III/1 (1936): 82–83.
- Jolles, A. *Jednostavni oblici*. Zagreb, 1978.
- Lord, A. B. *Pevač priča (I). Teorija*. Prevela sa engleskog S. Glišić. Beograd, 1990.
- Lotman, J. M. *Struktura umetničkog teksta*. Prevod i predgovor N. Petković. Beograd, 1976.
- Mrazović, P., Z. Vukadinović. *Gramatika srpskohrvatskog jezika za strance*. Sremski Karlovci – Novi Sad, 1990.
- Nodilo, N. *Stara vjera Srba i Hrvata*. Beograd, 2003. [Prvo izd. Nodilo, N. „Religija Srba i Hrvata, na glavnoj osnovi pesama, priča i govora narodnog“. *Rad JAZU* (1885–1890)]

- Risteski, Lj. „Orgijastički elementi obreda u vezi sa kultom Meseca kod balkanskih Slovena“. *Erotsko u folkloru Slovena*. D. Ajdačić (prir.). Beograd, 2000.
- Schmaus, A. „Formula i metričko-sintaktički model (O jeziku pjesme u bugarštici)“. Preveo S. Stepanov. *Usmena književnost, izbor studija i ogleda*. M. Bošković-Stulli (prir.). Zagreb, 1971, 143–157.
- Zoranić, P., J. Baraković. *Planine, Vila Slovinka*. F. Švelec (prir.). Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 8. Zagreb, 1964.

Boško Suvajdžić

FORMULA AND MYTH

Time Formulas in the Bugarštice of the Battle of Kosovo

Summary

By the analysis of language and style of bugarštice it can be followed the processes of forming, changing, “conversion” and “reconfiguration” of time in the epic poem. Bugarštice are *the songs of speech* (dialogue, monologue, rhetorical questions, exclamations, blessings, curses, desires, and intentions). That is the reason why appellative forms in the time formulas of bugarštice have a distinct role. The appellative formulas in the best way confirm continuity of Serbian oral tradition.

Драгољуб Ж. ПЕРИЋ*
Универзитет у Новом Саду
Педагошки факултет у Сомбору

КОНЦЕПТ ВРЕМЕНА У БУГАРШТИЦАМА Нацрт типологије темпоралних односа

Рад настоји да маркира основне конститутивне факторе аспекта времена у бугарштицама. У њему се полемише с априорним и одвећ уопштеним ставом о „острвском“ карактеру епског времена. Наместо тога, нуди се потпунији и комплекснији увид у могућности категоризације епског времена и расветљава се однос сижејног времена и вансижејних елемената.

Кључне речи: бугарштица, историја, мит, епика, сиже, време, дан, ноћ

Приступ поезији времена; категорије времена

Читав живот човеков сагледава се из перспективе само-афирмације јединке у времену, одмеравањем њеног кретања по имагинарној временској оси. Зависно од тога да ли се прати биолошка или социјална зрелост јединке, може се говорити о *биолошком* или *социјалном времену*. При том, „биолошко време или биолошки узраст одређен је степеном удаљености организма од момента рађања. Социјално време је период за који је човек стекао одређени положај на хијерархијској лествици у друштвеном окружењу у коме живи и ради“ (Бура 2001: 207). Уколико је реч о филогенези, развојне фазе човека као врсте биће мерене у одговарајућим временским одсечцима *календарског времена*.

* dragoljub.peric@gmail.com

Комплексност феномена времена у науци дошла је до свог пуног изражаја тек разбијањем предрасуде о јединственом и апсолутном карактеру времена (Ајнштајн). Даља истраживања показала су неке особине тог и таквог, релативно схваћеног времена: *међусобну повезаност димензија простора и димензије времена* (у четвородимензионалну раван тзв. *просторвреме* – Hoking 2002: 40), *лични карактер времена*, „релативан у односу на посматрача који га мери“ (Исто: 51), као и *усмереност тока времена* (тзв. *стрела времена* – в. Исто: 175–186).¹

У науци о књижевности, систематичан, детаљан и прецизан преглед представа о времену, начина уобличавања времена и временских перспектива и даље је у процесу формирања иако свеукупна проблематика времена припада поетичким проблемима од прворазредног значаја. Стога, ни у изучавањима вербалног фолклора ситуација није много светлија.

У славистици је, до сада, време у усменој епици посматрано у књижевноисторијски усмереним проучавањима, најпре позитивистички, кроз призму историјских реалија, док су се поетички усмерене интерпретације првенствено залагале за аутономију епског времена, изводећи, сходно томе, закључке о његовом апсолутном (Bahtin 1989: 445–449) и фиктивно-апстрактном

¹ Парадоксално је то да је митологија до својих аналога дошла далеко пре и формулисала их на свој начин – изричући их језиком мита, тј. сликовношћу ритуала и симболима. Без дубљег залажења у појединачно испитивање сличности и разлика, ево неколико паралела: *симболизам средишта* (чије су појавне представе *подне*, *сунце у зениту* и *врх планине*, а значење Врх Света, Средиште и Космичка оса – Елијаде 1999: 86), очито, кореспондира с концептом просторвремена, али и с идејом о сингуларности (Hoking 2002: 70, 221). Лично време (које, у физици, своје пуно право важења добија, додуше, тек на брзинама већим од брзине светлости) познато је такође и у пракси јоге, а постиже се изменом брзине одвијања физиолошких процеса (ритмизације дисања, метаболизма), при чему се тело укључује и прилагођава одабраним ритмовима времена у коме живи – с превазилажењем времена и изласком из истог као крајњим циљем (Елијаде 1999: 97–101).

карактеру (Лихачов 1972: 274–276).² Ова подвојеност између (нео)историцистичког приступа и структурално-семиотичког, у коме је (наративно) време само одраз концепта времена из реалности, трансформисано оквирима (жанровских специфичности света) дела, стварала је својеврсну херменеутичку тензију у погледу тога коме моделу прибећи и како избећи фаворизовање једне од ове две међусобно опречне позиције.³ Но, да је таква дилема суштински погрешно постављена показује свеукупна епска традиција, која се умногоме релативизује, хипотезе и једне и друге стране. Стога Путилов, с правом, захвата (у ширу епску традицију), идентификујући при том три временска аспекта: *епско време*, тј. временске односе епског света и изванпоетске стварности; *сижејно време*, односно начин одмеравања времена унутар самог сижеа; и, на крају, *време приповедања* (тј. наративно време) или начин одвијања приповедања у времену, као и однос „приповедача“ (тј. певача) и текста (Путилов 1971: 206). Међутим, овај модел, намењен пре свега компаративном посматрању билина и наше јуначке епике, ни у домену одабране грађе, а још мање у контексту наше старије епске традиције, има карактер свеобухватног, односно трајног решења.

У трагању за правим моделом, бугарштите ће, за ову прилику, зарад веће прегледности, бити посматране у контексту структурално-семиотичких рашчлањавања, на репрезентативним примерима. При том, остаће по страни, за нека будућа истраживања, аспект *времена лика*, који, пре свега, репрезентује главни јунак својом сижејном линијом, као и аспект *временске динамике*

² Закључци Бахтина, Лихачова и касније Некљудова (Некљудов 1973), добијени су пре свега (или у потпуности – као код Лихачова) на основу проучавања руских билина – дакле, жанровски јасно профилисане грађе, у којој се, такође, могу успостављати различите релације између епског система времена и тзв. реалног времена.

³ Штавише, „полифонија методолошких полазишта носи опасности друге врсте, јер ширина и разнородност приступа могу угрожити кохерентност тумачења и поузданост закључака“ (Самарција 2008: 16).

одвијања догађаја. Централно место добиће, стога, *време песме*, посматрано како у контексту сижеа, као и мреже релација које оно гради с вансижејним (извођачким) временом, тако и у његовом односу према свом архаичном подтексту.⁴

Време песме

Епска песма, као и њено извођење постоје у времену, односно интратемпорални су (Riker 1993: 85).⁵ Категорија времена се манифестује првенствено на обликотворним поступцима, односно представља, како би рекао Лихачов, „појаву самога уметничког ткања књижевног текста“ (Лихачов 1972: 251). Према томе, очито је да „уметничко време, за разлику од времена које је објективно дато, користи разноврсност субјективног доживљаја времена“ (Исто: 252). За разлику од фактичког времена које је мерено јединицама времена и изражено „правилним интервалима одређене дужине“ (Porter Abot 2009: 28), време у књижевном тексту⁶ „односи се на догађаје или околности“ и „уопште нема никакву дужину“ (Исто).

Општеприхваћени став је да су догађаји епских песама смештени у неку фиктивну прошлост, строго одвојену од тренутка извођења песме. У билинама, ова „’епска епоха’ је некаква идеална ’старина’“, у којој „’вечно’ кнезује кнез Владимир, вечно живе богатири“, а да, при том, та условно названо *историја* „није повезана са другим епохама, и као да заузима ’острвски’ положај“

⁴ Овај подтекст не само да се односи на ниво древних представа, присутних у усменој епизи, већ се, како је могуће, односи и на само порекло епике. Стога, Максимилијан Браун износи често понављану претпоставку (в. Фрајденберг 2011: 301) о пореклу епског песништва, сматрајући „да је тужење за погинулим ратником стајало у изходишној тачки јуначког песништва“ (Браун 2004: 92), следећи потом неке своје путеве, све до крајњег поетског уобличења.

⁵ „Na postolju intratemporalnosti zajedno se uzdižu pripovedne konfiguracije i najizgrađenije forme temporalnosti koje njima odgovaraju“ (Riker 1993: 87).

⁶ Ово време Х. Портер Абот назива наративним временом (Porter Abot 2009: 28).

(Лихачов 1972: 273), остварујући тиме својеврсну ванвременост. На основу ових ставова могао би се стећи утисак да *наративно/уметничко/сижејно/приказано* време и *фактичко/објективно* време протичу паралелно и да тачка додира не постоји. Но, то ипак није тако – семантика времена у епици (као и простора, уосталом) одликује се високом мером аутономности и подложна је променама, у контексту традицијске културе, али и поетског света уопште.

Тако, „песме које је Вук забележио могу се посматрати као скуп наративно повезаних митова о историји који се плодно прожимају“ (Кољевић 1974: 97), при чему „лица која векови деле појављују се у Вуковим песмама као неки фиктивни савременици у драматично скраћеној временској перспективи, као епски јунаци који се крећу у јединственој равни неког имагинарног уметничког простора и времена“ (Исто: 98). И то би, у основи, важило и за старију као и за млађу епску традицију. Конституисање времена, сходно томе, дато је као „наративно осећање редоследа, а не осећање раздвојених историјских периода и вековне хронологије“ (Исто).

Но, таква апсолутизација уметничког времена песме могла би водити ка конституисању каквог статичног теоријског модела, уместо да указује на које све начине, у дијалектичком јединству, коегзистирају у песми архаични супстрати митско-ритуалног (најчешће иницијацијског или календарско-обредног) порекла, историјске реалије и фактори епске стилизације. Зато је и ово истраживање умногоме прилагођено динамичкој природи епске песме, у којој се, у вечитим флукуацијама, непрекидно мења удео поменутих елемената у обликовању сваке конкретне варијанте. Сва ова три елемента, чувајући своју аутохтоност, творе јединствено *сижејно време песме*, најчешће затворено границама датог *сижеа*,⁷ односно оквирима „текста“ (Lotman 1976: 276–287). Па

⁷ Штавише, у неким уопштавањима, ова изолованост епског времена његовим ситуирањем у прошлост у односу на временску раван слушаца и певача постаје *differentia specifica* епа (а, можда би се овде могло додати – и епске

ипак, у извесним случајевима, јуначка песма⁸ прераста оквире конкретног сижеа, „отвара се“ и досеже тренутак извођења.

1. Извођачко време (време певача и слушалаца)

Најчешће, почетак и крај песме јесу она места где се у једној тачци сустичу чин креације и перцепције и на којима, посредством уводних и завршних формула, долази до измештања из света песме у емпиријски свет певача и обратно. Тако се старији запис песме о сукобу Марка Краљевића и Мине од Костура завршава стихом *Ово ми је тада било, а сада се споминујем* (Богишић, 7), дајући претходно опеваним збивањима, својом стилизацијом, значење сећања на прошлост.

Поред тога, стихована етиолошка предања, везана за постанак назива одређених локалитета, обично убачена као епизода унутар сижеа, јасно преносе одређену моралну поруку потомству, делујући као сведочанство о честољубивости и правдољубивости предака, а, надасве, служе као пример јунаштва које ваља поштовати и следити.⁹

песме): „Apsolutna prošlost kao predmet epa i neprikosnoveno predanje kao njegov jedini izvor određuju i karakter epske distance, to jest treće konstitutivne crte epa kao žanra. Epska prošlost je, kako smo govorili, zatvorena u sebe i od budućih vremena ograđena neprobojnom pregradom, a pre svega od one večno trajne sadašnjosti dece i potomaka u kojoj se nalaze pevač i slušaoci epa“ (Bahtin 1989: 449).

⁸ За ову прилику, биће занемарене очите жанровске разлике између јуначких песама дугог и кратког стиха, које, у овом контексту, нису од веће важности.

⁹ Сличну мешавину уважавања, дивљења и присности са јунацима показују и „певачи песама о косовском боју“, који се „понашају према ликовима које преузимају из старијег слоја епског средњовековног певања са својеврсном мешавином поштовања, националне самосвести и љубави“ (Милошевић-Ђорђевић 2008: 195–196).

Од тада се хладенац прозвао гроб од Шпањула,
Она хладна вода,
А садера се зове а од гроба хладна вода.
И оно су учинили Пераштани витезови,
Млади Пераштани,
Нијесу дали да остане након њих пријекора,
И оно су учиниле крајине и витезови,
Добри крајишници.
(Богишић, 59)

Уколико је песма у великој мери историјски заснована, или се, барем, у традицији доживљава као исторична, претходна два значења могу се преплитати:

То су стари чинили, а нама се успомењује
За изглед јунаком.
(Богишић, 63)

Измештање из сужејног времена песме омогућава и јаснију артикулацију *темпоралне тачке гледишта певача*, односно води конституисању спољашњих коментара (Самарџија 2000: 24) као својеврсних метатекстовних средстава за креирање контекстуалног оквира сужеа:

Од њих се чини успомена овди сада.
Ово ми је тада било а сада се споменује,
Мој једини Боже!
Ти ми, Боже, успомени и на моје добро здравље!
(Богишић, 11)

Напоредо с апострофирањем присутних, у спољашњем коментару у финалној позицији јављају се и благослови:

Весел буди, господару, и весела ти дружина,
Наш господару!
Ова писан да буде твој милости на поштење!
(Богишић, 6)

У овом, као и у наредном Хекторовићевом запису,¹⁰ који он бележи „не приложив једну рич најмању“ (нав. према – Пантић 2002: 47) разложним се чини сматрати ове финалне формуле за „сведочанство да је дело било усмено изговорено пред одређеним аудиторијумом“ (Самарџија 2000: 21). Апострофирањем поједин(а)ца, скупа, или шире заједнице долази до специфичног „обликовања идеје/концепта заједнице, од најужег круга (присутни слушаоци, они којима се певач директно обраћа), преко обликовања представе о ширем колективу (род, братство, племе, етничка/национална заједница), о чијој се (херојској) прошлости пева, којој се припада и којој је песма (недвосмислено или посредно) и упућена“ (Ђорђевић 2010: 152–153).¹¹

Понекад, у зависности од даровитости певача, вансижејни елементи могу ићи и до маниристичког поигравања поступком и, посебно, начелом превентивне цензуре. Певач, окренут слушаоцима, не успоставља само заједничку временску перспективу, већ даје и аутопортрет:

Попјевка ви на дар да је, Которани мили моји,
 Браћо и дружино!
 Ако ви у чем угодна је, за своју је сваки броји;
 Ако ли пак у њој није ни једне сласти и крпости,
 Малахној попјевци,
 Молим, сваки остави је, и рад мене ње гријех прости,
 Зна Бог, право ви ћу рећи: сагради је слабост моја,
 моји Которани,
 Зло немоћан кад лежећи немах мира ни покоја.
 (Богишић, 77)

¹⁰ А сада ми вазда добра срића с тобом буди,
 Наш господару!

И здраво нам свуда ходи и весело домом дојди. (Богишић, 49)

¹¹ В. Ова пјесма свима Србињима (СНП IV, 34).

Дакако, примери те врсте, судећи по малобројним сачуваним записима, нису тако чести.¹² За њихово изостајање могао би бити „заслужан“ и записивач, који, с обзиром на то да се ове финалне формуле не односе на опевани догађај, могао их је, по својој вољи, искључивати из записа.

2. *Сижејно време песме*

2.1. *Субјективни доживљај историје и објективно (историјско) време*

Један од најкомплекснијих проблема у поетици усменог епског песништва свакако чини однос историјских реалија и елемената поетског света, односно историчност догађаја опеваних у песми. Одговори су тражени са различитих полазишта, а кретали су се од оних који су као чињенице прворазредног значаја истичали историчност појединих песама (Новаковић, Гавриловић, Маретић), све до оних истраживача који сваки конкретан сиже, односно наративни модел, посматрају на широком, интернационалном фундусу тема и мотива (Жирмунски, Јасон).

Превазилажење мана таквих (статично постављених) истраживачких модела могуће је уколико се епика посматра дијалектички, као процес у коме би се, на једном полу, налазили неисторични сижеи (најчешће циклизовани посредством главног јунака), а на другом песме најновијих времена, које с великом прецизношћу говоре о хронолошки блиским догађајима. Исти обликотворни поступци остају на снази без обзира на то о којој од ових крајности је реч, само што се, обрнуто пропорционално,

¹² Стога Богишић, по свој прилици оправдано, тврди да је ову „умјетну бугарштицу [...] један свакако образован човјек Которанин саставио“ (Богишић 2003: 83).

мења удео епске стилизације и историчности, но, мера објективне (условно речено, „праве“) историје никада се не постиже.¹³

Такође, треба узети у обзир и то да епско време (и збивања сама) у великој мери моделује епска биографија јунака. Сваки епски јунак има, и пре почетка сижеа, свој епски потенцијал, фонд особина које се налазе у хоризонту очекивања везаном за тај лик, или, једноставније, своју препознатљиву епску биографију, која може одређивати и сижејни модел који ће лик попуњавати.¹⁴ Тако се, нпр. у десетерачкој епици уз стајаће име цара Стјепана везују интернационалне теме и мотиви: *женидба* (понекад обликована у жељу за инцестуозном везом, тј. у покушај женидбе сестром), *прихватање и подизање нахочета, смрт* (в. Самарција 2005: 7). За Јакшиће се, како у старијој, тако и у млађој епској традицији, везују превасходно сижеи из сфере породичних односа (Исто: 20), најчешће, мотив заваде браће (в. Богишић, 41, 42, 43, 44), док сви Бранковићи остају обележени издајством Вука Бранковића (Исто: 16–18), како у бугарштицама, тако и у песмама Вукових збирки.

Песма изнимно, а понекад и погрешно, даје тачно време (годину, ређе и датум) када су се одиграли одређени догађаји.¹⁵ Јуначке песме дугог стиха не бележе тачно време збивања, осим уколико није реч о неким усколокалним, а самим тим, у датој

¹³ Али, и претходно речено може имати условно важење. Примера ради, посетирила вила функционише као помоћник јунака како у *Ерлангенском рукопису* (в. Самарција 2005: 21), тако и у најновијим песмама о ослобођењу (СНП IV, 67), што несумњиво припада епској стилизацији, без обзира на широк временски распон у коме се ова сижејна улога реализује, на очигледне митолошке импликације, као и на различито социокултурно подручје на коме су песме забележене.

¹⁴ Ту епску аутентичност јунака Снежана Самарција сагледава као резултат „прожимања не само митско-историјских чинилаца, већ и садејства типских одредница са поступцима индивидуализације“ (Самарција 2008: 19).

¹⁵ За податке о Вуковим варијантама које бележе годину сукоба в. Путилов 1971: 206–207.

средини, општепознатим догађајима.¹⁶ Парадоксално је, при том, да је бугаршtica, чак и када изражава типску ситуацију, у стању да сачува везу с историјским подтекстом, попут нашег најстаријег записа из далеке 1497, о боравку Сибињанин Јанка у смедеревској тамници,¹⁷ у коју је доспео ухваћен по повлачењу с Косова, октобра 1448. године (в. Пантић 2002: 29, 33). Иако је временска дистанца од опеваног догађаја до забележеног извођења сразмерно мала, у молбеном обраћању јунака орлу (уз обавезно братимљење) ништа се не говори о том када, како или зашто је јунак заточен – назначена је само феудална хијерархија деспотовог двора и јунаков анимозитет према Турцима. Чињеница да је врло мало места остављено конкретизацији историјског подтекста песме указује на то да епику не конституише историја, већ њој иманентна обликотворна начела, односно, како би Вук рекао: „у историји се гледа истина, а у песми се гледа како је измишљено и намјешћено“ (СНП IV: 407).

Но, претходно речено не значи да објективна историја нема удела у обликовању песме. „Степен историчности“, како сматра С. Самарџија, „варира у зависности од (просторне и временске) удаљености догађаја о којем се пева и тренутка у којем је варијанта импровизована“ (Самарџија 2008: 26–27). Та обострана прожимања могу формирати више различитих типова односа.

Велики степен подударности између поетских реалија и историјских чињеница доносе песме тзв. *хроничарског модела*, које су, временски и просторно, блиске опеваним догађајима (Исто: 29–30). У старијој епској традицији, такве особине показују

¹⁶ Истина, постоји једна бугаршtica, чије усмено традирање сада није могуће проверити, која чува податак о години: *Алај барјак гди изгуби, хазну, топе и јунаке* (Мехмед Отмановић – прим. Д. П.), / *Осамдесет и три биху тисућа и шест сто годин* (тј. 1683. године – прим. Д. П.) / *Добре успомене*. Но, с обзиром на то да ова бугаршtica по свом песничком устројству умногоме одудара од осталих записа, по свој прилици, реч је о песми сумњиве фолклорне аутентичности.

¹⁷ В. и Богишић, 10.

записи у *Перашком рукопису* (крај XVII века) „о догађајима и јунацима који су изван њихова ужега завичаја врло мало познати у слијед чега и имају посве мјесни карактер“ (Богишић, 32), као и неки записи у *Ерлангенском рукопису* (в. ЕР, 46, 81, 125).

Песма може чувати и само неке чињенице из историјске биографије посматраног јунака; при чему је подударност између историје и епског лика јунака само делимична (в. Самарџија 2008: 31). Извесне факте везане за судбину наших националних јунака, али и неких иноплеменика који су се, стицајем историјских околности – борбом против Турака, нашли на нашој страни, песма може да „памти“ и знатно дуже од тренутка када су се догађаји одиграли. Певања о Косовском боју тако, у великој „премјени“ – догађају од прворазредног значаја за судбину нашег народа, фиксирају чињеницу да је тада кнез Лазар погинуо (в. Богишић, 1, 2; Петровић 2001: бр. 4).¹⁸

Размисоилажење поезије и историје такође је присутан и, штавише, чест тип односа (в. Самарџија 2008: 30). Тако се избор владара на угарском престолу у двама бугарштицама (в. Богишић, 30, 31) приписује вољи провиђења, док је историјска истина дакако другачија. Наиме, у песми, сабор угарске господе бира будућег краља тако што баца круну у ваздух,¹⁹ а она пада на главу Матијаша Јанковића. Великашима тај избор најпре не одговара (*Сва му се господа у вј'ећу озловољила* – Исто: 30, 83), али, када круна и по трећи пут пада на Матијашеву главу, они се, иако нерадо, на крају ипак повинују одлуци Божјег провиђења. Међутим, та иста ситуација у историји је имала димензију нагодбе између плебса и аристократије да се за краља изабере особа која нема племићко порекло, постигнута захваљујући војно-политичком притиску.²⁰

¹⁸ Уп. и СНП II, 45, 49, 53; СНПр II, 30, 32 и др.

¹⁹ Овај мотив припада кругу интернационалних мотива – в. Maretić 1966: 189.

²⁰ „Великаши су се, у другој половини јануара 1458. године, сакупили на већање у будимској тврђави и одлучили да предложе палатина Угарске, Ладислава Горјанског, главног човека претходне владе. Странка Хуњадија је на

Нису ретке ни различите диспропорције између историје и поезије. У старијим записима традицији готово да се у потпуности губи сећање на Маричку битку, једну од најзначајнијих битака наше националне историје. Или пак поетска биографија лика, нпр. Ђурђа Бранковића, кога певачи махом доследно означавају титулом деспота,²¹ умногоме редукује његов историјски значај, свдећи га на неколико типских (и углавном пасивних) сижејних улога (в. Самарџија 2008: 217–219). Разлике могу бити још изразитије. Своју убедљиву епску биографију историјски прототип не оправдава, попут Богдана, „господара јужне Маћедоније међу градом Сересом и водом Вардаром“ (Maretić 1966: 178), у песми – Љутице Богдана (в. Богишић, 105) или пак „славонског бана Јована Секеља“ (Сувајџић 2005: 57) – епског Секуле (в. Богишић, 17–22).²² У крајњем случају, песма може у потпуности и да „заборави“ неке врло значајне особе, па и читаве владарске породице (в. Самарџија 2008: 32), попут Балшића, Кастриота, Котроманића и др.

У песми понекад остаје траг неких светских збивања. Тако, традиција епског певања дугога стиха „памти“ и значајне историјске догађаје светских размера, попут битке код Лепанта 1571. године (Богишић, 57), Кандијског рата (Богишић, 113) и друге турске опсаде Беча 1683. године (Богишић, 58).²³ Но, информације о овим значајним збивањима могли су имати, пре свега, људи из виших слојева (посредно – читајући о овим

свом масовном скупу, одржаном на Ракошком пољу 25. јануара 1458, истакла као свог кандидата младог Матију (1458–1490), који се још налазио у затвору у Прагу. После скупа маса је кренула преко залеђеног Дунава за Будим да саопшти великашима свој избор. Видевши окупљену масу, великаши нису смели да се супротставе“ (Рокаи 2002: 159).

²¹ Релативно ретко, Ђурађ Бранковић у десетерачким записима може понети у песми и другу титулацију, нпр. *краља* од Маћедоније (в. СНП II, 81).

²² О односу ових епских јунака и њихових историјских прототипова више у: Maretić 1966: 187, 209–210.

²³ За песму о ослобађању Беча (Богишић, 58), Богишић је изричит око тога да је реч о „умјетној бугарштини“ (в. Исто: 92).

догађајима, или непосредно – учествујући у њима, попут Богдана од Загорја, „istaknutog učesnika u kandijskom ratu“²⁴ – Maretić 1966: 337).²⁵ Па ипак, оскудност и несистематичност у старијим бележењима ове закључке, због фрагментарног увида, ипак, оставља отвореним.

2.2. Епско време „мотивских песама“

Песме понекад плету комплексне биографије око историји непознатих имена, попут Милоша Обиловиха односно Драгиловића (Богишић, 1, 2). Он попуњава у бугарштици сижејне улоге оклеветаног јунака, верног витеза, убице владара противничке стране и умирућег јунака (Богишић, 1, 2). У песми се, такође, могу сретати и мање познати јунаци, без својих препознатљивих епских биографија – Јово Мисирлија (Богишић, 102), Карајован, „млади крајиник“ (Богишић, 50), детопонимно именовани јунаци и сл. Будући да нису маркирани неким препознатљивим епским именом, такви јунаци „предодређени“ су за појављивање у оним сижеима где доминира мотивска грађа. Јово Мисирлија је изазвани јунак у оквиру сижејног модела *двобој* (Богишић, 102), као и Карајован (Богишић, 50). Време у овим песмама нема чврсту хронолошку ситуираност и остаје неодређено. Извесну историјску контекстуализацију, у том случају, може да оствари сликање типа друштвеног уређења, национално одређивање зараћених страна, стилизација начина живљења (феудални, приморски, хајдучки и сл), тип културе (дворска средњовековна, патријархална...), начин одевања, атрибуција јунака (млади *крајиник*), просторна

²⁴ Значајно учешће у овом рату имали су и српски хајдуци и ускоци – в. (СНП III: 525).

²⁵ У десетерачкој епици Вуковог доба одјек историјских дешавања добили су: *турско војевање на Беч* (СНП III, 8, 9; СНПр III, 69), освајање Темишвара од Турака (СНП VIII, 32), сукоби Катарине Велике с Турском у другој половини XVIII века (СНП VIII, 57), руско-турски рат (СНП VII, 57), аустријско-француски сукоби (в. СНП VIII, 38, 43), и сл, дакако, сагледани кроз призму верско-националне идеологије.

локализација збивања и др. Песму у одређени епски контекст поставља најпре име јунака, као и одређени историјски догађај (в. Самарција 2008: 34). Уколико пак ниједно од овог не даје извесну епску препознатљивост јунака и збивања, темпоралну димензију песме граде остали чиниоци. Насупрот претходно реченом, песме понекад плету комплексне биографије око историји непознатих имена, попут Милоша Обиловића односно Драгиловића (Богишић, 1, 2). Он попуњава у бугарштици сижејне улоге оклеветаног јунака, верног витеза и убице владара противничке стране (Богишић, 1).

Уколико песма носи породичну, односно тематику интернационалног типа, долази до *накнадне историзације епске песме*, која се успоставља увођењем стабилног епског имена у одређену сижејну улогу. Браћа Јакшић су се, како у старијим (в. Богишић, 42–44), тако и у млађим записима (Пјеснарица, 271–274) показали погодним да вежу за себе тему супротстављеног (божанског) пара близанаца (в. Самарција 2008: 97), али и тематско-мотивски круг породичних односа уопште (нпр. ослобађање заробљене сестре из ропства – в. Богишић, 45). Анимозитет владара према слуги, изазван суревњивошћу око јуначке славе, у бугарштицама, показује угарски краљ према војводи Јанку (Богишић, 27), а мотив женидбе јунака вилом историзују краљ Вукашин (Богишић, 85) и Новак (Богишић, 39).

Темпоралну арматуру самог сижеа песме, дакле, гради главни јунак, својим кретањем и деловањем. Стога неки аутори настоје да успоставе јединствени модел времена пратећи тачке кроз које јунак пролази током сижеа. Некљудов, тако, истиче да време пре догађаја који иницира радњу у песми, на маргини сижеа, има *статички карактер*, да деловање јунака уноси динамику у одвијању радње, а да окончавање конфликта води поновном успостављању хармоније (в. Некљудов 1973: 153–154). У песмама с позитивним исходом по главног јунака, овај модел може важити. Међутим, шта је са песмама у којима је губитак ненадокнадив и неповратан, а крај трагичан, попут оних о завади

браће без могућности измирења (Богишић, 42), братоубиству (Богишић, 6, 43), смрти јунака (Богишић, 16, 19–22, 48, 49, 53, 61; Пантић 2002: 75–78) невери љубе (Богишић, 40), паду/предаји утврђеног града (Богишић, 28, 51) и сл.²⁶ Коначно, и најзначајнији тематски круг српске епике – косовски (в. Богишић, 1, 2), очито показује немогућност примене Некљудовљевог модела у овом контексту.

Све претходно речено говори у прилог томе да теоријског модела који би важио а ригорі нема и да се епско време сижеа моделује тек у садејству са конкретном епском и, у извесној мери, историјском биографијом јунака.

2.3. Митско време и епска песма

Митско време, као и обредно време, има циклични карактер, а будући да су то две различите хипостазе светог времена, тај тип времена одликује особина повратности.²⁷ За разлику од свакодневног времена, ово време представљено је „у неочекиваном виду кружног, поновљивог и повративог времена, неке врсте вечне митске садашњости, што се повремено успоставља посредством обреда“ (Елијаде 1986: 89).

Како је текао процес настанка митологизованог и апсолутног времена епа, објашњава Михаил Бахтин: „Свет епа је национална јуначка прошлост, свет ’почетака’ и ’врхова’ националне историје,

²⁶ Некљудов, истина, тврди да цикличност опада у контексту епске биографије лика, док је знатно изразитија када је реч о „историјском“ времену епа – уп. Некљудов 1973: 154. Па ипак, сижеи који опевају бојеве (нпр. битку на Куликовом пољу, на Немизи или на Косову) демантују ову могућност.

²⁷ „Свето Време је по самој својој природи повратно, отуда што је то, право говорећи, првобитно митско време које је учињено присутним. Сваки религиозни празник, свако литургијско време састоји се у реактуелизацији неког светог догађаја што се одиграо у митској прошлости, ’на почетку’. Учествовати религиозно у једном празнику подразумева излазак из ’свакодневног’ временског трајања и уклапање у митско време реактуелизовано кроз празник. Тако је митско време бесконачно повративо, бесконачно поновљиво“ (Елијаде 1986: 88; истакао М. Е.).

свет предака и родоначелника, свет 'првих' и 'најбољих' [...] Смештање приказиваног света у прошлост, његова припадност прошлости је конститутивна формална црта епа као жанра. Еп никада није био поема о садашњем, свом времену [...] од самог почетка био је поема о прошлости [...] оријентација човека који говори о њему недоступној прошлости, поклонички став потомка“ (Бахтин 1989: 445). Архаични јунаци, односно јунаци најстаријих епоха епске прошлости, у том контексту, изједначавају се са културним херојима, а њихово деловање у великој мери саображено је обредном акту прворадње.²⁸ Тај свет је, по својој природи, дисконтинуалан у односу на време када се он реактуелизује нарацијом, а реверзибилност временског тока онемогућава ре-креирање опеваних збивања.

Но, као што постоји суштинска разлика између митолошког или религиозног епа као књижевног рода, с једне стране, и епске песме, с друге, постоји слична дистинкција која значајно удаљава свет епске песме од мита. Коначно, сама историјска оријентисаност наше јуначке епике (остављајући при том по страни колико та „историја“ има фактографског у себи) има за последицу поништавање митске изопштености и ванвремености опеваних догађаја. Уколико поджанр митолошке епике²⁹ одиста

²⁸ Ово време не само што означава темпоралност, већ оно постаје и аксиолошка категорија: „Апсолутна прошлост је специфична вредносна (хијерархиска) категорија. За епски поглед на свет, 'почетак', 'први', 'зачетник', 'предак', 'онај који је раније био' и сл. – нису чисто временске категорије, то је вредносно-временски суперлатив који се остварује како у односима људи тако и у односима свих ствари и појава епског света: у тој прошлости је све добро, и све што је стварно добро ('прво') само је у тој прошлости. Епска апсолутна прошлост је једини извор и почетак свега доброг и за сва будућа времена“ (Bahtin 1989: 447).

²⁹ Појам је употребила Хеда Јасон, означавајући њиме следеће: “Mythic epics are those myths in which the process of creation is carried out in the form of a physical struggle between deities, as distinct from acts of handwork, volition or by speech (see, e.g., Book of Genesis 1). These works have the poetic features of epic. They are found in the ancient high cultures of the Near East, Greece and India” (в.

обухвата читав космички простор, створен и доведен из хаоса у ред по завршетку *борбе* позитивних и негативних сила, када време још није било успостављено и не тече у свом уобичајеном ритму (в. Jason rkp: Part A, ch. 6.2.1), о митолошкој епици код нас, у овом смислу, не може се говорити (в. Исто).

Но, недвосмислено је, исто тако, присуство извесних митолошких елемената, па чак и читавих сижеа³⁰ митске провеинијенције, како у свеукупном корпусу српског епског песништва, тако и у малобројним записима дугога стиха. Митолошки супстрат у усменој епској традицији о Косову већ је био предмет истраживања неких значајних радова (в. Лома 2002). Уочене су извесне типолошке сличности које Милоша Обилића доводе у везу са Карном, храбрим Сунчевим сином. Такође, писано је и о митским елементима везаним за лик Змај-Огњеног Вука, али и за ликове његових противника и сабораца (в. Пешикан-Љуштановић 2002). И Секула се појављује као протагониста једног врло архаичног сижеа (в. Перић 2007). Сви ови јунаци призивају, својим деловањем, архаичне матрице, у којима су они заменили неке заборављене ликове. Примера ради, у песми о Змај-Огњеном Вуку, демонско биће, „љута змија крилатица“, претворена у магијско копље противника, доводи јунака у смртну опасност тиме што је његов погодак кобан (в. Богишић, 15). Готово идентична ситуација опевана је више од хиљаду година раније, у „Махабхарати“. Противник гађа Арђуну магијском стрелом, у коју се преобратила змија Ашвасена, и тај погодак могао би преокренути исход судбоносне битке, а тиме и судбину читавог космоса (Mahabharata 2005: 402–403). Но, оба јунака спасавају се од убиствене моћи овог магијског оружја и, у даљем току збивања, односе победу.

Иако у српској усменој књижевности митолошка епика, у строгом жанровском одређењу, не постоји као таква, неки наративни (сижејни) модели истичу се изузетном митологизо-

Jason rkp: Part A, ch. 7.1). При том ауторка не наводи примере ове подврсте епике са словенског језичког простора.

³⁰ О сижеу шаманске борбе чаробњака у зооморфном облику в. у Перић 2008.

ваношћу, попут *змајеборства*, *шаманске борбе јунака*, *женидбе јунака вилом* и сл. Штавише, чак и у оним сижеема у којима се митски елементи јављају спорадично, само појављивање митског бића „отвара“ комуникацијски канал ка оностраном, а тиме и ка митској ванвремености приказаних збивања. Мајка Маргарита, тако, иницира контакт с вилом у лиминалном простор-времену, питајући је за судбину свог брата и сина. Из вилиног одговора она сазнаје да су обојица за њу изгубљени, занавек заробљени у хронотопу митске ванвремености:

Браца ти је обљубила млада мома Гркињица,
 Мајко Маргарито,
 тер ти га је напојила мрзле воде забитљиве
 старице небого
 да се нигдар од тебе сестре своје не спомене
 (Богишић, 82).

Запајање водом заорава представља крајњи интеграцијски чин на путу душе, којим душа раскида са својим пређашњим статусом, заораваљајући на свој пређашњи живот и остајући трајно везана за царство мртвих. Аналогно томе, пролази и син, који такође остаје заробљен *да се нигдар никадаре к теби мајци не заврати* (Исто), постајући још један од бројних младожења смрти.

Сличну семантику носе и бугарштице које говоре о запајању „винцем од забитја“ (Богишић, 6), односно о веридби/женидби јунака девојком која му је толико драга да он *заораваља* читав свој пређашњи живот (Богишић, 20, 22), што указује да „у саме темеље бугарштица узидан је митски образац и паганско осећање света које се оваплоћује као метафора смрти у неколико естетски највреднијих представника врсте“ (Сувајџић 2005: 163). А излазак из свакодневног, социјалног времена и улазак у митско време, као и сам чин путовања у доњи свет (иначе популаран интернационални мотив) искључују, у нашој епизи, могућност повратка.

3. Локационо значење епског времена

3.1. Свети дани и профано време

Темпорализација догађаја у епској песми скоро се никада не остварује помоћу свакодневног времена, нити се оно описује (изузев у идеалтипским сликама живота традиционалне патријархалне породице). Профано или свакидашње време има линеарни карактер пружања, хомогено је и показује тенденцију низања до бесконачности, све док га какав догађај инциденталног карактера не прекине.³¹ Изненадни догађаји својом абрутношћу, с једне стране, маркирају сижејно (активно, попуњено) време дешавања. Разрешавање конфликтне ситуације, које следи потом, с друге стране, омогућава да време сижеа настави даље да тече.

Сакрализовање времена песме остварује се, најчешће, везивањем догађаја из песме за одређене црквене празнике, и то најчешће Ђурђевдан, Митровдан, Ивањдан, Петровдан, а ређе и Спасовдан, Ускрс и Божић у Вуковим бележењима. Ђурђевдан и Митровдан су често помињани празници у десетерачким записима, већ од *Ерлангенског рукописа* (в. ЕР, 12, 17, 143, 164), а своју популарност дугују, највероватније, статусу лиминалних тачака које омеђавају период активности хајдука, док увођење осталих празника може бити различито мотивисано. Датирање догађаја из песме одређеним празником даје уједно опеваним збивањима димензију сакралног.

За разлику од тога, записи бугарштица најчешће су неодређени у погледу дана када се одређени догађај збио. Један запис из *Перашког рукописа* бележи *Видовдан* као време одвијања радње (Богишић, 73), но без очекиваних историјских асоцијација. У

³¹ При том, сваки прекид, заустављање или излазак из световног времена и понашања, „из Времена које сачињава скуп профаних, личних и међуличних догађаја“ носи опасност „заглављивања“ у „примордијалном времену, које је увек исто, које припада вечности“, „које не 'тече' јер не учествује у профаном временском трајању“ (Елијаде 1986: 99). Тиме је отворена могућност продора сакралног времена у сижејно време песме.

другој песми из истог рукописа, о покушају освајања града и јуначкој одбрани Пераштана, песма „памти“ да се дотични догађај (из 1571. године) одиграо на *Крстовдан* вероватно само захваљујући томе што *Пераштаном* бјеше *крсно име крстов данак* (Богишић, 67).

3.2. Календарско време (дани, недеље, месеци, годишња доба, године)

Поред *календарског* мерења времена, значајно је и одређивање времена према *соларном*, *лунарном* или *вегетативном* циклусу. Накнадно сегментирање линеарног и хомогеног времена (схваћеног као тоталитет), довело је до потоње поларизације дана у њиховом линеарном следу на оне *повољне* и *неповољне*, *добре* и *зле*, *варовне* и *радне*, по моделу строго уређеног ритуалног система.³² Сакралним карактером, за разлику од „обичних“ дана у недељи (наравно, у оним случајевима када на тај дан не пада неки празник), обележена је увек *кришћанска света неђеља*, *благ данак весели* (Богишић, 69), која и сама представља у неку руку празник, како својом етимологијом (*не-делати*), тако и људским понашањем, али и активностима различитим од свакодневних и уобичајених. Општеприхваћено је правило, не само у кругу традиционалне културе, да се недељом не ради – у песмама племенита господа недељом облаче свечано рухо, одлазе у лов, на сабор, или се тад одигравају догађаји од јавног значаја (већања, погубљења непријатеља и сл.). С обзиром на то, недеља се показује као најпробитачнији дан за избављење сужња из тамнице, док тамничари одлазе у лов (Богишић, 18).

³² „Календар народни је непрекидном цикличном природном в[ремену] давао карактер ритуалног система (строги редослед празничних дана и радних дана, периода поста и месојеђа, добрих и злих дана, итд.)“ – СМ 2001: s. v. *време*.

Од *годишњих доба*, бугарштица наводи лето као време дешавања (Богишић, 65).³³ Паша који жели да одврати турског цара од освајања Дубровника помиње дубровачке кладенце, који *присишу у сред љета илиништака*³⁴ (Богишић, 79). За разлику од тог, у старијим десетерачким записима доминира помињање зиме (в. ЕР, 17, 122, 187; Пантић 2002: 273). Ова разлика можда се може приписати природи поднебља са ког долазе записи. Иначе, сем ових малобројних примера, бугарштице углавном остају неинформативне у погледу бележења календарског времена.

3.2.1. Дневно и ноћно време

Иако се митски карактер смене интервала мрака и светлости изгубио, равномерност и периодичност њиховог наступања постала је принцип организације људске делатности. При том, јутро – подне – вече – ноћ аналогни су фазама годишњег циклуса, тј. годишњим добима (в. Frye 1979: 183), а у песмама њихово смењивање гради арматуру сижејног времена.

Дан, у колоквијалној употреби, најчешће се односи на читав двадесетчетворочасовни период. Стога, „kad se јави потреба за одређивањем ciklusa dan-i-noć u celini, onda se periodima svetlosti daje primat, pa se каже: 'ovih dana', 'pre tri dana', i slično. Tako dan u užem smislu označava periode svetlosti, dok šire značenje te reči obuhvata i intervale tame“ (Bratić 1993: 23). У традиционалној култури, као и у њој припадајућој епизи, дан најчешће подразумева обданицу, време када се врше све друштвене активности. Време по заласку сунца до ноћи ограничава делатност појединца на послове у кругу породице. Ноћ, сходно томе, јесте период друштвене безвремености, а у погледу деловања појединца, у

³³ Богишић коментарише за ову песму *Перашког рукописа* да јој је крај „умјетни“ (Богишић 2003: 92). Међутим, песма која прецизно памти актере збивања, војне чинове и масонске титуле, називе странаца који су учествовали у заузећу Новог и бројне друге реалије, највероватније је да је у целости рађена према неком писаном предлошку.

³⁴ Тј. јула месеца – Д. П.

песми, време демонских, преварних, криминалних, односно нејуначких активности, укупно узев.

3.2.2 Дан и социјализовано време као време дешавања у песмама

Јутро као почетак дана уједно сигнификује и почетак активности у социјуму. То „је време најпогодније за отпоčinjanje svih vrsta poslova, jer je dobro počinjati rad 'kad je dan unapred'“ (Исто, 25). Пренесено на раван песме, јутро означава време отпочињања јуначког подухвата, или, уопште, оних активности за које ће се испоставити да су од суштинског значаја. Стога, неретко, песму (после исходишне ситуације, уколико постоји) „отвара“ стара формула свитања: *Ма кадар је за јутра дан зором заб'јелио* (Богишић, 3),³⁵ односно раног устајања *Јутром рано подрани...* (Богишић, 33).³⁶ Одлуке важне за судбину колектива доносе се, у складу са неписаном нормом, управо у ово време: „Л'јепо в'јеће вјећаху од јутра до права по дна, / Племићи јунаци; / И у в'јећу учинише Јакоба Марушковића, / Јакоба су справили у цара за поклисара“ (Богишић, 80). Стога, јутром отпочета активност сигнализира на значај догађаја који следе.

Подне (ручано доба) означава доба дана када следи привремени прекид социјалних активности. Јака позиција подневног сунца (зенит)³⁷ представља врхунац његове снаге, а у митолошком кодирању, отвара комуникациони канал ка *горњим* сферама посредством осе света. У песми тада долази до преокрета: пада судбоносна одлука (Исто), јунаков ујак смртно рани сестрића шамана, претвореног у крилату змију, не препознајући га

³⁵ В. и Богишић, 15, 18, 25, 59, 69, 71, 74.

³⁶ В. и Богишић, 1, 4, 21.

³⁷ У словенској претхришћанској традицији подневно сунце је нарочито поштовано, као што сведоче речи средњовековног беседника: „Огњица доноси принос, суши и омогућава сазревање. Ради тога, грешници поштују подне и клањају ми се, *подневу* се моле“ (СМ 2001: s. v. *сунце*). Није нарочито тешко уочити да се иза поднева крије једна од хипостаза словенског бога сунца.

(Богишић, 19), односно мења се дотадашњи однос противничких снага (Богишић, 113, 115).

3.2.3. *Лиминално време*

Време пред *свитање* (освит, свануће) и *вече* (сутон, сумрак) представљају прелазне периоде, те стога имају статус граничног времена. Како људска активност није још отпочела, односно још није у потпуности окончана, а активност оностраних бића је још актуелна, може доћи до нежељених сусрета и зато су ови периоди дана у традиционалној култури праћени низом табуа (в. Bratić 1993: 27–29).³⁸

Освит дана у песми јунацима открива резултат претходних ноћних активности „И јошт не бјеше дан зора бјело лице отворила, / Када ми ти клети Турци околише бјеле мире од Будима“ (Богишић, 28), или предупредује изненадни напад непријатеља, организован под велом мрака (Богишић, 69).

Но, док јутро доноси могућност спаса од ноћних преварних радњи, непријатељске активности извршене у вечерње сате показују се кобним по јунака: љуба неверница уништава јунаку „моћи од помоћи“, због чега он гине (Богишић, 97), јунак демонских способности умире са смирајем дана (Богишић, 19), мајка сазнаје за синовљеву смрт, од чега умире (Богишић, 28), јунака клеветају, те он извршава јуначки чин који ће га стајати живота, у настојању да се оправда (Богишић, 1). Лиминална зона, стога, кодира се као опасни прелаз ка новом статусу и води у смрт (царство таме).

3.2.4. *Ноћ као време активности*

Ноћ обухвата део дана у коме, у кругу традиционалних представа, престаје свака активност људи, а уколико ипак постоји,

³⁸ Уз то, временска лиминалност најчешће се преплиће с просторном лиминалношћу, означавајући ону зону у којој је отворен комуникацијски канал са оностраним.

најчешће је обележена као табуисана (магијска, демонска, пророчка и т. сл.) или негативна (преварна, подмукла, штетна...). Како хронотоп ноћи није социјализован људским деловањем, дејство бића *онога* света ноћу достиже свој врхунац.

Мало је бугарштица у којима су присутне магијске радње. Јунаку је кошуљу, која постаје предмет конфликта, љуба сашила током ноћи „од вечера до свијета“ (Богишић, 55), када је забрањено предење и ткање – осим предмета посебне намене, нпр. кошуља апотропајон.³⁹ Такође, путовање од три дана јахања демонски јунак (Огњен Вук) чудесно превали за једну ноћ.⁴⁰ Ноћ је, дакле, време одмора, односно престанка не само социјалне активности, већ и свеколиког живота у природи (в. Bratić 1993: 30). Будући да се и у епском песништву ноћ сагледава као „празно“ време, својеврсни прекид сижејног тока, ноћ само маркира поједине наративне етапе – напредовање чете од једног конака до другог, од једног ноћишта до наредног (в. Богишић, 69).

То је и време када долазе на сан пророчки снови (Богишић, 1, 69, 70). Но, знатно је више примера преварних радњи које се одвијају током ноћи: освета (Богишић, 71, 72), заседа (Богишић, 59, 60, 69), изненадних напада (Богишић, 63, 64, 77), ослобађања јунака из тамнице под заштитом ноћи (Богишић, 108). Како је духу епске песме и самом поимању јунаштва примеренији отворени сукоб (осим када је реч о великој несразмери снага), поетика епске песме настојаће да сваки сукоб прикаже као јуначки акт, изведен „за видела“, а у складу са одређеним правилима херојске етике.

³⁹ Познато је да је за време избијања куге у Јагодини 1837. кнез Милош затражио од девет баба да голе изаткају кошуљу за једну ноћ, кроз коју су се потом провукли он, његова породица, као и војници оближње касарне (в. Бандић 1991: 178), а за коју се веровало да штити од чуме (тј. куге).

⁴⁰ О митским аспектима ноћног путовања у контексту соларног циклуса в. Meletinski b.g: 222. Више о ноћном путовању Змај-Огњеног Вука у: Перић 2003: 7–30.

4. Фаталистички концепт⁴¹

Веровање у судбину и њену неизмењивост сеже до најстаријих сведочанстава о Словенима и везивало се за неке племенске богове. Но, христијанизацијом, стари словенски богови и бића која управљају судбином преслојени су представом о богу као врховном господару (свега, па тако и судбине). Стога, у бугарштицама, Бог и срећа јављају се и делују упоредо, као једнаковредне еманације фатума. Традиционално, у нашем народу, Суђаје су задужене за одређивање судбине, односно Усуд.⁴² Њихова реч, изречена одмах по рођењу детета, коначна је и неопозива, а појединац се, у даљем току живота, само осведочава у то. Иако му је онемогућено да унапред сазна будућност, човек традиционалног света убеђен је да му се повремено, често у сну, може указати исход каквих будућих збивања, планираног подухвата, изненадна срећа или несрећа и сл.

Веома је присутно, у читавој епској традицији, прорицање посредством сна (ониромантија). При том, тумачење сна открива да су ти снови углавном злокобног карактера. Иако се нешто ређе појављују у епском песништву дугог стиха (Богишић, 1, 28, 69), често се срећу у десетерачкој епици, већ од најстаријих записа (Богишић, 1, 66, 70, 97, 115, 117, 118; ЕР, 75, 80, 109, 116, 131, 134, 163, 166).

Такође, постоји и веровање у неопозивост изречене клетве, да се она, обавезно, остварује, прерастањем реченог у у-чињ-ено (Богишић, 44, 71). Манифестовање судбине у бугарштици сведено је на две типске ситуације, на *добру срећу* (Богишић, 14) и *худу/лошу срећу* (Богишић, 1, 16, 19, 33, 36, 40, 43, 48, 57, 65, 76, 78, 105), између којих је разлика толико велика – као између живота и смрти. Довољан је само тренутак кривога времена (худе среће)

⁴¹ О томе је детаљније писано у: Перић 2012.

⁴² Овом приликом неће се наводити бројни извори о овом сложеном феномену. Уместо тога, будући да нису нужна за даљу елаборацију, дају се најопштија сазнања о овим, врло архаичним, митским бићима.

да би ствари добиле свој фатални обрт, тек да *папуч му се попузе, по трави, по дјетелини* (Богишић, 40). Оно што је предодређено (про-речено) испуњава се, а сва храброст и вештина јунака нису довољни да би се он одупро неопозивом зову судбине.

5. „Затворено“ и „отворено“ време песме

Сижејно време песме, поједностављено виђено, затворено – како унутар себе самог, тако и у епској прошлости. Оно се сматра затвореним у датој (забележеној – фиксираној) варијанти, као и у оквирима њене наративне структуре (односно уметничке уобличености „приче“ о догађају): „*upravo čineći nešto, neki akter uči da 'izoluje' neki zatvoreni sistem iz njegovog okruženja i otkriva mogućnosti razvoja inherentne tom sistemu [...]* To stavljanje u pogon predstavlja intervenciju, u mestu ukrštanja neke od akterovih moći i potencijala samog sistema“ (Riker 1993: 173). При том, омеђеност текста настаје као последица прекодирања из једног система у други – из језика (као система који одражава неограничену реалност) у књижевност (као другостепени моделативни систем), односно текст (фиксирану секвенцу знакова, ограничену почетком и крајем), односно фонолошки низ (у тонским записима и „живом“ извођењу).

Време се сматра затвореним најпре унутар себе самог, као певање о завршеном догађају (тј. одражавању догађаја у епској песми као књижевној врсти). Осим тога, реч је и о карактеру епске прошлости, одељене и од емпиријске стварности – садашњости, и од историјске прошлости (уп. Некљудов 1973: 152). Но, када се узме у обзир ситуација извођења, где треба превладати тензију отпочињања „*ex nihilo*“, издвајањем из шума говорне ситуације“ (Детелић 1996: 25), певач ће понекад почети (а често и завршити) апострофирањем присутних, односно *тренутком извођења* (нпр. пригодно: *Весели се домаћине, весели ти пријатељи* – Богишић, 5). Формуле пребацивачи, као што је показано, могу извести

слушаоца из света дела и вратити у временску раван извођача (Богишић, 7). Но, чак и када не постоји такво заокруживање испеваног, исход је понекад довољно речит и указује на коначност збивања. Кажњавањем невернице, следећи логику песме, завршава сиже о неверној љуби Бановић Страхиње (Богишић, 40). Понекад, завршетак „приче у причи“ означава крај сижејног времена, готово у потпуности обухваћеног јунаковом нарацијом: крај Маркове исповести о убиству Арапке девојке уједно затвара и Марково ретроспективно казивање о свом спасавању из арапске тамнице, без обзира на мајчино потоње вајкање због преступа (Богишић, 5). Но, најефектније решење је – да јунак, једноставно, *изјезди из лијепе мађарске земље* (Богишић, 7), а тиме и из *затвореног времена* сижеа.

Композициони прстен се, такође, успоставља и унутар сижеа песме, одговарајућим поетским средствима – композиционим моделима, поступцима (типovima) приповедања, односно облицима излагања или изражајним облицима формулативности. Почетак и завршетак „приче у причи“ означавају уједно почетак и крај сижејног времена, обухваћеног јунаковом нарацијом. Крај Маркове исповести о убиству Арапке девојке уједно затвара и Марково ретроспективно казивање о спасавању из арапске тамнице, без обзира на мајчино вајкање због преступа, које долази на крају песме као својеврсни епилог (в. Богишић, 5). Извештаји у форми дијалога (рањеног ратника, главног/споредног јунака, гаврана гласоноше и сл), подређени су захтевима епске стилизације, а стварају истодобно и савршен композициони прстен унутар којег се плете нарација. Тако се поставља арматура *приповеданог времена* (време дешавања опеваног догађаја), уоквиреног *приповедним временом* (време коме припада ситуација приповедања, односно разговора – наративног оквира).

Отворено време песме релативно ретко се среће у старијим записима, а, и када се појави, буди сумњу. Најпре, запис Рођери де Пачиенце (в. Пантић 2002: 29–33), судбину заробљеног јунака не расветљава до краја. Од слике орла у висинама над

градом прелази се, градацијом, до јунакове молбе. Орао треба да измоли од „славног деспота“ ослобађање јунака из тамнице. Заточеник се заветује и обећава нове борбе против Турака (*Ja ћу те напитати црвене крвце турешке, / белог тела витешкога* – Исто, 33). Пошто изостаје и одговор орла, неизвестан је исход молбе – не зна се да ли је јунак успео у свом науму. Стога неки проучаваоци (Х. Крњевић, М. Павловић) овај запис сматрају завршеном и целовитом лирском структуром,⁴³ која је остварена сликом тамновања јунака.⁴⁴ Аналогно томе, и *Попијевка Радића Вукојевића* остаје отворена у погледу молбе умирућег јунака својим крвницима: *Немојте ми махраме с бијела лица подизати, / да ми лице не изгрде сиви орли и вранови!*“, без назнака да ли ће бити услишена (Исто: 212).⁴⁵

Коначно, трећа песма која завршава молбом чији исход није познат јесте баладично интонирана бугаршtica *И кличе девојка* (Пантић 2002: 59), коју је забележио Петар Хекторовић (в. Хекторовић 1934), *не приложив једну рич најмању* (Исто), о два заробљена царевића, Андријашу и Лазару. Иницијални разговор између девојке и Шишмана усмерава се ка њиховом удесу и Андријашевом разговору с царем Бајазитом. Заробљени јунак моли цара да их пусти из заточеништва, заветујући му се да ће се замонашити. На молбу, ни овај пут, не стиже одговор. Ипак, трагична атмосфера није неутралисана. Јер, било да их погуби или испуни молбу, „у оба

⁴³ Павловић тај свој став касније релативизује, посматрајући песму према начелима блиским романтичарској теорији о савршенству фрагмента: „Možda baš narodna epska поезија показује koliko је shvatanje odlomka ili celine relativno kad се pogleda на samom stihovnom materijalu. S јedne strane, pesnik teži да 'zatvori oblik', s druge, pesma komunicira i svojim početkom i krajem са nekim drugim postojećim или mogućim pesmama, i то се не може osporiti“ (Pavlović 1986: 62).

⁴⁴ Нада Милошевић Ђорђевић, међутим, сматра да је реч о фрагменту, односно о „prvih deset stihova“ песме (NK 1984: 200).

⁴⁵ Ову молбу јунака Хатица Крњевић и Бошко Сувајџић тумаче као резултат древног веровања да особа чије је лице нагрђено, до нераспознатљивости, губи свој идентитет, што води обезличавању и на оном свету, његовом не само унижавању него и брисању особености личности – уп. Сувајџић 2005: 167.

случаја јунак нестаје са епске позорнице, неповратно раздвојен од витешког знамења“ (Самарџија 2008: 73). Будући да је Хекторовић друге две бугарштице забележио и објавио у целости, укључујући и уводне (вансижејне) формуле обраћања властелину – записивачу, нема разлога помишљати да је трећу бугарштицу „окрњио“. Ако се узме у обзир чињеница да замонашење представља један од типских начина заокруживања епске биографије у епици словенских народа (уп. формулу биљине – *богатыри ушли в монастири*), песма наговештава крај јунаковог (световног) живота – епску или фактичку (телесну) смрт.

Супротно овом концепту, где се крај епске биографије преклапа са крајем сижејног времена, необична је, у погледу артикулације времена, бугарштица о завади Бартола бана са својом љубом, Јелом баницом (в. Богишић, 34). После интервенције будимскога краља, бан се мири са супругом, *и он бјеше с љубовцом добар живот учинио* (Исто). Стилизација карактеристична за бајке разрешава конфликт својеврсним happy end-ом, усмеравајући потоњи живот јунака ка будућности испуњеној породичном слогом и хармонијом.

На основу претходно реченог очито је да се време у усменој епици не може олако сводити на низ изолованих догађаја, „закључаних“ у епској историји. Управо супротно томе – време у епској песми функционише као сложена мрежа релација, вишеструких преплитања и плодотворних прожимања различитих димензија песме.

Литература

- Богишић: Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих највише приморских записа*, сакупио и на свијет издао В. Богишић, књига прва, с расправом о „бугарштицама“ и с рјечником. Друго, преснимљено издање. Горњи Милановац, 2003.
- Браун, Максимилијан. *Српскохрватска јуначка песма*. Београд – Нови Сад, 2004.

- Бура, Никола. „Историја мерења времена“. *Даница*, српски народни илустровани календар за годину 2002. Девета година, Миодраг Матицки и Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.). (2001): 207–228.
- Детелић, Мирјана. *Урок и невеста – поетика епске формуле*. Београд – Крагујевац, 1996.
- Ђорђевић, Смиљана. „Фигура певача/гуслара: кодирање текста социјалне улоге“. *Ликови усмене књижевности*. Снежана Самарџија (ур.). Београд, 2010, 147–204.
- Елијаде, Мирча. *Свето и профано*. С француског превео Зоран Стојановић. Предговор Сретен Марић. Нови Сад, 1986.
- Елијаде, Мирча. *Слике и симболи: огледи о магијско-религијској симболици*. Превео с француског Душан Јанић. Сремски Карловци – Нови Сад, 1999.
- ЕР: *Ерлангенски рукопис. Зборник старих српскохрватских народних песама*. Приредили Радослав Меденица и Добрило Аранитовић. Никшић, 1987.
- Кољевић, Светозар. *Наш јуначки еп*. Београд, 1974.
- Лихачов, Дмитриј Сергејевич. *Поетика старе руске књижевности*. Превод и предговор Димитрије Богдановић. Београд, 1972.
- Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд – Крагујевац, 2002.
- Мелетинский, Елеазар. *Введение в историческую поэтику эпоса и романа*. Москва, 1986.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Народне песме о Косовском боју, поетика традиције“. *Прилози језичком и књижевном образовању, 50 година Зимског семинара*. Босилка Милић (прир.). Београд, 2008, 187–196.
- Неклюдов, С. Ю. „Заметки об эпической временной системе“. *Труды по знаковым системам*, VI (1973): 150–165.
- Пантић, Мирослав. *Народне песме у записима XV–XVIII века*, антологија. Избор и предговор др Мирослав Пантић. Друго издање. Београд, 2002.
- Перић, Драгољуб. „Мотив ноћног путовања јунака – путовање у облаку магле у епским песмама о Змај Огњеном Вуку и

- билинама о Волху Всеславјевичу“. *Зборник Матице српске за славистику*, 64 (2003): 7–30.
- Перић, Драгољуб. „Шаманска борба зооморфних јунака у словенској епизи“. *Славистика*, књ. XII (2008): 174–182.
- Перић, Драгољуб. „Бог и срећа јуначка (веровања у судбину, срећу и вишу силу у Вуковим записима српске усмене епике)“. *Бог – зборник радова са VI међународног научног скупа*. Драган Бошковић (ур.). Крагујевац, 2012.
- Петровић 2001: *Косовска битка у усменој поезији*. Соња Петровић (прир.). Београд, 2001.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. *Змај Деспот Вук – мит, историја, песма*. Нови Сад, 2002.
- Пјеснарица: *Мала простонародња славено-сербска пјеснарица* (1814) – *Народна србска пјеснарица* (1815). Сабрана дела Вука Карацића, књига прва. Приредио Владан Недић. Београд, 1965.
- Путилов, Борис Николаевич. *Русский и южнославянский героический эпос*. Москва, 1971.
- Рокаи, Петер [и др.]. *Историја Мађара*. Београд, 2002.
- Самарџија 2005: *Антологија народних епских песама*. Приредила и предговор написала Снежана Самарџија. Београд, 2005.
- Самарџија, Снежана. „Типови и улога коментара у усменој епизи“. *Коментар и приповедање, прилози поетици приповедања у српској књижевности*. Душан Иванић (ур.). Београд, 2000, 19–59.
- Самарџија, Снежана. *Биографије епских јунака*. Београд, 2008.
- СНП II: Стефановић Карацић, Вук. *Српске народне пјесме*. Скупио и на свијет издао – – –, књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира. Сабрана дела Вука Карацића, књига пета. Приредила Радмила Пешић. Београд, 1988.
- СНП IV: Стефановић Карацић, Вук (погледај претходни податак). *Српске народне пјесме*. Скупио и на свијет издао – – –, књига четврта у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира. Сабрана дела Вука Карацића, књига седма. Приредио Љубомир Зуковић. Београд, 1986.

- Сувајидић, Бошко. *Јунаци и маске. Тумачења српске усмене епике*. Београд, 2005.
- Фрејденберг, Олга Михајловна. *Поетика сижеа и жанра*. Превела с руског Радмила Мечанин. Сремски Карловци – Нови Сад, 2011.
- Bratić, Dobrila. *Gluvo doba: predstave o noći u narodnoj religiji Srba*. Beograd, 1993.
- Eliade, Mircea. *Mit i zbilja*. S francuskog prevele Mirna Cvitan i Ljerka Mifka. Zagreb, 1970.
- Frye, Northrop. *Anatomija kritike*, četiri eseja. Prevela s engleskog Giga Gračan. Zagreb, 1979.
- Hoking, Stiven. *Kratka povest vremena*. Preveo s engleskog Zoran Živković. Beograd, 2002.
- Jason, Heda. Εποποιΐα, *EPIC, ORAL MARTIAL POETRY*. Models and Categories (рукопис).
- Lotman, J. M. *Struktura umetničkog teksta*. Prevod i predgovor Novica Petković. Beograd, 1976.
- Mahabharata*. Zamislili, izabrali i preveli s engleskog Slobodan Vlasić i Goran Andrijašević. Sa sanskrtskim izvornikom uporedio, izradio konkordanciju s engleskim prevodom i kritičkim izdanjem sanskrtskog teksta po pevanjima, napisao napomenu i beleške Miroslav Ježić. Pogovor Dušan Pajin. Novi Sad, 2005.
- Maretić, Tomo. *Naša narodna epika*. Napomene i pogovor Vladan Nedić. Beograd, 1966.
- Meletinski, Eleazar. *Poetika mita*. Preveo Jovan Janićijević. Beograd, b.g.
- Porter Abot, H. *Uvod u teoriju proze*. Prevela Milena Vlatić. Beograd, 2009.
- Riker, Pol. *Vreme i priča*. Prvi tom. Prevele s francuskog Slavica Miletić i Ana Moralić. Sremски Karlovci – Novi Sad, 1993.

Dragoljub Perić

THE CONCEPT OF TIME IN BUGARŠTICAS. AN OUTLINE FOR
THE TYPOLOGY OF TEMPORAL RELATIONSHIPS

Summary

Time determines the human life by its progress across certain points of the invisible temporal axis, achieving biological and/or social maturity. Viewed with the poem as background, those measured temporal segments constitute *the time of the character*. In contrast, *the time of the poem* implies an articulation of the temporal background, while the time of the character is projected on it and realised within it. The result of such a transposition of the time of the character (marked by the character's nominalisation, the type of the social relationships, temporal field of activity etc.) to the level of epic poetry results in a complex network of links and relationships, most importantly between the archaic substrate, the element of a mythical concept of time, already present in verbal folklore, *historical realia* (facts connected mostly to the historical prototype of the epic character and/or the described event), conditions related to the creation, transmission or disappearance of the given variant, the *factor of epic stylisation* as a constitutive principle and numerous other (less or more pronounced) aspects. Only their interplay forms the temporal armature of bugarštica as an epic poem (including time unrelated to the syuzhet) as a continuous process, and not a static determination of temporal coordinates. Therefore, examining those elements, or the isolated relationship types in this paper separately, represent a technical solution of the problem elaboration, not a demonstration of the separate functioning of those elements.

II ЕПИКА

Марија Н. КЛЕУТ*
Филозофски факултет
Нови Сад

ВРЕМЕ, ЗЕМАН И ВАКАТ У СРПСКОХРВАТСКИМ ЕПСКИМ НАРОДНИМ ПЕСМАМА

У раду се истражују начини на које се одређује *време (вријеме)* и синонимни изрази *земан* и *вакат* у српскохрватским епским народним песмама, односно како се ове одреднице уклапају у структуру приче.

Кључне речи: епске народне песме, време, земан, вакат, радња, прича, приповедни контекст, семантичко поље, атрибуције времена

Расправу о поетици темпоралног у српскохрватским епским народним песмама, о питању значајном за целину поетике ових усмених творевина, најбоље је започети истраживањем начина на који се одређује *време (вријеме)* и синонимни изрази *земан* и *вакат*, односно како се ове одреднице уклапају у ткиво приче.¹

Уверење да дође доба када је нешто потребно или погодно урадити или, насупрот томе, није прилика да се нешто чини, исказано је у учесталом понављању стихова у којима се помињу време, земан или вакат.

* mkleut@neobee.net

¹ Овај рад део је веће (необјављене и незавршене) студије о поетици времена у српскохрватским народним песмама.

Време (вријеме)

- А вријеме није за чекање (HNP I, 19)²
- Време није нити може бити (СНП II, 35)
- Вријеме је да погинеш дошло (HNP VIII, 11)
- Вријеме је данас устајати (ПЦХ, 101)
- Вријеме је двору путовати (СНП II, 29)
- Вријеме је дома да идемо (СНП VI, 44; СНПр III, 35; ПЦХ, 70)
- Вријеме је нама путовати (СНП VI, 36; СНП IX, 18)
- Дошло време царство да се узне (Бован, 9)
- Ево тебе згода и вријеме (СНП IX, 1, 14)
- Има време кад ће да кукамо (Бован, 10)
- Није време нит' се има када (СНПр II, 87)
- Од мејдана сад нема времена (NPM II, 61)

Земан

- А кад земан од повратка дође (HNP II, 59)
- А мене је земан за хајдуке (ПЦХ, 144)
- Дош'о земан да се дијелите (HNP I, 81)
- Земан дође, а Ћурђевдан дође (СНПр III, 17)
- Земан дође, ваља војевати (СНП IX, 15)
- Земан дође, ваља говорити (СНП III, 74)
- Земан дође, ваља умријети (СНП IX, 5)
- Земан дође да ми путујемо (СНП II, 40)
- Земан дође да св'јетом промјеним (СНП II, 74)
- Земан дође да се двору пође (СНП III, 72)
- Земан дође да се носи ручак (СНП II, 26)
- Земан дође те ти дому пође (СНП II, 89)
- Земан дође треба путовати (СНП II, 87; СНП III, 72)

² На овом и на другим местима у овом раду није направљен инвентар свих формула него су навођени исти или слични стихови који се понављају у записима независно насталим један од другог, објављени у збиркама које репрезентују хронологију записа и територију на којој су настали, односно они који представљају традицијску константу.

- Земан дође, треба војевати (СНП IX, 32)
- Земан дош'о, ваља војевати (СНП IV, 24)
- Земаном се свијет превратио (СНП IX, 26)
- И то стаде земан по земану (СНП VIII, 1)
- Једном ми је земан умријети (СНП VI, 33)
- Кад пође земан по земану (СНП III, 17)
- Оно земан по земану прође (ПЦХ, 138)
- Пак и земан од ложнице дође (СНП III, 48)

Вакат

- Вакат дође, ваља умирати (NPM II, 41)
- Вакат јесте сватим полазити (NPM II, 71)
- Вакат нам је вечерати, Мујо (NPM II, 57)
- Вакат нам је ноћас путовати (NPM I, 26)
- Већ је нама вакат полазити (NPM I, 24)
- Већ је нами вакат походити (HNP III, 16)
- Да је вакат на мејдан изићи (HNP III, 21)
- Данас вакат крну поставити (NPM I, 22)
- И добар је вакат ухватио (NPM II, 44)
- Јесте л' они вакат упамтили (NPM I, 17)
- Јер је ово вакат од конака (HNP III, 13)
- Кад је вакат вечерати било (NPM I, 12)
- Кад је вакат од спавања био (NPM I, 12; NPM II, 47)
- Када вакат од конака дође (NPM II, 59)
- Мен' је данас вакат путовати (NPM I, 35)
- Мени вакат умријети дође (NPM II, 47)
- Сад је вакат да ми побјегнемо (NPM II, 47)
- Сад ти вакат дојде војевати (HNP III, 23)
- Турцима сам вакат ухватила (NPM I, 4)
- Вакат дош'о, дани донијели (СНП VI, 69).

Ови стихови (формулски обликовани), у контексту у коме се јављају, наговештавају уобичајен редослед људских делатности или чак правила по којима се те делатности одвијају: *од мејдана сад нема времена, земан од повратка, земан за хајдуке, земан од*

ложнице, вакат од спавања, вакат од конака. Ниједан актер збивања не супротставља се никад и никако делању (радњи) коме је време: након исказа да је време, земан или вакат у песми уследи радња, која се прихвата као неминовност. Наглашена је функција времена као покретача радње и глаголским облицима који следе (*изићи – на мегдан, поставити, полазити, умријети, говорити, војевати, путовати, походити, устајати, вечерати* и др.), а ти глаголи или припадају семантичком пољу промене места или означавају радње битне за херојску епику. Помиреност са неумитним протоком времена најпотпуније је изражена када је повезана са умирањем, учесталом и битном темом усмене епике:

- Вријеме је да погинеш дошло
- Земан дође, ваља умријети
- Земан дође да св'јетом промјеним
- Једном ми је земан умријети
- Вакат дође, ваља умирати
- Мени вакат умријети дође.

Позивање на време, које јесте или које је дошло, у знатној мери условљава и обележава радње (приче) у многим епским народним песмама. Само неколико примера наводе се као илустрација за ову функцију времена. У песми *Зидање Раванице* стихови:

Вала, кнеже, на бесједи твојој,
Што ти хоћеш задужбину градит'.
Време није нити може бити (СНП II, 35) –

којима започиње велики монолог Милоша Обилића, означавају контраст у опису планиране задужбине према оној која је прилагођена околностима: доласку последњег времена, и из корена мењају првобитну Лазареву намеру. Стих „Земан дош'о, ваља војевати“ у песми *Почетак буне против дахија* (СНП IV, 24) увод је у опис небеских прилика које се дешавају кад им није време, мимо уобичајеног поретка у космосу, и наговештавају вољу

светаца. У песми *Смрт Марка Краљевића* (СНП II, 74) јунак се најпре опире пророчким знацима сопственог краја, а затим се опрашта од једног света и мири са одласком на други:

Лажив св'јете, мој лијепи цв'јете,
Л'јеп ти беше, ја за мало ходах,
Та за мало, три стотин' година,
Земан дође да св'јетом пром'јеним.

Као и увек у народним песмама, и употреба формула са временом (земаном или вактом) има већи или мањи естетски ефекат у зависности од целине песме, односно од приповедног контекста у коме се јавља, заправо у зависности од талента певача, али је једна традицијска константа увек присутна: постоји време кад нешто ваља чинити.

Поред једноставних помена времена (земана, вакта), у епским народним песмама постоје и неколике ближе одреднице овог феномена. Тако се време у епским народним песмама одређује као „мало“:

- Мало време постајало беше (ЕР, 24)
- Мало време затим постајало (СНП II, 29, 86; СНПр III, 8, 21, 34; СНПр II, 4)
- Мало време затим потрајало (Бован, 27)
- Мало време било, кажу, прошло (Бован, 23)
- Мало вријеме, ал' дуго не било (NPM I, 1, 7)
- Мало време те и није било, / Ни за дуго није постојало (Бован, 35)
- Малахно је вријеме постало (HNP II, 24)
- Ал' вријеме мало постануло (ПЦХ, 20)
- Потом мало време постајало (СНП II, 30)
- То вријеме мало постајало (/постојало) (СНП IV, 14; СНПр II, 64)
- А то време за мало стануло (ПЦХ, 122).
- Није много време потрајало (Бован, 49)

- Па је мало време постојало (Бован, 47)
- То вријеме за дуго не било (СНП IV, 1; ПЦХ, 136)
- Доста пута у мало земана (СНП VI, 38)
- Иза тога до мало земана (HNP I, 28, 48)
- Мало стаде земан по земану (СНПр III, 7)
- Не прође му ни много земана (HNP I, 30)
- Мало вакат бија постојаја (Бован, 43).

Време (земан, вакат) које се одређује као краткотрајно (малог трајања) повезано је са глаголским облицима чије би се семантичко поље могло одредити као постојање или присуство, као једноставан исказ да нечега има или да је било (*мало: стануло, постануло, постојало, дуго не било, прошло, потрајало, постајало*). Мали одсек времена одређен је са становишта напације: унутар њега не дешава се ништа вредно помена у причи, односно актери збивања доживљавају то време као незнатан предах између два битна или судбоносна догађаја. Нпр. „Мало време постајало беше“ након што је Белилбег преварио Асанагину сестру, а њен се брат вратио (ЕР, 24); „Мало време затим постајало“ између два позива Латинчета да цар Стјепан докаже јунаштво пре но што добије невесту (СНП II, 29); „А то време за мало стануло“ од повратка рањеног Вука Огњанина до тајног доласка виле видарице у његов двор (ПЦХ, 122) итд. Примера би се нашло много.

У поређењу са претходним, мање учестало појављују се одреднице *прво време* и *пошљедње време (вријеме)*, које би могле бити схваћене као представа о почетку и крају времена. Питање је, ипак, да ли би овакво тумачење било исправно. Контекст у коме се ове атрибуције времена јављају указује на то да се и ова времена премеравају са становишта актера приче. Прво време које помињу јунаци јесте давно време, оно пре почетка збивања о коме се пева. То се јасно види из стихова:

Но у прва доба и времена,
Кад су приђе Турци ударали,
Ударише, ништа не примише (СНП IX, 2) –

или:

Јесте л' они вакат упамтили,
О синови, у прво вријеме,
Кад ратовах с царем од Стамбола. (NPM II, 73)

У обе песме ради се о ретроспекцији: говорници подсећају на прошло време, оно које је претходило збивањима у којима они учествују. Изузетак од овога је стих „Та у прво време јесте било“ (СНП II, 30), којим певач тумачи да је у „прво време“ господару прихватала коња госпођа, а не слуга. Такви коментари, који наговештавају певачеву свест о различитости понашања некад (време о коме се пева) и сад (време у коме су певач и његови слушаоци) у народним епским песмама сасвим су ретки.

У три се песме јавља *пошљедње вријеме*, две су од истог певача, старца Рашка, и у њима се долазак последњег времена пророкује по књигама (старославним/цароставним), а једна је од анонимног сељака из Рудничке нахије:

- Настануће пошљедње вријеме (СНП II, 32, 36)
- Настало је пошљедње вријеме (СНП II, 35).

На различите начине ове песме представљају катаклизму: пропаст је осликана као нестанак сваког берићета (СНП II, 32) или као историзована трагедија пропасти царства, односно доласка Турака (СНП II, 35, 36). Уочено је „да је на уобличење песничких слика пошљедњег времена ... Библија вероватно и непосредно и посредно утицала, али и то да овај архајски концепт времена, по коме се свет периодично изнова ствара, а време обнавља – није генерисан из Библије, односно *Старог завета*. Већ би могао бити везан и за древну индоевропску митску причу о поновном рођењу света“ (Пешикан Љуштановић 2007: 143).³

³ У два своја рада Љилана Пешикан Љуштановић разматра овај мотив и чини то, с разлогом, свеобухватније, укључујући у истраживање и песме у којима одреднице *пошљедње вријеме* нема, али које се односе на идеју о смаку света

Унутар у себе затвореног времена народне песме велики је број темпоралних термина који одређују радњу. Међу онима важним за испитивање усменотрадицијског односа према феномену времена посебно треба указати на стихове у којима се синонимно употребљавају *вакат* – *земан* – *време* (*вријеме*),⁴ у истом стиху два од наведена три термина:

Вакат и вријеме

- Баш кад јој је вакат и вријеме (СНП VIII, 58)
- Још му вакта ни времена нема (NPM I, 32)
- Од шта вакат од тог и вријеме (СНП VI, 80; СНП VII, 39; HNP I, 81; NPM II, 63)
- Сад је вакат дош'о и вријеме (NPM I, 1, 2)

Земан и вријеме

- Ево земан и вријеме дође (СНП IV, 61; СНП VIII, 53)
- Земан дош'о и вријеме му је (HNP I, 65)
- Мало вр'јеме и мало земана (HNP IX, 10)
- О' шта земан о' тог и вријеме (СНП VII, 90; ПЦХ, 63)
- Од времена и тога земана (СНП IV, 62)
- Од шта земан од тога вријеме (СНП IX, 21; СНП VIII, 1, 11; СНПр IV, 10)
- Од шта земан од тог и вријеме (СНП IV, 10; СНП VIII, 11; СНПр II, 49)
- У времену, у земану стару (СНП VI, 40)

Вакат и земан

- Биће вакта и биће земана (СНПр II, 59)
- Ево вакта, а ево земана (HNP II, 57)
- Знаш онога вакта и земана (HNP I, 39)
- И о старом вакту и земану (СНП VII, 14)

(Пешикан Љуштановић 2007; Пешикан Љуштановић 2010). У овом раду реч је само о песмама са поменом времена (земана, вакта) те су оне друге искључене.

⁴Земан се „преводи“ као време, а вакат исто као време и још као доба (Škaljić 1973: 651, 636; Речник I: 322; II: 297).

- Јер једнога вакта и земана (HNP III, 25)
- Колко има вакта и земана (HNP II, 58)
- Кроз толико вакта и земана (HNP II, 40, 42)
- Није, Мујо, вакта ни земана (HNP I, 34)
- Од старога вакта и земана (HNP I, 25)
- Од тог нема вакта ни земана (HNP I, 36)
- Прије вакта и прије земана (CHP VII, 3, 22)
- У ономе вакту и земану (HNP I, 32).

Иако овакве формуле могу деловати као плеоназам, чија је једина функција истицање потребе да се нека радња обави баш у одређено време, има у основи ових стихова и збуњености пред феноменом и, можда, идеје да се нагласи немогућност његовог дефинисања („време је време“), и фаталистичке помирености са протоком времена као човековом судбином.⁵

Примена термина време, земан и вакат у српскохрватским епским народним песмама учестала је и распрострањена у простору и времену у којима су се народне песме преносиле, на дијахронијској и синхронијској равни усмене традиције. Представа о времену, онако како се читује у оним песмама у којима се помињу време, земан и вакат, ахисторична је и архаична. Архаична зато што је време схваћено као датост и регулатор понашања, ахисторична зато што се сва збивања (у једној песми и у усменој епици у целини) дешавају у времену описаном на исти или сличан начин.

Извори и литература

Бован, Владимир. *Народна књижевност Срба на Косову 4. Јуначке песме*. Приштина, 1980.

⁵ У једноме су бар српскохрватске епске народне песме сагласне са тражењем одговора на питање „Шта је време“, које се постављало у филозофији: „Можда се, наиме, и не може рећи шта је време, еда би се онда истраживале његове разне карактеристике“ (Арсенијевић 2003: 11).

Детелић, Мирјана, Бранислав Томић. *Епска народна поезија*.

<<http://digital.nb.rs/epp/>> 18. 03. 2011.

ЕР: *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Издао др Герхард Геземан. Ср. Карловци, 1925.

Пешикан Љуштановић, Љиљана. „’Пошљедње вријеме’ у Библији и песамама из Вукових збирки“. *Станаја село запали: Огледи о усменој књижевности*. Нови Сад, 2007, 133–143.

Пешикан Љуштановић, Љиљана. „’Пошљедње вријеме’ у ’Горском вијенцу’ и српској народној поезији“. *Његошев зборник Матице српске I*. Нови Сад, 2010, 151–174.

ПЦХ: *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Сабрана Чубром Чојковићем Црногорцем. Лајпциг, 1837. Цит. Сима Милутиновић Сарајлија, *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Приредио Доброло Аранитовић. Никшић, 1990.

Речник српскохрватскога књижевног језика I–II. Нови Сад – Загреб, 1967.

СНП II: Карацић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме II* (1845). Цит. *Сабрана дела Вука Карацића V*. Приредила Радмила Пешић. Београд, 1988.

СНП III: Карацић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме III*, Беч, 1846. Цит. *Сабрана дела Вука Карацића VI*. Приредио Радован Самарџић. Београд, 1988.

СНП IV: Карацић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме IV*, Беч, 1862. Цит. *Сабрана дела Вука Карацића VII*. Приредио Љубомир Зуковић. Београд, 1988.

СНП VI: Карацић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме VI*. Приредио Љубомир Стојановић. Београд, 1899.

СНП VII: Вук Стеф. Карацић, *Српске народне пјесме VII*. Београд, 1900.

СНП VIII: Карацић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме VIII*. Приредио Љубомир Стојановић. Београд, 1900.

СНП IX: Карацић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме IX*. Приредио Љубомир Стојановић. Београд, 1902.

СНПр II: Карацић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа – – – II*. Приредили Живомир Младеновић и Владан Недић. Београд, 1974.

СНПр III: Караџић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа – – – III*. Приредили Живомир Младеновић и Владан Недић. Београд, 1974.

СНПр IV: Караџић, Вук Стеф. *Српске народне пјесме из необјављених рукописа IV – – –*. Приредили Живомир Младеновић и Владан Недић. Београд, 1974.

Arsenijević, Miloš. *Vreme i vremena*. Београд: Dereta, 2003.

NPM I: *Narodne pjesne Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini I*. Sabrao Kosta Hörmann. Sarajevo, 1888. Цит. *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini I*. Priredila Đenana Buturović. Sarajevo, 1976.

NPM II: *Narodne pjesne Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini II*. Sabrao Kosta Hörmann. Sarajevo, 1889. Цит. *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini II*. Priredila Đenana Buturović. Sarajevo, 1976.

Škaljić, Abdulah. *Turcizmi u srpskohrvatskom – hrvatskosrpskom jeziku*. Sarajevo, 1973.

HNP I: *Hrvatske narodne pjesme I*. Uredili Ivan Broz i Stjepan Bosanac. Zagreb, 1896.

HNP II: *Hrvatske narodne pjesme II*. Uredio Stjepan Bosanac. Zagreb, 1897.

HNP III: *Hrvatske narodne pjesme III*. Uredio Luka Marjanović. Zagreb, 1898.

HNP VIII: *Hrvatske narodne pjesme VIII*. Uredio Nikola Andrić. Zagreb, 1939.

HNP IX: *Hrvatske narodne pjesme IX*. Uredio Nikola Andrić. Zagreb, 1940.

Marija Kleut

VREME, ZEMAN AND VAKAT (TIME) IN SERBO-CROATIAN
ORAL EPIC POEMS

Summary

The research performed in this paper has shown that three different expressions for time, *vreme*, *zeman* and *vakat*, often appear in Serbo-Croatian oral epic poems, and that their style is formulaic. There are several main narrative contexts in which time (*zeman* and *vakat*) appears. First, those are the verses with the expression that it is time to do something and they „initiate“ action. Contrary to this, there are verses in which time is identified as „small“ in duration to mark non-action as the lack of events. Time is also identified as the first and final, providing the association to the Bible. At the end, when they appear in the same verse (usually two of them together), *vreme*, *zeman* and *vakat* might seem as pleonasm with the sole function to accentuate the need to perform a certain action, while essentially their co-occurrence manifests the bewilderedness in front of the phenomenon, and perhaps also the idea to highlight the impossibility of defining it („time is time“) and the complacency toward the flow of time as a human destiny.

Мирјана И. ДЕТЕЛИЋ*
Балканолошки институт САНУ
Београд

ЕПСКА НОЋ И ЊЕНЕ ФОРМУЛЕ¹

У раду се указује на аналогију између модерне физике и древних космологија, које – у отклону од антропоцентризма и противно основној људској перцепцији – примат дају црној материји и мраку/ноћи, а не светлости. Даље се – на основу атрибуције и дистрибуције формула – прати моделовање опозиције *дан* : *ноћ* у епском жанру. Указује се на чињеницу да је, од целог система еквивалентних парова, епика у датом случају фаворизовала конотацију *јавно* : *тајно*, и да је употреба формула „ноћи“ – различитих по стабилности и степу развијености – одређена контекстом сваке појединачне песме. Особена независност епске ноћи од формула доводи се у везу са чињеницом да је њена конотативност дубља и старија од епског певања уопште, за шта је упориште тражено у околности да се већ и само увођење мотива (ноћи) препознаје као формулативно, чак и у случајевима када нема одговарајућег понављања и варирања у корпусу.

Кључне речи: усмена епика, време, ноћ/дан, јавно/тајно, епска формула

Ниједан демијург, ни у једној досад познатој космогонији, не почиње стварање *ex nihilo*: пре сваког креативног чина, у сваком универзуму, постоје мрачни хаос и бездан у чијим дубинама, факултативно, бораве чудовишта, односно комеша се нека недефинисана материја или вода (упор. Дух Господњи лебди *над*

*detelic.mirjana5@gmail.com

¹ Овај текст настао је у оквиру плана рада на пројекту 178010 „Језик, фолклор и миграције на Балкану“ (Балканолошки институт САНУ), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

водама – Пост 1).² Демијургов први креативни чин јесте стварање светлости и њено одвајање од таме. То значи да је ноћ заправо прва и нестворена, једнако као и вода на дну хаотичног бездана, за разлику од светлости, која је ексцентрична појава, воља и хир њеног творца.

Савремена наука се просто чудесно слаже са старим космогонијама. По најновијим открићима, свемир је у самој основи састављен из црне материје и црне енергије (у фолклору би се рекло „од црног мрака“), и све што је осветљено довољно да се може опазити из било које људске позиције (са земаљског тла, из орбите, са било којег места у сунчевом систему) заправо је уроњено у мрак.³ Црно је првобитно, свеприсутно и немерљиво, а светлост појава кратког даха јер долази од сунаца којима се живот мери фазама: црвеног цина, белог патуљка, (супер)нове и црне рупе. Свако ко пожели да види како изгледа свемир и како је то бити у њему, само нека ноћу без месечине, најбоље у неком ненасељеном пределу, гледа у небо: то је природно стање свега постојећег. Човек на Земљи никад није у већој мери део космоса него тада.

² Традиционална хришћанска *Књига Постања* почиње са „У почетку, Бог створи небо и земљу...“, док се у Јеврејској библији Постање 1, 1–3 описује стање Хаоса непосредно пре Божјег стварања. И у *Енума Елиш* и у *Књизи Постања*, стварање је дело божанске речи – *Енума Елиш* описује време пре стварања као „време, када небо и земља још нису имали име“, док у *Књизи Постања* опис стварања сваког од њих почиње са „И Бог рече, нека буде...“. Даљи след стварања је исти: светлост, чврста, сува земља, небеска светлила и човек. И у *Енума Елиш* и у *Књизи Постања* првобитни свет је безобличан и празан, једино што постоји је водени амбис који је постојао и пре стварања (Тиамат у *Енума Елиш*). У оба текста чврста земља је створена усред првобитне воде како би раздвојила небо и земљу (Пост 1,6-7, *Енума Елиш* 4,137–140). Дан и ноћ, и у једном и у другом случају, претходе стварању небеских светлила (Пост. 1, 5, 8, 13 и 14, и *Енума Елиш* 1, 38), чија је сврха да дају светлост и утврде време (Пост. 1, 14 и *Енума Елиш* 5, 12–13).

³ “All astronomical observations indicate that our universe is flat and it consists of approximately 72% dark energy, 21% dark matter, 4,5% baryon matter and 0,5% others like radiation, etc.” (Cai, Wang 2005: 2; в. такође и Sahni 2005).

На планетарном нивоу ствари, наравно, изгледају друкчије: трајање се релативизује, време – као мера трајања – уситњава и убрзава, свет се прилагођава човековим димензијама и на сцену ступа култура. Демијург је постављен изван људског универзума, а његово место у свакодневном животу заузимају прво многи делокругом дефинисани богови, а потом само један бог без ближих професионалних одређења. Време и простор нису више космичке творевине, већ фундаменталне културне категорије.⁴ Такви улазе и у епiku.

Опет много сличније космичким него земаљским физичким законима, епика не моделује простор према њутновским и еуклидовским поставкама као изотопни континуум, већ према својим потребама – што ће рећи у форми дискретних низова чије јединице чине одабрана, епски јака места. Због тога је кретање епског јунака скоковито и нереалистично (прелази велике раздаљине за сувише кратко време, из једног места стиже у друго без савлађивања међупростора итд.), али ипак мање настрано од субатомских честица квантне физике које постоје у исто време на више места под условом да не гледамо у њих.⁵

⁴ Ово важи за планету Земљу јер смо ми на њој, али би исто морало бити применљиво и на сваку другу настањену планету чија би владајућа интелигентна бића свакако имала потребу да се оријентишу у времену и простору. Било би занимљиво упоредити земаљске културне/цивилизацијске константе са другима (кад би нам биле познате), као и са могућом поновљеном Земљом у овом или паралелном универзуму свеједно.

⁵ „Činjenica da se valna funkcija sistema od više čestica ne može uvijek lijepo rastaviti na sastavne dijelove ilustrira još jednu čudnu osobinu kvantne mehanike: dvije čestice između kojih je u jednom trenutku bilo interakcije, takve da je njihov sistem bio opisan jedinstvenom valnom funkcijom, ostaju na misteriozan način povezane čak i ako su udaljene svjetlosnim godinama. Ovo je fenomen *kvantnog spreznja* (quantum entanglement). Kada se nešto dogodi jednoj čestici, odgovarajuća stvar se dogodi drugoj čestici bez obzira na udaljenost, te je Einstein ovaj fenomen opisao kao 'sablasnu akciju na daljinu'.“ Šredingerova jednačina: „Pretpostavimo da postoji čestica mikroskopskih dimenzija koja može biti na jednom ili drugom mjestu, sve dok je ne krenemo posmatrati. Model o kolapsu valne funkcije bi tvrdio kako je ovim promatranjem u potpunosti riješena stvar, čestica se prilikom posma-

Време, пак, у епику улази или као конвенционална јединица мере (секунд, минут, сат, дан, недеља, месец, година итд.) блиска природном току ствари, или као социјална категорија која служи за даље класификације (на светли и тамни период дана и на њихове конотације: позитивне, негативне, паралелне, супротстављене). И једно и друго огледа се у атрибуцији која уз њих иде: уз дан – бео/био/бијел, дуг, кратак, летњи, јесенски, честит, добар, весео, лијеп, убав, чудан, судњи; уз ноћ – тавна/тамна/мркла/мрка/мрачна/црна, риђа, страховита, најдуља, дуга, кратка, клета, мртва, летња, од лигања, божја. Све ситније и финије нијансе у употреби и мерењу времена у епици зависе искључиво од контекста у којем се песма реализује.

Од свега, дакле, што опозитни пар *дан – и – ноћ* може значити уопште, а посебно у традицијској култури и фолклору – а ради се заправо, ако би се ишло за прецизношћу, о обданици и ноћи, дакле категоријама променљивог трајања, ништа од многих конотативних гранања основне опозиције добро : лоше (светло/бело : тамно/црно, људско : демонско, сунце : месец итд.) није у епици пустило значајне корене осим једног – *јавно : тајно*. Јавност је, по дефиницији, једна од основних одлика јунаштва, па према томе и једна од епонимних категорија за јуначку епику: сви се двобоји (мегдани) заказују унапред и изводе дању, пред сведоцима; ако се поштено ратује, све се битке одвијају дању, а ноћу се војска одмара и сахрањује мртве; сваки диван (веће, савет) заказује се и одржава дању. Исто важи и за разне видове манифестације власти, као што су извршење смртне казне, одлазак у лов, у цркву, у (владарске) сватове, за размену робља и већину државничких послова као што је писање и примање књига, аудијенција код цара или краља, бирање владара бацањем круне у небо⁶ и остало. Насупрот томе,

tranja jednostavno 'odluči' na kojem mjestu će se pojaviti i mi je vidimo na jednom ili drugom mjestu, ali je još uvijek u pitanju samo jedna istina i jedna stvarnost koju doživljavamo.“ <<http://www.eakademik.com/fizika/schrodinger-i-njegova-jednacina-2-dio-sta-je-njeno-znacenje>> 11. 6. 2013.

⁶За ову се радњу тражи и додатан услов: да дан буде леп и сунчан, и наравно недеља, вероватно због соларног карактера чина који тада треба да се деси (упор. МХ

у недоба (*ни зорице ни бијела дана...*), или у разна времена током ноћи (*ноћи по јацији, ноћи полуноћи, ноћи у/од по ноћи, у поноћи у седам сахата, по вечери три сата, у два сата ноћи о јацији, ноћи испред зоре*) дешавају се по правилу злочини (нпр. „Бог ником дужан не остаје“, Вук II, 5; САНУ II, 4; МХ I, 41–43), преваре („Женидба Душанова“, Вук II, 29, гледање девојке по мраку), уроте („Истрага потурица“, САНУ IV, 13; СМ 9), и разне друге за јунака недоличне ствари („Наход Симеун“, Вук II, 14, 15; Вук VI, 5; МХ I, 47; ЕР 24). У ту категорију улазе и они догађаји око којих је заједница, ради виших циљева, спремна да скрене поглед у страну (нпр. истрага црногорских потурчењака на превару), али ипак није у стању да прихвати потпуно извртање традиционалног кода. У збирци Симе Милутиновића („Све – ослобод“, бр. 9), поред све певачеве пажње и изразито подигнутог „патриотског“ тона, завршница се ипак догађа ноћу, на месту које такав обрт никако не би смело да поднесе:

Једну ноћцу и на Божић сами, Тад се браћа натраг повратила, А низ поље низ Цетиње равно Шенлук чинећ и весеље драго. Глас допаде владiku Данила, Донесе га једно момче младо: „Муштулук ти, драги господаре! Погибоше црногорски Турци, Ослободи с' наша Црна Гора!“ Кад је бане гласе разумио,	Сам собом је бане бесједио: „Мили боже на свему ти фала, на весеље што жуђех одавна!“ [...] А 'во иду пет Мартиновићех, И шњима је Бориславић Вуче, Кржавијех до раменах руках, Од весеља пак их срета бане, Ушетао у бијеле цркве Те одстоји божу летурђију. (265–288) ⁷
--	---

I, 67 и ЕР 75). Избор владара бацањем круне у небо дешава се и у једној песми о находу Симеону (МХ I, 47; упор. Вук II, 15 са бацањем јабуке у исту сврху), са јасном намером да се нагласи неминовност судбине у находовом животу.

⁷ У САНУ IV, 13 овог елемента нема. Истрага потурица је приказана као регуларан бој међу одавно завађеним странама. И одлука се доноси јавно, на сабору који се држи на цетињском пољу, а не ноћу (на Бадње вече код владике, уз кандила) и тајно као у СМ 9.

Догађај је у целини омеђен светим временом (верским празницима Бадњом вечери и Божићем), али је скован као завера, извршен као покољ и окончан страшним призором јунака „крва-вијех до раменах руках“ како мирно стоје у цркви на божићној литургији.

И када нема идеолошку позадину као отежавну околност, епика (нарочито у баладама) не пропушта прилику да нагласи „злочиначки хронотоп“ (место + време злочина) као ноћни догађај из једног или више уланчаних елемената. У том смислу најзанимљивији од свих примера је случај песме „Бог ником дужан не остаје“ (Вук II, 5 са четири варијанте) у којем градација злочиначких радњи доводи до пуцања хронотопа:

Иницијални злочин: крађа „теткиних ножева“, у кући = унутра (свуда), ноћу (свуда)

1. *убиство:* врацац (Вук II, 5); коњ на пајвану (САНУ II, 4); соко на грани (MX I, 41, 42); хрт и соко (MX I, 43)

– *место:* на ливади = *напољу* (Вук II, 5); на грани = *напољу* (MX I, 41); у равним подрумима = *унутра, доле* (MX I, 43)

– *време:* увече (САНУ II, 4); ноћи по поноћи (MX I, 42); касно увече (MX I, 43)

2. *убиство:* соко (Вук II, 5); хрт под литаром (САНУ II, 4); дорин (MX I, 41); коњ пеливан (MX I, 42); најбољи коњ (MX I, 43)

– *место:* у градини = *напољу* (Вук II, 5); нови подруми = *унутра доле* (MX I, 41); равни подруми = *унутра доле* (MX I, 43)

– *време:* ноћу (Вук II, 5); увече (САНУ II, 4); „ноћом, ко и прво“ (MX I, 42); ноћу (MX I, 43)

3. *убиство:* син у колевци (Вук II, 5; MX I, 42, 43); чедо у колевци (САНУ II, 4); бедивија (MX I, 41)

– *место:* *унутра, горе* (сви осим MX I, 41); у ливади = *напољу* (MX I, 41)

- *време*: вече по вечери (Вук II, 5); вече о вечери (САНУ II, 4); ноћу (MX I, 42, 43); MX I, 41 нема
- 4. *убиство*: само MX I, 41: син у бешици
- *место*: *унутра, горе*
- *време*: глухо доба
- 5. *убиство*: само MX I, 41: најмлађи девер
- *место*: мермер-комора = *унутра, горе*
- *време*: о подневу.⁸

На крају овог низа, простор се увија у петљу (догађаји почињу крајом „тетких ножева“ у кући и завршавају се клањем детета, такође у кући), али се време развија у линију опозитних парова: прво убиство ноћу, последње (и најстрашније) усред подне.

Још један недоличан садржај за епику је еротика која – ако се уопште јави – у епском систему вредности стоји врло ниско, пре свега зато што 1) њена позиција у песми никад није самостална (нема песама са искључиво еротском садржином, као у лирици нпр.), већ се испољава у функцији хаоса, било као његов узрок (ређе), било као његов инструмент, и 2) зато што се све у вези са еротиком дешава склоњено од других, у тајним и затвореним просторима куће, најчешће ноћу.⁹ Стога *тајност* и *хаос* постају контекст ван кога је еротику у епици тешко наћи. Најчувенији и најчешће навођени примери су песме о находу Симеуну (Вук II, 14, 15; Вук VI, 5; MX I, 47) и о тајној обљуби у кавезу (EP 24, 50; Вук II, 10, 11; САНУ II, 81, 82; САНУ III, 67).

Једина од наведених песама о находу Симеуну која уопште улази у интимне ноћне догађаје у скривеном простору (у MX I, 47 то су само два стиха: *Од Будима до те горе свете / Три пута јој обљубио лице*, 91–92) – песма Тешана Подруговића „Наход

⁸ О томе више у Детелић 1992.

⁹ О овоме више у Детелић 2000.

Симеун“; Вук II, 14 – може се сматрати преседаном по експлицитности:

Сједи Симо, пије рујно вино,
 Ал’ не може госпођа краљица,
 Већ све гледа Наход-Симеуна.
 Кад је ноћца била омркнула,
 Тад’ краљица рече Симеуну:
 „Скидај рухо, незнана катано!
 Ваља тебе ноћити с краљицом
 И обљубит’ Будимску краљицу.“
 Симеуна вино преварило,
 Рухо скиде, леже са краљицом,
 Те краљици обљубио лице. (111–121)

Из тога се развија цео трагични расплет приче која има јасне паралеле у драми о цару Едипу.¹⁰ Ова античка тема, подгрејана и дорађена у средњем веку, и поред свег свог – мора бити – стравичног дејства на слушаоце, ипак је задржала извесну елеганцију и уздржаност које вероватно дугује свом пореклу. Исто се не може рећи за другу групу „ноћних“ песама о тајној обљуби у кавезу, нарочито о примеру из Вукове рукописне заоставштине („Женидба Мића Анђелића“; САНУ III, 67), где се ствари пост фестум отимају контроли и воде ка канибализму и тоталном хаосу:

¹⁰ Мада је паралела са мотивом о цару Едипу најочљивија и лако испратива, прави узор за ове песме више припада средњовековним егземплима о светачким чудима, о чему сведочи и апотеоза свеца којом се песма завршава: „Па отвори на тавници врата, / Ал’ се онде Сима преставио, / Преставио, и посветио се; / Глас дадоше на четири стране, / Скупише се многи свештеници, / Те чатише три дни и три ноћи, / И држаше велика денија / И чатише велике молитве: / Моле свеца, куд ће светац поћи; / Оће светац Вилендари цркви; / Онде нам је светац почивао / А у красној Вилендари цркви“ (Вук II, 15:126–137). Исти узорак обрађен је врло успешно и у ауторској књижевности (упор. Томас Ман, *Легенде*, Београд 1980).

Ал' целати молит' не дадоше,
 Сваки свога закла по гркљану,
 Наврћеше оба на пециво,
 Испекоше међу двије ватре,
 Па наситно месо исјекоше,
 Залучише и забиберише
 И латински мирис ударише,
 Изнијеше мезет војводама –
 Од мириса мирише пољана.
 Тек што првом zaloжише меса
 И по једну чашу окапише,
 Зовну Милош два млада ђевера –

Милошу се нема ко озвати.
 Одма се је јаду досјетио,
 Зубом шкрипну, очима превали,
 А удари руком по кољену:
 „Авај!“ – рече – „куку мојој души!“
 Јошт оваку ријеч проговори:
 „Браћо моја, несретња дружино,
 Видите ли, шњима не виђели,
 Ово није месо од јагњади,
 Но је месо ђеце Анђелића.“
 (390–411)

Песма нема другог избора но да се заврши покољем читаве тазбине и одласком сватова кући са девојком без веселја и барјака (*браћу кука, а весеље гради*). По ефекту је слична овој још само чудна песма из Вукове збирке (Вук II, 10: „Милан-бег и Драгутин-бег“) у којој невеста деверовом смрћу условљава мужу приступ њеном телу:

Кад је било ноћи по јацији,
 Младијенце у ђердек сведоше;
 Када беже у одају уђе,
 А ђевојка стоји под дуваком,
 Он за собом затворио врата,
 Диже цури пули дувак с лица,
 Сину лице, кано жарко сунце,
 Бег загрли лијепу ђевојку,
 Хотијаше, да је и пољуби;
 Ал' му вели лијепа ђевојка:
 „Господару, бего Милан-бего!
 Не дам теби лица обљубити,
 Док не видим твога брата главе,
 Ће се мртва по авлији ваља.“ (22–35)

Будући да епика не фаворизује немотивисане радње, нарочито ако им је природа изопачена, биће да је до времена записивања песма дошла окрњена, односно да је један њен битан део негде у преношењу изостао, и да је у њему била дата управо мотивација за овакав невестин услов.

За све наведене примере заједничко је да ноћне радње, спорне у сваком погледу (неморалне, неетичне, недоличне), доводе до хаоса који се не може разрешити друкчије до општом погибијом. Сваки од овде поменутих типова има у епици једну или више адекватних формула различитих по степену развијености, али сличних по функцији. Занимљиво би било видети да ли се оне и тематски везују само за одређена мотивска чворишта, или им је примена слободна и неvezана.

Прво за шта се може рећи да за себе везује само један тип формула ноћи јесте мотив пророчког сна који се у песму, по правилу, уводи увек на исти начин: *Ја сам ноћас зао/чудан/мучан/лијеп/бољи сан уснио/уснила* (Вук II, 10, 25; Вук III, 35, 68; Вук IV, 5, 28, 34, 42; Вук VIII, 13; КХ I, 20; КХ II, 47; КХ III, 2, 4; МХ I, 69; САНУ III, 32; СМ 135, 144 итд.). Таквим се сном, односно симболима у њему, наговештава трагичан исход неког подухвата и тада он у песму улази са корелативном формулом: *Сан је лажа, а бог је истина* која треба да анулира дејство пророчког сна. Контекст песме, међутим, недвосмислено ставља на знање да је адхортативна формула о истини заправо маска за лаж, превару и издају (упор. „Женидбу краља Вукашина“, Вук II, 25 и цео круг њених варијаната). При том треба имати у виду да ретки „лепи“ снови (Вук IV, 28), који најављују срећу у боју, нису исто што и „добри“ (КХ III, 4), којима се назив мења да не би самим поменом активирали злу силу која би могла нашкодити и ликовима и публици и певачу.¹¹

¹¹ Исто важи и за промену лица у директном говору из првог у треће, на пример: „Сан сањао војвода Момчило, / Сан сањао, љуби казивао: / ’Гдје се пови један прамен магле / Са онијех зелених језерах/ И сави се на дворе његове: /

Други релативно постојани модел представљају формуле ноћи без месеца: *Оде чета/војска ноћно/ноћу без мјесеца*, које се обично јављају у описима бекства или ноћног ратовања (Вук II, 8; Вук VIII, 29, 70, 71, 73; КХ I, 2, 22; МХ III, 13; МХ IV, 34; САНУ II, 65, 87; САНУ III, 19; СМ 96, 152). Избор је логичан, али не и високоетичан (ноћу беже жене и кукавице – упор. „Јован и дивски старјешина“ и „Рада Косанић избавља Гојка Десанчића“), што је донекле абреаговано, чак и оправдано, тактичким потребама ратовања. Мали број изузетака (Вук III, 15, 81; Вук VI, 17; Вук VII, 19; САНУ II, 83; СМ 106) користи ову формулу да истакне вредност и лепоту драгог камења:

Око њега од злата шамија,
 На њој јесу два камена драга,
 Пред којим се ходати виђаше
 Усред тавне ноћи без мјесеца,
 Као у дан, када сунце грије. (Вук III, 81:58–62)

У овој служби може да се јави и ноћ без другог одређења – нпр. *Сјаје ноћом како дањом сунце* (драго камење у круни – „Зидање Раванице“, Вук II, 35 са варијантом *У поноћи ко при јасној свићи*; МХ IV, 26, 28), *У поноћи као и у подне* (сијају два драга камена – „Смрт војводе Каице“, Вук II, 81), као што се и иначе контрастним паром дан – ноћ може увек заменити било које из целог спектра значења добро : лоше / бело : црно итд. (упор. нпр. формулу *Кад се дјели срећа од несреће, / Тавна ноћца од бијела дана*; Вук II, 38; МХ VIII, 12). Само у једној песми (Вук VI, 18) ова формула има изокренуту и јунаку подобну употребу, будући да Краљевић Марко у њој одлази под турска вешала *И он пије под вешали вино / У поноћи као и у подне / Под вешали ко у белом двору* (84–86).

Чини ми се, добра бити неће”“ (Хердвигов). *Његове* долази уместо *моје* управо да се не би зло пренело на извођача и слушаоце.

У осталим приликама, чак и маркантне формуле као *Данак прође, тавна ноћца дође* (Вук II, 34, 43; Вук III, 22; Вук IV, 33, 51; Вук VI, 2; КХ I, 4; КХ II, 60; МХ III, 1; МХ IX, 17; СМ 93, 165 итд. са варијантама *Ноћца прође, и зорица дође*; Вук IV, 51; *Ноћца прође, витко јутро дође*; Вук IX, 21; *Бјел дан прође, тавна ноћца дође*; КХ I, 21) или *Кад је била ноћца од лигања* (МХ I, 42), *Докле ноћца кара-акшам дође* (СМ 169) или опште распрострањена формула *Кад је било ноћи по поноћи/по вечери/по јацији/о акшаму, Кад је ноћи неко доба било/било половине* употребљавају се у свим врстама контекста: од убиства до обљубе и од крађе коња до крађе девојке. Овај налаз потпуно је у складу са полазном претпоставком да је конкретна употреба формула ноћи до детаља одређена контекстом сваке појединачне песме. Веза између ноћи (кад се спава и сања) и пророчанског сна била је логична и очекивана, мада постоје и обратни (истина јако ретки) примери у којима се такав сан сања по дану, чиме се још више истиче његова нарочита природа (упор. Вук II, 62; Вук VII, 44). И ноћ без месеца, као таутолошка слика потпуног мрака, такође има подлогу и у реалности и у њеном метафоричком тумачењу, а употребљава се зависно од тога шта је певачу у ком тренутку потребно.

Будући да је за епску песму најважнији предмет певања догађај који се најуже одређује одговорима на питања ко? шта? и где? – а тек понекад и необавезно на питање када? – није превелико изненађење закључак да темпоралне формуле (и формуле ноћи као њихов део) немају ону самосталност и покретљивост какву имају формуле локације. Епска ноћ, међутим, и не зависи претерано од формула јер јој је конотативност дубља и старија од епског певања уопште. То се можда и најбоље види из примера који немају варијанте и не јављају се више него једном те нису део система епских формула, али их публика/читаоци увек препознају као формуле и изненадили би се (или чак негодовали) да им се објасни друкчије. За ову прилику могу се издвојити следећи примери: *Вук на вука ни по ноћи не ће* (Вук IV, 39), који своју препознатљивост дугује провербијалној форми, иначе

честој у завршним (нарочито општим) формулама; *Смртне т' чаше, ноћне брашњенице* (КХ II, 65), чије је порекло нејасно, али су конотације лако препознатљиве; *У по ноћи, кад птице пјевају* (МХ II, 41), што се може односити само на славују у периоду парења и, нарочито, група стихова која почиње са *Три су птице ноћас пролићале* (МХ II, 35), који се касније у песми још једном варирају, овог пута да би се подвукла поента:

„О мој Марко, моје дите драго!
 Ал не хајеш, али зар не чујеш?
 Три су птице ноћас пролићале
 Прико нашег двора бијелога,
 Сва три пута оне бесидиле:
 'Мили боже, на дару ти хвала!
 Гди брат с' секом на душеку спава!'
 Једна птица мала ластавица,
 А друга је соко птица сива,
 А треће је гавран птица црна.“ (85–94)

За разлику од несрећног славуја из претходног примера (птице певачице иначе ноћу ћуте), овде је ноћна појава три дневне птице – две шарене и једне црне – постигла пун и намеравани ефекат. Нема никакве сумње да су оне божји изасланици, утројени, са конкретним задатком. Као и свети Илија кад, у обличју сивог сокола, полеће од Јерусалима:

И он носи тицу ластавицу.
 То не био соко тица сива,
 Веће био светитељ Илија;
 Он не носи тице ластавице,
 Веће књигу од Богородице,
 Однесе је цару на Косово,
 Спушта књигу цару на колено (Вук II, 46:3–9) –

али он то ради дању, како и приличи „Пропаст царства Српскога“.

Извори и литература

- Вук II–IV: *Сабрана дела Вука Караџића, Српске народне пјесме*. Издање о стогодишњици смрти Вука Стефановића Караџића 1864–1964 и двестогодишњици његова рођења 1787–1987. Београд, 1986–1988.
- Вук VI–IX: *Српске народне пјесме* 1–9. Скупио их Вук Стеф. Караџић. Државно издање. Београд, 1899–1902.
- ЕР: *Ерлангенски рукопис*. Ново читање на адреси: <http://www.branatonic.com/erl/>
- ЕХ: *Muslimanske narodne junačke pjesme*. Sakupio Esad Hadžiomerspahić. Banja Luka, 1909.
- КХ I–II: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*. Sabrao Kosta Hörmann 1888–1889, knjiga I–II. Sarajevo, 1933.
- КХ III: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*. Iz rukopisne ostavštine Koste Hörmanna. Redakcija, uvod i komentari Đenana Buturović. Sarajevo, 1966.
- МХ I–IX: *Hrvatske narodne pjesme*. Skupila i izdala Matica hrvatska. Odio prvi. Junačke pjesme. Zagreb, 1890–1940.
- САНУ II–IV: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Живомир Младеновић, Владан Недић (прир.). Београд, 1974.
- СМ: Сима Милутиновић Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Добрило Аранитовић (прир.). Никшић, 1990. [Лајпциг, 1837]
- Хердвигов: Rikardo Ferdinando Plohl-Herdvigov. *Hrvatske narodne pjesme*, u hrvatskom domu sakupio i rodu i svijetu predao Hrvat – – –, sada slušatelj filozofije i prirodnoznanstva na Universiteti u Greču, hrvatskoga narodnoga blaga svezka II. Varaždin, 1869.
- Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Београд, 1992.
- Детелић, Мирјана. „Место еротике у српској усменој епици“. *Еротско у фолклору Словена*. Београд, 2000, 399–414.

- Cai, Rong-Gen, Anzhong Wang. "Cosmology with interaction between phantom dark energy and dark matter and the coincidence problem". *Journal of Cosmology and Astroparticle Physics*, 3 (2005): 1–17.
- Sahni, Varun. "5 Dark Matter and Dark Energy". *The Physics of the Early Universe*. Berlin – Heidelberg, 2005, 141–179.

Mirjana Detelić

EPIC NIGHT AND ITS FORMULAS

Summary

This paper shows the analogy between modern physics and ancient cosmologies, which – diverging from anthropocentrism and contrary to basic human perception – give priority to dark matter and darkness/night, and not light. Further – on the basis of attribution and distribution of formulae it traces the shaping of the opposition *day : night* in the epic genre. We point to the fact that from the entire system of equivalent pairs, the epic genre favours the connotation *public : secret*, and that the use of "night" formulae – with various degrees of stability and development – was determined by the context of every single poem. This distinctive fact of epic night's independence from formulae is linked to the fact that its connotations are deeper and older than epic poetry in general, and the basis for this fact is sought in the circumstance that the very introduction of the night motif is recognized as formulaic, even in cases when there exists no correspondent repetition and variation in the corpus of texts.

Лидија Д. ДЕЛИЋ*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ЗВ'ЈЕЗДА ТЈЕРА МЈЕСЕЦА¹

Концептуализација и мере времена у усменој поезији

Мом другу Владу

У раду се прате различити типови концептуализације времена у усменој поезији (махом епској), засновани како на општим менталним предиспозицијама и природи људске перцепције, тако и на архаичним матрицама и космичким и биолошким менама/циклусима. У аналитичком фокусу су, међутим, и мере времена базиране на подецима апстрактне (мада арбитрарне) временско-историјске стреле и клатну, које су – стране миту и неvezане за космичке и социјалне ритмове – нашле своје место у усменопоетском систему.

Кључне речи: време, концептуализација времена, усмена епика, лирика, усмена формула, „звезда“ Даница, дан/ноћ, сат, јутро/вече

1. *Комплексност концептуализације*

По аналогiji са системским бинарним кодирањем, карактеристичним за традиционалне културе, концепт времена у фолклору углавном се посматра као антипод поимању времена у модерној западној цивилизацији: насупрот линеарности, једно-

*lidija.boskovic@gmail.com

¹ Рад је настао у оквиру пројекта „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

смерности/иреверзибилности, хомогености, мерљивости и прецизности времена савременог човека, поставља се цикличност, реверзибилност, хетерогеност фолклорног времена и његова везаност за обредну и животну праксу уместо за часовник и за природне ритмове уместо за апстрактну скалу.²

Истраживања, углавном антрополошке и лингвистичке провенијенције, показала су, међутим, да се концепти времена битно разликују међу традиционалним, архаичним, „хладним“ културама. Припадници племена Нуер (јужни Судан), како је четрдесетих година XX века показао Е. Е. Еванс-Причард, време поимају као стабилну структуру: они немају еквивалентан израз за реч „време“, нити о времену могу да говоре као о нечему што се креће, пролази, напредује, што се може трошити, сачувати или слично (Evans-Pritchard 1940: 103). Проток времена, како га поимају Нуери, јесте илузија, јер је структура времена увек константна; крећу се само људи и групе кроз ту непроменљиву схему.³ Студије Бењамина Ли Ворфа (Benjamin Lee Whorf) о језику Хопи Индијанаца (североисточна Аризона) – које су иза-

² Класичне студије о митском мишљењу, а у оквиру тога и о митском поимању времена, јесу: Kasirer I, II, III 1985; Elijade 2004; Meletinski b. g.: 165–281. Изузетна студија писана са филозофско-математичких позиција о структури, типологији, метрици, смеру, току времена и још неким аспектима везаним за темпоралност (семантика могућих светова, реалност времена, проблем бесконачности и сл.) јесте Арсенијевић 2003. Преглед и систематизација модерних антрополошких приступа перцепцији времена и референтна литература дати су у Adam 1994, а из угла лингвистичких и когнитивних наука Evans 2004 (уп. Marchetti 2006).

³ “We have remarked that the movement of structural time is, in a sense, an illusion, for the structure remains fairly constant and the perception of time is no more than the movement of persons, often as groups, through the structure. Thus age-sets succeed one another for ever, but there are never more than six in existence and the relative positions occupied by these six sets at any time are fixed structural points through which actual sets of persons pass in endless succession [...] Time is thus not a continuum, but is a constant structural relationship between two points, the first and last persons in a line of agnatic descent” (Evans-Pritchard 1940: 107–108; Adam 1994: 506).

звале бурну полемику (актуелну и данас) и биле база за извођење општих теоријских поставки у домену односа између језика и мишљења (Сапир-Ворфова хипотеза⁴) – описују, између осталог, и специфично поимање времена код припадника тога племена. Такозвана „Хопи-временска контроверза“ (*Hopi time controversy*) односи се на одсуство речи, граматичких форми и конструкција које упућују на оно што се уобичајено назива „временом“ и на чињеницу да Хопи немају представу о времену као континууму у коме догађаји лагано клизе из будућности у садашњост и из садашњости у прошлост.⁵ Колико год поједини аспекти Ворфове дескрипције и анализе аргументовано доведени у питање у потоњим анализама,⁶ основна поставка да Хопи имају другачији концепт времена од говорника енглеског и осталих индоевропских језика – није оспорена.⁷

⁴ Она, у најкраћем, постулира да начин на који један језик енкодира информације утиче на перцепцију и концептуализацију, односно на начин мишљења говорника тога језика. Хипотеза се коси с тезом Ноама Чомског о постојању „универзалне граматике“ (општих принципа структурирања језика), па се полемика, заправо, води између присталица идеје о постојању универзалних принципа језика и заговорника језичког релативизма (*linguistic relativity*).

⁵ “In particular, he has no general notion or intuition of time as a smooth flowing continuum in which everything in the universe proceeds at an equal rate, out of a future, through a present, into a past; or, in which, to reverse the picture, the observer is being carried in the stream of duration continuously away from a past and into a future” (Whorf 1956: 57).

⁶ Екхарт Малотки (Ekkehart Malotki) је објавио два обимна тома о Хопи језику – *Hopi-Raum: Eine sprachwissenschaftliche Analyse der Raumvorstellungen in der Hopi-Sprache* (Tübingen, 1979) и *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language* (Berlin – New York – Amsterdam, 1983), у којима показује да Хопи језик има речи, изразе и конструкције који се односе на време и да Хопи простор концептуализују по аналогiji с физичким простором, користећи при том просторне метафоре за описивање времена.

⁷ Тај концепт кореспондира са теоријом релативитета, јер је у језику Хопи Индијанаца немогуће рећи да се нешто што се дешава у неком удаљеном селу догађа истовремено са нечим што се дешава у селу у којем је говорник, јер се један облик глагола користи за описивање локалних догађаја, а други за оно

Барбара Адам (Barbara Adam), да издвојимо још само један карактеристичан пример, указује на студију Џона Семјуела Мбитија (John Samuel Mbiti) (Mbiti 1969), говорника једнога од кенијских дијалеката, који је студирао у Уганди и САД, а потом докторирао 1963. године на универзитету у Кембриџу. Разлика коју он успоставља између времена како га поима племе из којег је потекао и окружења у којем је радио и професионално се афирмисао, због његове двоструке позиције – далеко је компетентнија од оне коју су могли да имају и коју би могли да имају ма како обавештени и виспирени лингвисти/антрополози/фолклористи. У његовој интерпретацији, базична дистинкција – мада се она односи само на конкретну ситуацију – јесте у томе што његови саплеменици време доживљавају и генеришу у контексту (“the need of members of traditional African societies to experience and constitute time”), док је западно време независно од контекста, апстрактно и објектизовано, а при том и тржишна вредност.⁸

С друге стране, савремена истраживања фокусирана на феномен перцепције времена ублажила су строгу дихотомију између архаичног и модерног мишљења, залажући се за својеврстан континуум унутар којег се опажа доминација или субординираност одређених структура у оквиру различитих концепата времена, уместо за противстављеност тих концепата на основу категорија које фигурирају као *differentia specifica*.⁹ Таква гледишта нагла-

што се у неком удаљеном месту дешава у *другом времену* (веза простор – време; топологија разгранатог времена) (уп. Арсенијевић 2003: 73).

⁸“Mbiti’s backdrop time is complex and theorized in relation to abstraction, objectification, spatialization, context-independence and commodification. Mbiti contrasts the ‘produced time’ of African peoples with the commodified time of the West, which is exchanged on the labour market as an objective quantity. Similarly, he distinguishes between the need of members of traditional African societies to experience and constitute time and the need of Western and Westernized societies to measure out time in units of days, hours and minutes” (Mbiti 1969; према Adam 1994: 507).

⁹“This dichotomization of ‘traditional’ and ‘modern’ time has been extensively criticized, most notably – with reference to Lévi-Strauss’s work – by Barnes (1971).

шавају да се и у усменим и у савременим, писменим/писаним и индустријским културама могу детектовати структуре које се традиционално везују за само један од ова два типа мишљења и времена.

Пандан представама о *каиросу* у античкој и средњовековној,¹⁰ или *добром и злом часу* у српској/словенској усменој култури – којима се успостављају *квалитативне* разлике и хронолошки низ чини дискретним на основу природе/особина временских интервала/тренутака.¹¹

He argues that in order to escape from an amusing but ultimately sterile ballet of symbols in which history and anthropology, synchrony and diachrony, consciousness and unconsciousness, continuity and discontinuity, reversible and irreversible time dance endlessly round each other until the audience decides to go home, we have to break down dichotomies, establish continua and feed in more facts (Barnes 1971: 545)” (Adam 1994: 504).

¹⁰ У античкој традицији *kairos* (καῖρός) се понекад користи као синоним за *chronos* (χρόνος). *Chronos* се, међутим, често повезује са вечношћу (Šćerpanović 2012), због чега остаје и основни термин у равни општих филозофских категорија (Радић 2012: 35), док *kairos* има више спецификовано значење и углавном се одређује као време погодно за нешто и у антици (Аристотел) и у средњем веку (Радић 2012: 35, 42; ту је дата и референтна литература).

¹¹ Исти тип – *квалитативне* – диференцијације у усменој епизи очитује се и у раслојавању времена на стара и нова/„сашањна“ са становишта певача), јер се садржај који та времена испуњава (хабитус јунака, значај и изузетност подвига и сл.) битно разликује:

Он му врати два близанца сина.
 На томе су и мир учинили,
 А мене су овамо опремили,
 Да ја кажем честитој господи,
 Да им кажем каконо је било,
 Од старогa вакта и земана,
 Шта су стари радили јунаци.
 (КН I, 25:516–522)

Бакал кара обје војевode:
 „Не будал’те, двије војевode!
 Ил’ сте луди, ил’ сте се препали?
 Што се, болан, ’нако не владате,
 Ко су с’ старе војевode владале?“
 (Вук IV, 33:271–275)

ДОБАР ЧАС	ЗАО ЧАС ¹²
Мајка Петра на вјенчање спрема, Она њему добре часе дава: Све ти, синко, у час добар било! (Вук I, 95)	Добро јутро, беже Љубовићу! У зао час по ме или по те. (Вук III, 70)
То ви, Боже, у час добар било! (Вук II, 27)	Бог т` убио, моја стара бако! Куд је дала, у з`о час је дала! С њоме дала земљу и градове! (Вук II, 80)
Ид`те децо, пошли у добри час! (Вук II, 82)	Симеуне, дуго јадан био! У з`о час га рода потражио! (Вук II, 14)
Тако рећ` ћу биће у добри час. (Вук IX, 5)	У з`о час се препеојио вином. (Вук VI, 56)
У час добар, Осман-барјактаре! (КХ III, 7)	Ми у з`о час родили дјевојку. (КХ III, 2)
Јер се женим, у добар час било! (САНУ III, 21)	У з`о час си земљу замутио, А у гори Косово разбио (СМ, 62)
Хајде, сине, у сто добрих часа! (МХ IV, 46)	
Хајд` дорате у сто добрих часа! (КХ I, 8)	

јесте веровање моредног човека да постоји добар и лош трену-
так да се нека истина саопшти, нека одлука донесе, учини овај
или онај потез у животу. Са становишта чисто квантитативног
поимања времена – деконтекстуализованог и глобално стандар-
дизованог мерама часовника – фразеологизми *добар* и *зао час*
или *тешка времена* били би немогући,¹³ све и кад се има на уму

¹² О веровању у зао час у словенским традицијама уп. Раденковић 2011.

¹³ “If Western time really was linear and quantative, as with clock and calendar time, then any reference to ‘good’ and ‘bad times’ would be meaningless. As Gioscia (1974: 83) points out, ‘in assuming that time is two-dimensional (i.e. linear), we make it impossible for phrases like ‘a hard time’, ‘an easy time’, a ‘high time’, and/or ‘a low time’ to be anything other than euphemism’. Clock and calendar time, which could indeed be dominant with regard to the specification of time ‘when’, recede into the background in decisions about the ‘right’ time to ask about a pay rise, to end a friendship, or to apply for a job” (Adam 1994: 509).

прирођена метафоричност у говору о времену.¹⁴ Цикличност такође није ексклузивна одлика митског поимања времена, већ интегрални део свих ритмички структурираних феномена и у традиционалним и у модерним заједницама (Adam 1994: 511). У том смислу, она је иманентна свакој „годишњици“, било да је реч о Новој Години, државним празницима или рођендану бога (Божић у хришћанском свету), владара (25. мај у СФРЈ) или анонимног појединца. Линеарност, иреверзибилност, једносмерност времена јесу, с друге стране, аутентично и непорециво лично искуство, не само у модерним већ и у архаичним заједницама.

Српска и јужнословенска усмена поезија могла би бити једна од бољих илустрација амбивалентности и комплексности временске концептуализације. Иако чврсто ослоњена на архаичан митски масив и традиционалну/патријархалну културу – а онда и на поимање времена које их, барем у индоевропском културном и језичком кругу, превасходно одликује – она се делимично оријентише и према подеоцима апстрактне (мада арбитрарне¹⁵) временско-историјске стреле. Низ уводних формула у најновијем

¹⁴ „Кад је реч о означавању временских одређења и временских односа, језик је упућен најпре само на посредовање *простора*: и из тог његовог преплитања са светом простора за њега истовремено резултира везивање за *свет ствари*, који се замишља као свет 'у' простору. Тако овде 'облик' времена долази до изражаја само утолико што се некако може ослањати на просторна и на предметна одређења“ (Kasirer III 1985: 145). О лингвистичким аспектима и принципима метафоризације уп.: Lakoff, Johnson 1999; Johnson 2007.

¹⁵ Различите цивилизације другачије су одређивале референтне тачке у времену, односно „почетак времена“. Глобализација, условљена добрим делом потребама комуникације (не најпре вербалне, већ практичне – у домену трговине, трансакција, туризма, путовања и сл.), припремљена и подупрta вишевековном војно-политичком експанзијом европских „центара моћи“, наметнула је рачунање времена према рођењу хришћанског бога – Исуса Христа. Средњовековна слика битно је, међутим, другачија од актуелне. Српски родослови и летописи, приклоњени византијским временским оријентирима, илустративни су у том погледу. Ђорђе Бранковић у својим *Хроникама* (писаним последње деценије XVII и прве деценије XVIII века) бележи, рецимо, да је „војвода“ Момчило погинуо 6869. године: „Anno 6869 periit Momchilo Peritolaz“ (ССРЈ:

слоју певања епска збивања везује за конкретне датуме и године, аутоматски их тиме придружујући подеоцима једносмерне „пантљичаре времена“ (Томас Ман) и чинећи их – с обзиром на синкретизам простора, времена и збивања – јединственим и непоновљивим¹⁶:

На хиљаду и осме стотине, И тридесет и осме године, Зафали се паша Али-паша (Вук VIII, 61) На хиљаду и осам стотина И педесет и друге године Књигу паша Скадранине пише (Вук VIII, 73) Уп.: САНУ IV, 13; СМ, 14, 55; Вук VIII, 49, 60; Вук IX, 14, 21, 23, 32.	На хиљаду и шест стотина И при њима седамдесет љета, Једно јутро у прољетни данак, Кликну вила с Перашке планине (САНУ IV, 6) На тисућу и седме стотине Деведесет и шесте године Махмут везир совјет учинио У бијелу Скадру на Бојану (СМ, 168)
---	--

У глобалном епском систему наведене формуле би се, међутим, с доста основа могле описати као апартне и маргиналне, с обзиром на чињеницу да не покривају све епске слојеве и да се јављају само у оним песмама које нису прошле озбиљнији процес селекције/традирања (од више векова, као епске песме о јунацима времена „најстаријих“ или „средњијех“). Чињеница је, међутим, да су мере клатна – стране миту и неvezане за природне и социјалне ритмове – нашле своје место у епском поетичком систему и да су имплементиране у усмену епику далеко природније и далеко више него што на први поглед изгледа. Иако су кључни временски маркери у дневном „кругу“ јутро, вече, подне и поноћ, *сам* – и као мерна јединица и као конкретан тренутак – јавља се изузетно често:

287), што је 1345. година по актуелном рачунању времена. Кинески календар и многи други и данас су другачији од западноевропског/евро-америчког.

¹⁶ О формулама увођења календарског времена у хроничарској епици погледајте рад Смиљане Ђорђевић Илић у овом зборнику.

КОНКРЕТАН ТРЕНУТАК	МЕРНА ЈЕДИНИЦА
Прије зоре и прије сабаха, До сабаха бјеху два сахата (Вук III, 23)	Ћераше се четири сахата (Вук II, 66) Чекаћу те полу од сахата (Вук III, 18) Није шала ни пола сахата,
До сабаха четири сахата (KX I, 29)	А камоли пуна два сахата (Вук VII, 16) Бој се бије за девет сахата (Вук IX, 29) Бој је траја' шеснаест сахата (Вук IX, 14)
Како ноћу буде три сахата Ти изиђи пред бијелу кулу (Вук VI, 4)	Гледа поља шест пуни сахата (EX, 7) Брез промјене четири сахата (KX I, 8) Рваше се пуна два сахата (MX I, 53) Два сахата сунца оскочило (MX II, 20) Носише се два дебела сата (САНУ II, 92)
Једног дана и једног сахата, На Цетиње да се састанемо (Вук VIII, 74)	Не прођоше ни четири сата (MX I, 39) Пуца пушка сата неколика (Вук VII, 36)
Једног дана, а једног сахата Да се раји одузме оружје (Вук IX, 8)	Не пасало ни по уре сата (MX I, 26) Ћера њега до тридесет сата (Вук VIII, 43)
Исте ноћи у седам сахата (EX, 6)	Ту причека неколика сата (Вук VI, 50)
Ти ћеш доћи у седам сахата (KX I, 4)	
У ком сату билу књигу примим, да у томе умах полазимо (MX I, 52)	
Кад је било ноћи у поноћи у поноћи дванаист сахати узе Ћенан сина краљевога остави га пред краљевим дво- ром (EP, 143)	

– што је у визији даровитих певача дало изузетне спојеве (*сата* као часовника и *сата* као мере времена):

На се меће чудно одијело:
Најпре меће од свиле кошуљу,
На прсима кадифли јечерму,
Врх јечерме зелену доламу,
На којој су тридесет дугмета,
Свако дугме од сто драма злата,

Штавише, *сам* фигурира и као јединица дужине (дакле, као просторна мера), и када је реч о статичким димензијама (опис величине поља/планине), и када је реч о динамичким аспектима сижеа (мера удаљености, растојања које треба прећи):

Веће удаљености мере се, природно, и већом временском јединицом – даном, метонимијски представљеним обданицом („даном“) или „конаком“ (тамним/ неосунчаним/ноћним делом дана):

ОБДАНИЦА	НОЋ
Кад се жени Црнојевић Иво далеко је просио дјевојку три дни хода прико равна поља четир' данах прико црне горе мисец данах прико сиња мора у онога бана приморскога (ЕР, 188:1–6)	Господаре, да од Бога нађеш! Куд те сила сломи преко мора На далеко четрест конака, Преко мора, да не видиш дома! Ни без јада доведеш ђевојку! (Вук П, 89: 158–162)

У колоквијалној употреби временске категорије по правилу се посредују просторним, захваљујући тенденцији људског мишљења да апстрактније појмове и феномене описује конкретнијим и чуло перцептивнијим.¹⁷ У усменој епици овај тип метафоризације среће се углавном при помену и опису временског интервала који се са становишта лика или приповедача доживљава као *дуг*,¹⁸ при чему се као опозитни пар не јавља прилог *кратко*,¹⁹ већ *мало*²⁰:

¹⁷ Уп.: „чекање се одужило“, „та је епизода остала *иза* мене“, „недеља се *приближавала*“, „свратићу на *кратко*“, „*продужићу* боравак“ итд. (Lakoff, Johnson 1999: 139–161; Johnson 2007: 6–12). На сличан начин концептуализује се и звук, мада се он, за разлику од времена, може перципирати чулима: сваки пут када се тонови описују као *ниски* или *високи*, *танки* или *дебели*, а скала као *растућа* или *онадајућа* (“musical scales described as going ‘up and down’, ‘forward and backward’”) – феномени који изворно нису везани за простор описују се просторним одредницама (уп. Antović 2009; Antović 2011; Antovic, Bennett et. al. 2013).

¹⁸ Временским интервалима придружују се и оне категорије код којих је темпоралност имплицитна, попут дужине трајања одређеног стања или дужине обављања неке радње.

¹⁹ У датом корпусу изузетак је песма „Женидба Станимира бана“ (САНУ II, 84): „Кратко њо’зи време оставио“, „Кратко време до четир’ недеље“.

²⁰ Одреднице *иза* и *испред* у вези с категоријом времена углавном изостају, вероватно стога што се прошлост и будућност у усменој епици не одређују у односу на позицију лика/егзистенцију појединца, већ превасходно у односу на развој сижеа.

ДУГО	МАЛО ²¹
То вријеме за дуго не било (СМ, 5)	Мало било, дуго не трајало (СМ, 145)
Нама, браћо, дуго здравље било! (САНУ III, 67)	Мало стало, дуго не трајало (СМ, 93)
Секо Хајке, дуго јадна била! (САНУ III, 50)	Мало врме, дуго не потеже (МХ IV, 50)
Дуго момак чекати не море (МХ III, 20)	Мало врме, а дуго не било (МХ IV, 42)
Дуго с' тамо забавити нећу (МХ III, 8)	То је мало доба постануло (СМ, 146)
Ова вјера не за дуго вр'јеме (МХ II, 20)	Станте, Турци, почекајте мало! (МХ IX, 18)
Дуго су се и гонили били (МХ II, 26)	Врме мало, кад погледа Фата (КХ III, 1)
Симеуне, дуго јадан био! (Вук II, 14)	Ту хајдуци мало почекали (СМ, 108)
Но за дуго царе зачашао (Вук II, 31)	Мало стало, много не трајало (Вук VIII, 73)
Дуго било и вријеме прође, И задуго бане зачашао (Вук II, 44)	Мало спавну па скочи на ноге (СМ, 84)

Овај тип просторно-временског пресликавања повремено има експлицитнију и екстензивнију форму:

„Брзо трчи двору бијеломе, Па ми стери мекану постељу, <i>Ни дугачку ни врло широку, Јер ти дуго боловати нећу.</i> “ (Вук III, 78:235–238)	„Стери мени мекану ложницу, <i>Не стери је дугу ни широку, Јер ти нећу дуго боловати.</i> “ (Рајковић, 242. стр.)
--	---

а може се јавити и са супротним предзнаком, као идентификација простора и времена по екстремно великој вредности („дужини“): „Ни до бога ни до века“ (Матицки, Радевић 19).

²¹ О одредници *мало* и њеној семантици у усменој епици уп. рад Марије Клеут у овом зборнику.

2. *Космичко – биолошко – историјско*

Линеарност и иреверзибилност, иманентне људском искуству (старење и смрт су непорециве чињенице у сваком, а не само у модерном друштву), али и напацији самој (јер збивања имају аутономну хронологију, без обзира на то како се сиже организује) – обележиле су, неминовно, и усмену поезију. Доживљај пролазности ретко се непосредно казује, али се и он може детектовати, ма како прикривен стандарднијим обрасцима певања. Тако се, рецимо, у лирској минијатури под маском девојачког задириковања и тријумфа младости пева (и) о коби старања:

Стар си, пашо, неће те ђевојке,
Нека имаш куле на ћенару,
Нека имаш небројено благо.
Све да платиш – *ни дана да вратиш*,
А камоли тол'ке годинице,
Које су ти нагрдили лице. (Bašić, 207)²²

Рођење, пролазак појединца кроз различите животне фазе и смрт фигурирају при том и као елементи/средства концептуализације времена. Као што се категорије физичког простора дефинишу у односу на људско тело у гравитационом пољу²³

²² Меланхоличан доживљај пролазности среће се спорадично и у јуначкој епизи: „Што не креће, то ни доћи неће, / А што иде, то и брзо дође“ (Вук VIII, 60:43–44), мада је тај тон пригушен узглобљавањем сентенце у епски сиже.

²³ У основи, може се говорити о три типа простора:

1) *математичком* (еуклидовском, „метричком“), бесконачном и хомогеном; елементи тог простора јесу искључиво одредбе положаја у координантном систему и ван те релације, тог „положаја“ у коме се узајамно налазе, немају још и неки самосталан „садржај“; другим речима, тај простор није супстанцијалан; он, уз то, нема ни фаворизованих праваца;

2) *физичком* („физиолошком“, „простору силе“ и чулног опажања), који је, за разлику од претходног, коначан и испуњен „садржајем“ (ниједан сегмент физичког света није бесконачан нити „непопуњен“ материјом); у њему су се, захваљујући природним силама (гравитацији пре свега) и позицији/перцеп-

(а у традиционалним заједницама простор се и мери деловима тела – стопа, педаљ, лакат и сл.), тако се и доживљај временског тока посредује фазама људског века, онако како је он биолошки и социјално дефинисан и сегментиран. У „ритмичку плиму и осеку самог живота“ (Kasirer II 1985: 115), у биолошки и временски континуум појединца, *култура* уноси „прелазе“ обележене ритуалима.²⁴ У тим „сивим зонама“ не-времена, не-простора и *anticommunitas-a* (Виктор Тарнер) одвијају се трансформације, које су истовремено и ознаке протока времена самог:

„[...] за митски поглед на свет и за митско осећање, пре него што се развије опажање стварно-космичког времена, постоји, такође, *биолошко* време [...] Штавише, само то космичко време, такво како га мит најпре схвата, у миту је само доживљено у том својеврсном биолошком облику и преобличавању, јер и редовност природног збивања и периодичност у обртању звезда и у смени годишњих доба, миту изгледа апсолутно као животни процес. Мењање дана у ноћ, процветавање и умирање биљног света, циклички след годишњих доба: све то митска свест схвата пре свега само

цији човека, издвојили одређени правци и смерови и опозициони парови: горе – доле, испред – иза, десно – лево, близу – далеко;

3) *митском*, који у односу на физички поседује додатан ниво раслојавања и хетерогенизације, јер се у њему, поред сегментације коју познаје физички простор, срећу симболички и значењски акценговани делови, који се, као „свети“, битно разликују од неакцентованог, „профаног“ остатка (Kasirer II 1985: 92–101).

²⁴ „Обреди прелазу су такви ритуали који представљају смењивање животних циклуса појединаца, прелазак из једног стадијума у други, из једне улоге у другу или са једног друштвеног положаја на други, спајајући при том људска и културна искуства са биолошком судбином: рађањем, размножавањем и смрћу. Ове церемоније васпостављају поделе које су присутне у свим друштвеним групама: на старе и младе, мушкарце и жене, живе и мртве“ (Мајерхоф 1986: 18). О обредима прелазу: Gennep 1960; Kasirer II 1985: 115; Elijade 2004: 78–84; Meletinski b. g.: 229–233; *Градина*, XXI/10 (1986).

тако што све те појаве пројицира на човеково бивствовање и у њему их види као у огледалу.“ (Kasirer II 1985: 115)

И биолошко време, као основа митског опажања времена, и узајамна корелација између биолошког и космичког времена јављају се у усменој поезији често и у различитим видовима. Средином XVII века Дубровчанин Никола Охмуђевић записао је изузетну бугарштицу о смрти Деспота Вука. Њени иницијални стихови, структурирани у виду словенске антитезе, генерисани су, све су прилике, из представе о биолошком ритму, јер је тема смрти асоцирала и друга два момента битна у традиционалном поимању људског века – рођење и женидбу.

Што ми грака постоја у граду у Купјеному,
Купјеному граду,
Али ми се дјетић *жени*, али младо чедо *крсти*?
Ах, ни ми се дјетић *жени*, нити младо чедо *крсти*
За Бога да вам сам,
Него ми се Вук деспот *с грешном душом* раздјељује.
(Пантић 2002: 75)

Аналогно је структуриран и епилог македонске лирске песме:

Се пофали жълта дуна от градината:
– Како мене, спроти мене по-’убо’ нема?
Я дочула яболшница от градината:
– Що се фалиш, жълта дуно кошогла’ице!
Я ке родам многу благи яболка,
ке ме ядет мезе по ракиа.
Ми я дочу трендафилот от градината:
– Що се фалиш, яболшнице бре, шупливице!
Я ке цутам многу цвеке в година,
ке ме берет многу млади юнаци
и невести, та и млади девојки.

Ми го дочу крива лоза винена:
 – Що се фалиш, трендафилу окапнику!
 Јас ке родам многу грозье в година,
 ке оженам многу млади юнаци,
 ке омъжам многу млади девојки,
 ке закопам триста стари старици,
 ке си кръстам триста луди дечина.
 (Миладиновци, 21)

Исто формулативно језгро препознаје се и у низу песама у којима три цара/племића друге вере или нације покушавају да домаме јунака, позивајући га на крштење (= рођење), венчање (= удаја/женидба) или у војску (= смрт):

Три ти гласа допанули храбру Марку Краљевићу, Краљевићу Марку. Први глас му допаде од краља од угарскога: Да га пође <i>вјенчати</i> краљицом, славном госпођом, Краља угарскога. Други глас му допаде од Јанка од војевode: Да му иде <i>крстити</i> од срдачца младо чедо, Угрин Војевода. Трећи глас му допаде од цара од честитога: „Дођи, слуго, до мене, ере ми си од потребе, Краљевићу Марко! Ере ћемо <i>војевати</i> л’јепом арапском земљом, Да ми носиш алабарјак пред мојоме дружином, Краљевићу Марко!“ (Богишић, 7; МХ II, 47:1–14)	Али Марку три књиге дођоше: Једна књига од Стамбола града, Од онога цара Појазета; Друга књига од Будима града, Од онога краља Будимскога; Трећа књига од Сибиња града, Од војводе Сибињанин-Јанка. Која књига од Стамбола града, Цар га у њој <i>на војску позива</i>, На Арапску љуту покрајину; Која књига од Будима града, Краљ га у њој <i>у сватове зове</i>, У сватове на кумство вјенчано, Да га вјенча с госпођом краљицом; Која књига од Сибиња града, Јанко у њој на кумство зазива, Да му <i>крсти два нејака сина</i>. (Вук II, 62:3–19)
--	---

Мост између „субјективног облика живота и објективног опажања природе“ (Kasirer II 1985: 115), односно биолошког и космичког времена, знатно се чешће успоставља у усменом стваралаштву од целовите представе о животном кругу. У тим случајевима по правилу се маркира само једна од тачака биолошког

циклуса и везује за одређене природне или космичке мене. Тако се, рецимо, у кругу песама које варирају тему „мајке крвнице“ („Ти си мени девета девојка, / Мојој мајци девета кошуља“) у иницијалном делу постојано јавља мотив брања перунике:

Перуника крајем мора расла, Туд пролазе Павлови сватови, Сви сватови перунику беру, Ал' не бере Павле господине, Већ се с љубом напоредо шеће (Вила бр. 180)	Гором ја'али кићени сватови, Гором ја'али, перјаника брали. Ал' не бере господине Павле, Већ шјетује своју милу драгу (Беговић, 120) ²⁵
---	--

Учесталост с којом се јавља наоко маргиналан детаљ (перуника се даље у песми више не помиње), указује на значај датог мотива и његову везу са веома старим слојевима традиције.²⁶ Између осталог, он упућује и на аналогију између људског и биљног/космичког ритма. Чињеница да перуника цвета од маја до јула везује свадбени ритуал за бујање вегетације и период око летњег солстиција²⁷ и тај се период посредством слике/метафоре

²⁵ Слично је и у песми из рукописне збирке Јована Срећковића (Е. зб. 1):

Три се снега на планини беле,
 Један лањски, други преколањски
 А трећи је од нове године.
 Међу њима мало прокопнело
 Туна расте бела перуника.
 Отуд иду Павлови сватови
 Сви сватови перунику беру
 Сам' не бере Павле младожења
 Већ он тера коња до девојке.

²⁶ Име биљке углавном се доводи у везу с Перуном (Софрић 1990: 182), мада постоје и другачија етимолошка извођења (од „перо“; Јб. Раденковић).

²⁷ Цвет перунике није једини који имплицитно маркира доба године и свадбу везује за *пролеће*. Често се јављају босиок („ковиље и рано босиле! [...] Ето свати дворе обиграше“; Вук I, 14), наранца („Цв'јетак паде од наранче / Пред сватима на трпезу“; Вук I, 33; „Сви сватови на поље заспали, / Ћевер с' снахом под жутом наранчом; / Ћевер спава, а снаха не спава, / Него руни цвијет од наранче“; Вук I, 67), јабука („О зелена зеленико! / Рано ти си процавћела! – /

по правилу асоцира у вези с темом женидбе/удаје и у епском, и у лирском коду:

ЕПИКА	ЛИРИКА
Тадер бего свадбу уговара О веселу данку Ђурђевоме, Кад се макне снијег из планине, А почину велике ријеке, <i>Кад се гора изођеде листом,</i> <i>А рудине травом и цвијетом,</i> Кад с' у поље може ноћивати Без шатора и бијела двора, Тад да скупи хиљаду сватова, И да иде с њима за ђевојку. (Вук VI, 44: 52–61) Кад пође земан по земану, Земан пође а Ђурђев-дан дође, <i>Кад се гора преобуче листом,</i> <i>А рудина ђетелином травом,</i> Кад приспеје јагње за заклање, За заклање и свата турскога, Кад издигне Турчин у планину, Кад пободу Турци лубенице, А наврну Шокци воденице, Тадер ће бит' доба за сватове, Да доведе свата шест стотина. (САНУ III, 17: 76–86) <i>Кад се гора изодије листом,</i> <i>А рудина травом и цвијетом,</i> Кад окопни снијег у врхове, Кад пресакне вода у лугове, Жениће се Але од Новога, С милом ћерцом паше од Ченгића. (Вук VII, 47: 26–36)	Киша пада, трава расте, Гора зелени, <i>И гора се с листом саста, (= пролеће)</i> А ја немам с ким. Имам драго на далеко, У туђој земљи, Па му пишем ситно писмо: Дођи драгане! А он мени одговара Тужно, жалосно: „Не могу ти, драга, Доћи за три године, Пусту путу затворени Од Руменлије. Затвори их Скендербеже, Бог га убио, Паша мори, туга боли, Туга голема!“ (ЛНП, 340) Ђевојка јаде казивала, Хај, јаде големе: „Киша пада, трава расте, Гора зелени, <i>И гора се с листом саста,</i> А ја немам с ким! Имам драгог надалеко, У туђој земљи! Туђа земљо, туго моја, Шаљ' ми драгога!“ (Bašić, 185)

Н'јесам рано, бријеме је, / Сватови ме мимођоше, / И невјесту проведоше“; Вук I, 83) и сл. Веома ретко *јесен* се одређује као време свадбе: „Л'јепо ти је низ поље гледати / *Жуту дуњу међу листовима*, / Кано Мару међу ђеверима“ („Кад дођу сватови с дјевојком“, Вук I, 85).

На основама бинарне структурираности света у архаичним/традиционалним заједницама веома често је успостављана аналогија између *мушког* и *женског*, с једне стране (било да је реч о полној, било да је реч о родној диференцираности, према традиционалној подели улога и домена), и антитетично постављених временских одредница – дана и ноћи, суботе и недеље, јутра и вечери, маестрално преклопљених са просторним координатама/странама света у песми у несрећној женидби Милића барјактара:

ДАН/НОЋ, СУБОТА/НЕДЕЉА	ЈУТРО/ВЕЧЕ (ИСТОК/ЗАПАД)
А када је у зорици било делио се и <i>данак</i> и <i>нојца</i> делио се <i>Иво од Анице</i>. (ЕР, 213) Умри, драга, <i>рано</i> у <i>суботу</i>, Ја ћу јунак <i>рано</i> у <i>нећељу</i>. Не би ли се у земљи састали, Кад злотвори на земљи не даду. (Рајковић, 96) Кад Мурате Вен-беже бијаше, Л'јепе ти му делије бијаху, Ал' најлепши Але барјактаре. <i>Обдан</i> Але зелен барјак вија, (= МУШКО) <i>Обноћ</i> с бегом у душеку спава. (= ЖЕНСКО) (Беговић, 199)	Када буде <i>на заходу сунце</i>, Тад' излази Милићева мајка, Па говори, а за сунцем гледа: „Благо мене и до Бога мога! Благо мене, <i>ето сина мога</i>! Ето г' мајци, ће из лова иде, Носи мајци лова свакојака!“ Не би сина, ни од сина гласа. Када буде <i>на истоку сунце</i>, Изилази Милићева мајка, Сунце гледа паке проговара: „Благо мене, <i>ето ми снаишце</i>! Иде с воде, носи воде ладне, Хоће мене стару зам'јенити.“ Не би снахе, ни од снахе гласа... (Вук III, 78: 266–280)

Усмена епика се од лирике (и мита) разликује утолико што однос узајамне везе/пројекције не успоставља само између космичког/дневног и биолошког, већ и између космичког и историјског времена. Даровити „песник буне“ – Филип Вишњић – препознао је, да се задржимо само на најеклатантнијем примеру, практично без временске дистанце, митски потенцијал устаничких збивања и кључне догађаје из новије српске историје (за које ће се одиста испоставити да су означили *почетак* конституисања модерне српске државе – а сваки почетак и настанак имају митски ореол) уклопио у митску логику и матрицу. Знаменита песма

„Почетак буне против дахија“ (Вук IV, 24) отвара се свечастком
„војном“, прецизно уклопљеном у годишњи календарски циклус
(који овде почиње и закључује се Трипунданом):

Небом свеци сташе војевати
И прилике различне метати Виш’
Виш Србије по небу ведроме;
’Ваку прву прилику вргоше:
Од Трипуна до светог Бурђа
(14. фебруар – 6. мај = ПРОЛЕЋЕ)

Сваку ноћцу мјесец се ваташе,
Да се Србљи на оружје дижу,
Ал’ се Србљи дигнут’ не смједоше.
Другу свеци вргоше прилику:
Од Бурђева до Дмитрова дана
(6. мај – 8. новембар = ЛЕТО/ЈЕСЕН)

Све барјаци кржави идоше Виш’
Виш Србије по небу ведроме,
Да се Србљи на оружје дижу,
Ал’ се Србљи дигнут’ не смједоше.
Трећу свеци вргоше прилику:
Гром загрми *на светог Саву*
Усред зиме, кад му време није,
(27. јануар = ЗИМА)

Сину муња на часне вериге,
Потресе се земља од истока,
Да се Србљи на оружје дижу,
Ал’ се Србљи дигнут’ не смједоше.
А четврту вргоше прилику:
Виш’ Србије на небу ведроме
Увати се сунце у прољеће,
У прољеће на светог Трипуна,
(14. фебруар = ПРОЛЕЋЕ)

Један данак три пута се вата,
А три пута игра на истоку. (Вук IV, 24:15–41)²⁸

Свеци, дакле, нису само „ради кавзи“, већ су први и завојевали „виш' Србије по небу ведроме“. Акције „божјих угодника“ понављају у тој поетској визији парадигматичне светачке чинове, а историјска збивања узорити митски модел. Тиме је, истовремено, дат и својеврстан легимитет и специфична тежина народном устанку. При том Вишњић и само историјско време циклизује посматрајући пад и успон царства – и српског и турског – као крајње (али по основној семантици аналогне, и стога реперне/поновљиве) тачке у једном већем временском луку:

*„Кад су 'наке бивале прилике
Виш' Србије по небу ведроме,
Ев' од онда пет стотин' година,
Тад је Српско погинуло царство,
Ми смо онда царство задобили,
И два влашка цара погубили:
Константина наред Цариграда*

²⁸ М. Ђ. Радошевић је небеске „прилике“ из Вишњићеве песме довео у везу с атмосферским појавама из деценија које су претходиле буну: јављањем великог и сјајног ореола око Месеца због дизања прашине приликом ерупције вулкана Лаки 1783; појавом поларне светлости црвене боје у виду заставе, која је забележена 1779; пресецање, „играње“ Сунца доведено је у везу са различитом густином ваздушних слојева, а грмљавина је одиста забележена 14. јануара 1801. године, уочи Св. Саве (Радошевић 1938). „Приликама“ је, међутим, порекло тражено и у новозаветној традицији: „У Вишњићевој визији 'пошљедњег времена' може се тражити и непосредно рефлектовање *Светог писма*, пре свега *Јеванђеља по Матеју*. Отуда су, у великој мери, изашле оне 'чудне прилике', које наговештавају преврат 'по земљи Србији'. Филип обликује слике смака под утицајем *Светог писма*, које може знати преко проповеди и читања у цркви, било посредством есхатолошког усменог предања. Ипак, без обзира на импulsе који су подстакли његову песничку визију, слика 'небеских прилика' и војевања светачког 'виш' Србије, по небу ведроме' јесте, пре свега, у највећој мери производ Филиповог песничког генија“ (Пешикан-Љуштановић 2011).

Украј Шарца, украј воде ладне,
И Лазара на пољу Косову;
Милош уби за Лазу Мурата,
Ал' га добро Милош не дотуче,
Већ све Мурат у животу бјеше,
Док ми Српско царство освојисмо.“
(Вук IV, 24:94–106)

Истовремено, он тај митски лук и разара, уводећи у песнички хоризонт визију „жељене будућности, у којој ће Ђорђе Петровић прећи Дрину 'племениту међу', а 'друмови [...] пожељет Турака'“ (Пешикан-Љуштановић 2011).

3. *Кад Даница на исток изађе...*

Време се у традиционалним заједницама и усменој поезији у основи не поима апстрактно, независно од контекста и садржаја које га испуњава. На плану конкретне песме оно се успоставља путем сижеа; на вишем структурном нивоу (на плану културног модела) – сегментирањем, које је (у принципу, а не само када је о времену реч) антипод хомогеном континууму хаоса. У библијској предаји космогонија почиње одвајањем неба од земље, разлучивањем горњег од доњег, чиме се на симболички начин успоставља просторна вертикала. У епским песмама, које су по космогонијским аспектима најближе библијском миту о постању („Свечи благо дијеле“), не опева се настанак неба и земље (они већ постоје: анђели зборују на *небеским* вратима, под којима је *земља* „проклета“), већ структурирање времена. Оно што анђели деле међу собом јесу, поред осталог, годишња доба, чиме се на симболичком плану успоставља календарски циклус:

Свети Петар и апостол Павле
Ев' узеше пуње и шеницу,
Свет' Илија грома небескога,

А Марија муњу и стријелу,
 Свети Тома печат од облаках,
 Аранђео *јесење бријеме*, (= ЈЕСЕН)
 А Никола на воду бродове,
 Свети Спасе *житњега цвијета*, (= ЛЕТО)
 Свети Саво *леда и снијега*, (= ЗИМА)
 Свети Јован сабор анђелима,
 А Ђорђије *прољетње цвијеће*. (= ПРОЛЕЋЕ)
 (Вук II, 2:22–32)

У лирским варијантама о „подели дарова“ такође су маркирана годишња доба, али је издвојен само један опозитан пар – *лето* : *зима*:

Фалила се звијезда даница: „Оженићу сјајнога мјесеца, Испросићу муњу од облака, Окумићу Бога јединога, Дјеверићу и Петра и Павла, Старог свата светог Јована, Војеводу светог Николу, Кочијаша светог Илију.“ Што се фали звијезда даница, Што се фали, то јој и Бог дао: Оженила сјајнога мјесеца, Окумила Бога јединога, Одјевери и Петра, и Павла, Старог свата светог Јована, Војеводу светог Николу, Кочијаша светог Илију. Стаде муња даре дијелити: Богу даде небесне висине, Светом Петру <i>Петровске врућине</i>, (= ЛЕТО) А Јовану <i>леда и снијега</i>, (= ЗИМА) А Николи на води слободу, А Илији муње и стријеле. (Вук I, 230)	Радује се звијезда даница, Жени брата сјајнога мјесеца, Испросила муњу од облака; Она купи кићене сватове: Кума куми Бога јединога, А прикумка светог Јована, Старог свата светог Николу, А дјевера апостола Петра, Права свата светог Пантелију, Јенђибулу Огњену Марију, Кочијаша светог Илију. Кад их стала даривати даром, Куму даје небеске висине, А прикумку те <i>зимне цичине</i>, (= ЗИМА) Старом свату воде и бродове, А дјеверу те <i>љетне врућине</i>, (= ЛЕТО) Правом свату три сјајне свијеће, Јенђибули онај огањ живи, Кочијашу стр'јеле и громове. (Вук I, 231)
--	--

ЛИРИКА	ЕПИКА
Фалила се Даница звијезда Да је просе троји просиоци: Једни просе за жарено сунце, Други просе за сјајна мјесеца, Трећи просе за седам влашића. [...] Ал' говори жарено сунашце: „Пођи за ме, Данице звијезде! <i>Сву ноћицу за сунашцем ајде, А у дану пред сунашцем ајде.</i>“ (Рајковић, 185) <i>Јарко сунце иде на конаке, Пред њим иде Даница звјездица, Па је њему тихо говорила: „Јарко сунце, јеси л' с' уморило?“</i> (ЛНЕ, 253)	Кад Даница на исток изађе, Месећ јасан над заодом беше, Милошу обадва дођоше, Пак Милошу говорит' почеше... (САНУ II, 30:1425–1428) Још зорица не забијелила, Ни даница помолила лица, И од дана ни спомена нема, Док покликта са Јавора вила (Вук IV, 38:1–4; уп.: Вук II, 95; Вук III, 10, 39, 47; Вук IV, 38, 43, 46; Вук VIII, 42; Вук IX, 25; КХ I, 25; КХ II, 43, 57; КХ III, 8, 10; МХ II, 45; МХ VIII, 6; САНУ II, 31; СМ, 11, 134) Кад у јутру зора заб'јељела, И даница перо помолила (КХ I, 2; уп.: КХ II, 50; МХ IV, 50; МХ IX, 23) Још зорица не забијелила, ни Даница помолила крилца. (СМ, 85)

Пада при том у очи да у обе цитиране варијанте „звијезда даница“ има аналогне домене: она жени/удаје „месеца“ и бира, а у другој песми и дарује сватовске званичнике, чиме посредно и структурира космос. То је посебно очито у Вук I, 231, где се експлицитније уводе основни природни елементи и физичке и културне категорије – 1) небо/ваздух/горе, 2) вода/доле, 3) ватра, 4) сакраменти/„свеће“, 5) звук/гром, 6) светло/муња. Такву улогу стекла је вероватно због корелације између њеног кретања и изласка и заласка сунца, што је генерисало читав систем формула у лирској и епској поезији, по правилу уводних (уп. Детелић 1996: 146–147):²⁹

²⁹ Даница/Венера друга је планета у Сунчевом систему (она је, дакле „унутарња“ планета у односу на Земљу). Време обиласка орбите јој је 224,65 дана, а са Земљом долази у исту међусобну позицију сваких 584 дана (посматра се инфериор конјункција/позиција најмањег растојања између Венере и Земље). Једна је од ретких у Сунчевом систему која има ретроградну ротацију (у смеру

због чега је у традиционалним заједницама, ослоњеним у временској оријентацији на ноћну слику неба,³⁰ морала бити најнепосредније везана и за представе о дану и ноћи/смени дана и ноћи, а самим тим и за основну (космичку) меру времена – дан. Даница би се стога могла посматрати као фолклорни пандан древним митско-филозофским представама о времену као исконском божанству/принципу, који претходи космогонији,³¹ и том ексклузивном позицијом и симболичком димензијом баштињеном из најдревнијих културних слојева (која није ексклузивно грчка, односно античка грчка, иако је и само то одређење веома комплексно) могло би се можда објаснити доста стабилно фигурирање „звјезде“ Данице у иницијалним формулама:

казалке на сату, за разлику од свих осталих планета, сем Урана) и, при том, најспорију (период ротације је 243 дана). У зависности од констелације, она на видљивом небу или прати сунце на заходу, и тада се опажа увече/предвече на западу (због чега се зове Вечерњача, Вечерња звезда), или претходи његовом изласку, када се види на истоку раним јутром (Јутарња звезда, Зорњача).

³⁰ Уп.: „Влашићи су дуго затворени/Од Ђурђевог до Видова дана“ (Рајковић, 185).

³¹ Ферекид са Сироса (VI в. пре н. е.) бележи да су „Зас и Хронос увек [...] постојали, као и Хтонија. Хтонији се име променило у Геа када јој је Зас дао земљу на поклон“. Дамаскијев извештај о Ферекиду доноси детаље о улози Хроноса у космогонији: „Ферекид са Сироса [каже] да је Зас увек постојао, као и Хронос и Хтонија, три првобитна божанства... Хронос је из сопственог семена начинио ватру, ваздух и воду [...] од којих је – распоређених у пет удубљења – створио бројну другу генерацију богова, која се назива покољењем пет удубљења, то јест пет светова“. С Ферекидовим учењем корелирају у великој мери Анаксимандрово и Филолајево учење, орфичке идеје о „нестарећем времену“, које ствара космичко јаје и из којег се потом рађају многа друга божанства, као и дистинкција коју Платон успоставља у *Тимају* између непроменљиве вечности идеалног бића ($\alpha\epsilon\upsilon\acute{\nu}$) и створеног космичког времена ($\chi\rho\omicron\nu\varsigma$), мерљивог на основу кретања небеских тела (према: Ђераковић 2012: 19–25; ту је наведена и референтна литература).

ЕПИКА	ЛИРИКА
Мјесец кара звијезду даницу: „Ђе си била, звијездо данице? Ђе си била, ђе си дангубила? Дангубила три бијела дана?“ Даница се њему одговара: „Ја сам била, ја сам дангубила Више б'јела града Бијограда, Гледајући чуда великога, Ђе дијеле браћа очевину, Јакшић Дмитар и Јакшић Богдане.“ (Вук II, 98: 1–10) Свјетлица је даницу корила: „Ој данице, једна лежакињо! Гдје омркнеш, туте и осванеш, Ја омркнем нада Цариграда, А осванем дворим Јерцеговим.“ То их слуша царе Сулејмане, Па свјетлицу дозивао зв'језду: „Причекај мене, св'јетла зв'јездо моја! Нек напишем лист хартије б'јеле, Слат ћу зету Јерцегу Стјепану, Да он пише на војску војнике.“ (МХ II, 60:1–6)	Сјајна зв'јездо, ђе си синоћ сјала? „Ја сам сјала више Биограда, Освитала више Цариграда, Те гледала шта се тамо ради, Од момака и од ђевојака“ (Bašić, 94) Мјесец кара звијезду даницу, „Хој Данице, јадна несретнице, Кад си сјала, шта си угледала?“ – Угледала шехер Сарајево, У тај шехер једна танка јела, Под ту јелу један мавен чадор, Под чадором момци и ђевојке. (Bašić, 125) Две се звезде на небу скараше, Преодница и звезда Даница. Преодница Даници беседи: „Ој Данице, лена лежавкињо, Ти прележа од вечер' до света, Ја обиђо земљу и градове, Наведе се над Ерцеговину. Књигу пише Ерцеже Стеване Да сакупе по Босни јунаке. (САНУ I, 275)³²

Поменути филозофско-космогонијски концепт темељи се, у основи, на дистинкцији између митског времена (које је *апсолутна* прошлост) и историјског времена („у оквиру којег нема ниједне истакнуте тачке већ, напротив, свака тачка указује на другу која лежи даље иза ње, па тако регрес у прошлост постаје *regressus in infinitum*“; Kasirer II 1985: 112). Митска прошлост

³² Жанровске границе није, наравно, могуће чврсто повући: песма САНУ I, 275 објављена је у првој књизи Академијиног издања Вукових рукописа, уз варијанту с централним мотивом „највећа је жалост за братом“; објављена је и у антологији лирско-епских песама (АнЛЕ, 59), а мотивски је веома блиска цитираној епској песми из збирке Матице хрватске (МХ II, 60).

– као време „постанка“ ствари и узоритих модела понашања – реплицира се у обредним ситуацијама и интервалима који су по логици „почетка“ понели квалитет и симболику митског, односно светог времена. По узору на митски доживљај простора и митско опажање времена, хомогени физички континуум сегментира и различито квалификује, издвајајући – како је то на широком компаративном материјалу показао Георгиј Мальцев – *рано јутро/зору* као најгушће и формулативно најпродуктивније семантичко језгро:

„В суточном цикле 'рассвет' появление солнца – это время 'начал', время рождения возрождения, время, связанное с судьбой. Магия рассвета обусловлена именно этими представлениями. Как всякое 'начало' утро сакрализуется и мифологизируется [...] От утра – начала – зависит течение, судьба грядущего дня.“ (Maljcev 1989: 79–80)

Дати комплекс представа („магија јутра“) и дата логика мишљења нашли су се у основи једне од најразуђенијих усмених формула – и када је реч о жанровској разноликости (пословице [„Ко рано рани, две среће граби“; „Кто рано встает, тому бог подает“], лирика [особито обредна], усмена епика, говорни изрази [типа „Добро јутро!“], усмена предања итд.), и када је реч о бројности стилизација (уп. табелу ниже), и када је реч о величини културног ареала на којем је заступљена (словенски контекст). Формула показује нешто већу лексичку фиксираност у иницијалној позицији, мада не и већу фреквентност, јер се и у медијалним етапама свака промена/почетак радње може везати за *рано јутро/свитање/зору*:

ИНИЦИЈАЛНА ПОЗИЦИЈА (ЕПИКА)	МЕДИЈАЛНА ПОЗИЦИЈА (ЕПИКА)
Рано рани ђаконе Стеване (Вук II, 3:1) Рано рани Туркиња ђевојка (Вук II, 57:1) Рано рани усарине Ива, Рано рани, а с' собом беседи (Вук III, 75:1-2) Рано рани сердар Мустаф-ага (КХ II, 57:1) Рано рани Иван-Беговица, Рано рани на бијелој кули (МХ I, 81:1-2) Рано рани Краљевићу Марко, Рано рани до исхода сунца (МХ II, 7:1-2) Поранио Краљевићу Марко, Поранио низ Косово равно (Вук II, 69:1-2) Подранио Краљевићу Марко, Подранио у недељу свету Прије зоре и бијела дана, Подранио у лов у планине (МХ I, 40:1-4) Поранио Облак Радосаве (Вук II, 83:1) Поранио паша Соколовић, Поранио у лов у планину (Вук VI, 82:1-2) Уранио старац калуђере (Вук II, 14:1) Уранила Косовка дјевојка, Уранила рано у недељу (Вук II, 51:1-2) Зоран јунак рано подранио (Вук IX, 7:1) Ситна књига рано подранила (Вук VIII, 72:1) Подранила Шахин-пашиница (КХ I, 1:2)	У Момчила чудан науk има, Свако јутро у свету неђељу Рано рани у лов на Језера (Вук II, 25:63-65) Рано рани Мустајбеговица (Вук III, 21:262) Рано рани љуба Пријездина, Рано рани на сам Ђурђев данак, Рано рани на водицу ладну (САНУ II, 78:43-45) Поранио беже Милан-беже (Вук II, 10:63) Једно јутро курва поранио (Вук IV, 29:41) А у јутру рано поранио (Вук IV, 57:206) Прије беже бјеше поранио (Вук VI, 6:56) Добро ти си јутро поранио (ЕХ, 1:396) Кад с' ми тако јутрос поранио (МХ III, 6:191) На Илињ-дан бијах поранила (КХ III, 4:135) Уранио славан цар Лазаре (Вук II, 43:106) Што с', сестрићу, јутрос уранио (Вук II, 89:415) Бјеше Ђорђе прије уранио (Вук IV, 24:482) Уранио чауш од сватова (Вук VI, 43:200) Те си тако рано уранила, Уранила у свету недељу (Вук II, 3:57-58) На зло ти сам јутрос уранила (ЕХ, 4:539) У неђељу рано подранио, Подранио, Богу се молио (Вук IV, 42:100-101) Подранила госпођа Јерина (Вук II, 82:243) Ноћ ноћио, рано подранио (МХ III, 4:134)

У лирској стилизацији варијационо поље формуле нешто је веће (између осталог, и због постојања више метричких образаца):

Рано рани млади Јово У препелице, Заборави љубит љуби У б'јело лице (САНУ I, 253) Подранула Ђурђевица Јела, Прије Ђура у горици дошла, Набрала је цмиља и босиља, А највише ђурђева цвијећа (САНУ I, 95) Уранила, коledo, стара мајка, коledo! Светој цркви на јутрењу, Сусрете је свети Петар На јелену златорогу. (Вук I, 191)	Добро ти је рано уранити И милом се Богу помолити, Дворе помест, воде донијети. На водицу цвијет оставити (Вук V, 316) Поранила девојчица рано на водицу, За њом трчи млад калуђер с ноге на ножицу (САНУ I, 279) Порани, Бело, порани Порани, Бело, на воду (Вук V, 554) Ранила рано, ој, и, Недеља, и! У њојне нове градине Да бере росан тр'ндавил. (АнЛ, 148)
---	---

Поред екстремнијег опозитног пара *лето* : *зима*, о којем је претходно било речи, као метонимија годишњег циклуса фигурира и онај мање заострен – *пролеће* : *јесен*, рецимо, у изузетној и вероватно најчувенијој словенској антитези, где је аналогија по боји довела у везу метафоре пролећа (топљење снега) и јесени (лет птица на југ):

Шта се б' јели у гори зеленој?
Ал' је снијег, ал' су лабудови?
Да је снијег, већ би окопнио, (= ПРОЛЕЋЕ)
Лабудови већ би полетјели; (= ЈЕСЕН)
Нит' је снијег, нит' су лабудови,
Него шатор аге Хасан-аге. (Вук III, 80: 1–6)

Поменуте фазе у годишњем циклусу (пролеће и јесен) маркиране су веома често у хајдучкој епици – што је, дакако, мотивисано и реалним периодима активности хришћанских герилаца на простору Балкана, дефинисаним интервалима у којима је вегетација омогућавала/ономогућавала скривање и

боравак у гори. У преплету представа о временском/годишњем и биљном циклусу, хришћанском и народном календару и фазама хајдучке активности, као метонимијски маркери издвојили су се Митровдан и Ђурђевдан:

*„Љети бије и сијече Турке (= Мијат Томић)
Од Ђурђева до Митрова дана,
Зими бјежи ломној Гори Црној,
Баш под Острог, те зимује зиму“ (Вук VII, 37: 13–16) –*

и они у усменој епизи фигурирају и онда када нема семантичног „вишка“ генерисаног из реалног и јуначког контекста и када је информација „огољена“ до податка о мери времена:

Разбоље се српски цар Шћепане,
У Призрену, у бијелу двору,
Те болова по године дана,
Од Митрова до Ђурђева дана,
Ал' код њега нико не бијаше
Од све стране српскијех војвода,
Него бјеху два добра јунака,
С десне стране протопоп Неђељко,
А с лијеве Краљевићу Марко. (Петрановић II, 17)

Прецизније сегментирање времена (годишњег циклуса) засновано је, пак, на комплексу усмене предаје која обједињује народни и религијски календар и везује се за сваки дан у години. У хришћанској интерпретацији поменути комплекс обједињује нарацију библијског, апокрифног и усменог порекла (уколико се међу њима уопште може правити оштра дистинкција),³³ а у муслиманској – источњачке легенде, Куран и затечена/наслеђена словенска и балканска веровања. Отуда су са позиција хришћана

³³ Сваки дан везује се за одређеног свеца или више њих, али посредством приче о њиховим подвизима, датумима рођења/страдања и сл., што је све преклопљено са слојевима/наративним обрасцима старијим од хришћанства.

представе о времену, па и постојање времена самог (јер оно као културна категорија постоји само када је структурирано) нераскидиво повезани с одговарајућом културном и верско-идеолошком матрицом, а сваки отклон од прихваћене парадигме доживљава се као дезоријентисаност у времену и својеврсна регресија у хаос („још не знаду којино је данак“):

„Потурчи се, Јелице дјевојко,
Не'ш постити петке ни сриједе,
Ни коризме седам недјељица!“
Ал' говори Јелица дјевојка:
„Не будали, стара мила мајко!
У Турчина никад свеца нема
До ли бајрам у години дана;
Још не знаду којино је данак,
Већ гањају по небу мјесеца
Кано вижле по горици зеца!“ (Рајковић, 252)

Ова егзистенцијална условљеност *дана* културно дефинисаним садржајем у основама је и – са становишта модерног човека – парадоксалне (али за традиционално поимање непротивречне) коегзистенције дана:

Кад два дана у један бијаху,
Џумах-петак и хаџијски Бајрам,
Од ноћи ми ни помена нема,
Узалуд се мојој драгој спремах... (Башић, 304)

* * *

Већ и овај – са становишта илустрације грађом и сложености проблема – сведен и непотпун преглед указује на изузетну комплексност кодова који су фундирали усмене формуле и мотиве везане за представе о времену. Традиционално поимање времена

се, као и традиционална култура уопште, базира на слојевима различитим по пореклу и природи; у том хетерогеном масиву своје место нашли су и примарно поетички узуси, и шири културни конструкти (народни календар, и календар уопште, нпр.), и митске структуре, и релативно модерна техничка решења (часовник), и специфичности људске перцепције и концептуализације. Сви ти аспекти – иако неравномерно дистрибуирани у формулама, жанровима и различитим сегментима традиције – морали би бити реконструисани уколико се жели стећи целовитија представа о томе како су припадници (словенских) традиционалних заједница на простору Балкана мислили о времену и на које је све начине усмена поезија њихове представе о времену памтила и одражавала.

Извори

- АНЛ: *Антологија српске лирске усмене поезије*. Зоја Карановић (прир.). Нови Сад, 1996.
- АНЛЕ: *Антологија српске лирско-епске усмене поезије*. Зоја Карановић (прир.). Нови Сад, 1998.
- Башић: *Usmena lirika Bošnjaka iz Crne Gore i Srbije. Antologija*. Husein Bašić (prir.). Podgorica, 2002.
- Беговић: *Српске народне пјесме из Лике и Баније*. Сакупио и за штампу приредио Никола Беговић. Књига прва. Београд, 2001. [Загреб 1885.]
- Вук I: *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. *Књига прва у којој су различне женске пјесме*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1841. Сабрана дела Вука Карацића, књига четврта. Владан Недић (прир.). Београд, 1975.
- Вук II: *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. *Књига друга у којој су пјесме јуначке најстарије*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1845. Сабрана дела Вука Карацића, књига пета. Радмила Пешић (прир.). Београд, 1988.

- Вук III: *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. *Књига трећа у којој су пјесме јуначке средњијех времена*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1846. Сабрана дела Вука Карацића, књига шеста. Радован Самарџић (прир.). Београд, 1988.
- Вук IV: *Српске народне пјесме*, скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Карацић. *Књига четврта у којој су пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу*, у Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1862. Сабрана дела Вука Карацића, књига седма. Љубомир Зуковић (прир.). Београд, 1986.
- Вук V: *Српске народне пјесме*, скупио их Вук Стеф. Карацић, *Књига пета у којој су различне женске пјесме*. Љуб. Стојановић (прир.). Биоград, 1898.
- Вук VI–IX: *Српске народне пјесме* 6–9. Скупио их Вук Стеф. Карацић. Државно издање. Београд, 1899–1902.
- Е. Зб.: Етнографска збирка Архива САНУ.
- ЕР: *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Герхард Геземан (прир.). Ср. Карловци, 1925.
- ЕХ: *Muslimanske narodne junačke pjesme*. Sakupio Esad Hadžiomerspahić. Banja Luka, 1909.
- КХ III: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*. Iz rukopisne ostavštine Koste Hörmanna. Redakcija, uvod i komentari Đenana Buturović. Sarajevo, 1966.
- КХ I–II: *Narodne pjesme muslimana u Bosni i Hercegovini*. Sabrao Kosta Hörmann 1888–1889, knjiga I–II. Sarajevo, 1933.
- ЛНП: *Лирске народне песме*. Љиљана Пешикан Љуштановић (прир.). Нови Сад, 2012.
- Матицки, Радевић: Радевић, Милорад и Миодраг Матицки. *Народне песме у српској периодици до 1864*. Нови Сад – Београд, 2007.
- Миладиновци: Братја Миладиновци Димитрија и Константин, *Български народни пѣсни*, собрани одъ —, и издани одъ Константина. Загреб 1861. *Миладиновци, Зборник 1861–1961*. Славко Јаневски (гл. ур.), Бранко Пендовски (ур.). Скопје, 1962.
- МХ I–IX: *Hrvatske narodne pjesme*. Skupila i izdala Matica hrvatska. Odio prvi. Junačke pjesme. Zagreb, 1890–1940.

- Пантић: *Народне песме у записима XV–XVIII века. Антологија*. Мирослав Пантић (прир.). Београд, 2002.
- Петрановић: Богољуб Петрановић. *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине. Епске пјесме старијег времена*, књига друга. Сарајево, 1989.
- Рајковић: *Српске народне песме из Славоније*. Сакупио Ђорђе Рајковић. Београд, 2003. [Нови Сад, 1869.]
- САНУ II–IV: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Живомир Младеновић, Владан Недић (прир.). Београд, 1974.
- СМ: Сима Милутиновић Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Доброило Аранитовић (прир.). Никшић, 1990. [Лајпциг, 1837.]

Литература

- Мајерхоф, Барбара. „Обреди прелаза: процес и парадокс“. Превео Новица Петковић. *Градина*, XXI/10 (1986): 18–39.
- Мальцев, Георгий Иванович. *Традиционалне формуле руске народне необредне лирике*. Ленинград, 1989.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Филип Вишњић – певач и песник“. *Филип Вишњић – међаш усмене и уметничке поезије*. Нови Сад, 2011, 47–54.
- Раденковић, Љубинко. „Зао час у веровању словенских народа“. *Studia mythologica Slavica* XIV (2011): 213–218.
- Радић, Радивој. „Мисао о времену у ’Посланичком слову’ Теодора Метохита“. *Аспекти времена у књижевности*. Лидија Делић (ур.). Београд, 2012, 33–46.
- Радосевић, М. Ђ. „Четири ’прилике’ у песми ’Почетак буне против дахија’“. *Геофизичко тумачење*. *Гласник географског друштва*, XXIV (1938): 73–82.
- Софрић, Павле. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*. Београд, 1990.

ССРЈ: *Стари српски родослови и летописи*. Љуб. Стојановић (прир.). Ср. Карловци, 1927.

Тарнер, Виктор. „Варијације на тему лиминалности“. Превео Велимир Костов. *Градина*, XXI/10 (1986): 40–56.

Adam, Barbara. “Perceptions of Time”. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*. Tim Ingold (Ed.). London – New York, 1994, 503–526.

Antović, Mihailo. “Musical metaphor in Serbian and Romani children: An empirical study”. *Metaphor and Symbol*, 24/3, 2009: 184–202.

Antović, Mihailo. “Musical Metaphor Revisited: Primitives, Universals and Conceptual Blending”. *Music eJournal* – Forthcoming 02/2011; DOI:10.2139/ssrn.1763503 <http://www.researchgate.net/publication/228225399_Musical_Metaphor_Revisited_Primitives_Universals_and_Conceptual_Blending> 30. 4. 2013.

Antović, Mihailo, Austin Bennett, Mark Turner. “Running in Circles or Moving along Lines: Conceptualization of Musical Elements in Sighted and Blind Children”. *Musicae Scientiae* 2013, Forthcoming <http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2127739> 30. 4. 2013.

Arsenijević, Miloš. *Vreme i vremena*. Beograd, 2003.

Barnes, J. A. “Time flies like an arrow”. *Man* (N. S.), 6 (1971): 537–552.

Elijade, Mirča. *Sveto i profano: priroda religije*. Preveo Zoran Stojanović. Alnari – Beograd, 2004.

Evans, Vyvyan. *The Structure of Time. Language, meaning and temporal cognition*. Amsterdam – Philadelphia, 2004.

Evans-Pritchard, Edward Evan. *The Nuer: a description of the modes of livelihood and political institutions of a Nilotic people*. Oxford, 1940.

<<http://archive.org/stream/nuerdescriptiono00evan#page/106/mode/2up>> 5. 6. 2013.

Gennep, van Arnold. *The Rites of Passage*. Chichago, 1960.

Gioscia, V. *Timeforms: Beyond Yesterday and Tomorrow*. New York, 1974.

- Johnson, Mark. "As Time Goes By". *Yearbook of Comparative and General Literature*, 53 (2007): 5–19.
- Kasirer, Ernst. *Filozofija simboličkih oblika. Prvi deo: Jezik*. Prevela Olga Kostrešević. Novi Sad, 1985.
- Kasirer, Ernst. *Filozofija simboličkih oblika. Drugi deo: Mitsko mišljenje*. Prevela Olga Kostrešević. Novi Sad, 1985.
- Kasirer, Ernst. *Filozofija simboličkih oblika. Treći deo: Fenomenologija saznanja*. Prevela Olga Kostrešević. Novi Sad, 1985.
- Lakoff, George, Mark Johnson. *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York, 1999.
- Malotki, Ekkehart. *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*. Berlin – New York – Amsterdam, 1983.
- Malotki, Ekkehart. *Hopi-Raum: Eine sprachwissenschaftliche Analyse der Raumvorstellungen in der Hopi-Sprache*. Tübingen, 1979.
- Marchetti, Giorgio. "Commentary on Vyvyan Evans' *The Structure of Time. Language, meaning and temporal cognition*". 2006. <<http://www.mind-consciousness-language.com/Commentary%20Evans.pdf>> 6. 6. 2013.
- Mbiti, John Samuel. *African Religions and Philosophy*. London, 1969.
- Meletinski, E. M. *Poetika mita*. Preveo Jovan Jančićjević. Beograd, b. g.
- Šćepanović, Sandra. „Neke predstave o vremenu u ranoj grčkoj književnosti“. *Аспекти времена у књижевности*. Лидија Делић (ур.). Београд, 2012, 15–32.
- Whorf, Benjamin Lee. *Language, thought, and reality: selected writings*. Cambridge, 1956. <<http://archive.org/details/languagethoughtoughtr00whor>> 5. 6. 2013.

Lidija Delić

THE STAR CHASES THE MOON
Conceptualisation of Time and Time Measurements in Oral Poetry

Summary

Analogous to systematic binary coding, which is characteristic for traditional cultures, the concept of time in folklore usually is viewed as an antipode to the notion of time in modern Western civilisation: opposite the linearity, unidirectionality/irreversibility, homogeneity, the measurable and precise time of the contemporary man's time, it places the cyclicity, reversibility, heterogeneity of the folklore time and its links to the ritual and everyday praxis instead to the clock, to rhythms of nature instead of the abstract scale. However, contemporary research focused on the phenomenon of temporal perception has alleviated the strict dichotomy between archaic and modern thought, striving towards a continuum within which we can observe domination or subordination of certain structures within different concepts of time. This paper traces various types of time's conceptualisation, based both on common mental predispositions and the nature of human perception, and on archaic patterns, cosmic and biological phases/cycles; it also describes the measures of time (and space) based on the units of an abstract (though arbitrary) temporal-historical arrow and pendulum, who – although alien to myth and unrelated to cosmic, biological and social rhythms – found their place in the system of oral poetry.

Данијела Р. ПЕТКОВИЋ*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ОБЕЛЕЖЕНО ВРЕМЕ У ЕПСКИМ НАРОДНИМ ПЕСМАМА¹

У раду се испитује функција експлицитних временских одредница у епским песмама. Како је епско време увек подређено догађају, сижеу, често је немаркирано, подразумевано, сведено на стајаће бројеве. Постаје видљиво у садејству с простором. Вишегодишњи периоди, месеци, недеље, дани, делови дана и ноћи временска су компонента хронотопа. Дужина временског интервала одређује сижејно место хронотопа. Сакрално време недеље и појединих црквених празника такође се везује за тачно одређена епска збивања. Маркирано време неретко постаје атемпорална јединица за дужину, брзину или аксиолошка јединица, средство атрибуције и дескрипције. Показује се да обележено време није само формула, ни мнемотехничко средство, него важан део наративног поступка, оријентир и сигнал за промену сцене, динамизацију или сажимање радње.

Кључне речи: експлицитне временске одреднице, хронотоп, време као јединица мере, наративни поступак

Говорећи о унутрашњем свету књижевног дела, Лихачов је посебно нагласио процес преображавања стварности. Аутор узима део реалија, проширује их или скраћује, стварајући један нов, затворен систем, са сопственим законитостима. Оваква варијанта увек је ограничена у односу на полазиште. Важно

*petkovic.danijela@yahoo.com

¹ Овај рад је настао на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

је истакнути да је уметничка трансформација времена управо оно што омогућава стилску аутохтоност тог новог света. Време се убрзава или успорава, постаје испрекидано или пак континуирано, испуњава се бројним или ретким догађајима (Лихачев 1968: 79, 76). Исте норме односе се и на епске усмене поетске творевине, утолико више што еп или епска песма, чак и када се не ослањају на конкретан догађај, чак и када опевају измишљеног јунака, настоје да остваре утисак историчности. Историзам словенског епа, према мишљењу Мелетинског, потиче од ослањања на историјско предање. Зато сматра да је време словенског епа искључиво историјско, а не митолошко, иако је тај историзам уопштен, а епоха представљена само у најопштијим цртама (2009: 149–150). Полазећи од става Лихачова да је фиктивни свет епа као острво у историјском времену (1972: 275, 294), Бахтин је епску идеалну националну прошлост померио временски и вредносно од садашњости и свих других времена. Епска дистанца удаљава овај апсолутни, омеђени, завршени свет (Bahtin 1989: 446–448).

Унутар епског времена, затвореног у круг, са сопственом пуноћом, танано су разрађене релативне временске категорије – „*nijanse ranije, kasnije, logičnost momenata, brzine trajanja i sl.*“ (Bahtin 1989: 452). Оне су потпуно подређене одвијању догађаја, тј. сижеу (Лихачов 1972: 275). Време може бити брже или спорије, али је директно условљено компактношћу епског збивања, па се увек креће по једној линији, у прошлост као сећање, у будућност као предсказање (Лихачов 1972: 278–283). Време је самерено активности јунака до те мере да је често подразумевано, а то значи необележено и само имплицитно садржано у збивању. Ако се временска одредница и појави, доживљава се као опште место. Неодвојива је од клишеа, формуле, а најчешће је фиксирана за простор. И време и простор у епском свету субординисани су јунаку, обе категорије су детаљи природног окружења (Bowra 1952: 136) у које се певач труди да смести јунаково делање.

Хронотоп

Објашњавајући спрегу времена и простора у хронотопу, Бахтин је приметио да се време згушњава и постаје уметнички видљиво тек у додиру с просторном компонентом (1989: 194). Епска поезија пружа обиље доказа о времену маркираном управо у хронотопу.

Дугогодишњи периоди, исказани стајаћим бројевима три, седам, девет (година), средство су хиперболизације, наглашавања дужине константне јунакове активности или, супротно, пасивног стања. Марко ратује у царевој војсци три године (Б, 7), а Златија, кћи старог Ћеивана, војује уместо оца „без промјене за девет година“ (СНП III, 40). Јанковић Стојан служи Синан-агу три године не би ли видео његову ћерку (СНП III, 22), Јакшић Стјепан исто толико војеводу Јанка за руку његове сестре Анђе (ПЦХ, 95), а хајдук Мијат седам година Прејеч-капитана за чувеног вранца од мегдана (СНП IIIр, 12). Опис зидања града или манастира такође се сажима у неколико година:

Цркву прави Петре неимаре,
прави цркву три године дана,
кад наступи година четврта,
пред Ристово пред Цвјетоносије,
онда ј' Петар цркву саградио. (СНП VI, 28)

С друге стране, време опсаде града није толико стабилно и варира од три месеца (краљ Матијаш испод Сплета – Е, 59 или цар Сулејман подно Сталаћа – Е, 70) до чак тридесет година (турски цар пред арапским Оканом – ПЦХ, 73). Такође, распрострањеност мотива јунаковог сужањства проузроковала је осциловање дужине тамновања од три дана до девет година, док је боловање, као други вид пасивизације јунака, фиксирано на три, седам, а најчешће на девет година (нпр. Болани Дојчин – СНП II, 78). Период између просидбе и доласка по девојку

траје од једне недеље до годину дана, али се често протегне и на три, односно девет година. Непоштовање рока који одреди сам младожења или тазбина појачава заплет. Пошто ознаке дугих периода сажимају време, смештају се претежно у уводне сегменте песама. Након њих се радња убрзава, јунак постаје активан или мења смер деловања.

Временски размаи од неколико месеци маркирани су важнијим црквеним празницима. Змај Деспот Вук „за дуго“ одлаже свадбу:

од Ђурђева до Дмитрова дана,
док отиде шеру Купинову
и покупи кићене сватове. (СНП II, 92)

Свадба се најчешће уговара у првој години, док роди „вино и вшеница“ (СНП II, 89). Ђурђевдан и Митровдан су граничне тачке летњег и зимског периода, хајдучки оријентири. Окупљање на велики пролећни празник може бити одложено само за недељу-две. Тако Новак и Радивој пристижу на рочиште, а кад истекне договорени рок чекања, потраже Приморца Алексу на његовом зимовнику (ПЦХ, 66). Чета се у планини притаји у заседи три-четири дана, али и више недеља:

[...] пак чекају Љубичића Вучка
рад сенскога светла оружја
чекаше га три недеље данах. (Е, 106)

Закашњење непријатеља продубљује заплет. Напрегнута пажња, недостатак хране, пића и сна уносе сумњу међу јунаке. То је разлог раздора између Гаврана харамбаше и дружине харамбаше Лима док очекују богати караван Фазли-харачлије (СНП III, 42).

Скраћивање временских размака на неколико дана укључује другачије хронотопе. Гошћење у тазбини траје обично три дана,

а четвртог дана,² након даривања, сватови полазе младожењином дому. Овај елеменат заплета у песмама о женидби треба да појача неизвесност због боравка на туђем терену и да антиципира контрастни сегмент – препреку. Али, и када се сукоб јунака и тазбине не реализује, прецизан временски маркер опстаје, само што губи сижетну улогу и прераста у средство посредне карактеризације јунака (потенцирање господства и гостољубивости породице с којом се јунак орођава) или само формулативна ознака одређеног сегмента свадбеног обреда.

И други хронотопи чија је временска компонента сведена на неколико дана сажимају време, али је то сажимање знатно мање у односу на прескакање дугих временских периода у уводу и завршници. Приближавање реалном времену радње дозвољава другачију сижетну позицију ових хронотопа. Она је променљива, дестабилизвана. Нпр. испијање вина³ у јунаковом или противниковом дому „од неђеље опет до неђеље“ или три дана може представљати врхунац радње (Радул-бег на двору краља Шишмана – СНП II, 75), а други пут је померено на крај (прослава

² Формулативни низ од три дана/месеца/године који се завршава обртом четвртог дана/месеца/године често је нарушен. Преокрет је померен на трећи дан/месец/трећу годину, а да је при том задржан исти почетак формуле. Нпр. у старијем запису о паду Сталаћа (Е, 70) турски цар три месеца опседа град, а трећег распушта војску; затим три године опет напада и копа лагум, и треће године осваја Сталаћ. Оваква грешка у бројању, настала под утицајем јаке инерције стајаћег броја три, уопште није ретка. Боичић Алил три дана безуспешно лови, а трећег дана задобија добар шићар – хајдука Вукосава (СНП III, 49). Поједини певачи „поправљају грешку“, истовремено се трудећи да не замене стајаћи број, скраћивањем првог дела низа. Нпр. Граховњани чекају помоћ два дана, а трећег стиже појачање (СНП IV, 55). Други тип исправке, који такође чува везу важног догађаја и броја три, јесте промена формуле „кад настала година четврта“ у „кад се трећа напуни година“ (нпр. песма о ослобађању Ивана Задранина – СНП IIIр, 58).

³ Позната посебна експозициона формула испијања вина не садржи експлицитну временску димензију, а често је и просторна димензија изостављена, тако да нема речи о хронотопу. Изузетак је нпр. ситуација у којој Марко пије вино с мајком у свом двору, за вечером.

и потврда савеза Ђурђа Чарнојевића и латинског краља – СНП II, 90). Снага тродневне или седмодневне молитве централни је мотив три варијанте о одбрани манастира (СНП III, 12; СНП III, 13; СНП III, 14). Тродневна битка је веома стабилан хронотоп који се очувао чак и у хроничарским песмама. Вилип Вукасовић, ђенерал славенске војске у редовима бечког ћесара, „три бијела дана“ брани латински Милан од Бунапартиних војника (СНП VIII, 43).⁴

Уводна формула лова обухвата петнаест дана (српски цар Степан у Вуковој класичној варијанти о Наоду Момиру– СНП II, 30), затим једну недељу:

Лов ловио Латовић Иване
око двора паше босанскога;
лов ловио недјељицу дана (Б, 109) –

или три дана:

Подиже се тридесет војводах
а пред њима бан-деспоте Ђуро
те одоше у лов у планину,
лов ловише три бијела дана. (СНП II, 81)

И опет ће скраћивање временске компоненте (овога пута на један дан) дозволити померање хронотопа из оквира ка наративним сегментима. Ловом војводе Момчила рано у недељу отпочиње заплет (Б, 97), док је јутарњи лов „роба Драгокупа“ – Грујице Новаковића, кулминација сижеа о хајдучкој превари (СНП III, 2). Композиционо-мотивациона измена није ослабила снагу архаичне представе, па лов задржава својство животне

⁴ Временска компонента хронотопа у хроничарским песмама није фиксирана стајаћим бројевима, па доводи у питање оправданост употребе термина „хронотоп“ у овој врсти епике. С друге стране, иако променљиве, временске јединице се везују за типичан простор и типичне сегменте радње (нпр. бој, полазак и сл.), као и код мотивских песама.

прекретнице, својеврсног „реза“ у епској судбини јунака (Детелић 1996: 66).

Збивање смештено у један дан углавном није временски одређено. Изузетак је датирање карактеристично за хроничарске песме. „На дан први ноемвра мјесеца“, „на хиљаду и седме стотине / и шездесет и осме године“ разрешава се битка између црногорске и удружене млетачко-турске војске (ПЦХ, 14). Временски интервали краћи од једног дана саставни су део хронотопа. Архаична подлога најпре се испојила кроз поларизацију дана и ноћи, а онда и кроз прецизирање доба дневног циклуса. Ритуално везивање одређене радње за време извођења прекривено је слојем реалија, које уносе прагматичку црту у мотивацију јунаковог поступка, савијајући га с биолошким дневним ритмом човека. Симболички, магијско-религијски подтекст оваквих хронотопа чврсто се преплео с новијим, фактичким слојем. Тако се табу одласка по неначету воду пре изласка сунца (Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 73) заклонио за формулу „рано рани“ или „урадила“. Косовка девојка појашњава Мусићу Стевану свој долазак на Ситницу:

„Рано ме је пробудила мајка,
ми ранимо те воду грабимо.“ (СНП II, 47)

За исти хронотоп везују се и бељарице (нпр. Туркиња која проналази краља Вукашина – СНП II, 57), а чита је и блискост с девојком на разбојишту (Косовка девојка – СНП II, 51). Косово – историјско и симболичко национално стратиште и колевка, у рани час када се дели дан од ноћи, просторна је и временска граница. Овај комплементарни лимиални статус одредио је и сва бића која у такав простор и час ступају на епску сцену такође као гранична, маргинална.⁵ Зато се и зов виле најчешће лоцира у лимиални простор и време – планина у освит. Она кличе, дозива

⁵ Косовка девојка сагледана је у распону од виле (Nodilo 2003: 274) и валкире (Лома 2002: 142–143) до трагичног људског бића (Карановић 2011: 301–315). Косовка девојка која сусреће закаснелог јунака такође спаја амбивалентне

јунаке и војсковође, најављујући скору погибију (нпр. Маркову смрт – СНП II, 74) или напад непријатељске војске (нпр. прелазак Турака преко Дрине – СНП IV, 34).

У зору или рано јутро креће се и на пут, у лов, а препознатљива уводна формула бројних песама о ускоцима „подиже се једна чета мала“, обележена је истим временским интервалом. Ове различите активности повезује контекст прописа везаних за отпочињање посла. Пољопривредни послови, а потом и сви остали, који су у патријархалном друштву морали бити секундарни, били су самерени дневном циклусу. Обављали су се по дану, али су отпочињали рано, неретко пре сунца, не само због усклађивања човекове делатности с космичким кретањем сунца и месеца него и да би се избегао сваки сусрет и разговор с људима и очувала ритуална чистота (Bandić 1980: 284–285). С друге стране, реалистичка мотивација допушта објашњење кретања пре зоре у лов или четовање због потребе прикривања, просторне удаљености и сл. Епска песма је сачувала и истакла тренутак отпочињања посла, али је период у коме се он обавља, временски интервал дана (од јутра до вечери), остао необележен, подразумеван. Нотирају се само одступања и граничне тачке.

Следећи такав маркер је подне, разделница између узлазног и силазног кретања сунца. Неманић Стјепан војује против банице Урице:

Ту се бише по бијела дана,
ал' се не зна чиј ће мејдан бити.
а кад било дана око подне,
на Стјепану мејдан остануо,
а његова војска придобила,
баничина тешко изгинула.⁶ (СНП VI, 13)

представе о воденој вили, веснику смрти, божанској мајци и јутарњој звезди с трагичним удесом вереница и удовица (Самарџија 2010: 136–138).

⁶ Варијанта из Вукове рукописне заоставштине (СНП Пр, 12) изразитије митизује овај бој. Неуобичајено, борба траје „од вечера до дана“, а баница Урица

Чешће него војске, мегданције се „носе летњи дан до подне“. До поднева је дуел изједначен, неизvestан, а од тог тренутка усмерава се ка правом или лажном расплету. Бела пена открива умор, али су крвави трагови на одећи јунака знак непријатељеве надмоћности. Нова снага, лукавство или помоћник пресуђују у корист јунака. Формуле „по бијела дана“ и „летњи дан до подне“ понегде су замењене прецизнијом одредницом. Нпр. мегдан Марка и Арапина (СНП II, 66) или Рада Облацића и Меја Ђурђевића (СНП VI, 33) траје четири са(ха)та. Прецизно мерење сатима употребљава се и за сажимање боја (нпр. бој на Чокешини траје седам сати).

Колико је снага мегданција усклађена с кретањем сунца потврђује и спавање ујутро или у подне. Као и ток мегдана, и оно открива змајевиту природу јунака и њихових противника.⁷ Отмичари девојака или љуба формулативно се крепе сном у девојачком крилу иако очекују потеру (Јанковић Стојан – СНП III, 21; Влах Алија – СНП II, 44). Милош Војиновић је навикао да одспава у подне, док Милош чобанин „ноћу чува по планини овце, / а обдану под јеликом спава“ (СНП VII, 29). Подне је тренутак заустављања времена, безвремености и додира са оностраним (Раденкович 2004: 75).

Потискивањем архетипских образаца, формула „летњи дан до подне“ удаљила се најпре од силовитих јунака, мегданција, а потом је сведена на ознаку тешке радње, дуге као летњи дан. Задржано је само симболичко значење поднева као тренутка преокрета. До средине дана Мерконић Петар и његова дружина

утекне с првим зрацима. И у једној и у другој обради показује све одлике хтонских женских божанстава – не могу је достићи цареви (краљеве) делије, бржа је од виле, спас налази прешавши преко воде, границе.

⁷Разматрајући феномен јуначког сна у епци, С. Петровић уочава три формулативна временска периода: ноћ – када поспаност обузима соларне јунаке, дан – када у сан падају хтонска бића и дневни сан пред одсудну битку, карактеристичан за змајевите јунаке (Петровић 2011: 166). Овај дневни сан, заједнички и јунацима и противницима, указује на њихову сличну природу.

носе окованог Јуру Десанчића, када сужањ отежа и пристигне потеря (Е, 72). Заиграни Сењани „под Пунићем градом“ доламама прикривају токе само до поднева, а потом их врућина натера да откопчају пуца и открију токе (Е, 113).

Временски интервали између почетне и зенитне тачке сунца ретко су назначени. Ипак, један старији запис о ослобађању јунака из тамнице прати премештање сењске чете од поласка, пре зоре, до тренутка кад стижу до тамничке куле. Оријентир је својеврсни сунчани сат:

Кад су били мало подалеко,
иштом сунце бјеше одскочило,
одскочило за два копја бојна. (Б, 108)

Природно је да се завршетак акције поклопи с крајем дана, али се временска компонента ретко користи за обележавање такве уобичајене ситуације. Час повратка зато није експлицитан. Означава се једино при одступању, као нпр. у варијанти о женидби Ива Сењанина (СНП III, 26), где се подвижник Комнен барјактар, после обављеног задатка и спасавања отетих девојака, враћа у Сењ два сата по заласку сунца, право на вечерњу службу организовану за покој његове душе.

Ако је епско време подређено догађају, онда ће се и вече као одредница појавити само ако се збивање, или бар његов наговештај, смешта у ово доба. Вечера је повод да се кроз разговор јунак подстакне на акцију или да је сам најави. Увече, пред одлазак на Косово, царица Милица измоли царево допуштење за останак једног од деветорице браће (СНП II, 45). Драматична кнежева вечера и Милошев завет одредили су ток Косовске битке. Класична техника увођења заплета у мирну свакодневну атмосферу најбоље је примењена у варијанти о Марковом дугом војевању (СНП II, 62). За вечером пристижу три писма, позиви за крштење, венчање и рат. Варијације формуле „сједе Марко вечерати с мајком“ усмеравају гранање сижеа у правцу ослобађања члана породице (СНП II, 62; СНП VI, 16), одласка на мегдан с

изазивачем (СНП Пр, 57), орања (HNP II, 58), или женидбе (СНП II, 56; СНП VI, 24). Пошто мајка наговори Марка на женидбу, а он одлучи да већ ујутро пође бугарском краљу Шишманину, она одмах по вечери припрема танке брашњенице:

Стара мати једва дочекала,
та не чека док јутро осване,
већ му гради шећерли колаче.⁸ (СНП II, 56)

Сличан разговор за вечером води с мајком и Тодор од Сталаћа (СНП II, 82). Обележени временски интервали у песми о његовој женидби директније откривају јунакову праву природу. Он полази исте вечери по девојку, граби је с воде ујутро, доводи је кући у тренутку кад сунце седа, а венчава се у поноћ.

Обичај просидбе увече или ноћу (Карацић 1972: 361; Миљевић 1984: 212; Детелић 1992: 224) епска песма није сачувала. Међу ретким изузецима су Вукове „Женидба кнеза Лазара“ и „Женидба Душанова“. У првој је далеки одјек обичаја сачуван управо поштовањем обредног времена прошевине, док су место (младожењин дом) и околности (вечера после лова) знаци удаљавања од свадбеног обичајно-обредног обрасца. Тодор везир се може чудити одсуству воштаница кад прстенује Роксанду, али не и времену када девојку изводе. Зато и не посумња у превару леђанског краља.

Верно одсликана друштвена појава везала је епску отмицу девојке из непријатељске средине такође за вече. Бројни сижеи о отмици девојке након обљубе активирају хронотоп провале у девојачке одаје ноћу. Змајевиту природу оваквих женика открива, између осталог, и аналогича са Арапином, зулумћарем и

⁸ На овом месту је уочљива двострука мотивација. Старији слој указује на магијско дејство хлеба прављеног ноћу, јер добија сакралну снагу времена у ком је умешен (Раденковић 1997: 145–155). Добар певач какав је Тешан Подруговић морао је да надомести заборављени подтекст и појасни необично доба за мешање погаче. Полет остареле мајке тумачи изненадним остварењем дугогодишње жеље. Такође, она жури јер Марко креће већ ујутро на далеки пут.

наметником, који ноћу љуби невесте и девојке. На истој парадигматској оси налази се и паша сладострасник. Попут змаја који увече пада на кулу младе жене, паша од Загорја увече долази у дом кнеза Милутина, захтевајући вечеру, конак и кћи граховског кнеза (СНП III, 5).

Ноћна активност, индиректно хтонско обележје, карактерише и све оне јунаке који путују ноћу, преваљујући неретко веома брзо огромна растојања. Митолошки слој је заклоњен, а јунаков поступак објашњен дужином пута или потребом да се пожури. Тако Марко за ноћ стиже у Кратово, под вешала, да би спасао бега Константина (Е, 140; СНП VI, 18), а у далеки Будим хита и дању и ноћу, изазван похвалом Пилипа Драгиловића (Е, 124). Митар Јакшић, помоћник Огњеног Вука у борби против Протопопића Николе (Б, 15), опрема и поткива коње увече. Целу ноћ путује с побратимом, пре зоре стижу до Беча, да би с јутром, у време кад се и иначе зачињу послови, отпочео и мегдан.

Већ помињано спавање у зору или подне углавном је средство карактеризације јунака. Мења функцију ако се допуни пророчким сном. Формула сна и тумачења неједнако је развијена, од мотива до композиционе схеме, која може наткрилити читаву песму (Геземан 2002: 139–143). Дневни сан је, за разлику од ноћног, ретко елемент заплета и наговештај будућих збивања.⁹ Сан смештен у ноћ или пред зору уочи судбоносног догађаја симболички најављује углавном трагичан исход (Крстић 1934: 186–187) – смрт јунака, пад града, губитак територије. Најчешће је везан за суботу, дан који носи изразито хтонску симболику.¹⁰

⁹ Н. Радуловић сматра да дневни сан делује пре као „пророчански наступ који захвата човека“ и „траје кратко, таман толико да пренесе поруку“. Иако најављује будући догађај, има функцију извештаја, какав би могао да донесе и гласник (2003: 30).

¹⁰ Субота је посвећена култу мртвих, сматра се несрећним, нечистим даном. Тада се остварују ружни снови и рађају видовити људи. (Недељковић 1990: 234–235; *Словенска митологија: енциклопедијски речник* 2001: 517–518)

Судбоносно збивање, које најављује, по правилу се одиграва у недељу.

Недеља је учестали интервал за бројна епска догађања. Иако се сматра благоданом у седмици, када се ништа „не дела“, епски јунаци се не устручавају да се баш тада подели мегдан (нпр. Јанко од Котара и Мујин Алил – СНП III, 20). Забрана пољских и домаћих радова (Недељковић 1990: 166; *Словенска митологија* 2001: 375–376) очигледно се не односи на „јуначке послове“. Одлазак у лов епика такође повезује с недељом (војвода Момчило – Б, 97; СНП II, 25). С. Бојанин документује средњовековним писменим сведочанствима укидање забране неких неодложних сезонских послова, а такође и лова у недељу (2011: 307–335). С друге стране, фреквентност овог хронотопа, типолошки блиског формули неоствареног лова као сусрета са судбином и преокрета на зло (Детелић 1996: 66), у потпуном је сагласју с веровањем да је посао у недељу могао донети само штету (Бојанин 2011: 319).

Легитимност одласка у цркву недељом пренела се у епску поезију поставши модел пожељног понашања. Насупрот протопопу Недељку стоје огњени чауши који упадају у цркву за време јутарње литургије (СНП II, 34). Јутрење у недељу није само средство карактеризације већ и важан моменат у вођењу заплета, после ког се јунак изводи из стања пасивности. Марку (СНП II, 42) и Дојчилу (СНП II, 65) управо тада стиже писмо, молба за ослобађање побратима из тамнице. Обредно очишћен, попут причешћених војника пре поласка у бој, јунак може да крене на опасан задатак. За недељну службу везан је и обичај недељног трга или панађура, забележен већ у XIII веку (Бојанин 2011: 322–325). Епска песма га памти спорадично, ретко, више као кулису него као битан композициони елемент. Нпр. чин продаје хајдука доминира над пратећим просторно-временским координатама недељног мостарског пазара (Б, 107).

Важност „попуњавања“ недеље, „празног дана“,¹¹ епским или религиозно-моралистичким поетским садржајем још је видљивија када се упореди с петком, „турским свецем“. Нико патријарх и калуђери надмећу се с турским хоџама, хаџијама и дервишима у снази молитве (СНП III, 12). Први се моле „од недеље опет до недеље“, а други „од првога петка до другога“. Српски просци остављају рок за долазак по девојку, између осталог, и до прве недеље, а турски до првог петка (нпр. алајбег Мехмед препрошава Ружицу, заручницу Ива Сењанина – СНП III, 27). Јанковић Стојан и Смиљанић Илија беже из ропства у петак, кад су цар и царица у шетњи (СНП III, 25). Хајдуке ухваћене у младу недељу¹² Турци муче у петак (Е, 168), истог дана у седмици намеравају да обесе бега Костадина (Е, 140), а тада и Махмут-паша започиње напад на црногорску војску (СНП IV, 11). Ове паралеле указују да је везивање важних догађаја за празнично време хотимично.

Судбинска предодређеност и сакрализовање епског збивања постигнути су и његовим смештањем на важни хришћански празник. Мегдан на Васкрс није само појединачно огледање. Победник је национални херој, а његов подвиг се уздиже до равни високог националног чина или богоугодног дела. Тако Марко, пошавши на ускршњи причест, ослобађа робље (СНП VI, 21). Лазар Мутап на највећи хришћански празник побеђује Арапина, решава судбину устанка, те српски народ „васкрсава“ после вишевековног ропства (СНП IV, 39).

¹¹ У средњем веку су се синонимно употребљавали појмови празник и тржаство. Први потиче од речи празан, нерадан, а други је грчког порекла и „упућује на простор, трг и окупљање на тргу“ (Бојанин 2004: 248).

¹² Прва недеља после младог месеца, млада недеља или младина, поштовала се више него остале. Забрана послова била је строжа (Недељковић 1990: 168; *Словенска митологија* 2001: 376). Симболично, хајдуци су ухваћени у време краја једног и почетка другог месечевог циклуса. Обрт, промена која наступа, сагласан је месечевом ретроградном кретању.

Зимско доба, за које се везује централни празник посвећен култу предака (Чајкановић 1994: 479–489), календарски није најбоље одговарало епској позорници. Препознатљиви су једино модели о лову на Божић (Е, 122; СНП III, 59). Сењска чета се подиже да окуша срећу. Веровање да на Божић треба започети све послове јер ће целе године бити успешни (*Словенска митологија* 2001: 41) уско је повезано и с обичајем пробања првог мяса из божићног лова.¹³ До поднева јунаке прати лепо време, а онда почиње снег (киша). Иако изгледа да се срећа од граничне подневне тачке обрнула, јер пристижу Турци, обичајни подтекст говори супротно. Лепо време на празник Христовог рођења предсказивало је лошу годину, док је студен била знак за берићет и добру летину (Недељковић 1990: 42). У том светлу, погоршање времена и победа Сењана над Турцима могу се протумачити као најаву повољног периода.

Ђурђевдан и Митровдан су најчешћи празнични хронотопи. Ретко се за њих везује цело епско збивање (нпр. сижеи о Марковом прослављању Ђурђевдана или бој Црногораца и Турака у Зупцима на Митровдан – СНП IX, 27). Они су пре временски оријентири, датуми који одређују рок, почетна или крајња тачка временског одсечка, будући да су у народу поштовани као „главе од године“ (Кулишић, Петровић и Пантелић 1970: 205), од којих почиње летњи, односно, зимски период. Прво полугође, тј. време од Ђурђевдана до Митровдана, усвојено је као иманентно епско време радње. Експлицитно је у песмама о хајдуцима (формулативни антагонизам састанка и растанка). Почетак пролећа и буђење природе неопходна су кулиса за отпочињање јунаковог деловања. Акција се одлаже:

До весела данка Ђурђевога,
кад се гора изодије листом,
а рудина травом и цвијетом,

¹³ Т. Ђорђевић наводи примере практиковања лова на Божић, да би целе године лов био плодоносан, и омршаја месом дивљачи (1937: 64–66).

кад окопни снијег у врхове,
кад пресахне вода у лугове. (СНП VII, 47)

Митровдан је рок за довођење сватова (СНП II, 92) или исплату харача. У епилогу песме о нападу на манастир Хиландар (СНП III, 13) цар се обавезује да даје прилог цркви сваке године на Митровдан. Овај празник унет је по инерцији, уместо Ваведења, славе Хиландара, јер Митровдан означава крај свих послова, он „веже и развеже“, тј. представља крајњи датум свих рокова, уговора и договора (*Словенска митологија* 2001: 357–358).

Осим Ђурђевдана и Митровдана, за означавање временских размака користе се Петровдан и Св. Илија, први као половина, „врх године“ (*Словенска митологија* 2001: 425), а други као назнака јесени (Недељковић 1990: 107). Нпр. чета Вишњића Јована чека у заседи од Ђурђевог до Петровог дана“ и још три недеље „од Петровог дана до Илијиног“ (СНП III, 43). Песме новијих времена проширују фонд формулативних празника. Описујући „небеске прилике“ годину пред буну против дахија, осим уобичајеног периода „од Ђурђевог до Дмитровог дана“, Филип Вишњић пресеца временски циклус празницима Св. Трипуна, Св. Саве и Часних верига (СНП IV, 24). Такође, модификује стару формулу „пред Ристово пред Цвјетоносије“ („у неђељу на/пред Цвјетоносије“). Шира, типично вишњићевска формула „у суботу на светог Лазара / пред (Х)ристово пред Цвјетоносије“ послужила је за датирање погибије браће Недића (СНП IV, 26), односно поласка Лазара Мутапа на мегдан (СНП IV, 39).

Свето време недеље или помињаних хришћанских празника удаљава епископско збивање од свакодневице. Сакрално време је поновљиво, циклично, оно оживљава свети догађај из прошлости, божанску гесту (Елијаде 2003: 110–111). Доминантан епископски поступак повезивања мегдана, боја са празником реактуализује првобитну митску борбу између добра и зла.

Време као јединица мере

Експлицитно време епских песама најзаступљеније је као компонента хронотопа, али спорадично има функцију и другачијег обележивача. Интересантно је да се појављује као јединица мере атемпоралних величина. Једна од таквих је и простор. Сижеи о женидби с препрекама потенцирају велико растојање између младожењиног и невестиног дома. Чак и ако препрека није реализована на путу, удаљеност треба да нагласи заоштрену поделу на „своје“ и „туђе“. Невеста је туђинка из далека, „с оне стране“. Дужина пута који преваљује женик (просац, заточник) мерена је временом. Марко је прошао кроз седам краљевина и половину царства. Прилику је нашао у далеком Прибињу:

„Далеко је до Прибиња сићи:
три неђеље поља широкога,
три неђеље луга зеленога,
три неђеље брда и планина,
три неђеље морем у бродове,
три неђеље док Прибињу сиђем.“ (СНП VI, 24)

Иво Црнојевић је такође надалеко испросио девојку:

три дна хода прико равна поља
четир данах прико церне горе
мисец данах прико сиња мора. (Е, 188)

У Милијиној варијанти (СНП II, 89) он води сватове по снаху, ћерку млетачког дужда, „преко мора четрес конака“. Конак је синоним за ноћење, ноћ, а овде мера једног двадесетчетворочасовног циклуса. То је интервал који смењује, окончава јунакову активност, маркер који обележава његово путовање и пресеца га на једнаке, мерљиве одсечке. Конацима је премерена и удаљеност куле Костреша-харамбаше. Њихова бројност, а не само природа

простора (море, планина, кула), говори да је реч о издвојеном, митском, оностраном месту:

„Далеко је Тијана планина:
одавде је до мора сињега
равних, Зуко, тридесет конака.
А уз море тридест и четири
до Тијане високе планине;
уз планину кажу три конака,
ђе је кула Костреш-харамбаше.“ (СНП III, 46)

Временом се мери и дужина тркалишта. Девојку, награду за победу у кошији, сватови Нука Новљанина постављају на циљ „четири сахата“ далеко у пољу (СНП III, 33). Растојање међу такмичарима у овој трци је „хода по сахата“, а исти просторни распоред заузимају и војници Омер-паше у безуспешном нападу на Црну Гору (СНП VIII, 73). Вук Мирковић заостаје за сватовима паше Тиранина „три сахата пута“ (СНП IIIр, 20).

Драмска техника теихоскопије уобличила се у епским поетским сижеима кроз формулу „дурбин од биљура“ или „срча(ј)ли дурбин“. Досег чудесне справе, важног атрибута најбољих јунака средњих и новијих времена, хиперболично је исказан такође временском категоријом. Нпр. Илија Цмиљанић извиђа с јеле у даљину „три сахата“ (СНП VI, 56), граховски војвода Јаков има дурбин „који гледа на четири сата“ (СНП IV, 56), а „дванаест ката“ дурбина Стојана Јанковића могу да приближе објекте удаљене чак двадесет четири сата (СНП III, 23).

У тесној вези с простором јесте и брзина прелажења одређеног растојања. Блискост је потврђена употребом сличних временских мерних јединица. На уобичајено мерење дужине пута временом само се надовезује мерење брзине. Змајевити јунаци на виловитим коњима у журби преваљују за ноћ просторе „дуге“ три конака (нпр. Вук Огњени – Б, 15 или Јакшићи – ПЦХ, 7). Варијације формуле „да си мене јуче побјегао, / опет бих те данас сустигао“ карактеристичне су углавном за песме из ускочке

средине с мотивом потере (СНП III, 36; СНП III, 70; СНП VII, 1; СНП VII, 8; ПЦХ, 148). Антитеза времена садржи претњу и најаву јунакове или противникове чудесне брзине, а уједно и посредни аутокоментар. Ауторски коментар је видљивији начин карактеризације. Тако су формулативно јунаци упоређени с љељеном од „године дана“ или „три године“ (СНП IV, 35; СНП IV, 37; СНП IVp, 24; ПЦХ, 92).

Време као средство атрибуције претежно је аксиолошка јединица. Парадоксално, чак је и прецизно одређивање старосне доби јунака више карактерна него темпорална категорија епске биографије. Зато су године јунака поменуте само ако је реч о одступању од подразумеваног зрелог доба, да би се нагласио другачији статус. Јунак омеђен границама једног догађаја, што је и основна карактеристика епских песама неповезаних у циклус, не стари, његове године се подразумевају, немају важност, замрзнуте су, проток његовог биографског времена се не осећа. Кратак временски интервал радње појединачних сижеа не дозвољава да јунак мења узраст (изузетак су сижеи о херојском детињству) (Некљудов 1972: 22). Интернационални мотив брзог раста и стасавања хероја укључује формулативно поређење напредног дечака, будућег јунака, са децом старијег узраста (СНП II, 14). Хиперболизовано спуштање границе сазревања на петнаест година (Ненад Југовић – СНП VI, 13; СНП Пр, 25), дванаест (Наход Симеун – СНП II, 14), десет (Змај Огњени-Вук – ПЦХ, 152; Ненад – СНП Пр, 25), девет (Андријаш – СНП VI, 10), до седам (ПЦХ, 79) или чак шест година (Наход Михаило – СНП Пр, 25) најпре категоризује јунака као младог, лудог, „дијете“, а потом указује и на његове чудесне особине и необично порекло (наход, посмрче, змајевитост). Прецизно маркирање старосног доба није функционално, епика занемарује строги биографски след. Јунаков делокруг је одређен његовим статусом, никако годинама. Оне су само оквирни знак, а поменути примери сведоче да се нису усталиле ни као формула која би се фиксирала искључиво за стајаће бројеве.

Попут детињства, и старост јунака је апсолутна (Некљудов 1972: 24), било да је прецизно описана годинама или недатована. „Триста и три љета“ Кузун-Јање (СНП III, 10), „сто и дваес љета“ краља Александра, старешине у сватовима Шћепана Бокчевића (СНП VII, 19), и „стотину љета“ Старца-Фоче (СНП IV, 24) додатно осветљавају делокруг владара, остарелог искусног ратника и мудраца, резонера, чији глас противник не чује (Петковић 2010: 65–89). Временска одредница и овде је кључ за социјалну атрибуцију.

Узраст као знак статуса карактеристичан је, осим за јунаке, и за ликове невеста. Такође је обележен само прелиминарни период, стасавање. Рана зрелост и овде је потврда вредности, праве природе или доброг порекла. Дванаестогодишња Коса Смиљанића већ је „нагојила лице за љубљење“ (СНП III, 24), Јелица, Стефанова сестра, удаје се са девет година (Е, 92), а седмогодишњу Милицу, сестру Ивана Чарнојевића, просе два цара, три краља, девет банова и цариградски паша (СНП Пр, 90). Посебна важност дата је изолацији будуће невесте. Чувена лепотица, горда Роса, расла је у кавезу петнаест лета, „ни виђела сунца ни мјесеца“ (СНП II, 40). Детињство турске лепотице ступњевито је приказано кроз етапе неге. Експлицитно време индиректно истиче најважније атрибуте девојке – здравље и лепоту:

Од како се од мајке родила,
сиротна је Златка останула,
па је бабо даде на дојиље,
на дојиљу три године била;
па је бабо даде на чешљање,
на чешљању седам годин' била,
њу му чешља седам чешљарица,
њојзи плету тридест плетеница.
Кад јој било седамнаест љета,
до удаје порасла ђевојка. (СНП III, 22)

Добра девојка се препоручује и својом честитошћу, оданошћу и лепим васпитањем. Постојаност се мери нпр. дужином короте. Уместо годину, заручница Сењанина Ива свог вереника жали чак три године:

Дивојка је рода господскога,
кајала га три године дана:
за годину лишца не умила,
а за другу косу не чешљала,
а за трећу била не носила. (СНП III, 77)

Љуба Стојана Јанковића (СНП III, 22) тек је започела нову животну фазу када је Стојан запао у ропство. Седам дана брака контрастирано је готово десетогодишњем чекању на мужевљев повратак.

Директне временске одреднице, осим атрибуције, могу бити и део поступка дескрипције. Тада такође функционишу као аксиолошке јединице. Посебну вредност предметима даје и дужина израде. Кошуља, део свадбеног дара, прављена је најчешће три године. У њу девојка уткива своје снове о брачној срећи (нпр. кћи млетачког дужда – СНП II, 89). На бурме које су ковала „три ковача три године данах“, заручница узвраћа Воину кошуљом коју су везле „три везиле три године данах“ (СНП III, 79). Супротно, кратак период израде сведочи о вештим рукама и вредноћи. Јела Арбанашка, љуба Војинова, своме војну сашила је танку кошуљу, која је задивила Турчина Мостаранина, за ноћ – „од вечери до свијета“ (Б, 55).

Јунакови или противникови атрибути представљени су истим поступком. Сабљу димишћију Љубовића спахије ковала су у Шаму „три ковача за петнаест дана“ (СНП III, 64), а пушку млетачкињу Вука Мандушића израђивали су „три ковача три неђеље дана, / три ковача и три помагача“ (СНП III, 60). Попут девојака, и јунаци се дуго припремају за женидбу. Иво Сењанин гради кулу три године (СНП VI, 67), а Нуко Новљанин четири (СНП III, 33). Турски млади јунаци Ердоглија и Нукица (Е, 77; Е,

138), за подвиг у противничкој средини, позајмљују од старешина коње какви им доликују. Чудесни вранци могу путовати „од недеље опет до недеље / ни пијући ни зоби зобљући“.

Приметно је да се временски маркери у функцији средства за дескрипцију не могу увек одвојити од поступка атрибуције. Прецизне временске јединице употребљавају се и овде само у случају одступања од уобичајеног, за исказивање прекомерног, наднаравног, изузетно вредног својства. Употреба је формулативна чак и кад се дескрипција удаљи од карактеризације ликова. Тако је нпр. у хроничарским песмама, које карактерише сведена предметна дескрипција, детаљан опис харача замењен временским мерилима. Вредност хиперболизованог плена који противник одједном потражује изражена је годинама потребним да се сакупи – „харач тежак“ седам (СНП IV, 6), односно двадесет година (СНП VIII, 51).

Време као елемент наративног поступка

Правилност употребе експлицитних временских одредница намеће закључак о посебној техници казивања. Временски параметри употребљавају се смислено, у тачно одређеним композиционим сегментима.

Обележеним временом се на почетку сажимају дуги временски периоди. Уводне ситуационе формуле (Детелић 1996: 127), нпр. „кулу гради“ и етимолошке фигуре „бол болује“, „службу служи“, и сл. допуњене су ознакама дугогодишње једноличне радње. Максималан временски низ сублимиран је уводном формулом „откако је“.

Продужено, поновљиво, итеративно збивање, на почетку заплета, исказано је контрастом дању – ноћу (нпр. Арапин који више месеци иште дању храну, а ноћу девојку). Исту функцију има и формула „честе књиге иду за књигама“, али је учестало време овде необележено, имплицитно. Надаље, кроз вођење

заплета, директни временски сигнали прате полазак јунака (чете, војске), окупљање, премештање у простору, долазак на главно место радње. Темпорални маркери сада означавају крај једне и почетак друге наративне секвенце. Овакви граничници неретко су непрецизни, исказани варијацијама формуле „мало вријеме затим постојало“ или индиректни, уобличени у временске реченице којима се назначава час ступања у одређени простор, нпр. „кад су били бијелу Лијевну“ (СНП III, 50) или „кад су били насред горе чарне“ (СНП II, 88; СНП VII, 28). Брже прелазе одсликавају имплицитни временски знаци за истовременост суседних сцена:

у ријечи у којој бијаху,
стаде нешто јека из пријека. (СНП VI, 56)

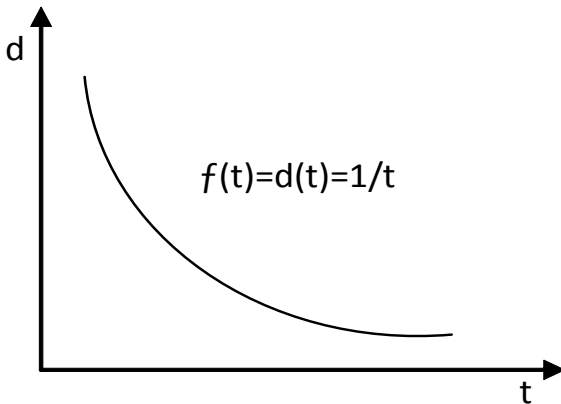
Сваки од ових „прелаза“ истовремено је и мнемотехничко средство и оријентир за сукцесивни ток радње.

У тренутку кулминације, наративно време се готово поклапа са временом збивања, па директна временска обележја изостају, нису потребна. Наново се јављају само да се означи тренутак обрта.

Финалне формуле које садрже временске јединице, попут уводних, сажимају радњу. Протицање година посредно је садржано у назнакама порода на крају женидбених сижеа. Таква формула постаје епилог. Опште завршне формуле које садрже временски маркер сигнализирају излазак из времена епског „текста“ и актуализују ново, извођачко време. Нпр. „некад било, сад се спомињало“ или „то је било, кад се и чинило, / а сада се тек приповиједа“ (Детелић 1996: 171).

Систематском употребом експлицитног времена успоставља се посебан ритам. Епско време омеђено границама једног догађаја, сижеом, на тај начин изнутра се убрзава и успорава. Иако свако збивање има своју посебну динамику, могуће је оцртати скицу уопштене епске радње. Од почетног мировања, радња се кроз заплет динамизује, врхунац интензитета је окосница главног збивања, након чега следи нагли расплет. Сви ови сегменти

радње видљиво су обележени временом. Али, његов интензитет је обрнуто сразмеран интензитету догађања. Наиме, на почетку певач сажима дуг временски период, дакле, убрзано представља неко једнолично збивање или стање. Када се почетни мир наруши, а радња убрза, временски периоди који је прате постају много краћи. Сукцесивне догађаје у заплету обележавају кратки временски интервали. На врхунцу радње губи се потреба за временским маркерима, време се од почетних великих размера сада мери сатима, тренуцима. Максималној вредности интензитета догађаја одговара минимална вредност интензитета времена. После расплета, догађаји се сажимају, што опет одговара временском убрзању. Оно се нарочито осећа ако се песма окончава епилогом који прескаче више година биографског времена јунака или формулом пребацивачем у време извођачке ситуације. Контрастирани однос, тј. обрнута сразмера интензитета епског збивања (d) и дужине временског интервала (t), графички се може представити кривом чије су асимптоте управо поменуте осе d и t :



Беза експлицитног времена и интензитета радње намеће још једном исти закључак – обележено време у епским народним песмама није само пуки декор, нити део шире формуле. Било да ближе одређује простор или збивање, било да је средство

дескрипције, карактеризације, аксиолошка јединица, или служи за сегментовање и динамизацију радње, епски певач га увек употребљава смислено. Иза стајаћих бројева и клишеа крије се вишеструка функционалност.

Извори

- Б: Богишић, Валтазар. *Народне пјесме из старијих највише приморских записа*. Београд, 1878.
- Е: Геземан, Герхард. *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*. Сремски Карловци, 1925.
- СНП II: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. II. Сабрана дела. Књ. 5. Радмила Пешић, прир. Београд, 1988.
- СНП III: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. III. Сабрана дела. Књ. 6. Радован Самарџић, прир. Београд, 1988.
- СНП IV: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. IV. Сабрана дела. Књ. 7. Љубомир Зуковић, прир. Београд, 1986.
- СНП VI: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VI. – 2. државно издање. Љубомир Стојановић, прир. Београд, 1935.
- СНП VII: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VII. – 2. државно издање. Љубомир Стојановић, прир. Београд, 1935.
- СНП VIII: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. VIII. – 2. државно издање. Љубомир Стојановић, прир. Београд, 1936.
- СНП XIX: Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пјесме*. Књ. XIX. – 2. државно издање. Љубомир Стојановић, прир. Београд, 1936.
- СНП Пр: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. II. Живомир Младеновић и Владан Недић, прир. Београд, 1974.
- СНП IIIр: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. III. Живомир Младеновић и Владан Недић, прир. Београд, 1974.
- СНП IVр: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића*. Књ. IV. Живомир Младеновић и Владан Недић, прир. Београд, 1974.

ПЦХ: Милутиновић, Сима Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Добрило Аранитовић (прир.). Никшић, 1990.

HNP II: *Hrvatske narodne pjesme*. Knj. II. Stjepan Bosanac (ur.). Zagreb, 1897.

Литература

Бојанин, Станоје. „Недеља као нерадни дан у средњовековној Србији“. *Споменица академика Симе Ћирковића*. Књ. 25. Београд, 2011, 307–335.

Бојанин, Станоје. „Средњовековна светковина између приватног и јавног“. *Приватни живот у српским земљама средњег века*. Смиља Марјановић-Душанић, Даница Поповић (прир.). Београд, 2004, 246–279.

Геземан, Герхард. *Студије о јужнословенској народној епици*. Београд – Нови Сад, 2002.

Детелић, Мирјана. *Митски простор и епика*. Посебна издања. Књ. 46. Београд, 1992.

Детелић, Мирјана. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Посебна издања. Књ. 64. Београд – Крагујевац, 1996.

Ђорђевић, Тихомир. „Белешке из наше народне поезије (V)“. *Прилози проучавању наше народне поезије*, књ. IV, св. 1–2 (1937): 54–66.

Елијаде, Мирча. *Свето и профано*. Нови Сад – Сремски Карловци, 2003.

Карановић, Зоја. „’Косовка дјевојка’ – текст, контекст и жанровске импликације песме“. *Жива реч*. Посебна издања. Књ. 115. Мирјана Детелић, Снежана Самарџија (ур.). Београд, 2011, 301–315.

Карацић, Вук Стефановић. *Етнографски списи*. Сабрана дела Вука Карацића. Књ. XVII. Миленко Филиповић (прир.). Београд, 1972.

Крстић, Бранислав. „Истовремени снови у нашим народним песмама“. *Прилози проучавању народне поезије*, књ. I, св. 1–2 (1934): 184–187.

- Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић и Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд, 1970.
- Лихачев, Дмитрий. „Внутренний мир художественного произведения“. *Вопросы литературы*, 8 (1968): 74–87.
- Лихачов, Дмитрий Сергеевич. *Поетика старе руске књижевности*. Београд, 1972.
- Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд, 2002.
- Мелетински, Јелеазар Мојсејевич. *Увод у историјску поетику епа и романа*. Београд, 2009.
- Милићевић, Милан Ђ. *Живот Срба сељака*. Београд, 1984.
- Недељковић, Миле. *Годишњи обичаји у Срба*. Београд, 1990.
- Некљудов, Сергей Юрьевич. „Время и пространство в былинах“. *Славянский фольклор*. Москва, 1972, 18–45.
- Петковић, Данијела. „Епски стогодишњаца – поштоване старине и исмејани старци“. *Ликови усмене књижевности*. Снежана Самарџија (ур.). Београд, 2010, 65–89.
- Петровић, Сретен. „’Изненадни сан’ митских јунака и демонских бића“. *Етно-културолошки зборник за проучавање културе источне Србије и околних области*. Књ. XV. Сретен Петровић (гл. ур.) и Недељко Богдановић (ур.). Сврљиг, 2011, 157–175.
- Раденковић, Љубинко. „Хлеб у народној магији Балканских Словена“. *Хлебът в славянската култура*. София, 1997, 145–155. <http://www.rastko.rs/antropologija/ljradenkovic/ljradenkovic-hleb_c.html> 31. 5. 2012.
- Раденкович, Любинко. „Опасное время в народных представлениях Славян“. *Balkanica*, XXXV (2004): 71–90.
- Радуловић, Немања. „Симболични снови у усменој епици“. *Књижевна историја*, XXXV, бр. 119 (2003): 25–46.
- Самарџија, Снежана. „Из Мајдана чисто сребрнога“. *Ликови усмене књижевности*. Снежана Самарџија (ур.). Београд, 2010, 121–145.
- Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Светлана М. Толстој и Љубинко Раденковић (ред.). Београд, 2001.

Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*. Сабрана дела из српске религије и митологије. Књ. друга. В. Ђурић (ур.). Београд, 1994.

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

Bandić, Dušan. *Tabu i tradicionalna kultura Srba*. Beograd, 1980.

Bowra, Cecil Maurice. *Heroic Poetry*. London, 1952.

Nodilo, Natko. *Stara vjera Srba i Hrvata*. Beograd, 2003.

Danijela Petković

MARKED TIME IN EPIC FOLK POETRY

Summary

This paper discusses epic time as a closed system with its own laws. It is always subordinated to the event, the syuzhet. Therefore, it is often unmarked, implied, reduced to fixed numbers. Temporal determinants become visible in their interplay with space, i.e. as the irremovable components of the chronotope. Various formulaic periods exist in such conjunctions, ranging from those lasting for several years, over those of several weeks or days, to the denotations of a certain time of the day or night. This very length of the temporal interval is responsible for the syuzhet-positioning of the chronotope. Explicit temporal orienteering points, such as church holidays or Sunday, carry a sacral dimension and activate the mythological-religious subtext. Temporal markers are also used as a measure of value, as spatial measurement units or an instrument of attribution and description. Skilful singers also use them, not merely as a mnemonic instrument, but as a switch in order to change the scene, to intensify or condense the plot.

Смиљана Ж. ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ТЕМПОРАЛНЕ ДИМЕНЗИЈЕ ХРОНИЧАРСКЕ ЕПИКЕ¹

У раду се разматрају модуси темпоралности специфичног слоја епског певања – хроничарске епике. Испитује се начин на који се у оваквом певању концептуализује време и такав се концепт доводи у везу са осталим елементима (хроничарске) епске слике света. Посебна пажња посвећује се новијим слојевима хроничарског певања (од граничарске епике до постфолклорних хроника из двадесетог века) у којима се препознају специфичне формуле увођења календарског времена. Разматра се генеза, историјат и функција оваквих формулативних структура. Хроничарско певање посматра се као специфичан (псеудо)историјски наратив који опстаје између различитих модуса памћења – културног и комуникативног, односно различитих видова поимања времена и историјског трајања – „позитивне историје“ и аисторизма.

Кључне речи: хроничарска епика, фолклор, постфолклор, време, усмена историја

Од „епске дистанце“ до проспективне позиције

Уколико усвојимо једну од могућих дефиниција фолклора која каже да усмена традиција представља скуп сведочанстава

*smiljana78@yahoo.com

¹ Овај рад је настао на пројекту „Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду“ (бр. 178011), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

која се преносе вербално, генерацијским путем, онда се прихватљивим чини став дела теоретичара према којима се усмена традиција у целини може посматрати и као вид усмене историје (Vansina 1985). Она почива на „наслеђеном“ знању, ауторитативном и вредном поштовања. Посредовање колективних знања о и из прошлости обележје је тако свих усмених жанрова, било да преносе искуства и обрасце који имплицитно упућују на везивање за прошло, она која су део ритуала или ритуализованих понашања, или, пак, недвосмислено, у (фиксираној или лабавијој) наративној форми директно реферирају на прошлост. У том смислу епика се види као вид усмене историје *par excellence*. На тај начин она опстаје не само као прича о прошлом, већ и као један од темељних видова обликовања колективних искустава заједнице.

Епика која обликује неисторијске сижее и мотиве, те она која опева догађаје и јунаке из релативно далеке прошлости (односно, послужимо ли се Вуковом терминологијом, песме „старијих“ и песме „средњих времена“) упућује на митско време (или барем оно које се као такво доживљава), ма колико протејски термин мит био. Овакав модус темпоралности открива се имплицитно – кроз „подразумевано знање“ певача и публике, при чему се према таквом времену и садржајима који му се приписују гаји однос апсолутног поверења и поштовања. Функцију експлицитног смештања догађаја у домен неодређене, далеке (епске) прошлости преузимају и опште спољашње, контекстуалне формуле (нпр. *То је било када се чинило*). Оваквим се финалним формулама могу везивати временске равни, извођачко и време фолклора, нпр. *Онда било, сад се спомињало, / а ми били здраво и весело* и сл. (уп. Детелић 1996: 28–29, Сувајџић 2008: 150). На делу је успостављање бахтиновске „епске дистанце“, која епски свет јасно одваја од света певача и његове публике, чинећи га монолошким, довршеним, светом јасно кодираног смисла и значења. Суштина епске дистанце, дакако, није само у временском измештању, но и у неупитности садржаја на аксиолошко-идеолошком плану:

„Ta distanca ne postoji samo u pogledu epskog materijala, to jest prikazanih događaja i junaka, nego i u pogledu njihovog ocenjivanja; gledište i ocena srasli su sa predmetom u neodvojivu celinu“ (Bahtin 1989: 450).

Међутим, низ епских хроника у којима је обликовано процентно историјско искуство носи сасвим другачији темпорални предзнак у финалном ауторском коментару. Наместо довршености долази отвореност, наместо затварања – проспективна позиција певача/наратора/аутора. Такви се примери бележе од „класичних“ до најновијих записа.

Још смо хтели Фрушку Гору прећи,
Ал' нам треба ту туђе помоћи.
(*Сремска битка 1914*, Вукановић 1972: бр. 59)

Већ од тадер не издижу овце
Да се шире по равном Лукову,
Него оста пусто од Турака,
И данас је у нашу границу.
(Вук VIII, бр. 68)

„Отварање“ према будућем наглашава и сасвим специфичан однос према времену рецепције (перформативној или читалачкој реалности), при чему се текстови могу приближити дихотомној темпоралној структури предања.² Поменута позиција, уз доминацију певачког/ауторског гласа, отвара и могућност увођења другачијих садржаја, откривајући и различите видове интерференције епског и других типова наратива који се синхроно развијају (нпр. увођење парола, политичких и пропагандних слогана и сл.³):

² О овом типу финалних формула у Вишњићевој устаничкој епици в. у Сувајџић 2010: 141.

³ О интерференцији епске традиције и јавног официјелног политичког дискурса, уз указивање на двосмерност процеса в. у Naumović 2009; уп. и Žanić 1998.

Сада пјева и соко на грани,
Ништа више није као лани.
[...]
Сад фашиста знаде што је јао,
Жање душман што је посијао.
Народ кличе: „Мира бити неће
Док фашиста нашом земљом креће!“
(Ево пјесме од Војнића града, Опачић-Ћаница 1971: бр. 260)

Шта је, дакле, са тзв. хроничарском епиком, посебно са оним песмама које говоре о блиској прошлости колектива? Јесу ли међе епског света гранитне или, пак, флуидне и (селективно) пропустљиве? Јесу ли оне апсолут или конструкт који је могуће градити и разграђивати?

Све значајније присуство релативистичких (наместо позитивистичких) гледишта у проучавању историје наглашава да и писана и усмена историја представљају социјалне конструкте, производе друштвених група (при чему се и у индивидуалним интерпретацијама не сме занемарити евентуални утицај схеме групе на појединца – Berk 1999: 84). Фолклорни наративи (у најширем смислу речи) формирају се окрећући се и оријентишући према претходећој традицији (Бояджиева 2002: 105). Самим тим, особени процеси својствени су заједници у којој је епска традиција жива (или су, барем, епска реторика и логика, епски дискурс, за колектив препознатљив комуникативни код). Таква заједница/група настоји да епски (пре)обликује догађаје које види као потенцијално валидне елементе сопственог памћења. Тежње ће се, дакако, јављати посебно у периодима ретрадиционализације, када овај вид обликовања стварности доживљава или свој

Идеолошке промене у равни контекстуалних формула у стилизацији „традиционалне“ грађе анализирани су опширно на корпусу варијаната песме *Смрт Мајке Југовића* у Петровић 2011.

експанзивни наставак, или, пак, својеврсно обнављање, уколико на одређеном културном простору нема континуирани развој.

Специфичности хроничарског певања

Теоретичари који су се подробније бавили хроничарским певањем (углавном ослоњени на црногорско-херцеговачки, односно и устанички модел) као његове битне дистинктивне особине издвојили су „чињеничну прецизност“ у описивању догађаја, набрајању актера, топографских појединости и сл. (Серенсен 1999; Латковић 1953; Деретић 2000; Љубинковић 1994/1995, 2004). Склоност „гомилању детаља“ обично је карактерисана као моменат који „гуши поетски замањ“, па је хроничарска епика оцењивана као тип певања у којем историја има примат над поезијом, као својеврсна „хроничарско-репортерска пјеванија“ (Килибарда 1976: 9). Процеси типизације на свим нивоима, везивање догађаја за јунака у традицији добро познатог, контаминације сижеа, кондензовање радње око знаног фолклорног мотива, воде трансформацији хроничарског текста ка, условно речено, мотивски обликованој поетској структури. Тенденција фолклоризације, не сме се сметнути с ума, јавља се већ и на примарном ступњу епског стилизовања искуствене грађе: од момента избора догађаја који ће бити опеван, тиме и смештен у оквиру епске историје колектива, до начина стилизације, тј. пројектовања на епски фон.

Поменуте особине хроничарског певања могу се интерпретирати као елементи у функцији остварења „илузије истинитости“. Инсистирање на стварању оваквог убеђења код слушалаца неопходно је за адекватан пријем песме, будући да нови текст не може темељити ауторитет на „старини“, постојаности у колективном знању и историји заједнице. Он такав статус тек треба да задобије. Послужимо ли се терминологијом теоретичара културе сећања, на делу је покушај трансфера из домена комуникативног

у домен културног памћења. Културно памћење везано је за далеку прошлост колектива. Оперише симболичким представама, а знање и концепти који се на њему темеље јесу од суштинске вредности и значаја, па културно памћење фундира и симболичко историјско искуство, и свест о припадности, прерастајући у битан маркер колективног идентитета. Управо значајна (бахтиновска) дистанца у односу на савременост обезбеђује аксиолошку неупитност садржаја. Насупрот њему, комуникативно памћење припада домену биографског сећања, па његове садржаје није немогуће и емпиријски проверити. Стога комуникативно памћење генерише и опречне наративе, који међусобно ступају у различите односе укрштања, допуњавања, супротстављања (Assman 2002).

Поменута фактографска прецизност јесте особина која хроничарску епику везује за домен комуникативног памћења. Шири композициони принципи стилизације, моменат увођења у стих (пре свега, епски десетерац), кодирање према сасвим специфичним начелима, те, у крајњој инстанци, и принцип избора догађаја (или личности) о којима се пева, показатељ су тежње за укључивањем изабраних елемената у домен културног памћења.

Управо зато хроничарско певање о догађајима из рецентне прошлости не може у потпуности побећи од напетости „недовршене транзиције“. Оно није својина свију (како се некад жели приказати), подложно је проценама, вредновањима, превредновањима и оспоравањима.

На који се начин у оваквом певању концептуализује време и у каквој је корелацији такав концепт са осталим елементима (хроничарске) епске слике света?

Формуле увођења календарског времена – генеза

Судећи према расположивим изворима, стихом и специфичним метро-ритмичким обрасцем фиксиране формуле увођења

календарског времена значајно су обележиле најпре песме из корпуса граничарске епике. Стога би се могло помислити да представљају релативно нову појаву у епском поетском и комуникативном систему. Граничарско певање представља сасвим специфичан тип епике, у великој мери близак хроничарским творевинама које ће обележити 19. и 20. век. Уз чињеницу да опева догађаје из релативно блиске прошлости (од турског седмогодишњег рата 1683–1690, до „рата талијанског“, 1866. године), најновијем слоју епике блиско је и неким структурно-стилским особеностима (развијање нових типова формула, појава сегментираних и каталожних структура, значајан удео ауторских коментара, незаобилазан утицај писане културе на обликовање епског садржаја). Овоме су, свакако, допринели и специфични услови ратовања (масовни сукоби, појава дистанцираног, непознатог противника), али и особени услови развоја граничарског певања. Песме су по правилу намењене ужем колективу. Настајући непосредно након боја, прихватају примарно информативну улогу, укључујући и придавање јасне идеолошко-аксиолошке димензије недавним збивањима, њихово вредновање и осмишљавање. Оваква функција, уз изостанак временске дистанце, знатно утиче на отвореност ауторске позиције. И особености певача са границе засигурно су допринеле обликовању ових епских творевина (ниво и степен образовања, порекло и традиција из које потичу).

Проучавајући граничарску епику М. Матицки идентификовао је формулу „одређивања календарског термина опеваног догађаја“ као једну од нових уводних формула: „За хроничарске песме, посебно за граничарске епске песме, карактеристични су уводни стихови којима се назначује календарски термин опеваног догађаја. Певач најчешће нагласи само годину када се збио историјски догађај и тада су му довољна само два стиха. У појединачним случајевима уводну епску формулу одређивања календарског термина опеваног догађаја допуњава подацима о месецу или годишњем добу. Зависно од података које садржи, ова формула запрема два до четири стиха“ (Матицки 1974: 152). У

узорку од око сто педесет текстова из штампаних и рукописних извора Матицки поменути формулативну структуру региструје у петнаест примера, при чему се посебно значајним чини запажање да поменуте формуле користе певачи из различитих крајева. Примећује и да је најстарија песма са оваквом уводном формулом забележена почетком 1789. године (непуну годину након опеваног догађаја), а да оваквих примера нема у *Ерлангенском рукопису* (из прве половине 18. века). Овај проучавалац стога је склон да прихвати претпоставку Јана Шетке да се везивање догађаја за конкретну тачку календарског времена у усмену епiku „увукло“ под утицајем Качићевог *Разговора угодног*. Матицки је, међутим, начинио и извесну ограду када је реч о коренима „критичне“ темпоралне формуле, приметивши да је без већег броја аутентичних записа старијих од Качићеве песмарице тешко прецизно и до краја одредити која је стилска средства овај стваралац могао преузети из усмене традиције, а која представљају елементе његовог индивидуалног стваралачког поступка.

Сличног је става и Н. Љубинковић, који упозорава на једну македонску песму у којој налази пример увођења календарског времена у епско ткиво:

Хиљаду и седум стотин
Шездесет и второ лето
Охрид дошл од Цариград
Царев салатор...

На основу тога аутор је закључио да су овакве формуле морале бити релативно фреквентно употребљаване на простору знатно ширем од Војне границе већ у 18. веку (Љубинковић 1976: 445). Појава и популарност формула увођења календарског времена у усменој традицији може се тумачити превладавањем духа повећаног угледа историје као друштвене науке (посебно од XVIII века), у којем се традицијом установљено веровање у епску истину, односно историчност као битна претпоставка јуначког певања, „подупире“ навођењем „неоспорне чињенице“

(календарски фиксираног датума) која функционише као додатна залога истинитости изреченог.

Ипак, поглед на традицију у најширем смислу, посебно имајући у виду онај њен огранак који се развија и опстаје на лабавој граници писане и усмене културе (ма колико да је тешко о таквој граници и говорити) налаже велику дозу опреза у доношењу коначних судова. Истражујући „пучки књижевни феномен“ Д. Зечевић (Zečević 1978: 400), између осталог, издваја и одређење календарског времена (најчешће у наслову или поднаслову, али и у завршним стиховима) као заједничку особеност жанровски различитих творевина (романи и повести, стихована дела, „пучке хронике“ од Качића до певања о Другом светском рату).⁴ Одређење календарског времена догађаја у наслову (односно поднаслову) карактерисаће и низ епских текстова који су сачувани у рукописним песмарицама из 18. и 19. века и припадају домену тзв. грађанског песништва (в. Маринковић 1966), те широк корпус песама из 19. и 20. века, објављених у периодици или у оквирима (ауторских) издања.

Формуле увођења календарског времена препознају се, дакле, као битан топос постфолклорног слоја хроничарског епског певања. Разматрање овог рукавца епске традиције захтева, међутим, и редеофинисање самог појма усмене епике, уз уважавање специфичности услова настанка и живота оваквих (често и ауторских) текстова.

Епско певање о блиској прошлости, на размеђи писане и усмене културе, има дугу историју. Осим граничарске епике,

⁴ Ауторка, истовремено, указује на блискост поступака линијама средњовековне (и античке) традиције, налазећи најстарији потврђени пример у једној кајкавској песмарици из 16. века (*To pesem spravil, lepo je završil / Andreas Šajtić vu dobroj voli / po Kristuševom na svejt rođenju / jezero pet stou trideset v štrtom*).

Појаву формула увођења календарског времена у песмама које тематизују догађаје из Другог светског рата региструју и други проучаваоци овог феномена (Zlatanović 1981, Minić 1980), али се не задржавају на подробнијој анализи и успостављању дијахроничких паралела.

незаобилазне су и тематски другачије хронике забележене у „грађанским песмарицама“ 18. и 19. века (уп. Матицки 1974; Маринковић 1966; Клеут 2012: 27–29). Стваралаштво везано за догађаје 1848/1849. обележено је, пре свега, именима Глише Зубана и Симеона Цијука, али и бројним хроникама објављиваним у периодици без назнака о евентуалном творцу (нпр. Матицки/Радевић 2007: бр. 52, 53), односно са краћим напоменама о ономе ко је песму „спевао“ и потврдама даљег „усменог живота“ (Матицки/Радевић 2007: бр. 97). Овде би долазиле и песме са црногорско-херцеговачког простора објављиване у *Грлици*, касније и у мноштву ауторских збирки итд. (уп. Путилов 1985). Ту је, најпосле, и широки и разнородни корпус песама које тематизују догађаје из 20. века (од балканских и светских, до грађанских ратова на територији бивше СФРЈ; од хроника које говоре о колективном искуству, до певања о породичном или сасвим индивидуалном).⁵

Грађа на којој савремени проучавалац може спроводити анализе потиче махом из (објављених или рукописних) ауторских збирки, са страница часописа којима су најчешће сами састављачи достављали текстове, знатно ређе из записа сакупљача. Стога је корпус специфичан на више нивоа: од промењене/померене/двојакe рецепције, обима и начина структурирања „материјала“ који се жели епски стилизовати (појава обимних хроника које у некојим случајевима обухватају и вишегодишња временска раздобља), до композицијских одлика текстова.

Анализа хроничарске грађе постфолклорног типа потврђује „опстанак“ стабилних елемената: поједине композиционе схеме, архаични оквири моделовања пара јунак/противник, петрифицирани стихови, лексички спојеви и сл. Разматрање, ипак, открива и неколико маркера трансформације „класичног“ усменог

⁵О „пучким“ десетерачким хроникама на грађи са хрватског простора опширније је писала Д. Зечевић (Zečević 1978: 516–546).

хроничарског модела: формализација и „растварање“ формуле,⁶ хипертрофија коментара, апсолутизација ауторске/певачке позиције, специфичност каталога, јунака и његовог противника, али и развој нових типова формула. Посебну фреквентност показују формуле „увођења нових садржаја“,⁷ те и формуле „увођења

⁶ На трагу Геземанових проучавања, а разматрајући особености крајинске епике, Алојз Шмаус износи веома важан закључак о традиционалном обрасцу и путевима, узроцима и начинима његове промене, о непрестаној осцилацији на линији традиција/иновација: „Svaki takav susret stavlja uvek na probu prošlost i sadašnjost i živu oblikovnu moć tradicije oličene u herojsko-epskom stilu i vrednost novih događaja pod vidom njihova socijalno-etičkog značaja. Upravo u tome se sastoji i dublji smisao formalnih istraživanja: tradicionalni oblik, „socijalni stil“ zadržava svoju moć za nova uobličavanja samo dotle dok je izraz odlučnih kolektivnih shvatanja i etičkih impulsa. Njima je on uvek vezan i uklopljen u realni život; gubitak oblikovne moći je simptom da je život krenuo novim putevima i zahteva nove oblike za svoj adekvatan izražaj“ (Schmaus 1953: 91). Разматрајући крајинску епiku Шмаус износи кључно запажање о суштини промена које се одигравају на композиционо-стилском плану. Процес је двосмеран и обухвата, са једне стране, губљење старих, наслеђених образаца, односно промену у њиховој примарној функцији (при чему се такве „старе“ формуле задржавају као реликти), а са друге, увођење нових садржаја који могу добити и битну функцију у обликотворном смислу. Под „функционализацијом“ Шмаус подразумева процес у којем „нов садржајни елемент може добити формалну функцију“ постајући део фонда традиционалних епских средстава.

Појмом „растварање“ класичних композиционих формула (на целовитом или ужем плану структурирања текста) може се означити процес делимичне дефункционализације формуле, који је најчешће праћен и експанзијом броја стихова о „новим садржајима“. На тај начин формуле се и префункционализују, постају адекватно „средство“ за увођење нових садржаја и превазилажење проблема обимности грађе (широког распона догађаја које је потребно увести као вид мотивације на ширем плану, нпр. објашњавање узрока ратова, политичких прилика које му претходе, односа снага на нивоу европске политике, излагање тока рата и сл.; процес је детаљније анализиран у Ђорђевић 2012).

⁷ У формулама „увођења нових садржаја“ аутор/певач појављује се и у улози „креатора“ историјског памћења заједнице. Овакви коментари суштински означавају „проходност“ нових садржаја у домен епског/херојског, односно изражавају потребу за релативизацијом епске дистанце, при чему се сам певач/аутор/гуслар показује као онај ко се осећа позваним да такву дистанцу редифинише (опширније у Ђорђевић 2010: 170–176).

календарског времена“. Ове ће друге у постфолклорним творевинама придобити разнолике функције у структурирању текста и његовој семантизацији.

*Формуле увођења календарског времена
као део хроничарске структуре: од елемента
импровизације до жанровског маркера*

Разматрање доминантних моделативних принципа хроничарског певања (укључујући и најновије текстове о рецентној прошлости) намеће потребу за посматрањем формуле не само као средства импровизације и основног поетичко-структурног принципа епске архитектоники, већ и као врсте жанровског сигнала, маркера преласка замишљене границе ка свету јуначког (или оном ко се као такав жели представити). Као снажни жанровски сигнали показују се посебно високофреквентне класичне иницијалне формуле, од општих, преко оних са широм улогом на композиционом плану (посебно увођење пророчких снова, формула клицања виле или „гавран гласоноша“⁸). Сличну функцију у иницијалној позицији текста оствариће и формула увођења календарског времена.

Статус жанровског сигнализатора који стичу формуле увођења календарског времена недвосмислено открива да је овај тип формула морао бити већ одомаћен и изразито фреквентан у епском певању и усменој култури. Популарност поменутих формулативних образаца лежи како у већ успостављеној (иновираној) усменој традицији, тако и у њиховој структури. „Мера“ и облик обрасца остали су готово непромењени у односу на она које је Матицки уочио у граничарским песмама. Не запремајући

⁸ Занимљиво је да је управо поменуте формуле као доминантне и постојане схеме на ширем динарском културном простору издвојио и Г. Геземан (2002: 128–144). Постфолклорни слој епског певања у том се смислу, дакле, не разликује од „класичног“ слоја епике.

готово никада више од два стиха, формула петрифицира и лексичке спојеве и облике (*На (хиљаду девете) стотине / У (хиљаду деветој) стотини*), при чему се паралелна рима показује као очигледно важан и постојан кохезивни фактор. Кондензовањем у стабилну синтаксичко-метричку структуру, вишеструком функционалношћу, вербални елементи којима се епска радња смешта у омеђен простор историјског времена прерастају у продуктивне моделативне обрасце.

Записи из 18. и 19. века потврђују функционисање ове темпоралне формуле примарно у иницијалним сегментима. У оваквој, „јаккој“, позицији најчешће ће се наћи и у новијим епским творевинама.⁹

Улога жанровског сигнализатора и елемента на којем хроника жели да формира илузију истинитости, допуњена је у појединим текстовима и функцијом на плану структурисања текста.

Оваква позиција условљена је специфичним устројством постфолклорних епских хроника. Шаролике по темама и централним актерима, епске хронике о кључним историјским догађајима 20. века (балкански и светски ратови, у првом реду), усмерене су и на локалне догађаје (нпр. устанци у различитим крајевима, одвођење у логоре и сл.), и на шире војне операције и подухвате (офанзиве). Утврђени модели описивања масовних сукоба комбинују општи и појединачни план, у зависности од ауторске перспективе. Широки ауторски коментари сликају најкрупнију историјско-политичку позадину на чијем се фону одвија конкретан догађај који је предмет епског обликовања. Док ће се један број твораца оваквих текстова примарно оријентисати на један догађај (битка нпр.), дотле се бележе и хронике о ширим историјским периодима.¹⁰ И концентрисање на конкретан догађај,

⁹ Чини се да управо „јакко“ позиција у тексту омогућава овим формулама да прихвате и улогу битног мнемотехничког средства.

¹⁰ Овакве песме по правилу настају када дати догађај већ зађе у домен „довршене историје“, те о њему постоји и релативно јасан колективни (и са стано-вишта државне политике изграђен) став. Тако је нпр. низ песама о балканским

опет, може бити различито епски стилизовано (инсистирање на општем плану, или концентрисање на конкретне јунаке – војну јединицу и сл.).

Стихови којима се уводи поменути (календарски) вид темпорализације у оваквим структурама могу се срести и у медијалној позицији у тексту. Означавају нову структурно-тематску целину, подразумевајући најчешће и измену плана (од општег ка појединачном и обрнуто, промену сцене и сл.).

Тако, на пример, аутор Марко Рашовић хронику о боју на Дечићу отпочиње обраћањем (имагинарној) публици које прераста у широк метатекстуални коментар, док увођење прецизног календарског термина сигнализира прелазак на излагање саме епске радње:

Нам ми паде хоћу запјевати,
Да с' поменем на младе године,
Да ме жеља од младости мине,
Кад без бриге живјах на свијету,
Као медна пчела по цвијету...
[...]
А по томе, мио побратиме,
Да ти пјесму причам од истине,
За јунаке и добре дружине,
Ал' која је достојна спомена,
Јер се збила у нова времена.
*На хиљаду девете стотине,
О јесени дван'есте године,
Кад природа сваколика др'јема
И потајно за зиму се спрема,*

ратовима обликовано као попис кључних момената из општег плана, следећи, углавном, логику сукцесивности. Занимљив је и пример певача М. Басте који песму *О ослобођењу* обликује не само као преглед ратних дешавања 1941–1945, већ у експозицији говори и о историјским догађајима од балканских до почетка Другог светског рата.

*Сину муња из ведрога неба,
Осамнаестог мјесеца септембра...
(Бој на Дечићу, Томић I, 69)*

Амбиције прецизних, веродостојних хроничара откривају се у низовима фактографских детаља (тачан распоред јединица, опис војних положаја, назнаке о дужини линије фронта, обимни каталози), а ток боја прати се, неретко, из дана у дан, уз навођење датума (нпр. *Те двадесет шестог септембра, / кренуше се војске по Балкану; Те на освит двадесет шестог, / јесењега мјесеца септембра, / оживјеше брда и планине... – Бој на Гребену*, аутор Милутин Томић, Томић I, 80–93; *Бјеше јула двадесет деветог, / а годишта четрдесет првог – Крвави покољ код Крњака*, записано од Владимира Гријаковића који је и „спевао“ песму, Опачић-Ћаница 1971: бр. 250).

Комбинују се временски репери „модерног календара“ и традицијској култури ближи начини фиксирања темпоралности:

*На хиљаду девете стотине,
О јесени двана’сте године,
У почетку о Крстову дану,
Једно јутро пошто зора свану...
(Битка на Куманову, аутор Марко Рашовић, Томић I, 101)*

Фреквентно је и следеће структурно решење у формирању шире експозиције за увођење епске радње: ауторски коментар/инвокација инструмента + увођење календарског времена, нпр.:

*Није било тежијех злочина,
Да се памти и да књиге пишу,
Погибију човјечанства вишу,
Ка’ кад бјеху фашистичке силе
У крв људску страшно угазиле.
То цијело човјечанство кошта,
Јер крв своју проли ни око шта.*

У те страшне дане и времена
 Страдала су словенска племена,
 Јер аждаја фашистичка љута
 Словена је хтјела да прогута,
 Да не пјева словенског пијевца,
 Ни ко чита Горскога вијенца,
 Да им земља опусти цијела,
 Да Маркова не читају дјела.
 У те дане ми, Југословени,
 Тај јуначки народ и поштени,
 Од фашиста бисмо покорени
 Због издаје и колоне пете,
 Јер сretoше фашистичке чете.
Четрдесет прве у априлу
 Тада нашу отаџбину милу
 Предадоше Бранковићи наши...
 (*Јулски устанак 1941*, аутор С. М. Јакић, Стојовић 1998: 427)

Наведени пример индикативан је, наново, за посматрање начина формирања слике о политичко-историјском и идеолошком контексту у којем ће се одиграти догађај (седмојулски устанак у Црној Гори) из индивидуалне визуре аутора/певача. Истовремено је уочљиво позиционирање актуелног стања реферирањем на адекватну ситуацију из фонда традиције (мотив угрожености колектива). Есхатолошка представа о крају света формира се, између осталог, сликом о нестанку, за традицију релевантних елемената. Они се нижу као канонизоване вредности, са карактеристичним иновацијама адекватним у датом идеолошко-политичком контексту.

Готово истоветна структурна схема (ауторски коментар + формула увођења календарског времена) јавља се и у низу текстова забележених током теренских истраживања које је ауторка овог рада обављала последњих година.

Српска мајко, стегни срце своје,
Када гуслар помиње хероје,
Дивне слике и вјечите дике,
Наше борце, српске бесмртнике.
Зато, драге, опростите мати,
Ми морамо уз гусле пјевати.
Плаче често уз гусле пјевање,
То нам дава снагу за трајање.
Ако бисмо клонули и стали,
Ми би ваше синове издали,
Што дадоше живот за слободу,
Па осташе понос српском роду.
Вјечна памјат и слава вјечита,
Наша драга, браћо, поносита.
Ви падосте, а ми настављамо,
Српске земље без крви не дамо.
Такав нам је живот и судбина,
Ево има шес стотин година.
На поносно Невесиње наше,
Кидисаше Турци и усташе.
У хиљаду деветој стотини
Деведесет и другој години,
Српски народ и овога пута,
Еј, страна неман хоће да прогута.
О, Господе, свемогући оче,
Како битка Митровданска поче...
(снимљено 2007. у Невесињу)

Осим иницијалних формула овог типа, које се јављају и у савременим епским хроникама, карактеристична је и (спорадична) појава назнаке о тачном датуму догађаја о којем се пева на омотима гусларских касета. Бројне реинтерпретације „класичних текстова“, које су, такође, саставни део савременог епског стваралаштва, неретко носе и ознаку године за коју се опевани

догађај везује (довољно је погледати било коју од збирки Р. Б. Требјешког: *Косовска битка 1389. године*; *Смрт Вука Лопушине 1756. године* и сл.).

*Компримовање историје, уланчавање секвенци
и другостепена идеологизација фолклора*

Концептуализација историјског искуства у епској хроници постфолклорног типа одвијаће се и кроз својеврсно компримовање историје, уланчавањем догађаја који се виде као кључне тачке колективног памћења (уже или шире) заједнице. Обухватајући широк временски план (уп. нпр. Вук VIII, бр. 43; Вукановић 1972: бр. 56; Туровић 1968: бр. 17), епске хронике уводе и развијену историјско-политичку контекстуализацију, приближавајући се, у неколиким примерима, особеностима крајинске епике (Schmaus 1953). Реч је о разгранатости структуре, поступку маркирања нове тематско-мотивске целине, односно превазилажењу проблема паралелних радњи формулативним ауторским коментаром у функцији медијатора (уп. нпр. Вук VIII, бр. 61, бр. 62).

Епске хронике које настају на размеђи писаног и усменог неретко су укључене у збирке/зборнике. Такви су зборници најчешће компоновани принципом хронолошког уланчавања песама о појединим историјским догађајима и/или личностима, било да опевају рецентну прошлост, или, пак, прибегавају реинтерпретирању садржаја из традиције. У оба случаја реч је о покушајима сачињавања својеврсне епске (псеудо)историје.

Накнадна, другостепена темпорална концептуализација може се интерпретирати и као секундарна идеологизација епске фолклорне грађе. Наглашена тенденција секундарне темпоралне контекстуализације фолклора јавља се најпре у оквирима дидактички усмерених поетика, просветитељских струјања, те у периоду/периодима експанзије (националне) историје као научне дисциплине. Појава је, како примећује М. Тодорова (Todorova

2005), и у снажном дослуху са процесом формирања националних држава, касније, треба додати, и у вези са идеологијама (ре)дефинисања оквира (националних или наднационалних) заједница.¹¹

Подухвати су, природно, посебно фреквентни у срединама у којима су епска традиција, епска свест и начин концептуализације прошлости (и стварности уопште) још увек живи и значајни за културу заједнице. Примера ради, Његошево *Огледало српско* као да у великој мери дугује Качићевој песмарици (и читавој традицији овог типа) када је реч о концепту, композицији, па и накнадном увођењу прецизних календарских одредница у епску историју. Многе од песама у поднаслову носе и информацију о „тачном“ времену одигравања опеваног догађаја: *Синови Иван-бегови (око 1610. године; Освета Батрића Перовића (око 1700. год.); Удар на Вука Мандушића (1713); Удар Тураках на село Трњине (1717)...* Тежњу за усмеравањем читаочевог разумевања открива јасно и сам аутор у *Предисловију*: „За црногорске пјесне може се рећи да се у њима садржава историја овога народа, који никакве жртве није поштедио, само да сачува своју слободу. Истина да поезија на неким мјестима понешто увеличава подвиге Црногораца; но на многима и важнијима држи се строго тачности. Од црногорских пјесанах што сада на свијет излазе, ово није ни десети дио; но главни бојеви од 1702. сви су готово.“ Слично ће поступати и састављачи бројних каснијих зборника, од војводе Мирка Петровића и Максима Шобајића, до аутора збирки епских хроника о догађајима из 20. века, остављајући неретко у предговорима и посветама сведочанства о мотивацији за стварање, о жељи да „од заборава“ сачувају „историју“, односно формирају целовиту и кохерентну слику конкретнoг

¹¹ У сличном контексту, Вуков концепт „епских времена“ сагледава нпр. Н. Љубинковић у низу студија, говорећи из овакве перспективе и о Милутиновићевој *Пјеванији* и политичко-идеолошком дијалогу који је са *Пјеванијом* остварен у *Огледалу српском* (Љубинковић 2000).

историјског периода (уп. нпр. Павићевић 1920; Павићевић 1922; Draškić (рукопис), и др.).

Када је реч о савременој традицији гуслања, посебно њеном институционализованом виду, својеврсну паралелу могуће је успоставити са тематским гусларским вечерима комеморативног типа.¹² Овакви наступи представљају специфичне сценске облике прецизне драматургије. Обликовани су кроз мозаик извођења теми прилагођених епских песама, сплетове цитата „канонизованих класика“, (дидактички усмерене) коментаре наратора/водитеља.

Аусторизам и идеологизација прошлости

Историјско календарско време претпоставља сукцесивност, неповратно кретање, било да се поима атомистички (као скуп тачака у линеарном низу), или се доживљава као „проток“. Ако се посматра као „објективан феномен“, независан од индивидуалне субјективне перцепције или колективних конструката (уколико је о каквој објективности уопште могуће говорити након субјективистичких концепата почев од Хајдегера, Бергсона, Пруста, односно истраживања колективног памћења и културе сећања – од М. Албваша до П. Норе, Ј. и А. Асман), представља фактографску, чињеничну „реалност“, која опстаје у сталној напетости према интерпретативном знању. Овај се дуалитет кроз историју људске мисли читавао као опречност између фактографског и фиктивног, (објективне) историје и поезије. Са друге стране, то је и јаз између идеје о апстрактном, универзалном, метафизичком трајању и идеје о времену као „социјалном про-

¹² Примера ради, 2004. годину обележили су наступи посвећени јубилеју – прослави двестагодишњице Првог српског устанка; један од недавних фестивала гуслара Србије (Обреновац, 2006) био је посвећен балканским ратовима; у априлу 2013. одржано је комеморативно гусларско вече посвећено мајору Милану Тепићу (у знак обележавања двадесетогодишњице његове погибје).

изводу“ и идеолошкој категорији. Опет, у антрополошкој мисли дихотомија је присутна кроз свест о диверзитету темпоралности и хетерогености „времена“, насупротив темпоралној сингуларности и хомогености (Munn 1992).

Смештање опеваног догађаја формулом увођења календарског времена на сасвим конкретну тачку на имагинарној пантљици времена тек је удовољавање „модерном“ поимању историје, настојање да се традицији пружи облик „позитивног знања“. Дубље сагледавање суштинских односа, који се успостављају на релацијама традиција/иновација, претпостављени стварносни предложак/модел из фонда наслеђеног знања, открива дубоко митско-религиозно поимање времена и стварности уопште иза привида другачијег формулисања темпоралних димензија хроничарског певања.

Оваква се матрица препознаје на различитим нивоима структуре и семантике хроничарског текста. Уочава се и у начину обликовања јунака, односно опозитног пара епски протагониста/епски противник, и кроз ситуационе и сижејне моделе, све до експлицитних ауторских коментара. И јунак и његов противник обликовани су према праузору из традиције, при чему бинарна опозиција неретко у најдубљим слојевима скрива архаичну представу о борби хероја и антихероја, као базични космогонијски мит.

У постфолклорном слоју епског хроничарског певања веома је фреквентно и поређење „нових јунака“ и хероја из традиције као вид „оспољене“ карактеризације. Реч је о извесном раслојавању епског света на темпоралном нивоу, које је блиско оном из формула „увођења нових садржаја“ (нпр. *Нећу пјеват пјесму од старина / кад је куле зидала Јерина, / за Милоша нећу ни за Марка, / јер имамо друге јунака. / Сад нам ваља о њима пјевати, / а мјесто им до Милоша дати*, уп. Ђорђевић 2010: 170–176). „Нови“ и „стари“ јунаци доводе се у везу експлицитним паралелизмом (а не имплицитно, или формирањем анахроног поља), при чему је наглашено коришћење семантичко-симболички „јаких“ епонима (уп. нпр. *Али бије та коњица млада, / ка’но браћа два*

Јакишића млада – Вукановић 1972: бр. 58). Исти се принцип јавља и у успостављању паралелизама на нивоу догађаја (нпр. *А битка је косовској подобна* – Матицки/Радевић 2007).

Ослањање на препознатљиве мотиве и сижејне моделе бива кад допуњено и готово експлицитним реферирањем на читаве тематске слојеве из наслеђа, посебно оне са снажним симболичким набојем који се интерпретирају и реинтерпретирају у складу с актуелним историјским и политичко-идеолошким контекстом. У истом се кључу има тумачити и реинтерпретација „канонских“ епских текстова целокупне (националне) културне историје. Она се у творевинама постфолклора креће, кроз цитате и алузије, негде на размеђи интертекстуалности и традицијске референцијалности.

Отуда се, насупрот тежњи за историчношћу и фактографски прецизној темпорализацији на површинском нивоу, у дубљим слојевима текста открива суштински аисторизам као фундирајући епски вид пројекције стварности. Техника уланчавања догађаја/секвенци у епски низ, својеврсно компримовање историје, чини да се целовита епска прошлост види не као равномерни, ритмички, линеарни ток, већ као низање кључних момената. Ово низање блиско је понављању, паралеле није тешко изнаћи на различитим нивоима. Такво поимање историје подразумева уочавање истоветности. Принцип аисторизма види се, дакле, као „свођење“ историје на понављање кључних/кризних ситуација, при чему се дуги временски „међупериоди“ једноставно контрахују. Ипак, о потпуној „илузији темпоралности“ није могуће говорити, будући да циклично и линеарно време не морају нужно негирати једно друго, јер се понављања одвијају у извесном кумулативном низу. Јединственост матрице која подразумева и поимање темпоралности, и начелно дефинисање опозиције свој/туђ, и епску слику света најшире узев, не може се посматрати само као епска поетичка константа, већ као константа епског дискурса у ширем смислу. Принцип пресликавања не ограничава се само на ниво моделовања нове грађе у успостављеном адекватном амбијенту

(регулишући структурирање и избор мотива и јунака, видове стилизације и нивое хиперболизације), већ битно обликује и хоризонт очекивања публике, усмерава рецепцију и значајно утиче на степен комуникативности текста. Фундаментални значај обликовања темпоралних равни у хроничарском певању показује се битним и у самом чину извођења, будући да свака пројекција прошлости из перспективе савремености подразумева и њено (пре)осмишљавање и промишљање сопственог места у успостављеном низу.

Извори и литература

- Бояджиева, С. „За ’оставеното дете’ и неговите значенија“. *Фолклор, традиции, култура*. Софија, 2002.
- Вук II–IV: *Сабрана дела Вука Караџића. Српске народне пјесме. [Пјесме јуначке најстарије*. Београд, 1988; *Пјесме јуначке средњијех времена*. Београд, 1988; *Пјесме јуначке новијих времена*. Београд, 1988.]
- Вук VI–IX: *Српске народне пјесме 1–9*. Скупио их Вук Стеф. Караџић, државно издање. *[Пјесме јуначке најстарије и средњијех времена*. Београд, 1899; *Пјесме јуначке средњијех времена*. Београд, 1900; *Пјесме јуначке новијих времена о војевању за слободу и о војевању Црногораца*. Београд, 1900; *Пјесме јуначке новијих времена о војевању Црногораца и Херцеговаца*. Београд, 1902.]
- САНУ II–IV: *Српске народне пјесме из необјављених рукописа Вука Стеф. Караџића. [Пјесме јуначке најстарије*. Београд, 1974; *Пјесме јуначке средњијех времена*. Београд, 1974; *Пјесме јуначке новијих времена*. Београд, 1974.]
- Вукановић, Т. *Народне епске песме*. Врање, 1972.
- Геземан, Г. *Студије о јужнословенској народној епизи*. Београд – Нови Сад, 2002.
- Деретић, Ј. *Српска народна епика*. Београд, 2000.
- Детелић, М. *Урок и невеста. Поетика епске формуле*. Београд, 1996.

- Добричанин I: Добричанин, М. (прир.). *Јуначка епика српског народа 1840–1905*. Београд, 1998.
- Добричанин II: Добричанин, М. (прир.). *Епске песме Србије и Црне Горе 1912–1918*. Београд, 1995.
- Ђорђевић, С. „Фигура певача/гуслара: кодирање текста социјалне улоге“. *Ликови усмене књижевности*. Београд, 2010, 147–204.
- Ђорђевић, С. „Између нарације и рефлексије – природа и функција ауторских коментара у новијем слоју хроничарске епике“. *Научни састанак слависта у Вукове дане 41/2*, Београд, 2012.
- Златановић, М. *Епске народне песме југоисточне Србије*. Врање, 1987.
- Килибарда, Н. *Легенда и поезија. Огледи о народној епизи*. Београд, 1976.
- Клеут, М. „Стварност и анахроно поље у српско-хрватским јуначким песмама“. *Научни састанак слависта у Вукове дане 36/2*, Београд, 2006, 91–100.
- Клеут, М. *Из Вукове сенке. Огледи о народном песништву*. Београд, 2012.
- Латковић, В. *Чланци из књижевности*. Цетиње, 1953.
- Љубинковић, Н. „Миодраг Матицки, *Српскохрватска граничарска епика* (приказ)“. *Књижевна историја* III (1976): 442–446.
- Љубинковић, Н. „Од историје до 'народне историје': Карађорђево недовршен прелазак из живота у мит“. *Карађорђе у епу и историји*. Велика Плана, 1994/1995, 57–78.
- Љубинковић, Н. *Пјеванија црногорска и херцеговачка Симе Милутиновића Сарајлије*. Београд, 2000.
- Љубинковић, Н. „Епска хроничарска песма, усмена казивања и писана хроника народу намењена“. *Књижевна историја* XXXVI/124 (2004): 455–466.
- Љубинковић, Н. *Трагања и одговори. Студије из народне књижевности и фолклора*. Београд, 2010.
- Матицки, М. *Српскохрватска граничарска епика*. Београд, 1974.
- Матицки, М. и Радевић, М. (прир.). *Народне песме у српској периодици до 1864*. Нови Сад – Београд, 2007.
- Маринковић, Б. *Српска грађанска поезија XVIII и с почетка XIX столећа I–II*. Београд, 1966.

- Меденица, Р. *Наша народна епика и њени творци. Црногорска планинско-хецеговачка област постојбина патријархалне културе и епске песме Динараца*. Цетиње, 1975.
- Некљудов, С.Ю. *Фолклор и постфолклор: структура, типологија, семиотика*, 2001. <<http://www.ruthenia.ru:8085/folklore/Mast4.html>>
- Некљудов, С.Ю. *Несколько слов о постфолклоре*, 2002. <<http://www.ruthenia.ru:8085/folklore/postfolk.htm>>
- Некљудов, С.Ю. *От фолклора к 'постфолклору'*. Панченко, А. А. *Христовщина и скопчество. Фолклор и традиционная культура русских мистических сект. (Фолклор и постфолклор: Новые исследования)*. 2002, 5–7.
- Опачић-Таница, С. *Народне пјесме Кордуна*. Загреб – Београд, 1971.
- Павићевић, М. *Свјетски рат (догађаји и епизоде). Пјесме за народ*. Скопље, 1920.
- Павићевић, М. *Наши дани и мегдани (пјесме из балканске војне)*. Пећ, 1922.
- Петровић, С. „Смрт мајке Југовића: Варијанте, рецепција и могућности тумачења“. *Жива реч. Зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*. Београд, 2011, 435–478.
- Путилов, Б. Н. *Јуначки еп Црногораца*. Титоград, 1985.
- Самарџија, С. „Улога ретроспективе у српској усменој епици“. *Књижевна историја* 28/1000 (1996): 413–427.
- Серенсен, А. *Прилог историји развоја српског јуначког песништва*. Београд – Нови Сад, 1999.
- Стојовић, М. *Ране пјесмом видане. Антологија новије црногорске епске поезије*. Андријевица, 1998.
- Сувајџић, Б. „Од традиције до усменог 'текста'. Иницијалне формуле у песмама о хајдуцима и ускоцима“. *Српско усмено стваралаштво*. Београд, 2008, 147–189.
- Сувајџић, Б. *Певач и традиција*, Београд, 2010.
- СМ: Милутиновић Сарајлија, С. (Чубро Чојковић). *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Д. Аранитовић (прир.). Никшић, 1990.

- Томић I: Томић С. (прир.). *Обнова српског царства. Епске пјесме 1905–1925 (из збирки епских пјесама из Црне Горе и Брда)*. Београд, 1997.
- Томић II: Томић С. (прир.). *Обнова српског царства. Епске пјесме Србије 1912–1918*. Београд, 1999.
- Томић III: Томић С. (прир.). *Обнова српског царства. Епске пјесме Краљевине Југославије*. Београд, 1999.
- Требјешки, Р. Б. *Пјесме борбе, ропства и слободе*. Никшић, 1998.
- Туровић, Д. *Народне партизанске песме Јабланице*. Лесковац, 1968.
- Asman, A. *Rad na nacionalnom pamćenju*. Beograd, 2002.
- Assman, A, Shortt, L. (ed.). *Memory and Political Change*. Basingstoke – New York, 2012.
- Assmann, J. *Kulturno pamćenje*. Zenica, 2005.
- Bahtin, M. *O romanu*, Beograd, 1989.
- Berk, P. „Istorija kao društveno pamćenje“. *Reč. Časopis za književnost, kulturu i društvena pitanja* (1999): 83–92.
- Draškić, M. *Pjesme iz Narodnooslobodilačke borbe*, rukopis (privatna terenska kolekcija autora).
- Grgić, A, Nikolić, D. „Antonomazija – figura kulturnog pamćenja“. *Fluminensia* 23/2 (2011): 129–142.
- Harkin, M. “History, Narrative, and Temporality: Examples from the Northwest Coast”. *Ethnohistory*, Vol. 35, No. 2 (1988): 99–130.
- Hobsbom, E. (ur.). *Izmišljanje tradicije*. Beograd, 2002.
- Kuljić, R. *Kultura sećanja*. Beograd, 2006.
- Konerton, P. *Kako društva pamte*. Beograd, 2002.
- Leach, E. R. “Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time”. *Rethinking Anthropology*. London, 1961.
- Minić V. „Pokušaji stvaranja takozvane savremene epske pesme po uzoru na narodnu“. *Rad XXV kongresa udruženja folklориста Југославије у Берову* 1978. Скопје, 1980, 311–316.
- Munn, N. D. “The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay”. *Annual Review of Anthropology* 21 (1992): 93–123.
- Naumović, S. *Upotreba tradicije*. Beograd, 2009.

- Rodić, M. *Narodna poezija revolucionarnih epoha kao književni fenomen*. Beograd, 2005.
- Todorova, M. "The Trap of Backwardness: Modernity, Temporality, and the Study of Eastern European Nationalism". *Slavic Review* 64/1 (2005): 140–164.
- Schmaus, A. *Studije o krajinskoj epici*. Zagreb, 1953.
- Stulli Bošković, M. *Usmena književnost nekad i danas*. Beograd, 1983.
- Vansina, J. *Oral Tradition. A Study in Historical Methodology*. London, 1965.
- Vansina, J. *Oral Tradition as History*. Madison, 1985.
- Zečević, D. „Pučki književni fenomen“. *Povijest hrvatske književnosti I. Usmena i pučka književnost*. Zagreb, 1978.
- Zlatanović, M. „Narodne pesme o ustanku i ustaničkim borbama na jugu Srbije“. *Rad XXIII kongresa udruženja folklorista Jugoslavije u Slavonskom Brodu* 1976. Zagreb, 1981, 129–134.
- Žanić, I. *Prevarena povijest. Guslarska estrada, kult hajduka i rat u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini 1990–1995. godine*. Zagreb, 1998.

Smiljana Dorđević Belić

TEMPORAL DIMENSIONS OF EPIC CHRONICLES

Summary

This paper discusses the temporal modes of a specific layer of epic poetry – epic chronicle poems. It examines the way such poems conceptualise time, and links that concept to other elements of the (chronicle) epic image of the world. Particular attention is devoted to the later layers of chronicle poems (from the border epic poems to the post-folklore chronicles of the twentieth century) where we can distinguish the exact formulae of the calendar time introduction. The paper discusses the genesis, history and function of such formulaic structures. Epic chronicles are viewed as a singular (pseudo)historical narrative existing between different memory modes – the cultural and the communicative, i.e. different modes of time notions and historical duration – “positive history” and ahistoricism.

ВРЕМЕ, ВАКАТ, ЗЕМАН
Аспекти времена у фолклору
Зборник радова

Издавач
Институт за књижевност и уметност
Београд

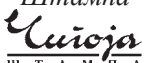
За издавача
Весна Матовић

Превод резимеа
Тијана Тропин

Коректор
Оливера Величковић

На корицама
Simpsons & Dali
“The Persistence of Memory”

Тираж
300 примерака

Штампа

Ш Т А М П А
e-mail: office@cigoja.com
www.chigoja.co.rs

ISBN 978-86-7095-200-3

CIP - Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

115:398 (= 163)
821.163.41.09:398(082)
821.163.09:398(082)

ВРЕМЕ, вакат, земан : аспекти времена у
фолклору : зборник радова / [уредник Лидија
Делић]. - Београд : Институт за књижевност и
уметност, 2013 (Београд : Чигоја штампа). -
516 стр. ; 21 см. - (Библиотека Српско
усмено стваралаштво ; књ. 8)

Радови на срп. и мак. језику. - Тираж 300. -
Напомене и библиографске референце уз текст.
- Библиографија уз сваки рад. - Summaries.

ISBN 978-86-7095-200-3

а) Време - Народна веровања - Зборници б)
Српска народна књижевност - Зборници с)
Јужнословенска народна књижевност -
Зборници
COBISS.SR-ID 202540812