

СНОВИ, ПРОРОЧАНСТВА
И ИЗМЕЊЕНА СТАЊА СВЕСТИ
У ФОЛКЛОРНИМ ЖАНРОВИМА

Библиотека
СРПСКО УСМЕНО СТВАРАЛАШТВО
Књига 16

Уредница
СМИЉАНА ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ

Рецензенти
ПРОФ. ДР ЈЕЛЕНКА ПАНДУРЕВИЋ
редовни професор, Филолошки факултет Универзитета у Бањој Луци
ПРОФ. ДР ЈАСМИНА ЈОКИЋ
редовни професор, Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду
ДР БОЈАН ЈОВИЋ
научни саветник, Институт за књижевност и уметност, Београд

Објављивање овог издања подржало је Министарство науке,
технолошког развоја и иновација Републике Србије

СНОВИ, ПРОРОЧАНСТВА И ИЗМЕЊЕНА СТАЊА СВЕСТИ У ФОЛКЛОРНИМ ЖАНРОВИМА

Уредници

СМИЉАНА ЂОРЂЕВИЋ БЕЛИЋ
НЕМАЊА РАДУЛОВИЋ

Институт за књижевност и уметност
Београд, 2024.

САДРЖАЈ

Реч уредника	7
Зорица Витић <i>Ајокалийични снови цара Шакиша.</i>	11
Дејан Илић <i>Пророчансїва и снови у ейским йесмама Пеїрановићеве и Кашиковићеве збирке</i>	25
Данијела Лекић <i>Пророчансїва о йройасїи и ейски йон. Неке моїуће йаралеле између срїске и сїароенїлеске ейике</i> ...	71
Бранко Златковић <i>Вож Карађорђе Пеїровић – снови, йророчансїва и измењена сїања свесїи.</i>	103
Марина Младеновић Митровић <i>Визије йрешиника и йраведника на оном свеїу у срїским народним йрийовеїкама.</i>	123
Немања Радуловић <i>Пророчансїва и йрадски фолклор</i>	151
Лидија Делић <i>Говор о будућносїи – између машїе, науке и манийулације. Посїхуманисїичка йредвиђања.</i>	195
Данијела Петковић <i>Измењено сїање свесїи јунака јужнословенских ейских йесамa и руских биљина</i>	237

Смиљана Ђорђевић Белић <i>Визије, снови и сјицање тајног знања: фолклорна религиозност и њу еја у индивидуалном менталном процесу</i>	269
Данијела Поповић Николић <i>Измењена сјања свести у демонолошким предањима</i>	315
Ана Милинковић <i>Од сјаха до смеха – измењена сјања свести у хумористичним причама из живота</i>	349
Индекс појмова	373

РЕЧ УРЕДНИКА

Проучавање снова, пророчанстава и облика измењених стања свести има дугу историју у различитим научним дисциплинама. Док неке науке, попут, на пример, неурологије, ове феномене посматрају као неурофизиолошке манифестације, а психологија и психијатрија као специфична психолошка искуства која су одраз унутрашњег живота (и која се из перспективе ових наука могу видети и као патолошка), дисциплине у чијем је фокусу изучавање културе – од религиологије, преко етнологије и антропологије, до историје књижевности и историје културе у најширем смислу, специфична стања свести и њихове ритуалне, наративне, и(ли) симболичке манифестације, као и уметничке репрезентације, сагледавају као важне чиниоце културног живота конкретних заједница, изразе митских и религијских представа, који, на пресеку индивидуалних и колективних интерпретација, те културе и (пре)обликују. У том правцу су снови, пророчанства и измењена стања свести у овој другој групи наука примарно узимани као врста грађе за разумевање елемената одређених култура у историјској перспективи или на синхронијској равни, за реконструкцију система веровања, бивајући и пут ка сазнању о исходштима ритуалних пракси и сл.

Иако снови и пророчанства јесу били предмет пажње у фолклористичким истраживањима, посматрани су примарно као мотиви у различитим жанровима, док нарације о оваквим искуствима, укључујући и приповедања о искуствима блиским смрти (енг. *NDE narratives*) у оквире фолклористичких проучавања

улазе тек крајем 20. века. Уочавајући релативну малобројност овако усмерених студија у српској научној средини, уредници овог зборника организовали су у новембру 2022. године у Институту за књижевност и уметност округли сто посвећен сновима, пророчанствима и измењеним стањима свести у фолклорним жанровима. Намера је, наиме, била подстицање на промишљања о низу комплексних питања које ова тема на пољу фолклористичких проучавања отвара: Јесу ли снови, пророчанства и измењена стања свести само мотиви и важни елементи неких сижејних склопова у појединим усменим жанровима, или имају потенцијал да се обликују кроз жанровски самосвојне структуре? Ако потенцијал постоји, како се такви облици позиционирају у, и овако сложенем, жанровском систему вербалног фолклора и у смислу структурно-мотивских карактеристика, и у смислу таксономије? Какав је њихов однос према веровањима, схваћеним као идејна основа? Какве се релације остварују између мотива, сижеа, целовитих текстова и појединих жанрова са облицима званичних, фолклорних и вернакуларних религија? Каква је улога ових мотива и жанрова у различитим социо-културолошким и политичко-историјским контекстима?

Саопштења која су на поменутом округлом столу изнесена била су за уреднике подстицај и охрабрење за осмишљавање зборника научних радова који је пред читаоцима, а у који су укључене и студије колега које су се промишљању о поменутих темама накнадно прикључиле. У концептуализацији овог издања уредници су се руководили тематским критеријумом. Зборник отварају студије посвећене сновима, од књижевности средњег века (Зорица Витић), преко епских песама из до сада релативно слабо истражених деветнаестовековних корпуса (Дејан Илић), компаративног сагледавања српске и староенглеске епике (Данијела Лекић), до усмене и документаристичке грађе кроз коју се обликује лик Карађорђа Петровића (Бранко Златковић). Премда примарно усмерени на снове, ови радови

откривају њихову блискост пророчанствима и важност есхатолошких мотива које ће у први план поставити студија о визијама оног света у српској усменој прози (Марина Младеновић Митровић). Пророчанства се посматрају као важан, до сада у истраживањима неосветљен сегмент градског фолклора у широкој дијахронијској перспективи (Немања Радуловић), а овом феномену прилази се и из угла актуелних проучавања постхуманизма (Лидија Делић). Зборник затварају истраживања везана за измењена стања свести. Разматрају се сан, пијанство и шаманска искуства у јужнословенској епизици и биљинама (Данијела Петковић), визије, нарације о искуствима блиским смрти и причања о астралној пројекцији, формирана у интеракцији њу ејца и фолклорне религије (Смиљана Ђорђевић Белић). На грађи митолошко-демонолошких предања проучавају се начини наративног обликовања специфичних менталних и емоционалних искустава (Данијела Поповић Николић), или се мотиви измењених стања свести сагледавају као елементи који овај жанр приближавају хумористичним причама из живота (Ана Милинковић).

Имајући у виду разноврсност окупљених студија и у погледу грађе на којој су истраживања изведена (од класичних фолклорних збирки, преко архивских записа, новинских чланака, документаристичке прозе, до савремених теренских записа и грађе доступне на интернету), и у погледу примењене методологије, и у погледу фокуса и углава из којих аутори изабраним темама приступају, уредници гаје наду да је овај зборник барем у извесној мери одговорио на нека од напред поменутих питања. Покренути проблеми и изнесене анализе биће, надамо се, солидна основа, подстицај и позив за будућа промишљања о овим интригантним темама.

Зорица Витић*
Филолошки факултет
Београд

ORCID 0000-0002-2787-159X

АПОКАЛИПТИЧНИ СНОВИ ЦАРА ШАКИША

Апстракт: У уводном делу рада представљене су различите теорије о пореклу, времену и месту настанка словенске верзије пророчког, есхатолошког списка *Дванаесџ снова цара Шакиша*. Оригинал са кога је овај текст преведен остаје непознат, али свакако је оријенталног порекла. Утврђено је да постоје две ране редакције словенског текста. Најстарији сачувани препис варијанте А јесте српски (Савина, бр. 29, око 1380. године), док је варијанта Б позната само у руским преписима XV–XVIII века. У источнословенској традицији постоји још једна, мање заступљена, редакција варијанте Б. У два нова нијим студијама (Милтенова 2013; Пичхадзе 2021) подробно је размотрена рукописна традиција обеју словенских варијаната, а у трећој су, уз нова издања, наведене и протумачене бројне разлике међу неколиким српским преписима (Јовановић 2023). Нека карактеристична места могу послужити као доказ да се у јужнословенским преписима чувају особености првобитног превода (IX–XII век), али и да је руска редакција морала настати рано, пре краја XIII века. Иако текст руских преписа делује кохерентније, обе словенске гране одликују бројне лексичке разлике, парафразе, проширења, изостављања и честе преписивачке грешке, што се може објаснити слободнијим односом редактора и преписивача према „неканонском“ тексту. У раду су наведени сви сачувани јужнословенски преписи *Дванаесџ снова*, укупно девет, од којих су осам српске редакције, уз још два фрагмента (XIV–XVIII век), а

* zvitic@fil.bg.ac.rs

само је један препис бугарски (почетак XIX века), скраћена верзија на народном језику. У овим српским рукописним зборницима мешовитог, претежно апокрифног садржаја, најстарији словенски преводи опстали су столећима.

Кључне речи: цар Шакиш, словенска верзија, оријенталне паралеле, редакције, стари јужнословенски преводи, српски рукописни зборници

Дванаест узнемирујућих снова које је цар Шакиш (Шахиншах, Шахаиша) уснио током једне ноћи тумачи му „књижник“ (мудрац, филозоф) Мамер. Необичне слике и сцене из снова предсказују посрнуће и страхоте које ће се десити у далекој будућности („у последње дане“), те самом цару неће нашкодити. Овај састав, сачуван у јужнословенској и руској средњовековној рукописној традицији, жанровски неодређен и у понеким преписима насловљен као *Слово и сказаније*, суштински припада пророчким, есхатолошким списима.¹ Открио га је Александар Николајевич Пипин (Александр Николаевич Пыпин) 1857. године (Пыпин 1857: 123–124), а интензивна проучавања настављена су нарочито након првог издања, које је 1879. године, на основу трију руских преписа (два из XV и један из XVIII века), начинио Александар Николајевич Веселовски (Александр Николаевич Веселовский) (Веселовский 1879: 4–10). У тим студијама углавном су разјашњаване могуће везе *Дванаестӣ снова* са староиндијским причама усвојеним посредством иранске традиције, а током наредних деценија, заправо више од столећа, изношене су често сасвим опречне претпоставке о пореклу ове словенске збирке пророчких снова.

Већ А. Н. Веселовски проналази сродне текстове – релативно далеке паралеле са текстовима из Палеје о премудром Солomonу, *Беседом ѿројице свейишеља*, разнородним *Пишањима* и

¹ Структура текста одговара популарном старозаветном моделу фараонских снова које тумачи Јосиф (1Мој, 41), а препознатљива су и бројна општа места карактеристична за апокрифне саставе; уп. Милтенова 2013: 362.

одговорима, па и са оквиром девете приче из *Калиле ва Димне* о мудрому Билару, тумачу осам царских снова (Исто: 11–27). Међу набројанима издваја се много убедљивији узор (Исто: 28–35), 16 снова цара Пасенадија (Прасенађита), из области Косале у Индији (VI век пре Христа). То је 77. ђатака о Буди, која је по концепцији и начину излагања веома слична словенској верзији (Cowell 1857: 187–194). Постоји готово идентична прича о Ђандрагуптиних 16 снова, које му, у складу са аскетским правилима ђаинизма, тумачи духовни учитељ Бхадрабаху (Rice 1889: 3–4).

Индолог Сергеј Фјодорович Олденбург (Сергей Федорович Олденбург) убрзо указује на још једну колекцију од 10 снова на санскриту (Олденбург 1892: 135–140), а њихову иранску верзију објављује 1924. године (*Снови цара Кеуга/Кауга* – Олденбург 1924: 47–54). Ови снова су се нашли и у Фирдусијевој персијској *Књизи владара (Шахнами)* (Warner 2013: 91–97).

Сређином седамдесетих година XX столећа оријенталиста Бронислав Иванович Кузњецов (Бронислав Иванович Кузнецов) саопштава извесне доказе о непосредном персијском утицају (везу препознаје већ у именима: Шахаиша – Шахиншах, цар над царевима; Мамер – Митра) и сматра да су *Снови* и Заратустрина биографија из XIII века потекли од заједничког персијског предлошка (Кузнецов 1976: 272–278). У XXI веку изнесена је још једна претпоставка о могућем узору за словенску верзију текста: Вадим Миронович Лурје (Basil Lurié) проналази литерарни оквир *Снова* у јеврејској легенди из времена Другог храма, причи о Јанију и Јамврију, чији су протагонисти неименовани фараон и мудри Јамврије, који му тумачи застрашујући сан (Lurié 2013: 481–507).

Осим покушаја да се утврди истински предлошак ове посебне колекције снова, проучаваоци су понудили и разноврсне хипотезе у вези са временом и местом настанка словенског превода: од почетне идеје А. Н. Веселовског да је ово заправо оригинално руско дело засновано на индијској традицији, преко уобичајеног

пута преводних текстова од Јужних Словена ка Русији, тзв. „првог јужнословенског утицаја“, који је предложио Александар Васиљевић Ристенко (Александр Васильевич Рыстенко) (Рыстенко 1904: 69, 34–35), потом често цитираног мишљења Б. И. Кузњецова да је реч о руском преводу Кијевске епохе са средњеперсијског језика, закључно са развијеном аргументацијом В. М. Лурја која поткрепљује тезу о јужнословенској провенијенцији овог превода (директно са сиријског, на основу иранског архетипа, Lurié 2013: 500).

До данас је са сигурношћу једино потврђено да постоје две ране редакције словенског текста: А/І – најстарији сачувани препис ове варијанте јесте српски препис из XIV века, док је варијанта Б/ІІ позната само у руским преписима. У источнословенској традицији сачувана је и посебна прерада варијанте Б, која садржи интерполацију из *Ойкривења* Методија Патарског.² Словенска и румунска верзија откривене су готово у исто време (Cipariu 1866: 114–115; Gaster 1883: 58–62; Gaster 1900: 623–635). Подељена су мишљења у вези с тим којој је традицији румунска варијанта сличнија – руској (Милтенова 2013: 263; Mitani 2018: 8), или пак јужнословенској (Пичхадзе 2021: 44). Међутим, само постојање румунске верзије поткрепљује становиште да су *Снови* јужнословенског порекла (Gaster 1900: 626; Lourié 2013: 482).

Поред издања појединих преписа (Polívka 1889: 188–194; Polívka 1891: 157–160; Срећковић 1892: 28–30; Потапов 1928: 124–129) и прве систематизације јужнословенске традиције половином прошлог века, која садржи шест преписа (Ангелов 1958: 145–151),³ проучавања и нова открића нижу се непрекидно

² Истрин 1897: 248–250; изд. Рыстенко 1904: 135–164. Ова је варијанта била популарна код руских старовераца и у XIX веку, што потврђују новопронађени преписи у садашњој Печорској области на западу Русије (уп. Волкова, Кориелл 2021: 38–48).

³ На списку је и изгубљени, неиздати бугарски препис Михаила Поп Неделчева из града Ловеча, из XV/XVI века, који је носио наслов

све до наших дана. Међу новијим радовима у којима се пажња сасвим усмерава на конкретне рукописе и њихове одлике издваја се онај који прати издање најстаријег јужнословенског преписа (поменутог српског, из манастира Савине), које је сачинила Ани-сава Милтенова (Miltenova 2011: 427–449). Студија је објављена у књизи посвећеној историјским и апокалиптичним списима у Византији и средњовековној Бугарској. Ауторка доноси допуњен списак углавном издатих преписа (осам),⁴ међутим, веома је значајно да, кроз компаративну анализу, први пут предочава и одломке српског преписа из XV века који се чува у Бодлејанској библиотеци у Оксфорду (Miltenova 2011: 435; 437–440).⁵

Поређењем старијих руских и јужнословенских преписа бавили су се и јапански слависти Кајоко Митани и Фумијаки Хатори (Mitani 2018: 1–29; Хаттори 2022: 215–234), док је Томислав Јовановић поново приредио три српска преписа *Снова* (Савина бр. 29, Патријаршијска библиотека у Београду бр. 343, Народни музеј у Прагу IX.H.16), те издао досад необјављена два фрагмента из рукописа манастира Хиландара бр. 98 и Архива САНУ бр. 147 (Јовановић 2023: 1–35).

Драгоцен је покушај реконструкције првобитног словенског текста *Дванаест Снова* који је предложила Ана Абрамовна Пичхадзе (Ана Абрамовна Пичхадзе) (2021: 41–56). Руска научница је, кроз разматрање девет преписа обеју традиција (трију руских и шест јужнословенских) уверљиво доказала да су лексички русизми секундарни, а да се у јужнословенским преписима чувају

Тумачење дванаест снова које је Анђиохијски цар Сахаичи видео за једну ноћ у граду Јерихону (уп. и Милтенова 2013: 364).

⁴ Изостављени су Бечки рукопис, као и онај који је некада припадао збирци А. И. Хлудова у Москви (бр. 429), а сада се налази у Патријаршијској библиотеци у Београду, бр. 343.

⁵ Детаљан опис садржаја Савинског и Бодлејанског зборника, као и упоредну табелу стања текста у једном руском и пет јужнословенских преписа доноси Милтенова 2013: 362–377.

одлике старог словенског превода.⁶ Ипак, намеће се и закључак да је руска редакција морала настати релативно рано (пре краја XIII века). Ауторка је нотирала бројне разлике међу јужнословенским преписима, нарочито на почетку и на крају текста (Пичхадзе 2021: 44), што се може објаснити слободнијим односом редактора и преписивача према „неканонском“ тексту. Парафразе, проширења, изостављања читавих делова текста, бројне лексичке разлике, очигледне преписивачке грешке, карактеристичне су за обе словенске гране, а постоје и нека неизвесна, „тамна“ места, где би једино засад непознати оригинал могао пресудити и открити прави смисао.

Сви су се проучаваоци позабавили таквим карактеристичним местима, необичним одступањима која потпуно мењају значење, али помажу у расветљавању односа међу традицијама. У опису другог сна наилази се на русизам *сыръ брюхъ* – ‘влажан/зелен/сиров трбух’, што се може довести у везу са утробом животиње одређене за жртвовање (Lourié 2013: 495–496; Милтенова 2013: 374–375). У јужнословенским преписима влада потпуно шаренило: *срѣбро*, *сѣрь убрусъ*, *срѣиь*, *яръмъ* (!). А. А. Пичхадзе (2021: 47–48) одлучује се управо за *сѣрь убрусъ* (‘светли/плавичасти/бедан убрус’, уп. Јовановић 2012: 289) као првобитно читање. Међутим, обе традиције на овом месту делују искварено, а како је сан једноставан – *нешийо* виси од неба до земље – тешко је реконструисати оригинално читање. Ни тумачење није од помоћи: једнако зло наговештава златни стуб од неба до земље из првог, нешто шире протумаченог сна, као и висећи „бедан убрус“, или пак „утроба жртвене животиње“.

У руској редакцији сачувало се и једно неспорно аутентично место у четвртном сну: „кобылоу староу съ жребатемь. и оръ бронь накоупъ травоу ядоушь даяше кобылѣ. а жреба лизааше оръ“

⁶ Петар Осипович Потапов (Петр Осипович Потапов), издавач Софијског преписа, залаже се за већу старину црта које чувају руски преписи (1920: 121–122).

(‘стару кобилу травом храни бели коњ, а ждребе га лиже’). Јужнословенски преписивачи нису разумели стару, специфичну именицу *орѣ* (‘коњ’), као ни придев *бронѣ* (‘бели, светли’), тако да у свим овим преписима орао (орѣлъ) храни кобилу, а ждребе рже (Polívka 1891: 156; Милтенова 2013: 375; Пичхадзе 2021: 51; Јовановић 2023: 14).

О чињеници да су се две словенске рукописне гране морале рано раздвојити сведоче и извесни христијанизујући додаци. Наиме, у тумачењу шестог и седмог сна у јужнословенским преписима постоје проширења која се односе на користољубиве духовнике (патријархе, епископе и попове), која је руски редактор очигледно одбацио (Пичхадзе 2021: 49–50).

Нижу се сновиђења у којима нема овако изразитих разлика међу преписима (осим у обиму тумачења)⁷: три кипућа котла, кучка којој штенци лају у утроби, попови у благу, коњ са две главе, земаљске драгоцености (драго камење, бисер и царски венци) спржене огњем, сенке које ходају по земљи и, најзад, људи са уским очима, оштрим власима и шиљатим ноктима који служе ђаволу. Чак ни наизглед пријатан царев сан – девојке са сунчаним венцима на главама и мирисним цветовима у рукама – не наговештава добро: „Када дође то зло време сви ће примати награде, биће тврдице, лажови и обмањивачи; мајка ће мрзети своју децу, брат брата; убогог човека нико неће слушати, јер је убог, а кад богати почне говорити, па макар су му и безумне речи, њега ће слушати“ (Јовановић 2012: 292).

Древне и увек актуалне људске склоности – морално посрнуће (блуд, среброљубље, мито, неправедно суђење, непоштовање родитеља), непризнавање Божјих и људских закона, отуђење од ближњих, прате прастара и свевремена упозорења да је крај

⁷ У тумачењима недостаје fino алегоријско повезивање између појединих елемената снова и њиховог значења, какво је, на пример, присутно у поучним хришћанским причама из *Жийија Варлаама и Јоасафа* (нарочито у причи *О инороју*, уп. Јовановић 2012: 164–165).

близу. У тумачењу последњега сна, које предвиђа апокалиптично страдање убогих од богатих, јасно се издваја опште место есхатолошке литературе: „Зашто пре овог времена не умресмо да не видимо окончање ових дана?“ (Исто: 292). Очигледно је да овај спис о последњим временима, непознат у византијској традицији, опстанак и популарност дугује бројним словенским редакторима и преписивачима, од настанка старог превода све до XIX столећа.

*

Списак сачуваних јужнословенских преписа доносимо хронолошким редоследом, са податком о издању:

1. Српски препис манастира манастира Савине, број 29, око 1380. године, 70а–75б. Изд. Miltenova 2011: 445–449; Јовановић 2023: 21–24.

2. Српски препис који се чува у Бодлејанској библиотеци Оксфордског универзитета, XV век, Canon. Lit. 413, 1256–1326. Изд. Miltenova 2011: 437–440 (кратки одломци, описи царевих снова, без тумачења).

3. Српски препис Народног музеја у Прагу IX.H.16: 1646 (Шафарик 19), XV век, 2216–2266. Изд. Polívka 1889: 188–194; Јовановић 2023: 26–29.

4. Српски препис Универзитетске библиотеке у Бечу I.26054, XVI в, 456–516. Изд. Polívka 1891: 157–160.

5. Српски препис Народне библиотеке у Софији, број 309, друга половина XVI века, апокрифни Бељаковски зборник, 1086, 113а–113б, 146а–151б. Изд. Потапов 1928: 124–129.⁸

6. Српски препис са бугаризмима, Пловдив, Народна библиотека, број 101 (36), друга половина XVI – почетак XVII века, 1496–153а. Изд. Ангелов 1958: 145–151.

⁸ Снимци читавог рукописа доступни су на: <http://82.147.128.134/slr/public/>.

7. Српски рукопис из збирке А. И. Хлудова у Москви, бр. 429, XVII век, 4546–4586, сада у Патријаршијској библиотеци у Београду, бр. 343. Изд. Срећковић 1892: 28–30; Јовановић 2023: 24–26.

8. Српски препис, Cod. D. Slavo 17, ЦСВП „Ив. Дуйчев“, прва половина XVIII века, 6а–116; копија Бељаковског зборника (уп. Милтенова 1989: 61–74).

9. Рукопис бр. 214 Универзитетске библиотеке у Софији, препис с почетка XIX века, скраћена верзија на народном бугарском језику. Изд. Николова 2009: 282–307.

Фрагменти:

1. Српски препис, манастир Хиландар, бр. 98, средина XVI века, 334а–334б. Изд. Јовановић 2023: 30.

2. Српски препис, Архив САНУ, бр. 147, крај XVII – почетак XVIII века, 69а–70б. Изд. Јовановић 2023: 30.

Испоставља се да су преписи које готово сви проучаваоци означавају као јужнословенске, из Савине, Оксфорда, Прага, Беча, Софије, Пловдива, Београда и из манастира Хиландара, заправо рукописни зборници искључиво српске редакције, њих 8 од XIV до XVIII столећа.⁹ Захваљујући овим зборницима мешовитог, готово увек апокрифног садржаја, најстарији словенски преводи опстали су кроз векове.

Литература

Ангелов, Боню Стоянов. „Сказание за дванадесетте съня на цар Шахаиши“. *Из старата българска, руска и сръбска литература* 1. София: Българска академија на науките, 1958, 145–151.

⁹ Сасвим је упоредива рукописна традиција још једног древног преводног текста, *Повести о њремудром Акиру*, који се налази у 4 зборника са нашег списка, а и осталих његових 7 преписа су српски (уп.: Витић 2015: 231–233).

- Веселовский, Александр Николаевич. „Слово о двенадцати снах Шахаиши: по ркп. XV в.“ *Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук*, 20/2 (1879): 1–47.
- Витић, Зорица. „Софијски препис *Повести о Акиру љремудром*“. *Годишњак Друштва чланова Матице српске у Рейублици Српској*, 4–5 (2015): 229–253.
- Волкова, Татьяна Федоровна, Ольга Роландовна Кориэлл. „Апокрифическое Сказание о двенадцати снах царя Шахаиши и его пещорские списки“. *Вестник Сыктывкарского Университета. Серия гуманитарных наук*, 4/20 (2021): 38–48, https://www.syktu.ru/about/nd/nauchnye-izdaniya-vuza/vestnik_ign/, приступљено 1. 12. 2023.
- Истрин, Василий Михайлович. *Откровение Мефодия Патарского и апокрифические Видения Данила*. Москва: Университетская типография, 1897.
- Јовановић, Томислав. *Хрстиомаџија средњовековне књижевности*. Том I. *Старословенска и љреводна књижевности*. Београд: Филолошки факултет, 2012.
- Јовановић, Томислав. „Слово о дванаесті снова цара Шакиши у српским преписима“. *Годишњак Каџегре за српску књижевности са јужнословенским књижевностима*, 18 (2023): 11–35.
- Кузнецов, Бронислав Иванович. „Слово о двенадцати снах Шахаиши и его связи с памятниками литературы Востока“. *Труды Отдела древнерусской литературы*, 30 (1976): 272–278.
- Милтенова, Анисава. „Новооткрит ‚близнак‘ на Беляковския апокрифен сборник“. *Palaeobulgarica*, 13/3 (1989): 61–74.
- Милтенова, Анисава. „Сказание о двенадцати снах царя Шахиншахи: новые данные“. *Христианский Востокъ. Новая серия*, 6/12 (2013): 362–377, <https://www.academia.edu/24994563>, приступљено 1. 12. 2023.
- Николова, Марианна. „Рукопись № 217г из Университетской библиотеки в Софии и поздняя южнославянская традиция Слова о двенадцати снах царя Шахиншаха“. *Scripta & eScripta*, 7 (2009): 282–307.
- Ольденбург, Сергџ Федорович. „К вопросу об источниках Слова о двенадцати снах Шахаиши“. *Журнал министерства народного просвещения* (1892): 135–140.
- Ольденбург, Сергџ Федорович. „Сны Кейда, царя Канодожского и сны царя Шахаиши“. *Сборник Отделения русского языка и словесности*

- РАН (Историколитературный сборник, посвященный В. И. Срезневскому), 4 (1924): 47–54.
- Пятин, Александр Николаевич. Очерк литературной истории старинных повестей и сказок русских. Санкт Петербург: Императорская академия наук, 1857, 123–124.
- Пичхадзе, Ана Абрамовна. „К реконструкции текста Сказания о двенадцати снах царя Шахаиши“ *Slovene*, 10/1 (2021): 41–56, http://slovene.ru/2021_1_Pichkhadze.pdf, приступлено 25. 10. 2022.
- Потапов, Петр Осипович. „К литературной истории Сказания о 12 снах царя Шахаиши“. *Сборник Отделения русского языка и словесности РАН*, 1013 (1928): 120–129.
- Рыстенко, Александр Васильевич. „Сказание о двенадцати снах царя Мамера в славяно-русской литературе“. *Летопись Историко-филологического общества при Новороссийском университете*, 13 (1904): 23–164.
- Срећковић, Панта. „Неколико српских споменика“. *Сйоменик Срјске Краљевске академије*, 15 (1892): 28–30.
- Хаттори, Фумиаки. „Об одном аспекте исследования переводной литературы киевского периода“. *Slavica Kiotoensia*, 2 (2022): 215–234, https://repository.kulib.kyoto-u.ac.jp/dspace/bitstream/2433/277849/1/SlavicaKiotoensia_2_214.pdf, приступлено 27. 1. 2024.
- Cipariu, Timotei. *Principia de limba și de scriptura*. Ed. II revediuata si immultita. Blasiu: Cu Tipariulu Seminariului, 1866.
- Cowell, Edward Byles. *The standard Pali collection of jātakas*. Translated by E. B. Cowell and others. Vol. 1. Cambridge University Press, 1857.
- Gaster, Moses. *Literatura populară română*. Minerva: Bucuresti, 1883.
- Gaster, Moses. “The Twelve Dreams of Sehachi”. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1900): 623–635.
- Lourié, Basil. “The Slavonic Apocalypse *The Twelve Dreams of Shahaisha: An Iranian Syriac Reworking of a Second Temple Jewish Legend on Jambres*”. В: С. Р. Тохтасьев, П. Б. Лурье (ред.). *Commentationes Iranicae. Сборник статей к 90-летию Владимира Ароновича Лившица*. Санкт Петербург: Нестор-История, 2013, 481–507, <https://www.academia.edu/3306460/>, приступлено 5. 7. 2022.

- Miltenova, Anisava. "Tale of the Twelve Dreams of King Shahinshahi". In: V. Tapkova-Zaimova, A. Miltenova (eds.). *Historical and Apocalyptic Literature in Byzantium and Medieval Bulgaria*, Sofia: East-West Publishers, 2011, 427–449, <https://www.researchgate.net/publication/299411362>, приступљено 2. 11. 2022.
- Mitani, Kaioko. "The Twelve Dreams of King Shahaisha: Comparison of early Russian copies and the South Slavonic tradition". *Comparative and Contrastive Studies in Slavic Languages and Literatures. Japanese Contributions to the XVI International Congress of Slavists 1*, Belgrade: MKC, 2018, 1–29.
- Polívka, Gjuro. „Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. Dvanajest snova cara Šahinšaha“. *Starine JAZU*, 21 (1889): 187–194.
- Polívka, Gjuro. „Opisi i izvodi iz nekoliko jugoslavenskih rukopisa u Pragu. Jošte dvanajest snova cara Šahinšaha“. *Starine JAZU*, 24 (1891): 155–160.
- Rice, Benjamin Lewis. *Epigraphia Carnatica*. Vol. II. Bangalore: Mysore Government Central Press, 1889, https://books.google.rs/books?id=EMUUAAYAAJ&redir_esc=y, приступљено 25. 7. 2022.
- Warner, Arthur George and Edmond Warner. *The Shahnama of Firdausi*. Vol. VI. Montana: Kessinger Publishing, 1912. Repr. by Routledge, 2013.

Zorica Vitić

APOCALYPTIC DREAMS OF EMPEROR ŠAKIŠ (SHAHAISHA)

Summary

In the introduction of this paper the conclusions of numerous comprehensive studies on the Slavonic version of the prophetic, eschatological text *The Twelve Dreams of King Šakiš* (Shahaisha) are presented (A. N. Veselovskij, S. F. Oldenburg, A. V. Ristenko, P. K. Potapov, B. St. Angelov, B. I. Kuznjecov, B. Lourié). The original of the tale remains unknown, but it is supposed to be of Oriental provenance. The existence of two early Slavonic versions is corroborated. The oldest manuscript containing variant

A is Serbian Slavonic one (from Savina monastery, no. 29, ca. 1380), since variant B has survived only in the Russian manuscripts (copies from the 15th to the 18th cc.). In the East Slavonic tradition, there is also one minor redaction of variant B. In two relevant recent studies concerning both Slavonic redactions (Miltenova 2013; Pichkhadze 2021) it is confirmed that the lexical Russisms of the Russian redaction are secondary, and also that the text in South Slavonic manuscripts contains some features of the original Slavonic translation (9th–12th cc.). Furthermore, some convincing arguments for the early emergence of Russian redaction (before the end of the 13th c.) have been highlighted. The latest study (Jovanović 2023) contains new editions of several Serbian copies of *The Twelve Dreams*, with explanations for great many *variae lectiones*.

Although the Russian manuscripts preserve a range of authentic readings and seem to be more coherent, both Slavonic textual branches show lexical varieties and contain paraphrases, additions, abridged or corrupted text, as well as obvious scribal mistakes. This fact could be explained by the early split of the textual tradition, but also by a less strict approach of redactors and scribes to the “non-canonical” text.

In the paper there is a list of all the preserved South Slavonic copies of *The Twelve Dreams* (nine, plus two fragments): eight of those codices are written in Serbian Slavonic (14th–18th cc.), and just one is the 19th-century abridged version in modern Bulgarian. The content of these miscellanies, mostly apocryphal, shows that many other old Slavonic translations have survived in Serbian manuscript tradition (e.g. Slavonic version of *The Story of Ahiquar* is also preserved in seven Serbian codices. Our list contains four of them).

Keywords: King Šakiš (Shahaisha), Slavonic version, Oriental parallels, redactions, old South Slavonic translations, Serbian miscellanies

Дејан Илић*

ORCID 0000-0001-7948-1289

Институт за књижевност и уметност

Београд

ПРОРОЧАНСТВА И СНОВИ У ЕПСКИМ ПЕСМАМА ПЕТРАНОВИЋЕВЕ И КАШИКОВИЋЕВЕ ЗБИРКЕ

Апстракт: Утемељени у веровањима традицијске културе, у непосредној вези с доживљајем света као двопланим, пророчанства и снови у епици добијају различите конкретизације и бивају уметнички преобликовани. Директни и симболички, пророчки снови, књиге староставне, знамења и пророчанства оностраних бића садржана у епским песмама Петрановићеве и Кашиковићеве збирке разматраће се са становишта поетике епске песме. Укрштајући синтагматски и парадигматски епски план, указаћемо на структурне и стилске одлике песама с овим мотивима/клишеима, као и на нова структурна и идејна решења у њиховом обликовању. Анализираћемо различите структурне улоге типова пророчанстава. Пратећи поступке растварања традиционалних епских схема, механичке употребе формула, мотивске, тематске и сужејне контаминације, трагаћемо за могућим путевима иновације и варирања епске традиције.

Кључне речи: усмена епика, пророчанство, директни и симболични снови, књиге староставне, знамење, Богољуб Петрановић, Никола Кашиковић

Доживљај и схватање пророчанстава и снова у традицијској култури у директној је вези с једном од најбитнијих одлика

* dejan.ikum@gmail.com

традицијске слике света, њеном двопланашћу. Како је добро познато, овоземаљски свет у свести носилаца традицијске културе у дотицају је с оностраним, међу њима постоји сложен сплет односа, па се промене на једној равни одражавају и на ону другу. Устројство на земљи премерава се и коригује према устројству оностраног света, при чему се у идеји о двопланости сучељавају и мешају различите митолошке, паганске и хришћанске концепције. У овако концептуализованом свету пророчанства и снови јављају се као један од главних видова комуникације те две равни (уп.: Детелић 1992: 41). Они су специфичне хијерофаније, при чему се, у случају наглашене хришћанске стилизације, приближавају категорији чуда. Како између слике света у народној књижевности и традицијске слике света постоји висок ниво изоморфности, те како „поетика догађаја у епици увек подразумева два плана: земаљски и хоризонтални“ (Детелић 1996: 65), не чуди што се мотиви пророчанстава и снова јављају и у епским песмама.¹ Њима се у песму уводи фатум (Детелић 1992: 261), мотивишу обрти, повезују различите сижејне нити, а чини се да се и један и други мотив најчешће реализују као концептуализације случаја, који у епици „не постоји као самостални факт“ (Детелић 1996: 65).

Пророчанства и снови могу имати различите облике. Полазећи од удела фантастике, под којом имплицитно подразумева односе узрока и последице какви не постоје у вантекстовном, реалном свету, Крстић све снове дели на природне (у њима нема чуда) и окултне (1935: 217), које посматра као подврсту психичких чуда. Под њима подразумева „свако сазнање до којег се не долази ни преко чула ни мишљењем“ (Крстић 1934а: 67). Узимајући у обзир временске концептуализације сна, то јест његовог остварења, окултне снове даље дели на пророчке, видовите и телепатске (Исто: 67), а овој подели додаје и истовремене

¹ Слично, Александар Лома као важну одлику епике издваја интерпланарност, под којом подразумева „својство појединих места да се доживљавају као пресеци егзистенцијалних равни“ (Лома 2002: 13).

снове (Крстић 1934б). Природне снове према ставу/доживљају сневача дели на измишљене, оне који настају као израз жеље или личног доживљаја (Крстић 1935).² Немања Радуловић према стилизацији снове дели на симболичне и директне, при чему разликује оне с поруком и без ње (Радуловић 2003). Имајући у виду културну условљеност фантастике, те чињеницу да су у свести носилаца традицијске културе визије и (ритуална) предвиђања били сасвим могући и реални (уп.: Gurevič 1987: 26), а потом и упитан статус фантастике и фантастичног у појединим жанровима усмене књижевности³ (нарочито у вези са мотивима снова и чуда), Крстићево методолошко полазиште у типологији снова, које се темељи на дистинкцији вероватно–невероватно, није нам се чинило као нарочито оперативно. Ми ћемо се у овом раду водити за Радуловићевом поделом, која је апстрахованија, усмерена првенствено на текст, и самим тим за потребе овог истраживања оперативнија. Крстићевим терминима користићемо се само као описним. Када је реч о пророчанствима, Крстић у свом индексу мотива издваја шест основних типова прорицања: из књиге, небеско писмо, хидромантија, пророчки снови, пророчке животиње, разна знамења (Krstić 1984: 129–132). У нашем корпусу, као и у „класичној“, вуковској епици, најзаступљенија су пророчанства у облику пророчког сна и књига староставних.

² Љубомир Зуковић критикује овакву Крстићеву поделу, замера јој произвољност и недовољну теоријско-методолошку утемељеност – „labavost principa“, мада Крстићеве термине и сам користи (Zuković 1975).

³ Статус фантастике у фолклорним жанровима био је тема многих и неретко опречних истраживања. Снежана Самарџија показује жанровску условљеност фантастике у усменој књижевности, анализира њене различите видове и издваја четири основна типа фантастике у усменој књижевности: епску фантастику, фантастику метафоре, ритуално-обредну и митолошку фантастику (в.: Самарџија 1989). Маја Бошковић Стули даје осврт на употребу термина „фантастика“ у фолклористичкој литератури и, полазећи од теоријских концепата фантастике Цветана Тодорова и Рожеа Кајаоа, анализира статус фантастике у усменој прози, при чему су у истраживачком фокусу бајка и предање (в.: Бошковић Stulli 1989).

Поред ова два типа налазимо и различите видове знамења и предзнака, сасвим ретко пророчанство казује онострано биће (вила, змај), то јест светац, при чему се у овом случају оно мора посматрати као чудо.

Будући да баштине обиље митских значења и веровања носилаца традицијске културе, снови и пророчанства у епским песмама могу се тумачити у митолошком кључу, при чему се откривају дубинска значења, структуре и реконструишу путеве њиховог епског прекодирања. С друге стране, они се могу посматрати као књижевни поступак, а у том случају акценат је на поетичкој, стилској и структурној анализи, која ће бити у фокусу овог рада.⁴

Примарни корпус на којем се темељи наше истраживање чине збирке епских песама Богољуба Петрановића и Николе Кашиковића. Реч је поствуковским записима, насталим шездесетих година (Петрановић) и последњих деценија 19. века (Кашиковић) на просторима Босне и Херцеговине.⁵ Обе збирке представљају

⁴ Поред Крстићевих типолошких проучавања снова, о њима се расправљало и са становишта структуре епске песме, а у том смислу значајан је пионирски Гезманов рад који сан и тумачење издваја као једну од композиционих схема (2002: 139–142). У приступима Матицког снови се сагледавају са стилистичког и структурног становишта, у начину излагања снова, композицији и односу који се успоставља између сна и његовог тумачења препознаје се специфична форма словенске антитезе (1970; 1974: 127–130; 1989), при чему се истиче да је сан неретко „композициони костур читаве песме“ (1974: 129). Мирјана Детелић о сну говори као о посебној уводној формули (за преглед најфреквентнијих формула ове врсте в.: 1996: 151), а у складу са својим динамичким схватањем формуле, она о сновима говори и као о „сижејној форми“ (1992: 265). Зуковић у сновима види специфичан „композициони шаблон“ (Zuković 1975: 580). Дакле, зависно од угла посматрања, али првенствено од конкретне варијанте, сан може бити мотив, структурни образац, формула или композициона схема.

⁵ Петрановић је иза себе оставио обиман корпус, две збирке лирских и четири епских песама, од чега је само половина штампана. Прва књига лирских песама објављена је у Сарајеву у Вилајетској штампарији 1867. године (Петрановић I), исте године Српско учено друштво објавило је књигу

донекле контроверзно и маргинализовано наслеђе, будући да су у делу научне јавности означене као непоуздане и осумњичене да су неаутентичне.⁶ Стилска и идејна решења у обликовању снова

епских песама најстаријих времена (Петрановић II), да би сам Петрановић 1870. о свом трошку штампао и трећу књигу епских песама најстаријих времена (Петрановић III). У рукопису су остале још једна збирка лирских песама, збирка епских песама најстаријих (Петрановић IV) и новијих времена (Петрановић V). Ове три збирке Петрановић је послао Српском ученом друштву, а данас су похрањене у Архиву САНУ, где чине део Етнографске збирке (сигнатуре 64/1, 64/2, 64/3). То је, заправо, најстарији део корпуса ове збирке који је наслеђен од Српског ученог друштва. Кашиковићева збирка епских песама такође је део Етнографске збирке (сигнатура 245). Ако се изузму спорадична објављивања у *Босанској вили* и периодици која је предузимао Кашиковић за живота, те прештампавања у едицији *Народно блајо* (1927. и 1928. године), као и избор песама из Кашиковићеве збирке објављен у веома лошем издању сарајевске *Свјетлости* 1951. године, највећи део ове збирке остао је у рукопису. Избор песама о Косовском боју из Кашиковићеве збирке недавно је објавила Соња Петровић (Петровић 2017). Петрановићева и Кашиковићева збирка посматрају се у вези са другим збиркама српских епских песама из Босне и Херцеговине које су део Етнографске збирке Архива САНУ, при чему се указује на идејне концепције саме Збирке, институционалну политику и теоријско-методолошка начела сакупљања у: Илић 2023. О идејним основама Етнографске збирке и односу Академије према сакупљању грађе расправља се првенствено са становишта фолклористичког наратива о нестајању умотворина у: Мladenović Mitrović 2021.

⁶ Петрановићеве збирке песама дочекане су с великим одушевљењем, будући да долазе с простора којима Вук није пролазио. Оне су одговарале научној знатижељи, али и културноисторијским околностима, јер су, у складу са романтичарским и хердеровским односом према фолклору, у условима националне хомогенизације, прихватане не само као сведочанство живе српске епске традиције у Босни и Херцеговини него, посредно, и као потврда о припадности ових територија српском културном простору. Почетно одушевљење спласнуће после Јагићевог приказа Петрановићеве књиге у издању Српског ученог друштва, у којем ће Јагић изнети извесне сумње у погледу квалитета и аутентичности одређених песама, мада збирци неће одрећи научну вредност (Јагић 1868). Јагићеве критичке опаске послужиће Војиславу Јовановићу Марамбоу да, у склопу својих проучавања фалсификата, мистификација и плагијата у усменој књижевности, дискредитије Петрановића као сасвим непоузданог сакупљача (Јовановић 1997).

и пророчанстава у песмама ових збирки посматраћемо у односу на „класични“ епски корпус и трагати за могућим иновацијама.

Већ је уочено да се директни снови, нетипични за епске песме, чешће јављају у Петрановићевим збиркама (Радуловић 2003: 26), а ово је нарочито случај с другом Петрановићевом књигом, док се у остале три збирке епских песама овог сакупљача број директних снова значајно смањује. Директним, неалегоричним сновима јунаци се најчешће саветују, њима се открива недоступно знање, то јест извештава о непријатељским активностима како би се оне осујетиле. У улози саветодавца најчешће се јавља

У свом кабинетском, ригидном и на Вуковим збиркама утемељеном укусу и схватању поетике епске песме Марамбо ће практично све поствуковске сакупљаче означити као „набеђене фолклористе“, а њиховој грађи одузети сваку вредност. Марамбоови књижевноисторијски, методолошки и теоријски приступи народној књижевности и нарочито проблем аутентичности свестрано се разматрају у докторској дисертацији Александре Бјелић (2022). На оцене овог научника надовезаће се и Новак Килибарда, који ће, чини се са ништа мање површности и поједностављених сагледавања епских законитости, па и искривљивања појединих културноисторијских чињеница, коначно осудити овог сакупљача и његовог главног певача Илију Дивјановића (Килибарда 1974). Ипак, упоредо са овим оспоравајућим гласовима један део фолклориста ће све време Петрановићеве песме користити као легитимни део нашег наслеђа. Слична судбина задесила је и Кашиковића, који је код Марамбоа такође означен као родољубиви мистификатор (Јовановић 1997). У последње време, међутим, све чешћи су полемички гласови који иду у правцу превредновања Петрановићеве и Кашиковићеве збирке, као и уопште поствуковских записа, и нарочито грађе Етнографске збирке (Пандуревић 2011; 2016; Кнежевић 2018; 2021; Гароња Радованац 2014). За мање ригидне ставове у процењивању аутентичности залагао се и Миодраг Матицки, који истиче да је „прећутно прихваћен и тешко одржив став да народна песма мора да већим својим делом одговара законитостима које нуди искуство стечено на основу Вукових збирки“ (1974: 26). И Алојз Шмаус (Alois Schmaus) указује да „Вуковска идеализована представа о епској песми одвраћа пажњу управо од симптома постепеног преображаја, нарочито ако се ови испољавају као срозавање естетског нивоа“ (Шмаус 2011: 33). На својеврстан баласт „националног културног канона“ и њиме условљену аутоцензуру истраживача указује и Смиљана Ђорђевић Белић (2016: 192–193).

неатрибуисани старац, неки „чоек“, потом вила и, само у једном случају, светац (Кашиковић, 50). Будући да се вила могла и непосредно јавити, у поступку њеног увођења кроз пророчки сан уочава се механичка употреба формуле сна, али и велика популарност овог мотива. У варијанти о подизању вишеградске ћуприје (Петрановић III, 52) стиче се утисак да је певач посегнуо за оваквим поступком како би разбио монотонију јер се вила неимару јављала непосредно већ два пута.⁷ Саветодавним сном улога епског саветодавца помера се ка делокругу помоћника и дародавца, што је нарочито видљиво у варијанти у којој вила у сну поучава Секулину мајку како да дође до крилатог коња (Петрановић III, 57). Директни снови функционишу као покретачки мотиви, било да се њима мотивише јунаков поход или обрт у радњи. Понекад они супституишу мотив побратимове књиге/позива па, на пример, не чекајући да их Љутица Богдан позове у сватове, Реља и Дијете Лауш крећу јер су „Оба побра један сан

⁷ Сличан поступак амалгамирања традицијских мотива са истом сужејном функцијом налазимо и у песми у којој се пева о томе како је Бановић Секулу задојила вила, а у којој Секулина мајка сања: „Бе јој дође књига шаровита, / Од бијеле из планине виле“ (Петрановић III, 37). Овде се, дакле, комбинују чак три традицијска мотива: вила саветодавац, саветодавни сан и књига. Сва три мотива примарно имају комуникативну, медијалну функцију. Занимљиво структурно решење представља и уношење извештаја о сну у књигу којом бугарски краљ позива Марка да изврши тежак задатак (Петрановић IV, 38). Мотивишући свој полазак, Марко обавештава сестрића Маријана да им ваља путовати јер је стигла књига бугарског краља у којој краљ пише: „Госпоја му чудан сан уснила, / И у сну је мене побратила, / Да јој спреим утву златокрилу / Би госпоја млада затрудњела, / И родила златнорука сина“ (Петрановић IV, 38). Извештај о сну овде, дакле, мења директну краљевску наредбу. Међутим, један од два мотива је вишак. Песма би била складнија када би Марко сестрићу уместо садржаја књиге саопштавао свој сан с истим налогом или када би краљ једноставно књигом позвао Марка да изврши задатак, не позивајући се на сан. Утисак додатно слаби и то што Марко не чита директно из књиге, него је практично препричава, то јест, песма не садржи мотив доласка књигоноше. Марково казивање о књизи је, дакле, ретроспективно.

уснила, / Ђе се њихов побро оженио“ (Петрановић II, 30).⁸ Слично, пророчки сан у варијантама о ослобађању сродника из тамнице има функцију уводног, покретачког мотива, те мења мотив књиге којом заробљеник позива у помоћ (Петрановић III, 13).⁹ С друге стране, у једној варијанти налазимо оба мотива – и директни сан у функцији извештаја и мајчину књигу (Петрановић II, 53). Очигледно је овде закон епске инерције био превише јак да би певач извршио супституцију. Он је, међутим, нашао једно необично решење – јунак је у сну предвидео долазак књигоноше и уз то „на сну“ књигу проучио, те се у том светлу долазак књигоноше у реалном епском времену може посматрати као потврда сна. Директни сан у овом случају приближава се типу видовитог и телепатског сна (уп.: Крстић 1934а: 67), будући да се њиме сазнаје о догађају из садашњости или блиске прошлости (симултаност сањања и кретања књигоноше), те да се имплицитно може наслутити некаква телепатска веза јунака и мајке. Исто тако, изузетно ретко, директни снови могу бити и пророчки. У две песме јунаку се у директном сну прориче његова смрт, при чему се јунак упућује у то шта треба да уради, односно имплицитно се искушава његова вера (Петрановић II, 46; Кашиковић, 50). Мотив сна овде се контаминира мотивом предосећања смрти, уз то што у песмама с тим мотивом јунак сам одређује предстојеће активности, а овде му се оне саопштавају. Дакле, директним сновима заједничко је да утичу на поступке јунака, они немају утврђен образац у ком се излажу, врло су разнолики и зависе од саме фабуле. У случају саветодавног директног сна уочава се матрица „уради то и то“, која се потом реализује кроз епско начело претварања говора у

⁸ Ово је један од ретких примера истовремених снова у епизи; Крстић уз ову издваја још три епске песме с мотивом истовременог сна (уп.: Крстић 1934б).

⁹ Исту функцију мотив сна има и у варијанти о ослобађању постриме виле, с тим што се у овој песми јавља удвојен почетак: уранио + сан (Петрановић III, 16).

радњу¹⁰. Директни снови скоро увек имају медијалну позицију и означавају почетак нове епизоде. За разлику од симболичних снова, они се никад не излажу у форми словенске антитезе, а како су њихове поруке дате непосредно, изостаје и тумачење, о њима се најчешће не извештава, а понекад се и не уводе уобичајеним формулативним стиховима. Директни снови се, дакле, не развијају у структурни образац, они су тек један од мотива песме.

Нешто је другачија ситуација са симболичним сновима, који су најчешће развијени у еластичан структурни образац.¹¹ Они су углавном пророчки, информација је двоструко кодирана, ликови и догађаји симболички су преозначени, па се у случају симболичних снова сусрећемо с алегоричним сликама, које се потом у тумачењу сна дешифрирају, то јест откривају се скривене везе ознаке и означеног. Симболични снови имају стабилнију структуру од директних, њихова схема своди се на три кључна дела: сан и извештај о њему, реакција адресата (тумачење и/или коментар) и остварење, при чему у конкретној песми сваки од

¹⁰ Шмаус издваја три основна принципа епског понављања: говор → говор, говор → радња и, сасвим ретко, радња → говор (2011: 67–69).

¹¹ У варијанти о обнављању Раванице пророчки сан се, међутим, своди на позитивно знамење, изостаје уобичајена структура, а њим се мотивише кретање књигоноше. Наиме, после експозиције с типском сликом цркве која прокишњава и игумановим налогом/тешким задатком – *није л мајка родила јунака да однесе књићу у Русију*, у песму се уводи мотив сна којим ђак самоук мотивише свој поход: „Ја ћу за то у Русију сићи; / Скоро јесам чудан сан уснио, / Ђе ме јарко огријало сунце / Од истока преко Московије, / Чини ми се добићемо благо“ (Петрановић II, 47). Улогу негативног знамења сан има у варијанти о краљу Драгутину, где слуга упозорава краља да не пева кроз гору: „Јер сам ноћас чудан сан уснио, / Десно ти се крило одломило, / А из крила перје полећело“ (Кашиковић, 31). Занимљиво је да му краљ одговара да се не плаши виле из планине, иако она претходно није поменута. Дакле, јунак (као и реципијенти) има вишак знања који долази од познавања традицијске културе и горе као хтонског места. У оваквом поступку уочава се и сижејна контаминације с песмама у којима вила кажњава јунака, при чему се стиче утисак да је мотив сна овде уведен механички, као декор.

ових елемената може изостати (уп.: Радуловић 2003: 26), а овим елементима се као факултативни могу додати и стихови којима се приказује реакција сневача на сањано. Сан и његово тумачење често се излажу у облику словенске антитезе, па Матицки као посебну врсту словенске антитезе издваја словенску антитезу сна, како је напред поменуто (Матицки 1970: 40–43). Сан као двоструко кодирана информација и његово тумачење функционишу као загонетка и одгонетка¹², при чему се тумачењем објашњава метафора на којој почива ониричка слика. Тумачењем се за један корак уназад враћа процес метафоризације, па се кроз поредбени дистих „што : то“ (в.: Матицки 1970: 41) открива скривени поредбени члан у основи метафоре. У литератури је већ уочена мала варијантност слика сна, „gotovo da bi se od svih snova u našoj narodnoj poeziji mogla sintetizovanjem dobiti jedna manje-više jedinstvena struktura-slika, kojom bi se mogao obuhvatiti cio jedan snop prilično raznolikih događaja“ (Zuković 1975: 581; уп. Радуловић 2003: 30–33), а уочене су и типске везе између елемената сна и њихових одгонетки (уп.: Детелић 1996: 266–269). Издвајају се два основна типа слика, космолошке и авијарне (в. Илић 2019; уп.: Радуловић 2003), које се активирају у три основна вида, као небеска катастрофа, кретање субјекта и као преображај (Радуловић 2003: 34–37). Такође, истакнуто је и да симболични епски снови одговарају типу јунговских великих снова (Исто: 29), они оперишу универзалним симболима, при чему се најчешће односе на негативне догађаје, било да се њима предсказује пропаст царства¹³ или јунакова стварна односно симболичка смрт.

¹² Никита Толстој уочава двојност структуре пророчког сна и загонетке, те сличну логику откривања скривених значења (в.: Толстој 1993).

¹³ Различити типови пророчанстава о пропасти царства анализирају се, с акцентом на симболичком и идејном значењу слика пророчанстава, на материјалу српске и бугарске епике у: Илић 2019. О симболичким значењима ониричких слика у епским песмама в.: Радуловић 2003: 30–33.

У посматраном корпусу јављају се и нова идејна решења, изналазе нове везе међу традицијским мотивима па се пророчким сном најављује удаја Лазаревих кћери (Петрановић III, 21; Кашиковић, 32), која се везује за тематско-мотивски комплекс о паду царства (уп.: Питулић 2000: 173–174). Наиме, традицијски мотив о свађи Лазаревих кћери, сукобу њихових мужева око господства и Вуковој издаји коју ће овај сукоб изнедрити јавља се у новом контексту, повезује се с мотивом негативног пророчанства. Овим поступком акценат се са спољашње преноси на борбу изнутра, а епска песма се отвара ка епско-лирским и мелодрамским поступцима и мотивима.

Симболични снови нашег корпуса у начелу одговарају општим одликама симболичних епских снова, апстрахованим на примерима „класичне“ епике, њима се најчешће предсказује смрт јунакова или његово ропство, потом пропаст царства која се повезује с различитим мотивима косовске епске традиције (Божја казна због грехова, „пошљедње вријеме“, свађа Лазаревих кћери, издаја). У обе збирке доминирају авијарне ониричке слике, којима се кодирају подједнако и смрт јунакова и пропаст државе, док се космолошким сликама искључиво кодира пропаст царства и смрт владара. Као релативно честа јавља се и слика сна у ком је непријатељ представљен змијом која заузима претећу позицију с разјапљеном чељушћу и главом положеном на симболички супституисану жртву. Змија као семантичко језгро ониричке слике комбинује се и с авијарним кодом, па је чест приказ змије која прождире птиће. Када је реч о ониричким сликама с мотивом змије, пажњу привлачи једна варијанта о Марковом заробљавању (Петрановић IV, 41). Уобичајена слика змије с ослоњеном главом на ћуприју овде се развија у својеврстан мегдан јунака са немани у ком он узалудно покушава да је заустави. Техником кадрирања змија је приказана како претећи обавија јунака све док му не стигне до врата, а ова кулминациона тачка поклопиће се с тренутком буђења. У оваквој слици није тешко препознати

утицај варијаната у којима Света Недеља у обличју змије кажњава Марка зато што је повредио табуисано време празника. У свести носилаца традицијске културе ова слика асоцијативно се шири на цео круг варијаната, па се интертекстуалним везама богати семантички потенцијал сна, успостављају везе с другим елементима Маркове епске биографије, а епски сиже о заробљавању се отвара ка епско-лирским темама. Док су сви типови претходних слика уобичајени и у класичном корпусу, у Петрановићевој збирци наилазимо и на необичну слику сна с корпоралном симболиком – Милошева љуба, слутећи смрт драгог, сања како јој отпадају делови тела: „Да су мени осјечене руке, / А ситни ми испанули зуби, / На оку ми усахле оспице, / А руса ми коса опанула“ (Петрановић IV, 30). Занимљиво је да се у овом корпусу не наилази на слику сна са порушеном кулом, то јест, оцаком, којом се предсказује породична погибија, а која је честа у класичном корпусу. Такође, нема ни широко распрострањене ониричке слике магле (уп.: Детелић 1996: 84–88).

Највећу стабилност, инваријантност и подударност с класичним корпусом показују космолошке слике, с типским представама распуклог неба, помрачења и падања небеских тела. Авијарно кодиране слике сна чувају основну матрицу по којој се јунаци и противници замењују птицама, с тим што је у односу на класичне варијанте разноврснији скуп супституената, јављају се за епiku неубичајене птице као што су ждралови, лабудови, голубови, препелице, при чему се успостављају и неке неочекиване везе, па се на пример виле супституишу ластавицама, овце лабудовима, чобани голубовима. У овом поступку могао би се уочити специфичан облик растакања традиционалне форме, њена механичка употреба. Будући да се поредбени чланови повезују скоро насумично, слаби њихова симболичка заснованост, то јест означено се тешко може уочити у семантичком пољу означитеља. Премда се формално одржава, суштински се подрива систем еквиваленција поређења, на којем почива

метафора сна.¹⁴ Такође, авијарне слике у овим збиркама, нарочито Петрановићевој, развијеније су, неретко је у њима приказана права мала драма, нарација је проткана дијалозима, па се сан од алегорије приближава параболи¹⁵. С друге стране, у два песмама сан, саопштен у првом лицу аориста и делимично кодиран, од алегоричне слике приближава се причи о сну¹⁶, јунак износи своје доживљаје, као да ретроспективно извештава о свом подвигу. Мада и у Вуковим збиркама наилазимо на излагање сна у првом лицу, овде је то излагање распричаније, појачана је емоционалност, излагање сна је доживљено, казивач-сневач описује своје доживљаје, на пример, пошто каже како га је у сну јела притиснула, Реља додаје: „Би ти реко и би се заклео, / Да ме жива ватра притужила“ (Петрановић IV, 11). Такође, у извештају о сну казивач се обраћа слушаоцу, све ово чини да сан личи на ретроспективну епизоду, малу песму у песми. Иако се оперише општим симболима традицијске културе, иако није напуштен манир високе стилизованости (мада се он ралативизује), овакви снови постају персонализованији, индивидуалнији.

Премда се симболичним сновима уобичајено наговештавају и проричу лоши догађаји, у посматраном корпусу наилазимо и на две песме са симболичним сновима којима се проричу срећни догађаји. У једној је то ослобођење и обнова царства (Петрановић III, 5), а у другој рођење цара Душана (Петрановић III, 8). У обема песмама развијају се епски нетипичне слике сна у којима семантичко језгро представља јела, симболичка оса света која

¹⁴ На систем еквиваленција као битан организациони принцип симболичних снова указала је Мирјана Детелић (1992: 265–266; 1996: 85).

¹⁵ Овакво прерастање уочава се у Миличином сну о удаји њених кћери. Авијарно стилизован сан наративно је уобличен, прожет дијалозима тако да параболично говори о распу царства услед издаје. Њиме се објашњава како је Вук ушао у царску породицу и како је започела борба „изнутра“ (Петрановић III, 21).

¹⁶ О жанровским карактеристикама приче о сну и историјату проучавања ових наратива в.: Ђорђевић Белић 2019.

израста над градом, државом или из краљичиног срца. Сlike сна даље се варирају ка пасторалној слици, али се уводе и топо-си (Босна, Московија, Русија) којима се простор конкретизује и симболички уписује у „наш“ свет. Сlike снова у овим песмама и њихово тумачење представљају високо идеологизован говор певача и несумњиво су настале као одраз савремених политичких и културних околности. Реч је, дакле, о специфичној иновацији певачевој, који традиционалну форму сна користи да изрази своје политичке ставове. Премда не нарушава структурну матрицу: симболични сан, извештај, тумачење, певач раствара традиционалну форму, а донекле изневерава и хоризонт очекивања будући да варира архетипску слику дрвета света с орлом у крошњи и змијом у корену. Овде се уместо змије у корен смешта народ, сиротиња, они којима орао треба да донесе заштиту, притом се уобичајена уводна формула лирике користи као уводна епска формула и донекле се варира њено значење.¹⁷ Ониричка слика којом се прориче рођење Душаново асоцира и на сличну слику којом се у лирским песмама прориче Христово рођење, а занимљиво је да се сродна слика налази и у Вуковом *Рјечнику* у склопу објашњења појма *Душанија* (Самарџија 2020: 161–163). Слично као у поменутом примеру са змијом у сну Марка Краљевића, и овде се шири асоцијативно поље сна и остварују жанровска и тематска преплитања.

Симболички потенцијал снова открива се, односно конкретизује, у тумачењу које се у песмама развија поступком уланчавања поредбених дистиха, при чему се сваки елемент сна, свако семантичко језгро, може појединачно декодирати, или се цела слика сна преводи у једно објашњење (уп.: Радуловић 2003: 37).¹⁸

¹⁷ О поменутој архетипској слици и формули која на њу асоцира постоји бројна литература. Жанровска проходност слике и њене поетичко-стилске модификације испитују се у раду Немање Радуловића (2011), док се о слици јеле као лирској формули расправља у Карановић 2019.

¹⁸ На везу тумачења сна са магијском радњом предавања сна указано је у Матицки 1989.

Тумачењем се маркира једно од значења ониричког знака, то јест конкретизује се у вези са садржајем саме песме. Однос сан : тумачење почива на психолошком паралелизму (Исто: 37–38), њиме се имплицитно објашњава генеза песничке ониричке слике. Поредбеним дистихом „што : то“ у тумачењу се реактуализује психолошки паралелизам у основи метафоричне ониричке слике, показује се да је „песничка метафора једночлана паралелна формула у коју су пренесене неке слике и односи из пређутаног члана паралеле“ (Веселовски 2005: 229). Тумачење сна, дакле, функционише као објашњење метафоре, односно метафорâ на којима ониричка слика почива. Кроз поредбени дистих открива се механизам померања са централног на маргинално значење метафорично употребљене речи, који је у основи метафоре (уп.: Bierdsli 1986), то јест, кроз структуру тумачења открива се интеракција главног (оно на шта мислимо) и споредног предмета (оно на шта се позивамо) на којима ова стилска фигура почива. Отуда се у свести реципијента, на основу познавања система асоцираних општих места метафорично употребљене речи и интеракције у коју она ступа са значењем означеног, открива метафорично значење (уп.: Blek 1986: 68–73).¹⁹

¹⁹ Монро Бердсли (Monroe Beardsley) и Макс Блек (Max Black) представници су две основне струје у теоријским погледима на метафору и метафорична значења. Први је представник логичког, а други семантичког приступа (уп.: Којен 1986: 7–17). Занимљиво је да се у тумачењу снова какво налазимо у нашим епским песмама могу применити оба схватања. Узмимо за пример честу ониричку метафору о паду сунца, која се у тумачењу дешифрује као смрт владара. Према логичком приступу у основи ове метафоре је померање с централног значења лексеме „сунце“ на маргинално значење, које се открива у тумачењу (сунце као владар). Маргинална значења, даље, откривају сложене митолошке представе о соларној природи владара, космичким катастрофама и есхатолошким представама. Оваква значења јављају се као специфичан вишак знања у семантичком, интеракционом приступу метафори. Према овом приступу, довођењем у везу сунца и владара (до којег у нашем примеру експлицитно долази у тумачењу), долази до препокривања главног и

Поред развијеног тумачења којим се објашњава метафора у основи ониричке слике, тумачење може бити сведено и на коментар, који углавном има облик клетве, у чему је препозната профилактичка функција (уп.: Радуловић 2003: 42). Тумачење, међутим, може и изостати. У том случају цела песма функционише као својеврсна одгонетка, а скривене везе актуализује сам реципијент у својој свести, осећајући радост препознавања. Снежана Самарџија уочава да до изостанка тумачења долази „посебно када се коб будућности обзнани самом јунаку-жртви“, у том случају „развојем радње (се) успоставља аналогија“ (Самарџија 2007: 176). Уобичајено снове тумаче мушкарци, сасвим ретко у тој улози нађу се и сами сневачи, при чему се напушта форма поредбеног дистиха.²⁰ Сневач износи свој утисак, то јест могуће значење сна сажима у један формулативан стих који има значење среће или несреће – отуда се сам сан перципира више као слутња или знамење.

У нашем корпусу, међутим, у улози тумача снова нађу се и жене, додуше, ретко, а улога тумача понекад се преклапа с улогом саветодавца. У овом случају тумачење је допуњено и саветом јунаку како да поступи у предстојећој ситуацији.²¹ Форма тумачења одговара оној апстрахованој из „класичне“ епике, с тим што постоји тенденција ка растварању поредбеног дистиха. Певач одржава матрицу „што : то“, декодира елемент по елемент сна, али разграђује дистих, у смислу да се

споредног предмета тако што се главни предмет (у нашем случају мисао о смрти владара) пројектује на поље споредног (слика пада сунца), а систем асоцијација рађа ново значење.

²⁰ Необично решење налазимо у песми о погибији кнеза Данила, где се кликовање виле и њен извештај јављају у функцији тумачења симболичног пророчког сна којим почиње песма (Петрановић V, 63).

²¹ Овакво преклапање савета и тумачења налазимо у четири песме нашег корпуса (Петрановић III, 13, Петрановић IV, 4 и Петрановић IV, 6, Петрановић IV, 30).

поредбени чланови исказују кроз неколико стихова. Ова појава условљена је самом природом ониричких слика, које су у овом корпусу често распеваније. Уместо сажимања певач понекад посеже за беспотребним понављањима – тумачећи краљичин сан, Дечански је први члан поредбеног дистиха разломио на чак четири стиха: „Што си, госпо, у санку виђела, / Ће пониче позлаћена грана, / Из њедарца, од твог срца жива, / Позлаћена града од јаблана“ (Петрановић III, 8) иако су се они могли свести само на један стих, на пример – што пониче позлаћена грана. У једној песми поредбени дистих се раствара увођењем негативног поредбеног члана: „Што разгоне птице голубове, / То нијесу тице ѿлубови, / Већ чобани наши код оваца“ (Петрановић IV, 4, наш курзив), чиме се открива механизам на којем почива ониричко прекодирање и нарушава структура словенске антитезе сна, за коју је као дистинктивно обележје Матицки издвојио управо недостатак негативних одговора. Он истиче да је поређење на којем почива ониричка метафора негативно, али симболичко значење поредбеног предмета даје утисак да је облик негације избегнут јер „свака алтернативна поредбена слика у свом симболичном значењу носи и своје адекватно разрешење“ (1970: 41). У појединим сновима нашег корпуса изостаје управо оваква семантичко-симболичка заснованост ознаке и означитеља, што је главни показатељ механичке употребе старе фигуре, то јест – форме.

С друге стране, растварање поредбеног дистиха може послужити певачу да у тумачење инкорпорира и своје политичке и идеолошке ставове, заклањајући се за говор лика и симболику сна. Овај тип растварања, иако ређи, значајнији је у смислу одклона од поетичких одлика класичног корпуса. Тумачење сна у овом случају само је форма за објашњавање историјских и политичких околности, при чему се временским реченицама с везником „кад“ реферише на догађаје епске историје, па тумачење од објашњења ониричке метафоре практично прераста у

ретроспективну епизоду²². Међутим, овакве иновације нису карактеристичне само за структурно-стилски образац сна нити су оне специфичност искључиво нашег корпуса. Слични поступци растварања традиционалних формула, апсолутизације ауторске позиције, хипертрофије коментара јављају се и у неким другим облицима епике, нпр. у постфолклорним епским хроникама (уп.: Ђорђевић Белић 2016: 75–80, 91–96), крајинској епици (Шмаус 2011: 138–155), донекле и у граничарској епици (Матицки 1974: 85, 121–123). Мада се поменути поступци уочавају и у бројним другим формулама нашег корпуса, када је реч о тумачењу сна треба истаћи да, иако постоји тенденција ка ширењу поредбеног дистиха, тумачење сна ретко прераста у идеологизован говор. До оваквог прерастања, до метаморфозе тумачења у, условно речено, панегирик долази само у једној песми, особеној већ и по онирчким сликама и по композицији (Петрановић III, 5).²³ Растварање коментара у једној другој варијанти послужиће певачу да прошири домен онирчког пророчанства, па ће, пошто је сан протумачио према матрици „што : то“, тумач потпуно

²² С. Самарција уочава да се у усменој епици апсолутном ретроспективом растварају стилске фигуре, то јест метафора, тако што сликовни члан фигуре подлеже појмовној преради, претварајући се у наратију (2001: 114–117). Поступак уочен у нашем корпусу само је делимично сличан, будући да се сама метафора не развија у наратију, него њено тумачење служи као повод певачу да исприча причу и о другим догађајима епске историје.

²³ Целокупна песма заснива се на уланчавању три семантички сродна сна и њихових тумачења. Варирањем онирчких слика и тумачења у којима се конкретизује њихов позитивни симболички потенцијал подцртава се неминовност пророкованог ослобођења. Тумачење ће послужити певачу да уметне низ коментара, ангажованих стихова у којима се слави Русија (она треба да донесе ослобођење), као и низ реминисценција на догађаје епске историје. Заправо, пошто протумачи сан у складу с традицијском матрицом „што : то“, певач ће у око четрдесет стихова високопатетичним тоном дати коментар тумачења, односно идеолошки образложити пророковано ослобођење. Слични процеси стилског и идејног померања ка панегирику и будници, а у вези са проспективном позицијом певача, уочавају се и у постфолклорним епским хроникама (уп.: Ђорђевић Белић 2016: 134–139).

немотивисано предвидети догађаје не реферишући на сам сан, као пророк (Петрановић IV, 30). У истој песми наилазимо и на удвојено тумачење једног сна, при чему друго тумачење не само да се варира него је суштински и супротно првом. Док Јевросима у Марковом сну (босански бан обавијен огромном змијом братими Марка) види напад Турака и позив у помоћ, слуга Дилавер у истом сну види клопку за Марка, прориче његово утамничење и издају босанског бана. У поновљеном Дилаверовом тумачењу потпуно се разара структурна матрица тумачења, али и епска логика декодирања ониричких симбола, па тумачење сна прераста у тумачење епске историје. Потпуно нетипично за епику, у овој варијанти, забележеној у Сарајеву, оба тумачења се откривају само као делимично тачна.²⁴ Проширивање тумачења, растакање његовог структурног обрасца, у једној варијанти „средњих“ времена послужиће певачу да у тумачење удене и извештај о сну самог тумача. Завршивши тумачење сна, момче самоуче²⁵ (тумач) додаје: „А и ја сам ноћас сан уснио“ и саопштава своје сновиђење (Петрановић V, 48). Будући да уметнути сан представља семантичку варијацију првог, оваквим поступком имплицитно се подцртава неминовност његовог остварења.

Певачима, међутим, понекад као да је стало да истакну тачност и поузданост тумачења, па се у епилогу неких песама истиче да се све збило онако као се уснило: „Испуни се од сна толковање, / Све се стече како Стеван рече“ (Петрановић III, 21), или: „Како госпа у санку виђела, / Онако је све истина било“

²⁴ Ипак, на основу ове песме не треба вући неке далекосежне закључке. Реч је о слабој песми и технички и идејно. Певач има потешкоћа да повеже различите мотиве, мотивација му је неуверљива, казивање расплинуто до самог краја где се догађаји убрзавају и сликају у пар потеза. О невештини певача речито говори и то што на крају песме меша Марка и Милоша, што и не чуди с обзиром на бројне сижерне и тематске контаминације у овој песми.

²⁵ Јављање самоука у улози тумача сна упућује на контаминације с низом варијаната у којима баш самоук има вишак знања и дослуху је с оностраним.

(Кашиковић, 32). На овакав манир могла је утицати тежња ка заокружености епске радње, али и структурно-поетичко начело о допуњавању посебних уводних и завршних формула, њиховој корелацији, при чему се у овом случају може уочити успостављање узрочно-последичних односа између сна и остварења/завршетка епске радње (уп.: Детелић 1996: 36–37). Такође, извештај или књига могу функционисати као својеврсни докази протумаченог, а овакав поступак среће се у случају видовитог сна. На пример, вилино тумачење Марковог сна имплицитно се потврђује у извештају крчмарице (Петрановић III, 13), при чему треба имати на уму и да се мотив извештаја уводи по инерцији епског сижеа о ослобађању побратима из тамнице, за који је мотив видовитог сна нетипичан. Овај поступак је нарочито занимљив јер се њиме успоставља имплицитна веза извештаја/књиге са сном, истовремено се конкретизује и само тумачење, а уместо матрице говор → радња, уобичајене за схему сна, јавља се матрица говор → говор (ретроспективни). У случају да тумачење изостане, књига или извештај функционишу као имплицитно тумачење (Петрановић III, 16, Петрановић III, 19), или пак, ако је приказано остварење сна, цела песма функционише као одгонетка. У једној варијанти о женидби с препрекама налазимо, условно речено, инверзију сна и тумачења. Наиме, прво је приказано смакнуће и печење девера, да би се затим упризорени догађај кодирао у слику видовитог Марковог сна (Петрановић II, 55). Дакле, успоставља се матрица радња → говор (кодирани, метафорички). У варијанти о девојци без руку тумачење је супституисано провером истинитости сна. Пошто му цар Стјепан изложи сан, везир Лазар се враћа у Призрен: „Да ја видим што си дослутио“, при чему мотив провере добија везивну сижејну улогу (Петрановић II, 14).

Одлагањем тумачења сна појачава се напетост и отварају могућности ка психолошком нијансирању ликова, будући да је оно не само техничко решење него и одраз једне танане емоционалности, жеље тумача да поштеди сневача негативног сазнања.

Овакав поступак у складу је са основном функцијом сна као емотивне припреме за трагичан исход, то јест као „матифоричке, емотивне пројекције догађаја који следе“ (Пешић, Милошевић Ђорђевић 1996: 232). Отуда Лазар, на пример, одбија да протумачи сан Милици, заклањајући се за формулативним стихом „Сан је лажа, а Бог истина“, иако је свестан његовог кобног значења: „Баш то цару мило не бијаше“ (Кашиковић, 32). Потпуно нетипично за епiku, у једној варијанти о Косовском боју Милошева љуба одлаже извештај о сну како би поштедела Милоша непријатног сазнања (Кашиковић, 90). Занимљиво је да у овој песми, иако је оно одложено, долази и до тумачења сна (чак пола године након сањања), које је само по себи непотребно јер љуба очигледно од самог почетка слуги његово значење. Дакле, епски шаблон је био јачи од логике. Психолошко нијансирање и лирски пасаж, међутим, ненадано склизну и у сентименталистичку сладуња-вост која је један од маркера деепизације и снижавања патоса.²⁶ Тако се у овој песми уводи мотив пожутелог лица љубиног, услед трауме изазване сном, које, међутим, код Милоша изазива друге асоцијације. Он страхује да му љуба није „прошла кроз јуначке руке“, чиме се празни трагички набој песме и она се отвара ка новелистичким темама. Сентименталистички и лирски пасаж најјачи су у опширнијим приказима сневачеве реакције на сан, где се прибегава поступку кадрирања и развијања такозваног средњег плана. Реакције се обавезно прате сузама и немиром²⁷,

²⁶ Слични процеси деепизације и контаминације са сентименталистичким стилским комплексом издвојени су и као једно од поетичких обележја постфолклорних епских хроника (Ђорђевић Белић 2016: 161–163), а срећу се и у крајинској епици (Шмаус 2011: 163).

²⁷ Тако је, на пример, у реакцији Анђелије, Гргуревој љуби, на сан певач оставио лирску, сентименталистичку минијатуру. Уместо да помоћу једног формулативног копулативног стиха радњу покрене даље певач развија целу епизоду у којој, помало наивно, долазе до израза осећања супружника. Уплашена сном, љуба хитро реагује, буди се, али онда полако и нежно буди супруга, при чему певач користи устаљен мотив буђења сузом која јунаку

али су понекад и одложене, суздржане, па се сневач приказује како после бурног сна уобичајено устаје, умива се, моли Богу и пије кафу, па тек онда извештава о сну²⁸. Поновљено тумачење сна у унутрашњем монологу сневача открива се као неуобичајен поступак психологизације. Пошто је од Стефана чула тумачење свог сна, Милица и сама промишља о њему: „Па у себи госпа помислила, / Да ће санак истина изаћи“ (Кашиковић, 32).

Премда снови нашег корпуса припадају типу јунговских великих снова, јер оперишу универзалним симболима традицијске културе, у њима се уочава и извесна црта персонализације, индивидуализације.²⁹ У вези са овом појавом је и већ поменуто приближавање епског сна причи о сну, које се уочава и у реакцијама сневача на сан, те у индиректном успостављању везе између психолошких преокупација сневача и сна у појединим варијантама. Очајне и пошто су већ изгубиле сваку наду да ће девојка умаћи аждаји из језера, девојка и њена мајка „плачући

капне на образ (Петрановић II, 40). Занимљиво је да се као специфичан манир пучке књижевности издваја појачана емоционалност, егзалтирани гестови (в.: Зећевић 1978: 479), па се у том смислу може говорити о специфичном укусу најширих слојева публике који је очекивао овакве сцене и гестове.

²⁸ Ширење слике оваквим „баналним појединостима“, карактеристично је и за схему пророчког сна у крајинској епици. Овде оно има важну структурну улогу јер представља важно средство разграновања радње и изградње двопланости, до које у нашим примерима ипак не долази (уп.: Шмаус 2011:85–87).

²⁹ Важно је, међутим, напоменути да ни Јунгов концепт снова у целини не искључује удео индивидуалног, будући да је по Јунгу сан истовремено одраз и индивидуалног и колективног несвесног. О односу колективног и индивидуалног у тумачењу снова у традицијској култури много је писано, а преглед различитих приступа овој теми даје С. Ђорђевић Белић у оквиру анализе снова о покојницима. Наративима о сновима везаним за мртве овде се приступа као једном од видова комуникације са оностраним, при чему се акценат ставља на однос традицијских знања, „народног сановника“ и личних, емоционалних реакција сневача, то јест, испитује се њихова међуусловљеност (Ђорђевић Белић 2021: 286–293).

су санак успавале“ (Петрановић II, 1). Дакле, сан, испоставиће се спасоносан, долази после велике емоционалне напетости. Милица, на пример, сања узастопно два различито стилизована сна али с истом поруком, при чему је други условљен немиром и емотивном пренапрегнутошћу изазваним првим сном: „Сан уснила, па се пробудила, / И ода сна на ноге скочила, / Те с умила и Богу молила, / У сред ноћи, како у сред дана. / Опет госпа на шиљте панула, / Покрила се кумашли јорганом / И заспала кано јање младо, / Док је госпа други сан уснила“ (Петрановић II, 25). Занимљиво је да се у једној варијанти уснуће девојке и сан који ће уследити имплицитно доводе у везу с љубавном магијом. Наиме, девојка, пошто јој се приспавало, предузима низ активности у којима се препознаје магијски карактер. Букек жутог јаблана она ставља под узглавље, „А босиок себи у њедарца, / А ружицом накитила лице“ (Петрановић V, 45).³⁰ Међутим, сан који ће уследити биће неповољан и окарактерисан као „страшан“. Овде се почетни импулс, имплицитна жеља девојке да у сну види драгог, изневерава. Међутим, иако се то не каже експлицитно, стиче се утисак да јунак може својим мислима изазвати одређени сан. Тако је Рељин сан о Милошевем заробљавању условљен јунаковом жељом да види побратима, којом Реља првобитно и мотивише свој одлазак из дома (Петрановић IV, 6). У варијанти о Марковом сукобу с опасним противником успело је приказано буђење: сањајући како му се змија обавија око тела, јунак се буди оног тренутка кад му она дође до врата и кад га попадну кржаве пене (Петрановић IV, 41), при чему од страха и заборави на сан. Слично, Милош се буди кад се у сну умије крвавом и мутном водом: „Кад је мутну

³⁰ Ружа и босиљак у традицијској култури поред бројних функција користе се и у љубавној магији (в.: Чајкановић 1994а: 40, 179; Софрић 1990: 42–44, 192–194). Поред традицијских знања на формирање овакве слике могла је утицати и љубавна лирика са мотивом девојачког чарања помоћу биљака, то јест, босиљка који се ставља под узглавље. О овим лирским варијантама в.: Гароња Радованац 2008: 303–307.

воду избистрио, / Од санка се јунак пробудио“ (Петрановић III, 13). У оба случаја буђење из сна приказано је ефектно и дешава се у кулминационој тачки, при чему се донекле напушта високостилизована традицијска матрица, па би се могло помишљати да су на овакво обликовање слика буђења могла утицати и лична ониричка искуства певача.

У тренутку буђења почиње да делује неумитни механизам фатума, од тада постаје јасно да су активности јунака предодређене сном, познат је њихов исход, али се оне предузимају упркос сну.³¹ Креира се једна од основних епских тема или ситуација, коју је Максимилијан Браун (Maximilian Braun) означио као „јуначко држање у невољи и опасности“, то јест као „јуначка спремност на смрт“ (2004: 218–234). Јунак, суочен са неизбежном катастрофом, делује упркос пророчанству и тако заправо постиже „моралну победу у двобоју са судбином“ (Исто: 233). Иако се неретко одбацује ониричко пророчанство формулативним стиховима о сну као клапњи и лажи, и јунаку и слушаоцима је јасно да ће се сан остварити. Могуће су различите временске концептуализације остварења пророчких снова, у највећем броју песама нашег корпуса, као и класичног, у песми је приказано и остварење сна, нешто су ређе песме у којима се тренутак остварења приближава, али излази из временског оквира песме, док су сасвим ретке оне у којима се остварење сна помера у неодређену будућност, какав је случај с будничком песмом којом се прориче обнова царства (Петрановић III, 5).³² У случају видовитих снова, сан се већ остварио, или се дешава симултано са сањањем, па он има функцију обавештења и позива у помоћ. Неумитност остварења

³¹ Шмаус напомиње да се већ поменути принцип понављања говор → радња, који је у основи схеме пророчког сна, „изражава судбинска неизбежност трагичног збивања“ (2011: 64)

³² Снови, пророчанства и предзнаци, њихова остварења разматрају се на фону традицијских веровања у судбину и у вези са концептуализацијом времена у епци у: Перић 2012.

сна у неколиким варијантама подцртава се и везивањем сна за пророчанства, где оно функционише као имплицитна потврда тумачења. Миличин сан о косовској погибији потврђује се и лошим предзнаком, баш пошто Лазар покрене војску јабука с Бошковог барјака пада у воду, те „Виђе царе добра бити неће“ (Кашиковић, 11). Нешто другачија ситуација је у варијанти о Марковом мегдану с опасним противником, у којој, будући да се јунак не сећа пророчког сна, лош предзнак (коњ неће да се помери) функционише као поновљено пророчанство. Сан и пророчанство из књиге староставне у Кашиковићевој варијанти о опраштању Милоша и љубе допуњују се на тај начин што се сном конкретизује пропаст царства на Косову, предсказана у књигама (Кашиковић, 90).

За разлику од класичног корпуса где мотив књига староставних³³ прати и развијена слика њима посредованог пророчанства (космолошке и природне катастрофе, морални и етички поремећаји у друштву, нестанак добрих обичаја) у Петрановићевој и Кашиковићевој збирци, она често изостаје, у том случају књигама се мотивишу знања и поступци јунака. Позивањем на

³³ О генези овог мотива расправљано је у бројним студијама, проучаваоци су сагласни да су на његову популарност и традирање утицали однос према књизи у традицијској култури, у којој се на књигу гледало скоро као на чаробно средство, те средњовековни облик гатања из Библије, то јест апокрифних књига, при чему је истакнуто да је гатање из књига старије од хришћанства. Гуревич, на пример, говори о посебној врсти пророка „*caragii*“, који су прорицали из књига (*sortes sanctorum*) (Gurevič 1987: 147), док Чајкановић наводи да су на двору Лава V прорицали из сибилских књига (1994б: 371–374). Томо Маретић је сматрао да је у мотиву књига староставних сачувано сећање на средњовековне српске цароставнике (Maretić 1909: 257–258). Међутим, несумњиво је да су и бројни други жанрови средњовековне књижевности, нарочито апокрифни, као што су луновници, сановници, трепетници, громовници, коледници, звездочаци могли утицати на формирање мотива књига староставних. Занимљиво је да се у неким од ових дела налазе и исти механизми (де)кодирања ониричких знакова. На пример, у једном сановнику забележено је: „Видевши звезде падалице – зло властели значи“ (Јовановић 2000: 602).

књиге староставне, баш као и у Вуковим записима, разрешава се конфликт у песми о женидби кнеза Лазара, будући да се оне јављају као гаранти легитимитета његове власти (Петрановић II, 15)³⁴. Слично се одлука о зидању задужбине од камена мотивише саветодавчевим увидом у књиге које предсказују долазак Турака (Петрановић II, 11, Кашиковић 8).³⁵ Књиге, дакле, постају елемент епског декора и укључују се у конструисање слике српског феудалног доба, као епског златног доба.³⁶ Стилизоване као елементи високе, дворске културе, везане су за владаре и црквене великодостојнике, а добијају и реликвијарни карактер.

Уобичајено читање и тумачење из „старовника“ одвија се на саборима, о великим празницима, када се у сакралној атмосфери,

³⁴ У овој песми, међутим, наилазимо на механичку употребу мотива књиге староставне, што се првенствено уочава у мотивацијским слабостима. Наиме, Душан првобитно каже како ће царство остати Лазару јер он нема порода, да би потом додао: „Тако наше књиге показују“ (Петрановић II, 15). Цар однекуд зна шта кажу књиге и без тумачења. Ипак, по закону епске инерције књиге ће напослетку тумачити Југ Богдан, мада ће стихови пророчанства изостати. Богданово тумачење само потврђује оно што је Душан рекао на почетку песме, па се може приметити својеврсна структурна инверзија у смислу да се прво каже шта књиге проричу, а да се потом оне уводе у радњу и тумаче/читају.

³⁵ Док се у Кашиковићевој варијанти у улози саветодавца и носиоца повлашћених знања уобичајено јавља Милош, у Петрановићевој је та улога, необично, поверена жени, царевој сестри. У оваквом померању делокруга саветодавца могао би се уочити утицај варијаната типа „Душан хоће сестру да узме“, мада би се у њему могао препознати и утицај укуса публике, будући да су жене у варијантама босанскохерцеговачких српских епских песама поствуковског бележења и иначе активније. Примећено је да жене имају активније и разноврсније улоге и у крајинској епици (Шмаус 2011: 45).

³⁶ У овим смислу индикативна је употреба мотива књиге староставне у песми о Пецијиној буни, коју је осамдесетих година 19. века забележио Петар Ивановић у Босанској Посавини, а у којој су књиге староставне представљене као чувари сећања, носиоци старог легитимитета и државности: „А и књиге староставне велe / Да и ми некад нешто имадосмо“ (Ивановић, 2). Реч је, дакле, о ретрадиционализацији старог мотива, његовом прилагођавању певачу савременим околностима и изазовима времена.

или атмосфери феудалне доколице из њих прориче пад царства. За разлику од ониричких, пророчанства из књига староставних су декодирана, директна, то јест немају метафоричку структуру, нису заснована на негативном поређењу и паралелизму. Садржина ових књига, међутим, није доступна свакоме, у њих увид имају повлашћени појединци. Читајући књиге (у себи), они приступају њиховом тумачењу, добијају улогу медијатора. Дакле, иако није експлицитно дата, матрица: слика/садржина – тумачење може се уочити и у случају књига староставних. Тумачење је овде дато у специфичном минус присуству. Другим ликовима, па и реципијентима, недоступна је аутентична садржина ових књига, отуда краљева молба медијаторима, односно калуђерима, „вилосовима“ и „сановницима“³⁷: „Толкујте нам да разумијемо“ (Петрановић III, 7). Сходно већ ученој одлици ових песама да развијају средину, у њима су приказане и активности које претходе тумачењу „старописа“, а које имају ритуални карактер. Из књига се чита у свето време празника, непосредно после литургије, а читању претходи целивање и кађење, либације, те облачење ритуалних одежди. Варира се и дужина времена потребног за тумачење, од неколико сати, „с вечер до сабаха“, па до цела три дана. Чини се да је контекст прорицања из књига староставних мистификованији у односу на Вукове варијанте.³⁸

³⁷ У позивању на „вилосове“, „књижевнике“, „сановнике“, везивању књига за црквене људе може се уочити траг фамилијаризације, поимања књиге и вештине читања у време настанка песме. Онај ко је имао увид у књиге и способност да их разуме уживао је велико поштовање. Будући писмен, Илија Дивјановић, најплоднији Петрановићев певач, уживао је велики углед у својој околини, па се у оваквом односу према књизи може видети и Дивјановићев интимни доживљај књиге и лични певачки манир.

³⁸ У оваквој обради мотива можда би се могао детектовати и специфичан укус публике, дух времена. О интересовању за прорицања и гатања из књига у 19. веку најречитије нам говори поплава разних вечитих календара, пророчких жанрова, апокрифних молитви у области пучке књижевности (уп.: Зећевић 1978: 394, 429–430, 535). Све ово би говорило у прилог

Пророчанства откривена из књига староставних најављују долазак „пошљедњег“ времена,³⁹ које се у песмама нашег корпуса доследно изједначава са пропашћу царства, за разлику од Вукових варијаната, где оно није увек историјски конкретизовано.⁴⁰ Реч је о историзовању митолошке, есхатолошке приче о пропасти света, која се епски преозначава у пропаст државе, то јест „нашег“ света (уп.: Чајкановић 1994б: 357). Уобичајено пророчанства овог типа добијају космолошку стилизацију, и формирају се под јаким утицајем Библије⁴¹ и апокрифне књижевности⁴², међутим, у варијантама које су у фокусу овог истраживања овакве слике

аутентичности мотива, то јест његово померање у односу на класичну епику проистичало би из природног „рада“ традиције.

³⁹ Генезу, жанровску и сужејну проходност мотива последњег времена свестрано анализира Нада Милошевић Ђорђевић. У истраживачком фокусу је мотив последњег времена у типу песама *Свечи благо дијеле*, при чему се указује и на лирске и прозне обраде овог мотива, а разматра се и његова идејна улога у косовској епици (в.: 1971: 176–203). Компаративна анализа овог мотива у Библији и лирским, епским и епско-лирским песмама Вукових збирки даје се у: Пешикан Љуштановић 1997. Последње време као један од мотива епске традиције о Косовском боју Соња Петровић анализира у вези са структурним моделима песама зидање Раванице (Петровић 2010а), те у кругу варијаната о женидби кнеза Лазара (Петровић 2010б). Мотив последњег времена разматра се у вези са средњовековним веровањима о седмом веку, то јест о 7000. години (по византијском рачунању времена), као години смака света у: Ђирковић 1996.

⁴⁰ Крстић примећује да се „пропаст српског царства и косовски бој проричу из књига само у Петрановићевој збирци“ (1939: 48), али овоме треба додати и Кашиковићеве варијанте, у којима се, додуше, пророчанство не развија у слику (Кашиковић, 8, Кашиковић 90).

⁴¹ За преглед библијских представа о последњем времену, то јест апокалиптичким знацима, в.: Бакојанис 2015.

⁴² Владимир Ђоровић је указао на велики утицај апокрифне *Апокалипси Јована Бојослова* на формирање представа о последњем времену (Ђоровић 1910), Стјепан Орхановић указује на апокрифно *Ошкровење Мейодигево* као могући узор и расадник слика (Орхановић 1934), док се на друге апокрифне и гностичке књиге као могуће изворе слика указује у: Драгојловић 1976.

не налазимо.⁴³ Пошљедње вријеме у њима је обележено турском најездом, па се представе о њему исцрпљују у низању турских зверстава и престапа, при чему је омиљена слика разарања црква и манастира, скрнављења реликвија и свештених сасуда, уобичајена и за Вукове записе, при чему се у нашем корпусу уочава тенденција развијања каталога уношењем алузија на историјске догађаје. Турска зверства допуњују се и каталогом српских сагрешења, која асоцирају на песме о свецима који деле благо или о Огњеној Марији у паклу, а у којима се препознаје и утицај предања о паду царства. У пророчанствима се сучељавају епска и есхатолошка мотивација слома државе, па се издаја комбинује са мотивом казне за грехе. Највећа иновација у односу на класични корпус ипак је идејне природе и односи се на прорицање о обнови државности, која се пројектује у неодређену будућност „Кад буде од Бога суђено“ (Петрановић III 11), односно „Док с’ не сложи све седам краљева“ (Петрановић III, 7), то јест, условљено је моралним препородом народа: „Док се Срби у слогу не сложе, / Пак за стару славу прихвате, / Српске посте по реду испосте, / Све проклете совке не потуре“ (Петрановић III, 59).⁴⁴ Пророчанства

⁴³ Раде Михаљчић истиче да се књигама староставним посредују два основна типа слика – једне које почивају на историјским чињеницама и друге које су ближе апокалиптичким представама (2001: 238–239). У нашем корпусу, дакле, развијене су ове прве.

⁴⁴ У контексту иновације, али и поменутог питања о аутентичности Петрановићеве збирке, важно је напоменути да је све три песме са мотивом пророчанства о обнови царства испевао Илија Дивјановић. Реч је, дакле, о његовом доживљају историје и историјских кретања, о његовом схватању савременог политичког тренутка, али и схватању епске историје и њеном тумачењу. Отуда и не чуди извесна наивност (попут оне о слагању седам краљева као услову обнове царства) у сагледавању историјских процеса и предвиђању њиховог тока. Полуписмен и носилац епског доживљаја света, Дивјановић и није могао дати сложенију мотивацију и комплексније сагледавање политичких и историјских процеса. Занимљиво је, међутим, да Крстић у пророчанству о обнови царства види утицај пророчанстава старог света о доласку месијанског царства, а које у Петрановићеве песме, према овом истраживачу, ушло преко Старог завета (Крстић 1939а: 49).

о обнови послужиће певачу и да уметне лирске импровизације, прославне и химничне стихове, без веће естетске вредности. У појединим варијантама иновација се уочава и на нивоу структуре, у смислу да се мотив прорицања из књиге староставне еманципује и прераста у стожерни мотив. У том случају песма се гради на дијалошкој структури и исцрпљује у питањима о пророчанству и одговорима којима се оно саопштава. То јест, структура оваквих песама своди се на оквирну ситуацију и прорицање које има дијалошку форму. У случају прорицања о обнови уводи се и начело контраста, којим се сугерише цикличност времена и митска обновљивост света, а сама композиција песме, условно речено, показује тенденцију ка прстенастом затварању.

У случају снова и књига пророчанства су јасно дата, међутим, она понекад могу имати и облике различитих знамења и тада их треба на време препознати. У посматраном корпусу то су посртање и заустављање коња, пад јабукe с барјака и помрачење Сунца. Реч је, дакле, о поремећајима у свакодневном реду којима се најављује обрт, пад из среће у несрећу. Знамењима се, за разлику од ониричких и пророчанстава из књига, најављују, предвиђају мање деонице радње, углавном се односе на исход боја или најављују јунаков пад у ропство, њима се предказује исход неког подухвата, не и сам процес. Знамења се не тумаче, не објашњавају, углавном се у формулативном стиху истиче реакција јунака или се рецепијентима скреће пажња да је јунак разумео сигнал. Будући да се знамењима мармирају конфликтне ситуације и јака места, те да су она укорењена у шири контекст традицијских веровања и обредно-ритуалне праксе, овакви стихови-коментари важни су нам за дистинкцију знамења као епског мотива од знакова који су део епског подтекста. Наиме, носиоци традицијске културе одређене сигнале могу ишчитавати и из концептуализације самог хронотопа, говора и понашања јунака. На пример, јела и језеро у гори код слушалаца ће створити низ асоцијација на негативне догађаје, које ће они очекивати да

сретну у свакој новој песми, или ће, на пример, претерано чуђење јунака најавити увођење мотива урока. Ови и слични примери ипак се не могу сматрати знамењима у ужем смислу, те их у овом раду нећемо ни анализирати.

Већ смо помињали Кашиковићеву варијанту у којој пад јабуке с Бошковог барјака најављује пораз у боју, мада се то експлицитно не каже, те Лазар препознаје знамење као лош предзнак. То јест, слуги се несрећа, али се она не конкретизује. Слуга је појачана и експресивношћу хронотопа. Јабука, наиме, пада баш оног тренутка кад Бошко загази у Ситницу: „У матицу паде у Ситницу, / Ситница је вода однијела“ (Кашиковић, 11). До ексцеса долази управо онда кад јунак дође до традицијски јаког места, воде, границе светова. Злокобна вода, предворје света мртвих узима своју прву жртву, при чему се имплицитно успоставља психолошки паралелизам где јабука функционише као метонимија за јунаке, сугерише се да ће и њих Ситница однети, баш као јабуку. Слуга се појачава и асоцијацијама на типску слику кржаве Ситнице, која односи коње и јунаке. Знамење, дакле, није случајно, настаје услед додира два света, оно је чудо, тако се и именује у Петрановићевој варијанти о бици на Велбужду.⁴⁵ Типску уводну сцену господе окупљене на владаревој слави употпуњава извештај Стефана Дечанског: „Скоро нам се чудо показало, / Жарком сунцу лице потавнило“ (Петрановић III, 9). Нетипично за мотив знамења, краљ тражи од присутних да му „толкују“ знамење, иако је и сам свестан његовог значења: „То ће наши Срби пострадали, / Црна ће се крвца прољевати“ (Петрановић III, 9). Крв ће се заиста проливати, велики део војске ће страдати, али ће Срби ипак извојевати победу. Помрачење Сунца у овој песми, дакле, не најављује српски пораз, него крваву битку уопште. Мада је овакво тумачење помрачења посведочено и у народном веровању

⁴⁵ У овом светлу занимљиво је запажање Александра Ломе да је реч *чудо* првобитно значила 'знамење, божанско откровење' (2000: 15–18).

(Ђорђевић 1958: 45), овде се донекле изневерава хоризонт очекивања, будући да помрачење, нарочито Сунца, значи лош исход хришћанима, то јест, „нашој“ страни, како у епизи тако и у традицијској култури. У овом делимичном померању значења види се да је реч о механичкој употреби мотива, на њу упућује и контаминација с мотивом пророчанства, као и с мотивом кушања јунака. Док се прва уочава у тумачењу које се и даје и изостаје, дуга се ишчитава из јуначке реакције на краљеве речи: „Кад то чуше Срби поглавари, / Који му се ближе догодио, / Учини се да није ни чуо, / Неки броји пуца низ њедарца, / Неки гледа у земљицу црну, / Неки слуша саат у њедрима“ (Петрановић III, 9). Стиче се утисак да је акценат више на провери јунаштва него на самом предсказању. Условно би се могло рећи да предсказање долази као нека врста изазова, који ће се конкретизовати кроз мотив књиге, будући да долазак књигоноше прекида разговор госпде.

Коњ који слуги и предсказује несрећу својим понашањем још једно је од знамења која налазимо у овом корпусу. Уобичајено, коњ стаје и одбија да настави пут по сваку цену, испостави се да он оваквим понашањем најављује јунаково ропство (уп.: Крстић 1939б; Ђорђевић 1958: 163). Необично је што у једној варијанти овакво понашање коња управо доводи до несреће, то јест до заробљавања јунака. Видевши да су Секула и његов коњ изморени жеђу, вила им оставља затрован крчаг вина крај пута. Премда је јунак слугио превару, није могао избећи клопку баш због коња, јер: „Стаде вранац кајно камен станац“ (Петрановић III, 53). Зауостављање коња, дакле, овде предсказује несрећу, али и води у њу. Извесно померање од традиције уочава се и у мотиву посртања коња, који сада посрће јер је опијен затрованим вином. Међутим, по закону епске инерције, вранац одједном немотивисано покушава да пробуди омамљеног јунака баш у тренутку кад му вила везује руке. Певач (Илија Дивјановић) очигледно има потешкоћа да повеже различите мотиве. С друге стране, у једној варијанти о Марковом сукобу с опасним противником, мотив знамења (коњ

неће на ћуприју) вешто се надовезује на заборављени пророчки сан (Петрановић IV, 41), чиме се појачава слутња негативног исхода (заробљавање) и потврђује ониричко пророчанство.

Традицијска знамења и знаци катастрофе, пораза, дати су у једној песми Кашиковићеве збирке као посредан извештај о Косовском боју. Враћајући се из арапске тамнице у Крушевац, Марко наилази на низ знакова које препознаје као лоше. Он види да су Шара и Голија потамнеле, да је тама притисла Косово – то му је већ довољно да наслути исход боја. Слутња се појачава градацијским низањем лоших знакова: „Ђе гођ срђе снаху, ја ђевојку, / У црну се футу замотале, / Ђе гођ кога војводу среташе, / Наопако ћурке окренули, / На аздијам злато преврнули“ (Кашиковић, 12). Маркове слутње потврђују се у Миличином извештају о боју. Дакле, овде је обрнут однос догађај – знамење, као уосталом што су и обрнуте улоге известиоца (Милица) и примаоца извештаја (јунак). За разлику од свих претходних примера у којима се знамења објављују сама по себи, у епско-лирској песми о добијању Часног крста налазимо пример гатања о исходу војног похода. Спремајући се за битку, јунаци гатају по барјацима о њеном исходу. Ако ветар барјаке покрене ка непријатељској војсци, то је знак победе, у супротном ће изгубити (Кашиковић, 9).⁴⁶ Радња се понавља и при почетку нове деонице, новог окршаја, при чему се уз барјаке уводи и Христова јабука (некаква реликвија), па се каже: „Ти заваљај уз поље јабуку: / Ако пође пред нама уз поље, / А за њом се повију барјаци, / Добићемо Христове крстове“

⁴⁶ У етнографској грађи могу се наћи бројни примери оваквих или сличних поступака (ритуалних) предвиђања. На пример, Лука Грђић Бјелокосић забележио је слична веровања у Херцеговини. Наиме, по томе одакле ветар дува (са противничке или „наше“ стране) одређивао се исход боја. Када је реч о веровањима везаним за барјак, наводи се: „Ако се барјаци лепршају у напријед кад војска полази у рат, та ће војска побиједити“ (1985: 227–228). Грђићеви записи значајни су за нашу тему јер сведоче о постојању живе праксе предвиђања на простору који се у ширем смислу подудара с простором с којег су Кашиковићеви записи.

(Петрановић II, 9).⁴⁷ У улози саветодавца, оног ко упућује у процес гатања, налази се апостол Павле, па се гатање о војном успеху приближава мотиву чуда, а сугерише се и да оно захтева повлашћена знања.

Као посебан вид пророчанстава истичу се пророчанства хтонских, оностраних бића. Будући да су она у непосредном дослуху с оностраним светом, и не чуди што имају вишак знања. У улози пророка у анализираном корпусу јављају се змај и вила. Оваква пророчанства не захтевају тумачење, нису алегорична, мада могу садржати епске симболе. Вила, на пример, упозорава да ће Срби лако царевати док им је змајева у планини, „А кад дође потоње вријеме, / Пак с потече вјера и невјера / Те невјера мимо вјеру прође, / И змајевма учини невјеру, / Онда Србим царовања нема“ (Петрановић III, 24), где су вера и невера јасне алузије на јунаке и догађаје косовске епске традиције, док се змај може посматрати у вези са својом митском симболиком, али и као симбол јунака. Ово јасно произилази из змајевог пророчанства који у једној другој варијанти крај царства доводи у везу са нестанком змајевитих јунака: „Бе не буду замјени јунаци / Ту ће Србим додијати Турци, / А ће буду змајени јунаци, / Ту ће остат у сужањству Турци“ (Петрановић III, 37). Пророчанства оностраних бића не садрже развијеније слике расапа српског царства и последњих времена која најављују. Она нису развијена у структурни образац и делују као коментар догађаја епске историје, у песмама се не приказује њихово остварење. Основна мисао која се варира јесте пад царства услед нестанка змајева.⁴⁸ Занимљиво

⁴⁷ Исте мотиве налазимо у варијанти ове песме коју је Никола Бесаровић забележио у Херцеговини, у селу Брадина, од Вука Куљанина (Бесаровић, 2). Значајно је напоменути да је Куљанин био и Петрановићев певач (Бесаровић: 12–90а), међутим, Петрановићева варијанта о добијању Часног крста је забележена од Илије Дивјановића.

⁴⁸ У оваквој мотивацији пада царства Валентина Питулић види „нај-архаичнији мотив пропасти царства“ (2005: 1054).

је да се у том контексту у варијанти о Змају од Јастрепца варира мотив косовске издаје, па се он с Вука Бранковића преноси на Змаја Огњеног Вука, који је прекршио завет побратима и погубио Змаја од Јастрепца, те тако укинуо берићет земљи, али и осујетио рађање владара (Кашиковић, 35). Премда је увид оностраних бића у будуће догађаје немотивисан, у једној песми, говорећи о пропасти царства, змај се позива на књиге староставне (Кашиковић, 29). Контаминација и гомилање мотива са сличним значењем и функцијом откривају специфичан манир мистификовања и онеобичавања, љубав ка зачудном.⁴⁹

Блиска пророчанствима оностраних бића су и пророчка обраћања светаца. Они се у одсудном тренутку јављају јунаку и преносе одређену поруку, било да је у питању савет којим се усмерава јунаково деловање у одређеном правцу, или увид у ток будућих догађаја. Овај мотив чешћи је у епско-лирским песмама, стихованим хагиографијама, мада се јавља и у епици. У епској панорами у којој је приказана покосовска стварност, анђеоско се јавља деспоту Стефану и прориче пад државе (Кашиковић, 62). У легенди у стиху о рођењу цара Константина, пророчанство о рођењу будућег владара контаминирано је са мотивом чудесног зачећа (Кашиковић, 41). Савети-пророчанства се удвајају, па у песми долази до компримовања биографије цара Константина, сугерише се да су сви кључни тренуци његовог живота били део Божјег провиђења (рођење, подизање Цариграда, задобијање Христових реликвија). Песма почива на матрици говор → радња, то јест савет анђела и његово остварење. Међутим, Константинови наследници ће се посилити и прекршити једини табу који је анђеоско у пророчанству изрекао, табу о немењању владарског имена. Прекршај табуа водиће у пропаст царства. Дакле, сугерише се да сваки прекршај Божјих заповести води у пропаст.

⁴⁹ Сличан укус ка чудовишном, наказном, свему што искаче из свакодневног реда карактеристичан је и за пучки књижевни феномен; уп.: Зећевић 1978: 420.

Оног тренутка кад се прекрши табу изневерава се и матрица говор → радња, свет прелази у хаос, а сама песма се завршава. Иста матрица уочава се и у варијанти о Христовом крштењу (Кашиковић, 42). Уланчавањем пророчанстава-савета маркирани су сви битни тренуци живота Јована Крститеља, а песма се развија на принципу говор → радња. Ипак, за разлику од Константина, Јован је прво био искушан у својој вери и врлини. Потврдивши да је достојан дара и намењене му улоге, он остварује комуникацију са оностраним, практично омогућава јављање чуда.

На граници знамења и чуда јавља се и мотив предосећања смрти. Уобичајен у хагиографској књижевности, у нашем корпусу он се јавља у епско-лирским песмама о смрти владике Максима (Кашиковић 38), варијанти о посвећењу невине жртве која се везује са Стефана Дечанског (Петрановић II, 13) и песни о смрти Душановој (Петрановић II, 17).⁵⁰ Мотив предосећања смрти у овој песни служи да се уведе мотив царског аманета. Бољујући пола године, Душан просто констатује: „Сутра ћу ја, ђецо, умријети“ (Петрановић II, 17) и заклиње Марка да чува царство и Уроша. У варијанти о Дечанском, мотив предосећања смрти такође је близак владарском аманету али и завету умирућег јунака, има епилошку позицију и прераста у сижејни образац. Будући да предсмртне речи Дечанског најављују постхумна чуда и одређују догађаје после његове смрти, успоставља се матрица говор → радња, то јест пророчанство – испуњење. Варијанта о смрти владике Максима заправо је варијанта о непродавању моштију, при чему је обликована као завет умирућег јунака. Предосећање смрти овде је контаминирано мотивом пророчанства у којем јунак до детаља, каталошки предвиђа догађаје после своје смрти и саветује своју пратњу о корацима које треба да предузму. Цела песма почива на матрици

⁵⁰ Најављеност и предосећање смрти у житијима српских средњовековних владара разматра се са становишта топике средњовековне књижевности и историје менталитета у: Марјановић Душанић 2004.

Максимово пророчанство – остварење, то јест на понављању које се конкретизује кроз матрицу говор → радња.

Овакво понављање карактеристично је, дакле, за све облике пророчанстава у епизи, с тим што је у случају знамења оно дато имплицитно, детектује се тек на значењском, идејном, не и структурном нивоу. Знамењима се углавном најављују мање деонице радње, оно што ће се непосредно десити, док пророчки снови и пророчанства књига староставних имају шире семантичко поље, па могу обухватити радњу целе песме, а асоцијативно, на нивоу менталног текста⁵¹ носилаца традицијске културе, могу повезивати и цео низ песама сродног тематског круга. Знамења и књиге староставне јављају се само као мотиви, при чему мотив књига староставних може имати и везивну функцију и утицати на развој целог сижеа, те бити носилац мотивације одређених поступака. Снови, с друге стране, могу имати различите улоге у структури песме, од мотива, преко структурног обрасца, клишеа

⁵¹ Појам менталног текста у фолклористику је увео Лаури Хонко (Lauri Honko) у склопу својих истраживања процеса усменог спевавања и текстуализације усмене епике, при чему је истраживачки фокус померен с вербалног текста ка перформансу у целости. Ментални текст није фиксиран, он је „пренаративни“, „претекстуални“ оквир који обједињује суму свесних и несвесних (традицијских) знања певача и који му омогућава да увек изнова импровизује нову варијанту. Ментални текст садржи текстуалне, то јест садржинске елементе, али и жанровска, поетичка правила која усмеравају селекцију и комбинацију елемената похрањених у њему. Он подразумева, с једне стране, суму знања, залиху традиције, али, с друге стране, исто тако не искључује ни улогу индивидуалног (пре)носиоца традиције, његовог искуства, система веровања. Ментални текст, дакле, постоји као могућност, укупност знања, која се конкретизују при сваком извођењу. Он је извор свих могућих реализација једног усменог наратива (в.: Honko 1996; 1998). Како фолклорно дело постоји у директној контактаној комуникацији, значајан је и удео реципијента у његовом формирању, разумевању и преношењу. Условно би се могло рећи да и сам реципијент разумева поруке садржане у усменом наративу тако што их саображава свом менталном тексту, при чему ће сваки појединачни прималац препознати неке елементе, док ће други деловати кроз специфичан облик минус присуства на нивоу асоцијација.

до композиционе схеме, ово последње само у случају симболичних пророчких снови. Већ је истакнуто да се снови јављају као посебна уводна формула, међутим, у нашем корпусу они се чешће срећу у медијалној позицији, где маркирају почетак нове епизоде. У песмама обеју збирки два су основна типа формуле сна, први подразумева да се у једном стиху именују радња и њен носилац (сан уснити + субјекат), док други тип формуле проширује ову информацију убикацијом радње у другом стиху (сан уснити + субјекат / + где). Чешће него у класичном корпусу, овде се уочава поступак удвајања уводних формула.⁵² Такође, супротно класичној епици, у овим збиркама јавља се и удвајање, то јест уланчавање пророчких снови, при чему други сан представља садржинску варијацију првог, али има исто или слично значење.

Настала у непосредној вези са доживљајем света, концептуализацијом простора и времена у традицијској култури, пророчанства и снови откривају дубинска значења епског текста, скривену логику и игру фатума у којој су правила унапред одређена, а човеку углавном додељена улога губитника. Узимајући различите облике у конкретном епском тексту, пророчанства и снови један су од основних видова концептуализације случаја у епици, њима се најављују и мотивишу обрти, па и цели расплети, у епски текст се уноси танана осећајност, али и трагички патос, развија драматичност, открива митско наличје догађаја. Пророчанства и снови имају велику жанровску и сижејну валентност. У случају епике чини се да су најзаступљенији у тематско-мотивском комплексу о паду царства, пропасти градова и смрти јунака. Привлаче их и епско-лирске, легендарне теме где се варирају ка мотиву чуда. Пророчанства и снови засновани на истом комплексу веровања различито се стилизују, при чему основни дистинктивни фактор

⁵² Најчешће се комбинују кликовање виле, то јест пијење вина и формула сна.

представља употреба метафоре као другостепеног преозначавања. Пророчанства и саветодавни снови дати су директно, док су пророчки снови увек метафорични, њихово значење мора се откључати тумачењем. Знамења, с друге стране, приближавају се симболима. Утемељена у веровањима традицијске културе, у обредној и магијској пракси, њихова симболичка значења разумљива су свим носиоцима те културе, не захтевају тумачење. Наравно, ни ониричке слике нису у супротности с веровањима и сликом света традицијске културе, али су оне стилизоване, метафоричне, па отуда и потреба за њиховим тумачењем. Условно речено, ониричка слика је поетска чињеница, док је знамење више етнографска.

Утемељени у традицијској култури и поетици усмене епике, пророчанства и снови Петрановићеве и Кашиковићеве збирке баштине ове одлике, али их и варирају у складу с основном одликом традиције као сталне промене. Иновације се јављају првенствено на стилском нивоу, где се очитују кроз растварање традиционалних облика, удвајање формула и почетака, развијање средњег плана.⁵³ Несумњиво је и да су неки мотиви и мотивски склопови настали услед повратног утицаја штампаних збирки и ауторске књижевности, те да су поједине идеје, попут оних о обнови царства резултат потреба историјског тренутка, идеолошких заноса својих стваралаца и сакупљача. Ипак, уочене појаве не представљају поништавање традиције него потврду њене виталности. Бројни стилски поступци који се могу означити као нетипични срећу се већ у *Ерланјенском рукопису*, па чак и песмама Вукових збирки, нарочито оним најновијих времена и

⁵³ У контексту одступања од традиције, у смислу нових идејних и визуелних решења ониричких слика, те у употреби мотива лажних и измишљених снова Зуковић указује на епске песме које су забележене у оквиру сакупљачке делатности Матице хрватске (Zuković 1975: 391). Дакле, реч је о збиркама које су нашем корпусу блиске дијахронијски, а у случајевима појединих записа и ареално.

објављеним после Вукове смрти. С друге стране, као плодотворни овакви поступци откриће се и у граничарској и постфолклорној епској хроници. Дакле, мада делимично одступају од класичне вуковске епике, песме Петрановићеве и Кашиковићеве збирке суштински не нарушавају матрицу усменог епског певања.

Извори

- Бесаровић – Бесаровић, Петар. *Збирка српских народних њјесама из Босне и Херцеговине, шћо их је скупио и забиљежио Пећар Н. Бесаровић*. Архив САНУ, Етнографска збирка, сигн. 12.
- Ивановић – Ивановић, Петар. *Народне њјесме јуначке из босанске Посавине*. Архив САНУ, Етнографска збирка, сигн. 22.
- Кашиковић – Кашиковић, Никола. *Српске народне јуначке њјесме из Босне и Херцеговине*. Архив САНУ, Етнографска збирка, сигн. 245.
- Петрановић II – Петрановић, Богољуб. *Српске народне њјесме из Босне и Херцеговине*, књ. 2. *Ејске њјесме старијеј времена*. Београд: Српско учено друштво, 1867.
- Петрановић III – Петрановић, Богољуб. *Српске народне њјесме из Босне и Херцеговине*, књ. 3. *Јуначке њјесме старијеј времена*. Београд: Државна штампарија, 1870.
- Петрановић IV – Петрановић, Богољуб. *Српске народне њјесме из Босне: Ејске њјесме старијеј времена. Четвртиа књија*. Архив САНУ, Етнографска збирка, сигн. 64/1.
- Петрановић V – Петрановић, Богољуб. *Српске народне њјесме из Босне: Ејске њјесме новијеј времена. Пећта књија*. Архив САНУ, Етнографска збирка, сигн. 64/2.

Литература

- Бакојанис, Василије. *Знаци времена и свршетак светиа*. Крагујевац: Каленић, 2015.
- Бјелић, Александра. *Војислав М. Јовановић Марамбо као ѡроучавалац усмене књижевности*. Докторска дисертација. Београд: Филолошки факултет, 2022.

- Бошковић Stulli, Маја „Фантастика у усменој прози (казивања Срба из Хрватске)“. У: П. Палавестра (ур.). *Српска фанџасџика. Наџ-џприродно и несџварно у српској књижевности*. Београд: САНУ, 1989, 121–140.
- Браун, Максимилијан. *Српскохрватска јуначка џесма*. Београд: ЗУНС, Вукова задужбина; Нови Сад: Матица српска, 2004.
- Веселовски, Александар. *Исџоријска џоеџика*. Београд: Zepfer book world, 2005.
- Гароња Радованац, Славица. *Српско усмено џоеџиско наслеђе Војне Крајине у заџисима 18, 19. и 20. века*. Београд: Чигоја штампа, 2008.
- Гароња Радованац, Славица. „Војислав Јовановић Марамбо и његово проучавање мистификаџија у српској народној поезији“. У: *Од Цариграда до Будима*. Нови Сад: Академска књига, 2014. 162–199.
- Геземан, Герхард. *Сџудије о јужнословенској народној еџици*. Београд: ЗУНС, Вукова задужбина; Нови Сад: Матица српска, 2002.
- Грђић Бјелокосић, Лука. *Из народа и о народу*. Београд: Просвета 1985.
- Детелић, Мирјана. *Миџски џросџор и еџика*. Београд: САНУ, 1992.
- Детелић, Мирјана. *Урок и невестџа. Поеџика еџске формуле*. Београд: Балканолошки институт САНУ; Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу центар за научна истраживања САНУ, 1996.
- Драгојловић, Драгољуб. „Мит о златном веку и небеском краљевству у старој српској књижевности“. *Прилози за књижевност, језик, исџорију и фолклор*, XLII/1-4 (1976): 35–44.
- Ђорђевић, Тихомир. *Природа у веровању и џредању нашеџ народа*, књ. 1. Београд: Српска академија наука, 1958.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. *Посџфолклорна еџска хроника: жанр на џраници и џранице жанра*. Београд: Чигоја штампа, Институт за књижевност и уметност, 2016.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Приче о сновима: проблеми, могућности и перспективе проучавања“. *МСЦ*, 48/2 (2019): 101–110.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Снови о покојницима: између опасне и прижељкиване комуникаџије“. У: С. Самарџија, Л. Делић. *Куле и џрадови*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Балканолошки институт САНУ, 2021, 285–314.
- Илић, Дејан. „Пророчанства о паду царства у српским и бугарским епским песмама“. *Филолошке сџудије*, 17/1 (2019): 124–146.

- Илић, Дејан. „Збирке српских епских песама с простора данашње Босне и Херцеговине у Етнографској збирци Архива САНУ“. У: С. Шмуља и др. (ур.). *Ради своја разговора: зборник радова у часци академика Сјанише Туђићевића*. Бања Лука: Филолошки факултет, Академија наука и умјетности Републике Српске; Београд: Институт за књижевност и уметност, 2023, 357–377.
- Јовановић, Војислав Марамбо. „О лажној народној поезији“. *Књижевна историја*, 29/102 (1997): 193–240.
- Јовановић, Томислав. *Сјара српска књижевности: хрестоматија*. Београд: Филолошки факултет; Крагујевац: Нова светлост, 2000.
- Карановић, Зоја. „Тамо долен у чардацине ја посејам со и диње. Уводни стихови и свет флоре у лирским песмама Вукове збирке“. У: З. Карановић (ур.). *Гора калинова*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“; Виљнус: Lietuviu kalbos instituto, 2019, 105–119.
- Килибарда, Новак. *Бољуб Пејрановић као сакуљач народних ђесама*. Београд: САНУ, 1974.
- Кнежевић, Саша. *Ушавници сунце ојријало*. Београд: Филип Вишњић, 2018.
- Кнежевић, Саша. *Велики ђевачи ђосћвуковске ејохе из Босне и Херцеговине*. Вишеград: Андрићев институт, 2021.
- Крстић, Бранислав. „Окултни мотиви у нашим народним песмама“. *Прилози ђроучавању народне ђоезије*, 1/1 (1934а): 62–70.
- Крстић, Бранислав. „Истовремени снови у нашим народним песмама“. *Прилози ђроучавању народне ђоезије*, 1/2 (1934б): 184–187.
- Крстић, Бранислав. „Природни снови у нашим народним песмама“. *Прилози ђроучавању народне ђоезије*, 2/2 (1935): 217–227.
- Крстић, Бранислав. „Пророчанства о Косовском боју“. *Прилози ђроучавању народне ђоезије*, 6/1 (1939а): 47–53.
- Крстић, Бранислав. „Коњ као пророчка животиња наших наородних песама“. *Прилози ђроучавању народне ђоезије*, 6/2 (1939б): 245–251.
- Лома, Александар. „Порекло и изворно значење речи чудо“. У: Д. Ајдачић (ур.). *Чудо у словенским културуама*. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе; Нови Сад: Алис, 2000, 7–21.
- Лома, Александар. *Пракосово: словенски и индоевројски корени српске ејике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.

- Марјановић Душанић, Смиља. „Смрт и светост“. У: С. Марјановић Душанић, Д. Поповић (прир.). *Привајни живои у српским земљама средњеї века*. Београд: Слио, 2004, 586–615.
- Матицки, Миодраг. „Поетика епског народног песништва: Словенска антитеза“. *Књижевна историја*, 3/9 (1970): 3–52.
- Матицки, Миодраг. *Српскохрватска граничарска ејика*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 1974.
- Матицки, Миодраг. „Предавање сна од чарања до сиженог модела“. У: П. Палавистра (ур.). *Српска фантасијика. Најїриродно и несїварно у српској књижевности*. Београд: САНУ, 1989, 198–206.
- Милошевић Ђорђевић, Нада. *Заједничка тематско-сижено основа српскохрватских неисторијских ејских њесама и ѡрозне ѡрадиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.
- Михаљчић, Раде. *Јунаци косовске лејнде*. Београд: Српска школска књига, Knowledge, 2001.
- Орхановић, Стјепан. „Један есхатолошки мотив у старој косовској поезији“. *Прилози ѡроучавању народне ѡоезије*, 1/2 (1934): 208–214.
- Пандуревић, Јеленка. „Фрагменти о српским народним пјесмама из Босне и Херцеговине“. У: М. Шукало, И. Симановић (ур.). *Сїаїус српске књижевности у Босни и Херцеїовини*. Бањалука: Матица српска – Друштво чланова Матице српске у Републици Српској, 2011, 87–110.
- Пандуревић, Јеленка. „Високопоштована Академијо! Поглед иза кулиса“. *Лицеум*, 22/16 (2016): 11–31.
- Перић, Драгољуб. „Бог и срећа јуначка (веровања у судбину, срећу и вишу силу у Вуковим записима српске усмене епике)“. У: Д. Бошковић (ур.). *Српски језик, књижевност, уметност*. Зборник радова са VI међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу. Књига II. *Бої*. Крагујевац: ФИЛУМ, Скупштина града Крагујевца, 2012, 53–72.
- Пешикан Љуштановић, Љиљана. „Пошљедње вријеме у Библији и песмама из Вукових збирки“. *МСЦ*, 26/2 (1997): 185–192.
- Пешић, Радмила, Нада Милошевић Ђорђевић. *Народна књижевност*. Београд: Требник 1996.

- Петровић, Соња. „Од камена ником ни камена – структурни модели песама о зидању Раванице”. У: Г. Благојевић, И. Тодоровић (ур.). *Традиција-фолклор-идејности*. Сремски Карловци: Академија СПЦ за уметност и конзервацију, 2010а, 351–372.
- Петровић, Соња. „Женидба кнеза Лазара: епски модел и варијанте“. *Philologia Mediana*, 2 (20106): 247–265.
- Петровић, Соња. „Неколико песама из рукописне збирке Николе Т. Кашиковића“. *Фолклористика*, 2/2 (2017): 171–188.
- Питулић, Валентина. „Пророчки снови у песамама косовског циклуса у збиркама епских народних песама штампаним после смрти Вука Караџића“. *Зборник Филолошкој факултету у Приштини*, 10 (2000): 171–182.
- Питулић, Валентина. „Узрок пропасти српског царства у кругу варијаната епских песама о Косовском боју“. *Летопис Матице српске*, 475/6 (2005): 1051–1058.
- Радуловић, Немања. „Симболични снови у усменој епици“. *Књижевна историја*, 35/119 (2003): 25–46.
- Радуловић, Немања. „Дрво света. Проблем поетике једноставних облика на примеру једне формулне слике“. У: М. Детелић, С. Самарџија (ур.). *Жива реч*. Београд: Балканолошки институт САНУ, Филолошки факултет, 2011, 535–550.
- Самарџија, Снежана. „Жанровска условљеност фантастике у српској усменој књижевности“. У: П. Палавестра (ур.). *Српска фантастика. Најприродно и несиварно у српској књижевности*. Београд: САНУ, 1989, 169–181.
- Самарџија, Снежана. „Скица за поетику епских народних песама“. У: *Антологија епских народних песама*. Београд: Народна књига, 2001, 5–148.
- Самарџија, Снежана. *Увод у усмену књижевност*. Београд: Народна књига, 2007.
- Самарџија, Снежана. „Расла јела на Косову равну. Косовски бој у Вуковом Рјечнику“. *МСС*, 49/2 (2020): 149–166.
- Софрић, Павле. *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*. Београд: БИГЗ, 1990.
- Толстой, Никита. „Славянские народные толкования снов и их мифологическая основа“. У: Д. Ю. Молок (ред.). *Сон – семиотическое*

окно: сновидение и события, сновидение и искусство, сновидение и текст. Москва: Государственный музей изобразительных искусств им. А. С. Пушкина, 1993, 80–93.

Ђирковић, Сима. „Крај века – крај света: стрепње и ишчекивања код Срба у вези са 7000. годином“. *Јујословенски историјски часопис*, 24/1–2 (1996): 11–24.

Ђоровић, Владимир. „О другом доласку Христовом. Апокрифна апокалипса Јована Богослова у словенским пријеводима. С једним новим текстом и предговором“. *Сјоменик СКА. Друји разред*, 49/42 (1910): 41–55.

Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама*. Београд: СКЗ, Просвета, БИГЗ, 1994а.

Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1925–1942*. Београд: СКЗ, Просвета, БИГЗ, 1994б.

Шмаус, Алојз. „Студије о крајинској епизи“. У: *Студије о јужнословенској народној епизи*. Београд: ЗУНС, Вукова задужбина; Нови Сад: Матица српска, 2011, 31–197.

Bierdsli, Monro. „Metaforični obrt“. U: L. Kojen (prir.). *Metafora, figura i značenje*. Beograd: Prosveta, 1986, 79–99.

Blek, Maks. „Metafora“. U: L. Kojen (prir.). *Metafora, figura i značenje*. Beograd: Prosveta, 1986, 55–77.

Gurevič, Aron. *Problemi narodne kulture u srednjem veku*. Beograd: Grafos, 1987.

Honko, Lauri. “Epics along the Silk roads: Mental Text, Performance, and Written Codification”. *Oral Tradition*, 11/1 (1996): 1–17.

Honko, Lauri. *Textualising the Siri Epic*. FF Communications 264. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1998.

Jagić, Vatroslav. „Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine“. *Rad JAZU*, 2 (1868): 204–231.

Kojen, Leon. „Dva pristupa metafori“. U: L. Kojen (prir.). *Metafora, figura i značenje*. Beograd: Prosveta, 1986, 7–17.

Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU, 1984.

Maretić, Tomislav. *Naša narodna epika*. Zagreb: JAZU, 1909.

- Mladenović Mitrović, Marina. „The Formation of the Ethnographic Collection of Serbian Academy of Sciences and Arts between Enchantment and Disenchantment“. In: Ed. N. Radulović, S. Đorđević Belić (eds.), *Disenchantment, Re-enchantment and Folklore Genres*. Belgrade: Institute for Literature and Arts 2021, 89–118.
- Zečević, Divna. „Pučki književni fenomen“. U: *Povijest hrvatske književnosti I. Usmena i pučka književnost*. Zagreb: Liber Mladost, 1978, 357–638.
- Zuković, Ljubomir. „Snovi u našim narodnim umotvorinama“. *Izraz: časopis za književnu i umjetničku kritiku*, 19.6–11/12 (1975): 243–251, 386–405, 566–582.

Dejan Ilić

PROPHECIES AND DREAMS IN THE EPIC POEMS OF PETRANOVIĆ'S AND KAŠIKOVIĆ'S COLLECTIONS

Summary

Grounded in the beliefs of traditional culture, in direct connection with the experience of two levels of the world, prophecies and dreams in epic poetry have different concretizations and they are artistically reshaped. Direct and symbolic, prophetic dreams, books of yore, omens, and prophecies of supernatural beings featuring in the epic poems of Petranović's and Kašiković's collections will be discussed in the work from the standpoint of poetics. Crossing the syntagmatic and paradigmatic epic dimensions, the structural and stylistic features of the poems with these motifs/cliches will be pointed out, as well as new structural and semantic elements in their shaping. Various structural roles of the types of prophecies will be analyzed. Following the processes of traditional epic schemes dissolution, mechanical use of formulas, motifs, thematic and syuzhet contamination, what will be searched for are the possible ways of innovation and variation of the epic tradition.

Keywords: oral epic poetry, prophecy, direct and symbolic dreams, books of yore, omen, Bogoljub Petranović, Nikola Kašiković

Данијела Лекић*

ORCID 0000-0002-3277-0435

Институт за књижевност и уметност

Београд

ПРОРОЧАНСТВА О ПРОПАСТИ И ЕПСКИ ТОН – МОГУЋЕ ПАРАЛЕЛЕ ИЗМЕЂУ СРПСКЕ И СТАРОЕНГЛЕСКЕ ЕПИКЕ

Апстракт: Овај рад у фокус ставља пророчанства о пропасти у примерима из српске и староенглеске епике како би се испитала потенцијална сличност две епске традиције. У пророчанствима о пропасти може се говорити о повлашћеној позицији и певача и публике – иако суштински знају исход догађаја, пристају да привремено занемаре оно што им је познато. Имајући то у виду, поставља се питање зашто су пророчанства у епици уопште важна. Да ли певач тиме покушава да дâ само једну од могућих интерпретација зашто је до таквог исхода морало доћи? Ако то пророчанство изговара један важан лик, да ли је оно послужило за његову додатну карактеризацију или, ако је то био мање важан лик, указује ли се на општост тог мишљења које се попут облака неминовности надвија над свима? Коначно, да ли су оваква пророчанства управо у складу са епиком која углавном бира за теме преломне историјске моменте те се пророчанством истиче још већа жал над неумитном пропашћу која се само отелотворује у изговореним речима? У тражењу одговора на ова питања покушаћемо да пронађемо паралеле које постоје између српске и староенглеске епике.

Кључне речи: теорија формуле, композициони мотив „пророчки сан“, стиховне формуле, пророчке животиње, антиципације, дигресије

* danijelamitrovic.16@gmail.com

Пророчанства су „прикладна за удаљена и племенитија времена у којима је смештена већина епова, у временима у којима су богови прилазили ближе људима него сада“ (Moore 1921: 174), она припадају окултном чији трагови постају све мање и мање видљиви у песмама српске епике са протоком времена (Крстић 1934а: 68). Епским песмама дају тон жалости и туге (Bonjour 1940: 298–299), а истовремено изводе публику у раван изван самог наратива, омогућавајући мењање временске позиционираности (в.: Kinney 1985), али и пружајући јој свест о томе да је судбина унапред одређена, јунаци су у њеној власти и она је публици позната, док протагонистима није (Bonjour 1940: 296). Чињеница да предсказања постоје је „последича разумљиве жеље човека да, бар у важним случајевима, сам или од других, сазна нешто о томе шта од будућности може очекивати“ (Крстић 1939а: 47). Овај рад у своје средиште ставља управо испитивање начина на који се општи тон пророчанстава упосебљује у примерима из корпуса српских епских песама с једне стране и староенглеског епа *Беовулф* с друге стране. Циљ истраживања јесте покушај изналажења паралела које би могле указивати на опште одлике које пророчанства о пропасти имају у епици, потенцијално и шире од ове две епске традиције, уз указивање на разлике које се неминовно јављају под утицајем диктата стиха, али и различитих друштвено-историјских условљености.

У оквиру корпуса српских епских песама, песме које имају мотив пророчанства могу се поделити у неколико категорија:

	а) О пропасти царства (српског или турског)	б) О смрти јунака	в) О ропству, нападу, поразу
1.	„Вала кнеже, на бесједи твојој! / Што ти хоћеш задужбину градит’, / Време није, нити може бити; / Узми, кнеже, књиге цароставне, / Те ти гледај што нам књиге кажу: / Настало је пошљедње вријеме, / Хоће Турци царство преузети...“ (СНП II, 35°)	„Мој рођени брате, Милан-беже! / Ја сам ноћас зао сан уснио: / Ће нам муња од запада сину, / А гром пуче из ведрога неба, / Па у наше ударио дворе, / Ја умријех, ти пребоље, брате.“ / Милан-бег је врату говорио: / „А мој брате, беже Драгутине! / Сан је клапа, а Бог је истина; / Никад санку вјеровати није; / Да идемо у лов у планину.“ (СНП II, 10°)	„Голубане, моја вјерна слуго! / Мало тренух, чудан санак усних, / Чудан санак а у чудан часак, / Ће се прамен магле запођеде / Од Костура града бијелога, / Пак се сави околу Прилипа, / У тој магли Мина од Костура, / Он похара моје б’јеле дворе, / Све похара и огњем попали, / Стару мајку с коњма прегазио, / Зароби ми моју вјерну љубу, / Одведе ми коње из арова, / И однесе из ризнице благо.“ / Вели њему слуга Голубане: / „А не бој се, Краљевићу Марко! / Дobar јунак добар сан уснио, / Сан је лажа, а Бог је истина.“ (СНП II, 62°)
2.	Полетио соко тица сива / Од Светиње до 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, /	„Видосава, моја вјерна љубо! / Ја сам ноћас чудан сан уснио, / Ће се пови један прамен магле / Од проклете земље Васојеве, / Пак се сави око Дурмитора, / Ја ударих кроз тај прамен магле / Са мојијех девет миле браће / И дванаест	„Већ сам, оче, чудан сан уснио, / Чудан санак, а у чудан данак. / У суботу у очи нећеље: / Ја ће паде горњи канат цркве, / Земљи паде, и потр иконе; / Па се санку осјетит’ не могу, / Бог ће дати, да ће добро бити; / С тога цвилим,

2.	Спушта књигу цару на колена, / Сама књига цару беседила... (СНП II, 46°)	прво-братучеда / И четрест од града левера, / У магли се, љубо, растадосмо, / Растадосмо, пак се не састасмо; / Нека Бог зна, добра бити не ће.“ / Вели њему љуба Видосава: / „Не бој ми се, мили господару,“ / Добар јунак добар сан уснио; / Сан је лажа, а Бог је истина.“ (СНП II, 25°)	ниће се не тјешим.“ (СНП III, 14°)
3.	Па од јада свих седам дахија / Начинише од стакла тепсију, / Зграбише воде из Дунава, / На Небојшу кулу изнесоше, / Наврх куле вргоше тепсију, / У тепсију зв'језде поваташе, / Да гледају небеске прилике, / Шта ће с њима бити до пошљетка. (СНП IV, 24°)	Када Марко био уз Урвину, / Поче њему Шарац посртати, / Посртати и сузе ронити (...) / „Нека Бог зна, добро бити не ће, / Хоће једном бити према глави, / Јали мојој, јали према твојој.“ (СНП II, 74°)	„Чу ли мене, моја мила ујна! / Мало заспах, вифех санак ружан / За ујака војеводу Јанка: / Провре вода мутна и крвава, / Она провре преосред Косова, / И дофати ујака мојега, / Понесе му коња и оружје; – / Да ј' отиша' на станак Турцима, / Ја бих река', да би погинуо.“ (СНП III, 30°)
4.	„Ово ми се ноћаске трудан санак изаснио, / Дје ми зв'језде падаху с небеса на црну земљу, / Дје ми бјеше на небу јасан мјесец потамнио, / И дје се је ведро небо на четверо распукнуло.“ (Б, 1°)	„Мој ујаче, Црнојевић-Иво! / Не смијем ти санак исказати, / Тек ако је сану вјеровати, / Вјеровати сану и биљези, / Ја ти, ујо, хоћу погинути, / Погинути у твоје светове, / Јал' погинут' јали рана	Санак снила Кучукова када, / Чудан санак, а у чудан данак, / У суботу у очи неђеље, / Ће Ужице тама попанула; / Крчагово ружом процватило / Пола плавом, а пола црвеном, / Вију вуци

4.		<p>допаст'... “ (...) / „Мој сестрићу, Јован-капетане! / Сан је лажа, а Бог је истина...” (СНП II, 89°)</p>	<p>на Терезијама, / Са Татинца лајаше лисица, / Нешто пуца са малих Крушчица, / Уз Ђегињу муње сијевају, / На Јабучју орли пролијећу, / Понајвише орли крсташићи, / И међ' њима тица кукавица. (СНП IV, 27°)</p>
5.		<p>Санак снила Иванова мајка, / Ђе је Сење тама попанула, / Ђе се ведро небо проломило, / Сјајан мјесец пао на земљицу / На Ружицу наспред Сења цркву, / Ђе звијезде крају прибјегнуле, / А даница крвава ижљегла, / А кука јој тица кукавица / Усред Сења на бијелој цркви. (СНП III, 31°)</p>	<p>Сан саснила војводина Стана / У Грахово на бијелој кули, / На бијелој војводиној руци, / Ђе је ладна вода поревала / Из планине из брда Бојана / Од Клобука и од Корјенића / У широко у поље Грахово / А на кулу Милошевић Андра, / Бијелу му занијела кулу... (СНП IV, 56°)</p>
6.		<p>„А ноћас смо зао сан уснили, / Да смо ново село населили / На Попини сниже Велебита; / Нека знате, добра бити не ће: / Чијег Тале роба заробио, / Н'један главе однијети неће.“ / А то луди не слушају Турци, / Док претече Јанковић Стојане / И бусије много поставио. (СНП III, 35°)</p>	<p>Ђе је срећа ту је и несрећа, / Док ето ти брза коњаника / Од Отока Кориман-ћеаја / За Ајкуну сестру Мујагину, / Да је води у Отоке Мују, / Јер је Мујо чудан санак снио, / Ђе му вода кулу понијела. (СНП VII, 6°)</p>

7.		<p>„Ој Бога ми, мој мили ђевере! / Ја сам ноћас чудан сан уснила: / Ударисмо кроз Корита равна, / Сва Корита притиснула тама, / А из таме испадоше вуци, / Све сватове наше рашћерашем / Тебе обје одгризоше руке, / Мене живој срце ишчупаше.” / Говори јој беже Дурмиш-беже: / „Бе не лудиј, моја снахо драга! / Сан је лажа, а Бог је истина; / Већ ти мајци ситну књигу пиши.“ (СНП III, 68°)</p>	<p>Санак снила Туркиња девојка, / У Дрежнику на крајини граду, / Липа ћерца Зирића Османа, / Да је магла до Дрежника пала, / Да из магле три кошуте ричу, / Повр магле кликте соколови, / А из магле сијевају муње. (СНП VIII, 36°)</p>
8.		<p>„Браћо моја и моја дружино! / Ја сам ноћас чудан сан уснио / У Вилусу селу маленоме, / Ће ја дођох на воду Кусиду, / Пак се сагох, да с' воде напијем, / Спаде мене са главе челенка, / Однесе је Кусида водица (...) / Сад сви коњи зопцу позобали, / А мој доро није ни такнуо, / Ногам' бије, а ушима стриже. / Често гледа на Коштац планину: / Јали коби мене, јали себе (...)“ / „А не бој се, Шеховићу Осмо! / Дobar јунак добар сан уснио, / Сан је лажа, а Бог је истина...“ (СНП IV, 5°)</p>	<p>„Побратиме, Плетикоса Павле, / мало легох, чудан санак видих, / где полети змија крилатица / од пуста Сења латинскога / оде мени за калпак [за] перје / и уједе и мене и тебе / и сву нашу редом дружинуцу. / Бог ће дати да ће добро бити. / А тебека, побратиме Павле, / савила се змија пресојница / теби, брацо, око грла бијела / савила се и два и три пута / пак се главом међу очи маша.“ (EP, 80°)</p>

9.		<p>Санак снила Турска була млада, / Санак снила под главицом Спушком, / Вјерна љуба Беширов Амета: / Е се до ње момче договаше, / Ка' да бјеше од Бјелопавлићах, / Од Китице села Матинићах, / По имену Ђелашевић Перо, / Окиде јој златнога ђердана, / Понесе га селу Маргинићах. (СНП IV, 12°)</p>	<p>Јошт не бјеше бјела зора / с ведра неба забелила, / кличе вила дозивати / Бишћу граду бијелому / бијачкому капетану: / „Господине капетане, / ја сам ноћа санак снила / да је вода потопила / Бишћа града бијелога, / а из воде гора никла, / више горе магла пала, / а у гори и у магли, / врло љута ватра гори.“ (ЕР, 116°)</p>
10.		<p>„Моја мајко, оба ти свијета! / Дај дигни се на ноге лагане, / Дај ти мене гаће и кошуљу, / Што нијесу пријед облачене, / Нити прије на јунака биле, / Хоћу тебе јутрос погинути, / У ње ћеш ме укопати, мајко.“ (СНП IV, 54°)</p>	<p>„Јао дружино, дружинице моја, / мало дремну['] , ал['] се брзо прену['] / ал['] сам, браћо, чудан сан уснио: / полетила испод Клиса змија, / редом коље дружбу око мене.“ (ЕР, 163°)</p>
11.		<p>„О Драгићу, драги господару, / Мало заспах, грдан санак виђех: / Два гаврана црна долећеше / Крвавије крила до рамена, / Пред дворове без ноката паше, / Из ноката црне књиће даше; / Страх је мене и бојим се љуто, / Што чинимо два и три весеља. / (...) „Остави се, моја љубо драга. / Сан је лажа, а Бог је истина...“ (СНП VI, 8°)</p>	<p>У турском граду бијелому / санак видила градишка дјевојка: / да су утве зајездиле Саву / и пред њима два бјела лабуда, / пред лабуди сив соколе лети. / Јошт да се је град оборио, / а најпосле цвјетом процвјетао. (ЕР, 166°)</p>

12.		<p>„Господару, Ограшић-сердару! / Сви су коњи зопцу позобали / До твојега нечестита дора, / Није штурник ни зрна сломио, / Зубом гризе, а ушима стриже, / А под собом ендек укопао, / Обзире се Бишћу бијеломе...” (СНП VI, 49°)</p>	
13.		<p>„Синко Мирко, ако Бога знадеш! / Ти азурај себе и коњица, / Ајде сине, браћи сустопице, / Јер сам ноћас грдан сан уснила: / Да на шљеме с куле преломјено, / Сруши нам се, сине, на ојаку, / А долеће јато кукавица, / Попадале кули и авлији, / Како паше, одма закукаше.“ (СНП VI, 80°)</p>	
14.		<p>Кад се Турци примакоше близу, / Под Алијом дорат се помами, / Напријед ми ни крочити неће. / Гурака га од Бишћа Алија: / „Дур, дорате, пуст ми остануо! / Ил’ за мојом ил’ за твојом главом!“ (СНП VII, 11°)</p>	
15.		<p>„Што ће, куме, остала дружина, / Нек остану у гору зелену, / Јер сам</p>	

15.		<p>ноћас чудан санак снио: / Ђе се десиг у твоје Бабиће, / А на твоју од камена кулу, / Неоткуде ударила муња, / Саломи ми моје златке мале.“ (СНП VII, 37°)</p>	
16.		<p>Сам се дорин по авлији вода, / Погледује свога господара, / Ногом копа, а ушима стриже, / Те му не да у кулу уићи. (СНП VII, 39°)</p>	
17.		<p>„Мало заспа, виђех санак ружан: / Долећеше два црна гаврана, / Вађаху ми обје очи црне. / Данас ћу, браћо, погинути.“ (СНП VII, 49°)</p>	
18.		<p>„Како што је, моја стара мајко! / Ја сам ноћас чудан сан видио: / Бјеше ми се обалила кула, / А два мрка завијају вука / На десну листру од истока, / А на средње кука кукавица, / Која рока ни лијека нема.“ (СНП VIII, 13°)</p>	
19.		<p>Па му с прве до потоње каже, / Што је било, и на сан виђено. / Кад то чуо војвода Јакове, / Не бјеше му мило николико, / Па овако ријеч бесидио: / „Прођ’</p>	

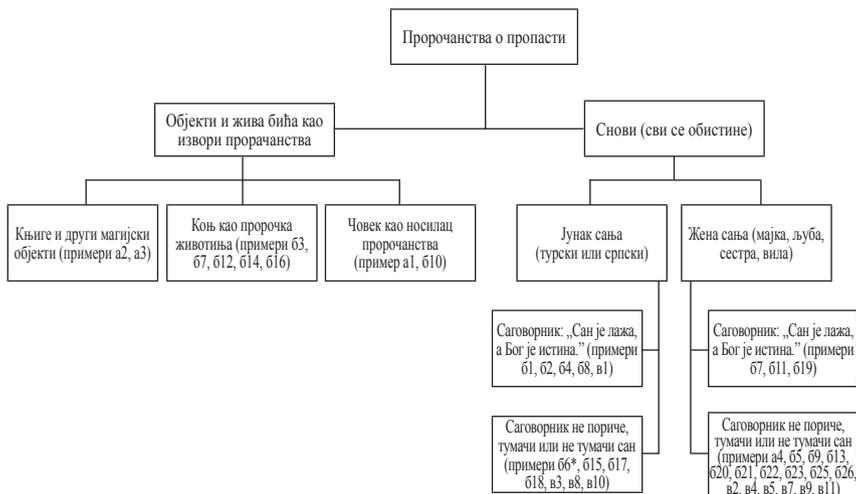
19.		се тога, моја вјерна љубо, / Сан је клапа а Бог је истина.“ (СНП IX, 5°)	
20.		Санак снила була колашинска / У бијелу граду Колашину, / Вјерна љуба Мушовића бега, / Санак снила, у сану виђела, / Ће допаде соко тица сива, / Која бегу на рамена паде. (СНП IX, 6°)	
21.		„Мало заспах, сан видијех страшан, / О страха сам на ноге скочила, / Ће се ведро небо проломило / А цетињско поље пропануло...“ (СНП IX, 22°)	
22.		„Хоћу теби, Стјепане, тужне гласе повиђети. / Ово ми се ноћаске трудан санак изаснио / Дје ми соко излеће из овега б'јела двора, / И у двор се увратио без своје без русе главе. / Ако ти се што могу, господару, умолити / Немој садар ходити на размјерну покрајину, / Да се не би која годи на Косову догодила!“ (Б, 1°)	

23.		<p>„Ере сам ти ја дивојка чудан санак виђела, / Ја гиздава дивојка: / Ђе но ти се бјеше ведро небо над Будимом преломило, / А дробне ти зв'језде падаху под полаче од Будима, / Те лијепе зв'језде, / И ће ти бјеше јасан мјесец потамнио!“ (Б, 28°)</p>	
24.		<p>Брзо ми су јунаци брзе коње похитали, / Тере ми су посели јуначке добре коње, / Радосав ми не може свога коња ухватити, / За што му се брз коњ бише по ливади разиграо. (Б, 49°)</p>	
25.		<p>„Малахно ти задријемах али чудан санак видих, / Млада Мађаркињо, / Ђе се сави вихар витар из оне густе планине, / Мустаф-аги однесе кацигу и б'јело перје / Турчину јунаку.“ (Б, 50°)</p>	
26.		<p>„Ах мој брате, краљу Ракоција! / Ја сам ноћас у санку виђела, / Да долеће један сиви соко, / Од проклете од земље турачке, / И он паде на Мукаче рамне, / А за</p>	

26.		<p>њиме лабуд тица б'јела, / За лабудом сви ждралови махом, / За ждралов'ма сви гаврани црни, / За гавранима све остале тице, / На Будим се небо проломило, / И све звезде на земљу пануле, / Даница истече крвава, / Мјесец зађе у исток од сунца!“ (Б, 115°)</p>	
-----	--	--	--

Табела бр. 1

Пророчанства о пропасти у корпусу српских епских песама



Дијаграм бр. 1

Систематизација пророчанстава о пропасти

Првенствено би требало приметити да се у корпусу песама српске епике издвајају окултни мотиви (в.: Крстић 1934а) којима се прориче или предсказује пропаст,¹ при чему доминатно коњ предосећа и прориче смрт свога господара (в.: Крстић 1939б), истина се тражи у књигама или се гледа у глаткој површини захваћене воде, а понекад је прориче и личност која има ауторитет да нешто важно саопшти (в.: Мооге 1921: 100). Ипак, доминантан модус предсказивања пропасти јесу снови, и то симболични² (Крстић 1934б: 186; Радуловић 2003).

Говорити о сновима у епици значи, с једне стране, дотаћи се митског начина мишљења из ког је веровање у снове и проистекло, а с друге стране, приступити им као књижевном поступку. У српској усменој епици присутно је веровање у сан са поруком, као један од израза ширег веровања у судбину. Поруку сна треба протумачити – отуда већ уочена устаљеност значења слика сна. Управо та стабилност значења чини могућим тумачење сна у одређеној култури (Радуловић 2003: 25).

Такође је важно истаћи и да певач улогу сневача чешће поверава женама (у 19 песама) него мушкарцима (у 12 песама), док се као интерпретатори снова јављају и жене и мушкарци. Иако не можемо тврдити да је разлика драстична, овај би се проблем могао додатно истражити у погледу женске³ предусловљености за улогу пророчице/видовњакиње. Но, битан моменат крије се и у чињеници да је знатно већи број примера у којима и једни и други

¹ О пророчанствима о пропасти царства в.: Илић 2019.

² О пророчким сновима као композиционој схеми пише Герхард Ге-земан (2002: 139–144), док их као „сижејну форму“ идентификује Мирјана Детелић (1992: 261–269). О сновима у епици као виду словенске антитезе в.: Maticki 1970.

³ У примеру из *Ерланџенској рукојиса* се јавља и вила као сневач, а о њеној амбивалентној природи и уопште улози весника смрти у оквиру композиционог мотива *йоклич виле* в.: Ђорђевић Белић 2016: 94–102.

тумаче симболичне снове него оних у којима се јавља коментар саговорника уместо тумачења сна (однос је 23 према 8). Начин на који се саговорници односе према сну рефлектује се управо у овој формули која би требало да преокрене или негира зло које је сном проречено, те сан и ова формула „нису супротстављени, него су заједнички делови једног погледа на свет“ (Ibid.: 43). Ипак, иако тврдимо да формулативни коментари јесу интегрални део читавог сна као природна реакција на оно што је изговорено, морамо се запитати да ли избор овакве формуле говори нешто више о односу који певач заузима у општем контексту песме. Наиме, певач користи читав образац сновиђења и као схему према којој ће градити песму. Раније смо споменули да је оно што ће се у сну видети најчешће предсказање неких лоших догађаја који се увек обистинују,⁴ без обзира на начин на који се на само саопштавање садржаја сна реагује. Певач, који је упознат са читавом структуром песме и који зна о чему ће певати, који је свестан неминовности судбине, веру у њену неминовност потврђује управо остваривањем сна, а говори кроз глас неког од ликова да је „сан лажа, а Бог истина“. Иако користи ову формулу, он зна да ће она бити пренебрегнута и да чак и оно што је учињено против зла неће моћи да то зло заустави. У том смислу можемо казати да у ткању епске песме просијава један дубљи, знатно архаичнији слој у којем још увек нема хришћанског Бога, већ судбина, у којем год облику да се манифестује, управља свим дешавањима. С друге стране, по диктату времена у којем су живели, можда нимало случајно, саговорници сневача у епским песмама говоре „сан је лажа, а Бог је истина“, иако су и сами потенцијално свесни да је то тек један израз који неће моћи да заустави најављену неминовност. Колективно несвесно у овом случају говори о томе које се вредности задржавају у епској поезији, иако би требало да је ново време унело нову, хришћанску перспективу.

⁴ Бројна истраживања снова у фолклору потврђују да се чешће саопштавају снови са негативним предзнаком.

Ипак, чини се да је монолит епске поезије тај који остаје неокрњен, без обзира на услове средине који се могу мењати.

Да бисмо ову тврдњу додатно учврстили, обратићемо пажњу на један случај који би требало да буде изузетак од правила. У свим наведеним примерима, када неко од ликова изговори ову формулу, он нема никакво супротно сазнање које би одало његов став према ономе што је рекао, он нема способност да види будућност, само жели да умири саговорника тиме што каже речи које би требало да учине да се зло не деси. Саговорник просто покушава да заустави неумитно, иако, према нашој тврдњи, он или певач свакако знају да зло неће бити заустављено. То није случај само у примеру 62 (из наведене табеле) у којем војвода Момчило говори својој љуби сан, а она, иако је већ покренула план за његово убиство како би се преудала, говори исто оно што су формулативно изразили и сви остали саговорници других јунака, не напуштајући традицију, али и те како проблематизујући став према изговореном. Дозвољавајући да ове речи изговори антијунакиња која припрема заверу против мужа, певач као да показује сопствени и колективни однос према овим речима – оне су само речи, сви знају да је сан истина, Бог не може зауставити судбину, а то је оно што је знатно архаичнији импулс који просијава из дијахронијског слоја.⁵ Додатно, тиме се истиче и став који се заузима према неверници, која се демонизује свесним коришћењем ових речи – она није жена која магијом жели да одагна зло.

С друге стране нашег компаративног таса налази се интегрални спев чији је тон успостављен на самом почетку – након изложене предисторије, певач напомиње да пагане који нису знали за Бога, а о чијим делима говори, може очекивати само несрећа јер не могу пронаћи заштиту у Богу након смрти, истичући тиме главну тему свог казивања (в.: Moore 1921: 102). Међутим, за разлику од српских епских песама, у којима су постојали

⁵ Путилов (1994: 183–184) ово тумачи као трансформацију мотива.

различити окултни мотиви који су служили као пророчанства, у *Беовулфу* не можемо пронаћи пророчке снове, прорицање из књига, гледање у тепсије, чак ни антиципације какве пророчке животиње о исходу догађаја. Ипак, о томе шта ће се десити, са великом извесношћу или у виду пророчанства, говоре како ликови у епу тако и сам певач.

Већ на почетку епа, када говори о изградњи Хеорота, певач каже:

<p>hēah ond hornġear; lāðan liġes — þæt se ecghete æfter wælnīðe (B, 81–85)</p>	<p>Sele hlifade heaðowylma bād, ne wæs hit lenġe þā ġēn āþumswēoran wæcnan scolde.</p>
---	--

[Дворана се узвисивала висока и са широким забатима; очекивали су је разорни пламенови, мрска ватра – још није дошло време када ће мржња мачева сродника проистећи из непријатељства.]⁶

Нешто касније, при опису борбе између Беовулфа и Грендела, певач поново истиче да је двор био тако добро саграђен да га нису могли уништити: „*numþe liġes fæþm / swulge on swaþule*“ (B, 781–782) [осим ако би га загрљај ватре прогутао у пламеновима]. Водећи причу, певач непрестано антиципира шта ће се десити, а некада радња превазилази оквире епа, као што је случај са управо поменутиим двором – ми нећемо бити сведоци његовог разарања у пламену као публика, али ћемо са великом извесношћу и вером у оно

⁶ Преводи стихова са староенглеског дело су ауторке текста, а настали су уз консултације постојећег превода на савремени енглески језик (Liuzza 2013) и превода на српски језик (Kovačević 1983). Остали преводи са енглеског језика такође су дело ауторке текста.

што певач говори моћи да закључимо шта ће се заправо догодити.⁷

Певач такође прориче и какав ће бити исход битака у које Беовулф одлази, тј. за прву битку антиципира Беовулфову победу чак три пута:

wīgspēda gewiofu,
frōfor ond fultum,
ðurh ānes cræft
selfes mihtum.
(B, 696–700)

Ac him dryhten forġeaf
Wedera lēodum,
þæt hīe fēond heora
ealle ofercōmon,

[Али, Господ им је дао мрежу победа, људима рода Ведера, утеху и подршку, да победе свог непријатеља у потпуности снагом једнога, његовом самом моћи.]

– þæt wæs yldum cūþ
þæt hīe ne mōste,
se s[c]ynscaþa
(B, 705–707)

þā metod nolde,
under sceadu bregdan –

[...људима је било познато да демонски непријатељ не може да их увуче у сенке, кад бог то не жели...]

þæt hē mā mōste
ðicgean ofer þā niht.
(B, 734–736)

Ne wæs þæt wyrd þā gēn
manna cynnes

[Али његова судбина је била да не прождере више ниједног од људског рода након те ноћи.]

⁷ Ове антиципације се јављају у облику алузија, које су можда упућивале на добро познате чињенице изворној публици *Беовулфа* (Bonjour 1940: 291).

Насупрот томе, за трећу битку певач чак четири пута указује на то да ће Беовулф умрети и да је то једина битка коју не може добити, наводећи изнова да је то последњи пут да је нешто урадио, али и веома меланхолично најављујући крај и пре почетка битке:

wǣfre ond wælfūs,	Him wæs geðmor sefa,
sē ðone gomelan	wyrd ungemete nēah,
sēcēan sǣwle hord,	grētan sceolde,
lif wið liče;	sundur gedǣlan
feorh æþelinges	nō þon lange wæs
(B, 2419–2424)	flæsce bewunden.

[Срце му је било тужно, немирно и спремно за смрт, судбина је била веома близу, која је требало да приступи том старом човеку, да посегне за благом његове душе, расцепи његов живот од тела; живот тог племенитог човека одевало је месо још кратко време.]

Ипак, интересантно је приметити да за другу битку, у којој се бори са Гренделовом мајком, певач остаје изненађујуће нем. Једно од могућих објашњења може се пронаћи у дигресијама које су обилато коришћене у овом епу.⁸

У тренутку када Беовулф са свитом одлази да види траг који је Грендел оставио за собом након битке у којој му је Беовулф нанео смртну рану, скоп пева песму о Беовулфовом подвигу, али такође и о Сигемунду и Херемоду. Сигемунд је змајеборац који је испод сивог камена мачем који је пронашао окачен на зиду убио змаја који се потпуно истопио, а змајево благо је однео на свом броду. Потом се дигресија наставља причом о Херемоду који је његов наследник, али је подлегао греху, није делио благо својим поданицима као што би требало да чини сваки добар краљ и због тога је угрозио читаво

⁸ О важности дигресија као техници која уједињује овај еп в.: Earl 1979; за анализе појединачних дигресија в.: Steadman 1930; Bonjour 1950; Camargo 1981; Leneghan 2009.

краљевство. Нешто мање од хиљаду стихова касније, када Беовулф одлази да се бори са Гренделовом мајком, он проналази мач међу оружјем које се налазило у њеним одајама и убија је.

æfter deaðdæge	Sigemunde gesprong	Geseah ða on searwum	sigeēadig bil,
syfðan wiges heard	dōm unlytel	ealdsweord eotenisc	ecgum þyhtig,
hordes hyrde.	wyrm æcwealde,	wigena weorðmynd;	þæt [wæs] wæpna cyst, –
æþelinges bearn,	Hē under hārne stān,	būton hit wæs mære	ðonne ænig mon oðer
frēcne dæde,	āna genēðde	tō beadulāce	ætberan meahte,
hwæpre him gesælde	nē wæs him Fitela mid;	gōd ond geatolič,	gīganta ġeweorc.
wræhtlicne wyrm,	ðæt þæt swurd þurhwōd	Hē ġefēng þā fetelhilt,	freca Scyldinga
dryhtlic iren;	þæt hit on wealle ætstōd,	hrēoh ond heorogrim,	hringmæl ġebraġd
Hæfde āġlāca	draca morðre swealt.	aldres orwēna,	yrtinga slōh,
þæt hē bēahhordes	elne ġegongen	þæt hire wið halse	heard ġrāpode,
selfes dōme;	brucan mōste	bānhringas bræc;	bil eal þurhwōd
bær on bearm scipes	sābāt ġehlēod,	fāġne flæscho-man,	hēo on flet ġecrong;
Wælses eafera;	beorhte frætwa	sweord wæs swātiġ,	secg weorce ġefeh.
(B, 884–897)	wyrm hāt ġemealt.	Lixte se lēoma,	lēoht inne stōd,
		efne swā of hefene	hādre scineð
		rodores candel.	
		(B, 1557–1572)	

[Сигемунд је досегао велику славу након смрти када је, очврснут ратом, убио змаја, чувара блага. Он је, испод сивог камена, принчев син, сām учинио одважно дело, чак ни Фитела није био са њим; ипак, њему је пало у удео да мачем пробурази чудесну змију, који је стајао причврћен на зиду, сјајни мач; змај је умро у том нападу. Заstraшујући је стекао својом храброшћу могућност да ужива у таквом благу прстенова какво је желео; напунио је морски чамац, пренео то светло благо у крило брода, син Велса; змија се отопила у својој сопственој врелини.]

[Онда је видео међу оружјем победничку оштрицу, стари мач који су исковали дивови јак на рубовима, славу ратника; то је било најбоље од свих оружја, само што је био већи од било ког који би други човек могао икада понети у жар битке, добар и сјајан, ручни рад дивова. Зграбио је украшени балчак, ратник Скилдинда, груб и неустрашив, извукао је мач украшен прстеновима у очајању за свој живот, замахнуо бесно тако да ју је посекао дубоко на врату, поломио њене прстенове од костију; читава оштрица је пробуразила њено тело осуђено на смрт, она је пала на под; мач је био крвав, човек се радовао свом делу. Светлост је засјала, светлост изнутра, као што небеска свећа сија сјајно на небу.]

Дакле, постоје бројне паралеле које представљају неку врсту антиципације догађаја, јер певач одабраним поједино-стима указује на сличност која постоји између Беовулфа и Сигемунда: на исти начин проналазе спасоносно оружје у борби у коју су се упутили потпуно сами (у Сигемундовом случају није ту ни Фитела, његов нећак, који је увек са њим), а чак је и глагол којим се описује како су поразили своје противнике исти – „*ðurhwōd*” (Fox 2020: 119) (обележен курзивом у наводу), што је веома карактеристично за све змајборце.⁹ Начин нестанка поражених непријатеља је веома интересантан, али се чини да он заправо раздваја наше змајборце – док се Сигемундов змај топи у сопственој врелини, претпостављамо ватре која је била његова покретачка снага, смрт Гренделове мајке доноси изненађујућу светлост. Ту светлост можемо повезати са про-чишћењем извора које доноси победа змајборца над хтонским противником (углавном змијом или змајем), али се не зна шта се десило са телом Гренделове мајке, осим да је њена крв и Гренделова крв учинила да се мач који је Беовулф користио када се борио са њима отопи:

	<i>þæt wæs wundra sum</i>
<i>þæt hit eal ġemealt</i>	<i>īse ġelicost...</i>
(B, 1607–1608)	

[...било је то једно од чуда како се он цео отопио, највише налик на лед...]

Мало је извесно да је исти глагол случајно употребљен у овој дигресији која врви паралелама. Чини се да је мотив топлења само померен, односно рефлектован у другачијим последицама,

⁹ О змајборачком обрасцу приче видети, између осталог: De Vries 1963; Dumézil 1970; Toporov 1980; Toporov 1986; Elijade 1991; Детелић 1992; Lord 1995; Watkins 1995; Rauer 2000; Лома 2002; Katičić 2008; Самарџија 2008; Радуловић 2011; Митровић 2022.

али је остао исти – убијени непријатељ нестаје у својој врелини, као што хришћани који су сагрешили горе у пакленим мукама, као што ће, последично, и Беовулф и Хеорот горети јер они припадају прошлости коју треба очистити након примања хришћанства. У овом случају је крв као део тих поражених непријатеља учинила да мач нестане, односно да се од ње отопа.

Осим ове дигресије, скоп такође говори и о судбини краљице Хилдебур која је била дата као залог за остваривање мира између зараћених страна, а која је на крају изгубила и мужа и синове, али и браћу, јер рат није могао бити заустављен.¹⁰ Дигресије у својим говорима имају још и Хротгар и насловни јунак. Након повратка у дворца краља Хигелака, Беовулф говори о кћери краља Хротгара, која би требало да буде дата као залог мира, али прориче да ће се рат наставити јер њен будући муж не може заборавити ко му је убио оца, те да тај брак неће моћи да буде гарант мира, баш као у случају краљице Хилдебур (в.: Steadman 1931).

На исти начин прориче и краљ Хротгар, када у својим добропознатим обраћањима Беовулфу говори о важности дарезљивости, настављајући причу о Херемоду коју је нешто мање од хиљаду стихова раније изговорио скоп, упоређујући га директно са Сигемундом, као његовим антиподом. Он каже и да ће Беовулф бити погодан за краља ако се краљу Хигелаку нешто догоди, чиме такође антиципира Хигелакову смрт, што је и сам скоп антиципирао када је Беовулф на поклон добио огрлицу која скопа подсећа на чувену огрлицу Бросингових, а коју је Беовулф поклонио Хигди, Хигелаковој жени, по повратку са двора краља Хротгара.

¹⁰ Мартин Камарго (Martin Camargo) сматра да епизода о краљу Фину има функцију указивања на несувислост принципа крвне освете, те да се оштро контрастира са хришћанским идеалом који тако нешто не дозвољава. Тиме, напомиње овај аутор, певач још једном потцртава колико је важно што се његова публика, која је христијанозована, оделила од овог паганског начина функционисања, те ако није, подсећа их да је потребно да то учине (Camargo 1981: 134).

Pone hring hæfde
 nefa Swertinges
 siðþan hē under seġne
 wælrēaf werede;
 syþðan hē for wlenço
 fæhðe tō Frȳsum.
 eorclanstānas
 rīce þēoden;
 Ġehwearf þā in Francna fæþm
 brēostġewædu,
 Wȳrsan wīġfrecan
 æfter ġūðsceare;
 hrēawic hēoldon.
 (B, 1202–1213)

Higelāc Ġēata,
 nȳhstan siðe,
 sinç ealgode,
 hȳne wyrd fornam
 wēan āhsode,
 Hē þā frætwe wæg,
 ofer ȳða ful,
 hē under rande ġecranc.
 feorh cȳninges,
 ond se bēah somod.
 wæl rēafeden
 Ġēata lēode

[Хигелак од Геата, Свертингов рођак, имао је ту огрлицу последњи пут када је под барјаком штитио своје благо, бранио оно што су похарали; судбина га је узела када је из поноса отишао да тражи рат, заваду са Фрижанима. Носио је тај украс, драго камење преко таласа пуног пехара (тј. мора), моћни господар; умро је под својим штитом. Онда је тело краља прешло у франачке руке, његови украси са груди и огрлица такође. Слабији ратници су опљачкали лешеве након покоља; Геати су доминирали пољем лешева.]

То није једини пут када се антиципира смрт краља Хигелака, с тим што у овом случају можемо приметити да се даје веома детаљан опис судбине која га очекује. И пре увођења фигуре краља Хигелака ми знамо колико му је дато „у део“,¹¹ знамо колико ће живети и шта ће све учинити, као да су и сама публика и скоп

¹¹ Ђерђ Нађ (Gregory Nagy) (1986: 134–135) указује на то да се у старогрчком овом фразом указивало на судбинску предодређеност, као и на одрезак меса који је припадао хероју, консеквентно повезаним са култом јунака. Такође се односио и на *moira* које се преводe као 'судбина' или 'одрезак меса'. У веома сличном смислу, пре него што ће умрети, Беовулф

са њом норне које знају колико ће свачији живот трајати. У том смислу можемо говорити о великој сличности која постоји између српске и староенглеске традиције јер је то вероватно онај основни слој на којем почивају – епско пророчанство о пропасти (у случају староенглеског епа је то и једино могуће пророчанство, в.: Kahrл 1972) је оно које се неминовно испуњава, то је судбина која је проречена¹² и не може се мењати јер је свакоме од јунака остављено онолико колико је предодређено (в.: Greenfield 1962: 101). Краљ Хротгар је својим говором упућеним Беовулфу рекао и тачно колико ће година владати пре него што дође до промене која ће довести до пропасти.¹³ Дакле, глас који је резервисан за еп је глас истинитости, глас потпуних сигурности и извесности, он се не може мењати јер би то значило избећи судбину, а то није могуће смртницима, као ни онима који су боговима нешто сличнији (в.: Vonjour 1940: 296). У том светлу се може посматрати и претходно изнета тврдња о сновима у српској епици и коментару који износе саговорници – шта год они рекли, пророчанство се мора испунити и певач је тога потпуно свестан, зато те речи може изговорити и Момчилова љуба.

Последњи сегмент песме носи чак два пророчанства, од којих једно изговара неименовани коњаник и оно се углавном

говори: „Ic on earde bād / mǣlġesceafta...” (B, 2736–2737) [„Дочекао сам време које ми је стављено у део на земљи...“], у значењу судбине.

¹² За детаље о томе на који начин се у овом погледу у староенглеском епу преплићу хришћански и пагански погледи на свет в.: Tietjen 1975; о доминантно хришћанским мотивима, насупрот томе, уп.: Du Bios 1934.

¹³ „Какав је однос између Хротгаровог пророчанства Беовулфове смрти и анализе његових сопствених недаћа? Веза би требало да је јасна: неспособност доброг краља да се носи са чудовиштима не представља никакву мистерију; он је стар човек и слабост која прати његову надолазећу смрт и која га чини неспособним да одбрани народ од Грендела је сама по себи важност приче и доказ о томе чему заправо жели да подучи Беовулфа о пролазности света. Он заправо говори: ”Твоја снага ће избледети, ти ћеш умрети; моја снага је избледела, као што је то јасно предочио Грендел, и ја ћу ускоро умрети“ (Earl 1979: 94).

обележава као „пророчанство гласника“ (енгл. *The Messenger's Prophecy*), а друго изговара жена над Беовулфовим телом.¹⁴ Гласник остаје неименован, али он са великом сигурношћу говори кроз преко стотину стихова о томе да ће они сви нестати, те да ће се обновити рат који ће све прогутати јер више нема Беовулфа који ће их бранити. Тај мрачни тон, постављен на почетку епа, пружа свој крак до последњих стихова у којима нестаје Беовулфа, али и његових људи и његовог времена под налетима хришћанства које је пагане са њиховим боговима већ у овом епу почело да брише. Након пророчанства неименованог коњаника следи припрема погребне ломаче за Беовулфа, изражава се општа туга због губитка краља, али је једини глас који се изоловано чује глас неименоване жене.

swylċe ġiōmorgŷd	(Ġē)at(isc) meowle
(after Bīowulfe	b)undenheorde
(sang) sorgċeariġ,	sæ(id)e (ġe)neah(he)
þæt hīo hyre (here)ġ(eon)gas	hearde ond(r)ēde,
wælfylla wo(r)n,	(w)erudes eġesan,
hŷ[n]ðo ond hæf(t)nŷd.	Heofon rēce swealg.
(B, 3150–3155)	

[...тако је и жалосна геатска жена певала песму жаљења за Беовулфа, подигнуте косе, рекла је искрено да ће са болом страховати од напада, многих покоља, терора легија, понижења и прогнанства. Небеса су прогутала дим.]

¹⁴ Пишући о последњим речима које изговара Беовулф, Џозеф Харис (Joseph Harris) указује на то да постоји схема говора умирућег јунака у старонордијској традицији, ту схему упоређује са староенглеским епом *Беовулф* и проналази међу њима велике сличности. Једини детаљ који уноси разлику је то што пророчанство о пропасти не изговара умирући јунак, него, сматра Харис, оно бива измештено и пренето на неименованог коњаника, Виглафа и жену која изговара тужбалицу, односно нариче, док сам јунак изговара наивне и неоправдано позитивне речи о будућности народа (Harris 1992: 21).

Она је једина која изражава страх и бол, верује да је неумитна пропаст пред њима, то је потврда речи које је неименовани коњаник изговорио. Дакле, жени је поверена улога да изрази своја, али и осећања целе заједнице, она је та која ће пренети речи које други због ограничења наметнутих друштвеним околностима не смеју да изговоре. Пишући о улози жене у античкој Грчкој, Оливија Данам (Olivia Dunham) примећује да су жене биле непожељне, а самим тим и уклоњене са друштвене сцене у којој су учествовали мушкарци, али им је зато било поверено све што је било и вези са религиозношћу, обредима прелаза, почецима и крајевима, као и медијацијом при свим прелазима (Dunham 2014: 18).¹⁵ Занимљиво је приметити, у том контексту, последњу реченицу наведеног цитата – дим Беовулфове погребне ломаче бива прогутан тек након што она изговори своју песму, па се чини да она, заправо, на тај начин посредује у Беовулфом преласку у свет мртвих на један пагански, традиционалан начин. Важно је приметити да је *Беовулф* у том смислу пандан еповима и драмама античке Грчке у којима је женама дат глас у оним ситуацијама у којима оне изражавају бол или су представнице бола (сетићемо се примера краљица Велтео, Хилдебур, Фреавару),¹⁶ те оне једине и вокализују ова осећања од којих мушкарци постају „нервозни, бесни, и ако слушају, промењени“ (Ibid.: 49). Ово би могао бити траг који би потенцијално повезао и српску епику, као и нашу претходну запитаност над тиме зашто певач чешће женама поверава улогу пророчица. Ако су оне везане за транзиционе тачке и имају улогу медијатора, чини се мање упитним зашто су углавном оне и те које

¹⁵ О овом аспекту је доста писано и у српској традицији, в. нпр: Јокић 2011; Пешикан-Лјуштановић 2016; Делић 2019: 303–319; о критици оваквих тумачења из аспекта родних студија в.: Radulović 2002; Radulović 2009.

¹⁶ Иако своју стоичку патњу у овом епу симболички представља и краљ Хретел, Хигелаков отац, Хретелов средњи син, Хетсин, убио је грешком старијег брата, Херебелда, у лову. Према правилу крвне освете, требало је да Хретел убије Хетсина, али није могао то да учини, те се, са тугом у срцу, придружио свом старијем сину (В, 2435–2471).

добиају „поруку“ у сну о променама које ће се десити, те када их изговоре, саговорници их куну, изражавајући на тај начин јако осећање страха у жељи да се преокрене исход сна¹⁷ (Радуловић 2003: 42). Овим античким импулсима свакако можемо поткрепити претпоставку да је основано у пророчанствима тражити везе између удаљених, али ипак знатно блиских традиција него што се то на први поглед могло учинити.

Чињеница да се пророчанства обистињују јесте она нит која повезује два истраживана корпуса. Чак и постојање отклона у српској епској поезији не указује на неверовање, него, као што смо могли видети, управо супротно, на веровање у сан које изазива страх и захтева одговарајуће магијске радње као покушај да се утиче на то да се сан не обистини. Епски тон неминовно укључује и пророчанства, али су то увек пророчанства о пропасти, што би се могло оправдати општим контекстом и изворима настанка епске поезије (в.: Мелетински 2009). Ипак, пророчанства у песмама српске епике не морају да говоре нужно само о пропасти српске, него и турске стране, осветљујући у својој негативности страну која буди наду, те иако говоре о негативном, то негативно не мора бити нужно окренуто ка личном. С друге стране, у интегралном епу певач, као што смо могли видети на неколико издвојених примера, распоређује пророчанства и реминисценције тако да они константно доприносе истицању главне теме. Важно је приметити да постоји само једна антиципација која се односи на нешто позитивно, а то је антиципација Беовулфове победе, што се уклапа у општи оквир према којем је „лајт-мотив поеме... несрећа након радости“, а све алузије су „антиципације тужних догађаја и чак катастрофа“ (Вонјур 1940: 298). Потребно је да се опише цео циклус у којем певач има предзнање о догађајима, било да су они у тренутку успона јунака или у његовом паду.

¹⁷ О формулативним отклањањима рђавог знамења сна говори и Веселин Чајкановић (1994: 214).

Општа слика се исписује меланхоличним тоновима и у српским песмама и у староенглеском епу.

Образац формуле у случају пророчанстава проширен је на схематски начин уланчавања догађаја и њихову општу контекстуализацију, док непостојање снова у староенглеском епу искључује могућност проналажења потенцијалног рефлекса формуле „сан је лажа, а Бог је истина“ или њеног пандана. Ипак, постоје импулси у виду појединачних речи, али и улога које имају појединачни ликови који би могли послужити као индикатор истог формулативног механизма који је на делу како у староенглеском епу тако и у српском корпусу епских песама.

Извори

- Б – Богишић, Валтазар. *Народне њјесме из сѣаријих највише ѡриморских зайиса*. Београд: Гласник Српског ученог друштва, 1878.
- ЕР – Геземан, Герхард. *Ерланѣнски рукојис сѣариј срѣскохрвајских народних ѡсама*. Сремски Карловци, 1925.
- САНУ II – *Срѣске народне ѡјесме из необјављених рукојиса Вука Сѣеф. Караѣића*. Књ. II. Прир. Ж. Младеновић, В. Недић. Београд: САНУ, 1974.
- САНУ III – *Срѣске народне ѡјесме из необјављених рукојиса Вука Сѣеф. Караѣића*. Књ. III. Прир. Ж. Младеновић, В. Недић. Београд: САНУ, 1974.
- САНУ IV – *Срѣске народне ѡјесме из необјављених рукојиса Вука Сѣеф. Караѣића*. Књ. IV. Прир. Ж. Младеновић, В. Недић. Београд: САНУ, 1974.
- СМ – Милутиновић, Сима Сарајлија. *Пјеванија црнојорска и херцеговачка*. Прир. Д. Аранитовић. Никшић: НИП „Универзитетска ријеч“, 1990.
- СНП I – Караѣић, Вук Стефановић. *Срѣске народне ѡјесме*. Књ. I. Сабрана дела. Књ. 4. Прир. В. Недић. Београд: Просвета, 1975.
- СНП II – Караѣић, Вук Стефановић. *Срѣске народне ѡјесме*. Књ. II. Сабрана дела. Књ. 5. Прир. Р. Пешић. Београд: Просвета, 1988.

- СНП III – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме*. Књ. III. Сабрана дела. Књ. 6. Прир. Р. Самарџић. Београд: Просвета, 1988.
- СНП IV – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме*. Књ. IV. Сабрана дела. Књ. 7. Прир. Љ. Зуковић. Београд: Просвета, 1986.
- СНП VI – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме*. Књ. VI – 2. државно издање. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.
- СНП VII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме*. Књ. VII – 2. државно издање. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.
- СНП VIII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме*. Књ. VIII – 2. државно издање. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1936.
- СНП IX – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме*. Књ. IX – 2. државно издање. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1936.

- Beowulf. Staroengleski junački spev i odlomci junačkih pesama*. Prev. I. Kovačević. Beograd: Narodna knjiga, 1983.
- B – Fulk, Robert D. et al. *Klaeber's Beowulf and The Fight at Finnsburg*. Fourth edition. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2008.
- Liuzza, Roy M. *Beowulf*. Second edition. Petersborough: Broadview Press, 2013.

Литература

- Геземан, Герхард. „Композициона схема и херојско-епска стилизација“. У: *Студије о јужнословенској народној епџици*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Вукова задужбина; Нови Сад: Матица српска, 2002.
- Делић, Лидија. *Змија, а српска. Концеџиуализација у усменом фолклору*. Андрићград, Вишеград: Андрићев институт, 2019.
- Детелић, Мирјана. *Миџски њросџор и еџика*. Београд: САНУ, 1992.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. *Посџфолклорна еџска хроника: жанр на џраници и џранице жанра*. Београд: Чигоја Штампа, Институт за књижевност и уметност, 2016.

- Илић, Дејан. „Пророчанство о паду царства у српским и бугарским епским песмама“. *Philological Studies*, 17/1 (2019): 124–146.
- Јокић, Јасмина. „Жена као носилац магијске моћи у календарским ритуалима и поезији“. У: Д. Бошковић (ур.). *Српски језик, књижевност, уметност*. Зборник радова са V међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (29–30. X 2010). Књ. II. *Жене, род, идентитет, књижевност*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, Скупштина града, 2011, 33–44.
- Крстић, Бранислав. „Окултни мотиви у нашим народним песмама“. *Прилози проучавању народне поезије*, I/1 (1934а): 62–70.
- Крстић, Бранислав. „Истовремени снови у нашим народним песмама“. *Прилози проучавању народне поезије*, I/2 (1934б): 184–187.
- Крстић, Бранислав. „Пророчанства о косовском боју“. *Прилози проучавању народне поезије*, VI/1 (1939а): 47–53.
- Крстић, Бранислав. „Коњ као пророчка животиња“. *Прилози проучавању народне поезије*, VI/2 (1939б): 245–251.
- Лома, Александар. *Пракосово: словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2002.
- Мелетински, Јелезар М. *Увод у историјску поезију епа и романа*. Београд: Српска књижевна задруга, 2009.
- Митровић, Данијела. „Змајевити јунаци у српској и староенглеској епици“. *Књижевна историја*, 54/178 (2022): 221–241.
- Путилов, Борис Николаевич. *Фолклор и народна култура*. Санкт-Петербург: Российская академия наук, Музей Антропологии и этнографии им. Петера Великого, 1994.
- Радловић, Немања. „Симболични снови у усменој епици“. *Књижевна историја*, 35/119 (2003): 25–46.
- Радловић, Немања. „Дрво света. Проблем поетике једноставних облика на примеру једне формулне слике“. У: М. Детелић, С. Самарџија (ур.). *Жива реч: зборник у част проф. др Наде Милошевић-Ђорђевић*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2011, 535–550.
- Самарџија, Снежана. *Биографије епских јунака*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2008.
- Чајкановић, Веселин. *Студије из српске религије и фолклора 1, 1910–1924*. Београд: Српска књижевна задруга, 1994.

- Bonjour, Adrien. "The Use of Anticipation in *Beowulf*". *The Review of English Studies*, 16/63 (1940): 290–299.
- Bonjour, Adrien. *The Digression in Beowulf*. Oxford: Basil Blackwell, 1950.
- Camargo, Martin. "The Finn Episode and the Tragedy of Revenge in *Beowulf*". *Studies in Philology*, 78/5 (1981): 120–134.
- De Vries, Jan. *Heroic Song and Heroic Legend*. London, New York, Toronto: Oxford University Press, 1963.
- Du Bois, Arthur E. "The Unity of *Beowulf*". *PMLA*, 49/2 (1394): 374–405.
- Dunham, Olivia. "Private Speech, Public Pain: The Power of Women's Laments in Ancient Greek Poetry and Tragedy". *CrissCross*, 1/1 (2013): 3–33.
- Dumézil, Georges. *The Destiny of the Warrior*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1970.
- Earl, James W. "The Necessity of Evil in *Beowulf*". *South Atlantic Bulletin*, 44/1 (1979): 81–98.
- Elijade, Mirča. *Istorija i verovanja religijskih ideja I*. Beograd: Prosveta, 1991.
- Fox, Michael. *Following the Formula in Beowulf, Örvar-Odds saga, and Tolkien*. London: Palgrave Macmillan, 2020.
- Greenfield, Stanley B. "Beowulf and Epic Tragedy". *Comparative Literature*, 14/1 (1962): 91–105.
- Harris, Joseph. "Beowulf's Last Words". *Speculum*, 67/1 (1992): 1–32.
- Kahrl, Stanley J. "Beowulf: A Tragic Necessity?". *Modern Philology*, 69/3 (1972): 189–198.
- Katičić, Radoslav. *Božanski boj. Tragovima svetih pjesama naše pretkrišćanske starine*. Zagreb: Ibis grafika, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu; Mošćenska Draga: Katedra Čakavskog sabora općine Mošćenička Draga, 2008.
- Kinney, Clare. "The Needs of the Moment: Poetic Foregrounding as a Narrative Device in *Beowulf*". *Studies in Philology*, 82/3 (1985): 295–314.
- Leneghan, Francis. "The Poetic Purpose of the Offa-Digression in *Beowulf*". *The Review of the English Studies*, 60/246 (2009): 538–560.
- Lord, Albert Bates. *The Singer Resumes the Tale*. Ithaca, New York, London: Cornell University Press, 1995.
- Maticki, Miodrag. „Poreklo narodnog pesništva“. *Književna istorija*, 3/9 (1970): 3–53.
- Moore, Clifford Hershel. "Prophecy in the Ancient Epic". *Harvard Studies in Ancient Philology*, 32 (1921): 99–175.

- Nagy, Gregory. *The Best of the Achaeans. Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore, London: The Johns Hopkins University Press, 1986.
- Pešikan-Ljuštanović, Ljiljana. „Žensko telo kao prostor u usmenoj obrednoj lirici“. *Sarajevske sveske* 49–50 (2016): 93–109.
- Radulović, Lidija. „Nečista i neformalno sakralna: sakralni aspekti ambivalentnog odnosa prema ženi u tradicijskoj kulturi Srba“. U: M. Blagojević (prir.). *Mapiranje mizoginije u Srbiji: diskursi i prakse*. Beograd: Asocijacija za žensku inicijativu, 2002.
- Radulović, Lidija. *Pol/rod i religija: konstrukcija roda u narodnoj religiji Srba*. Beograd: Srpski genealoški centar, Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, 2009.
- Rauer, Christine. *Beowulf and the Dragon: Parallels and Analogues*. Suffolk: D. S. Brewer, 2000.
- Steadman, J. M. Jr. “The Ingeld Episode in *Beowulf*: History or Prophecy?”. *Modern Language Notes*, 45/8 (1930): 522–525.
- Tietjen, Mary C. Wilson. “God, Fate and the Hero of *Beowulf*”. *The Journal of English and Germanic Philology*, 74/2 (1975): 159–171.
- Toporov, Vladimir Nikolayevich. „Badnjak“. *Delo*, XXVI/11–12 (1980): 78–93.
- Toporov, Vladimir Nikolayevich. „Drvo sveta“. *Savremenik*, 9/10 (1986): 250–256.
- Watkins, Calvert. *How to Kill a Dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. New York: Oxford University Press, 1995.

Danijela Lekić

PROPHECIES OF DOOM AND EPIC TONE—SOME POSSIBLE PARALLELS BETWEEN SERBIAN AND OLD ENGLISH EPIC POETRY

Summary

Prophecies are integral parts of epic tradition in general. However, their manifestation in individual traditions may differ considerably. The aim of this paper is to try and uncover to what extent it can be claimed that Serbian and Old English epic traditions belong to the same milieu of oral epic poetry sharing a common fundus of motifs and themes.

Prophecies of doom are given from a vantage point of the singer who knows the outcome of the narrated events, yet he and his audience mutually agree to temporarily put what is known aside. Having that in mind, one might ask why prophecies should be seen as important in the first place. Are they an attempted interpretation of the singer who is looking to find the reason why everything unfolded the way it did? If the prophecy is uttered by an important character, does it serve to depict him in a more nuanced way, or, in the case of a less significant figure, does it indicate the general agreement about such a way of thinking looming over everyone like a dark cloud? Finally, are these prophecies in particular in conformity with epic poetry which by default chooses to present historical turning points, thus expressing an even greater sadness because of the impending doom which is merely embodied in the uttered words?

In Serbian epic poetry, prophecies are much more intricate and operate through a whole web of different ways of manifestation: from various occult motifs such as prophetic dreams or symbolical dreams in general and prophetic animals, objects, or prophets themselves in the shape of a more or less significant person, to prophylactic reactions to such dreams and various interpretations of the actions done by animals or people or said by people. Do what one may, they can never evade their fate, and all prophecies come true.

The same is true of the Old English tradition although the Old English scop uses a different method to achieve the same goal—he resorts to digressions, anticipations, and similar phraseology whenever he wishes to establish a connection or prophesize something yet unfulfilled. Serbian and Old English traditions share their attitude towards prophecies, which may indicate the existence of a common tradition as the fertile soil of many individual traditional interpretations.

Keywords: formula theory, compositional motif “prophetic dream”, verse formulas, prophetic animals, anticipations, digressions

Бранко Златковић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ORCID 0000-0002-1532-0854

ВОЖД КАРАЂОРЂЕ ПЕТРОВИЋ – СНОВИ, ПРОРОЧАНСТВА И ИЗМЕЊЕНА СТАЊА СВЕСТИ

Апстракт: У раду се систематизују и анализирају мотиви снова, пророчанстава и измењених стања свести у усменим и писаним фрагментима о вожду Карађорђу Петровићу. Ови мотиви посматрају се и тумаче особито у контексту развијања његове епске и митске биографије. За Вождово рођење везују се мотиви предсказујућих снова и пророчанстава. Фантазмагорични сан и вишње поруке осоколиле су и предодредили Ђорђа Петровића и да се стави на чело српском народу у борби за ослобођење. У традицији је посведочено да је Вожд и лично био далековид и прозорљив. Коначно, снови и пророчанства најављивали су и његову смрт, а бројна су и приповедања о казнама које сустижу учеснике и помагаче издаје и убиства Вожда Карађорђа Петровића.

Кључне речи: Карађорђе Петровић, Први српски устанак, снови, пророчанства, митска биографија, епска биографија

Многи народи рођења својих великих људи обавијају у неку тајност, придајући им чудновата, света и митска знамења. Веомо често се јавља тема пророчког сна који предсказује и најављује рођење знаменитих људи – оснивача династија, држава, градова, религија. Овакве приче сличне су чак и међу другачијим и удаљеним народима (Rank 2007: 7).

* branzlat@gmail.com

На пример, о Киру Великом, оснивачу персијске државе из 5. века п. н. е., Херодот је опширно писао у својој *Историји*. Киров деда, медијски краљ Астијаг, снивао је да је из крила његове кћерке Мандане „израсла винова лоза и како је та лоза обухватила целу Азију“. Жреци су сан протумачили кобно – да ће га унук свргнути са престола. Астијаг је све предузео како би то осујетио, наредио је да се дете убије, али је оно стицајем необичних околности преживело и на крају је, ипак, Кир деду свргао и наследио (Херодот 1980: 58–71).

Баш када је македонски краљ Филип II спремао напад на Персију, његова смрт и рођење наследника предсказани су сном. У најпопуларнијем штиву у Србији средњег века, у *Роману о Александру Великом*, рођење култног грчког античког краља (3. век п. н. е.) такође се злокобно најављује у сну његовог оца краља Филипа II Македонског (Маринковић (ур.) 1968: 73–74).

Пророчки снови најављују и рођење Исуса Христа. Према јеванђелисти Луки Марија је о светом зачећу дознала од гласника анђела Гаврила (1, 26–38), а према *Јеванђељу њо Мајџеју* о рођењу Исуса Христа анђео не обавештава Марију, него Јосифа, тако што му се јавља у сну, уверавајући га да је дете које је зачето у Маријиној утроби од Духа светог и да се тиме извршава старо пророчанство (1, 20–25).

Према Његошевом *Горском вијенцу*, сан је „окрунио Османа“ (1288–1326), оснивача Турског царства. Турци о њему причају да је уснио да је из недара силнога шеика Елебадије, чију кћер он „љубљаше“, месец поскочио, па се спустио у његова недра.

Из њега израсте тада дуб у чијој сјени бијаше цијели свијет. Шеик протумачи овако сан: да ће се његова и Османова кућа здружити и да ће овладати цијелим свијетом – те му даде кћер за жену и иначе поможе да утврди власт (Петровић 2016: 24, 122).

Рођење великог војсковође и противника ширењу Турака на Балкан такође најављује пророчки сан. Војислава, мати Ђорђа

Скендера бегу Кастриотића, познатијег као Скендербег (15. век), снала је: „Да је ljuta zмаја porodila, / Krila su mu Epir pokrivala, / K Carigradu glava dopirala, / Koja žive Turke proždiraše. / Kada li se od sna probudila“ – казивала је сан супругу Ивану Кастриотићу, који је био кнез Епира. Он је протумачио да ће родити „golema јунака, / Kojino će caru dodijati. / Što li krilim' Epir pokrivaše, / To će branit' sve kraljevstvo naše“ (Kačić-Miošić 1862: 119).

Слично је учинио и српски народ са рођењем Карађорђевићем, обукавши га у свете митске приче, јер је Ђорђе Петровић, као вожд Првог српског устанка, после 415 година ослободио Србију од турског ропства и обновио је српску државу.

Шумадинци су већ за Карађорђевог живота стварали мит о Вожду. Још за време Првог српског устанка кружила је прича да се „при рођењу Карађорђевог појавила некаква силна светлост на небу, затим да је он имао крила под пазухом и месец на плећима итд.“ (Вукићевић 1986: 22). У наративним примерима из Шумадије често се бележи појава Турчина при Вождовом рођењу и стилизује се у више варијаната његов предсказујући сан. Јанићије Ђурић вели да се, пошто се Карађорђе родио у Вишевцу, исту ноћ „случио“ један Турчин на конаку код Петра, Карађорђевог оца, и у тренутку када је Марица донела на свет Ђорђа, Турчин је уснио страشان сан. Уплашен, утрчао је у кућу, а Марица је Ђорђа већ окупала и повила. Турчин рекне:

Вала, млада, тај твој син биће велики јунак и велики човек. Ја сам у онај час када се он родио у великом страху био и тек што ме шћаше један лав растргнути, ја чујем плач детета. Обузет страом скочим иза сна, видим неку велику светлост напољу, мишља да је свануло и сунце огрејало, но кад искочи напоље, нити је свануло ни сунце огрејало, но угледам једну светлу велику дугу преко неба од запада југа на исток пружену. Вала твој син мора велики човек бити и са многим милетом – народом – заповедати (Ђурић 1980: 6–7).

Ово предање, међутим, први је забележио у стиховима Сима Милутиновић Сарајлија у својој *Србијанци* (1826). Уз песму, која пева о рођењу Карађорђевог и о неким цртама Вождове нарави, Милутиновић је напоменуо: „Ово су ми о Карађорђу све расказивали Шумадинци, што би обично тада при Совјету стражу чували, а особито и најчистије неки стари Тополац; у оно сам вријеме ја писарем ту био“ (Милутиновић 1993: 125–141, 581; в. и: Вукићевић 1986: 22, 331–333).

Друга забележена шумадијска предања не помињу сан, али су бројна казивања о Карађорђевог рођењу којем је присуствовао Турчин, а који је и предсказао будућу дететову мисију. Петар Јокић збори да му је мати Карађорђева приповедала да је „видила чим је дете на земљу пало месец међу плећима детињим да сија, а то је и Турчин видио зато јој је реко: ’Марица, ти ниси родила сина него господара’. Потом извади 20 пара и дете дарује“ (Јокић 1980: 151). Осим архаичног обичаја, а својеврсног одјека древног мита о Антеју – да новорођенче падне на земљу од које, верује се, добија снагу – у предањима о Карађорђевог рођењу обавезно је присутна месечева светлост, што иде у прилог тези да су митови најпре били лунарног, а тек потом соларног карактера. Слично сведочи и други пример са простора Санџака, који потиче од Часлава Глинтића из Кушића, а према приповедању Миливоја Ранђића, који је био писар у пуку за време Првог светског рата:

Карађорђе је рођен у Сјеници. Причали су ми да је један Турчин, који је био комшија дошао и кад га је вид’о открио га, и глед’о, и каже: „Знате шта, ово ће да постане јунак и велики трговац, али ја ћу да вам саветујем да ви бежите за Србију, да спасете ово дете“. И они су отишли, населили се у Тополу (Златковић (ур.) 2006: 11).

Предање забележено на Косову такође бележи да је Карађорђев завичај Санџак (Рашка област) и садржи развијен пророчки сан Карађорђевог мајке о његовом рођењу и о његовој

будућој мисији ослободиоца и обновитеља српске државности. Прича је допуњена и гонетањима Турака о злокобној алегоричној семантици сна.

Када су Карађорђеви родитељи бежали од турског зулума са свога огњишта, заноћили су у селу Жабрњи у новопазарском санцаку (Рашка област), у кући једног Турчина, Алије.

Мајка Карађорђева била је тада бременита њиме. Те ноћи у кући Алијиној, сања она као да јој из средине трбуха израсло огромно орахово дрво, препуно плода, а гранама својим закрилило сву широку земљу докле се год могло догледати. Мати се преплаши од тога сна и пробуди, и више до зоре није могла тренути.

У јутру дође јој Хануми, жена Алијина, на разговор и да је, по обичају пита како је спавала, што би се могло тумачити, на добро и њој и кући којој је гошћа. Мати Карађорђева рече јој:

„Спавала сам добро, само ме о поноћи један чудан сан разбуди и забрину много, те до зоре не тренух више“.

Хануми, знајући да њен Алија уме тумачити снове и много верује у њихова предказања, навали на гошћу да јој исприча сан свој, што ова најзад и учини. Задивљена овим сном, Хануми брже боље отрчи свом мужу и преприча му све што им је ђаурка гошћа сневала. Још се више задиви Алија. Саслушавши Ханумино причање он се дубоко замисли и дуго ћуташе непомичан.

Од једном скочи на ноге, скиде са зида кремењак пиштољ и узе га пунити оштрим, сеченим оловом.

„Шта ти је, човече?“ преплашено га упита Хануми. Алија је свеједнако ћутао и још журније настављао пуњење и набијање пиштоља.

„Шта је, говори, Алаха ти?!“ Цикну Туркиња.

„Зло!“ Одговори мрко Алија.

„Какво зло, говори!“ Преклињала га жена.

„Зло по све нас, Турке. Зло значи овај сан што га је уснила ђаурка у турској кући. Слушај: Орах израстао из утробе њене, значи: родити сина великог јунака који ће усред Србадије чуда починити. Орах тако велики и гранат да је засенио сву земљу и у дужину и у

ширину, значи: њен син ће се узвисити и завладаће свом ђаурском, српском земљом. Орах препун плода, значи: ђаурима берићет – а то је нама пропаст. Пропашћемо сви ми Турци, пропашће царство наше од Дунава до Црнога Мора докле год има ђаурског милета под нама. Да бих спречио ту несрећу, једини је спас: да се убије та ђаурка и син њен“.

У наставку се збори о довиљивости и жртви Туркиње да заштити Марицу, њеног мужа и новорођенче. „Хануми је, по уверавању чича Манојла, била наше крви, од мајке Српкиње. То ју је, вели он, и ’гонила крв’ те је спасла своју гошћу – а Српству ослободиоца“ (Златковић 2008: 6–7; 2018: 242–243).¹

Карађорђево долазак на свет са мисијом спаситеља, која му је Божјим провиђењем додељена, најавило је и месијанско пророчанство старца Стања Шћекића из Васојевића, који га је назвао „Царем у опанцима“ (Милићевић 1894: 83–84; Златковић 2007: 59).

У епизи и прозним примерима стилизују се теме о Карађорђу као спавачу пре Устанка, у току устаничких припрема, за време трајања Устанка, као и непосредно уочи његове трагичне погибије. Најразвијенија је приповедна епизода која християнизованом симболиком тенденциозно доприноси процесима формирања Вождовог култа. Према казивању Карађорђевог секретара, Јанићија Ђурића, фантазмагорични сан и вишње поруке осоколиле су и предодредили Ђорђа Петровића да се стави на чело српском народу у борби за ослобођење. Док је још, као дечак, био свињски пастир у селу Загорици,

овладан сном крепко заспи, гди му се у сну међу горама јавише два сјајностију велика лица и чудесна, од који су се осветила сва она околина оније гора и која су била чудесне сјајности и красоте и

¹ Слично предање је објавио и Андрија Лубурић; опширније в. у: Андрејић 2012: 15–48.

која оком није се могло довољно нагледати, њега у том сну обузме га велики страх и трепет у сердцу његовом. У том сну опази и види Светог Краља Студеничкога и с њим Светог Архангела Гаврила, који је благовестио светој Богородици тајну божествену, у којем истом магновенију у којем сердце и душа његова тресла му се од страха гледајући око себе шта ће видети, но не види – ишчезну она два лица – никога око себе, кад ал' чује умиљате и благе речи: „Чуј и крабри се, јуначе, с нама је Бог! Беде и туге доста је било, а ти ако имаш тврду надежду на Бога, победићеш врага, а краброст може бити с вољом божијом содружена. Данашњи дан одсудиће и укрепи мишицу твоју и дух твој, и упутиће те куд треба ити да тражиш гди су остатци светиња ваши сербски. И тражићеш там' помоћи и спасенија под благочестивим скиптром, који верују распјатије Крстово. Освести се од сна!“ Кад потом, не видећи она два света лица, и тако јоште се сердце и чувства његова нису повратила од страха, али кад погледа у поље, чује глас, рику свиња и лавез трова и види где прогоне његове свиње.

У продужетку казивања, устанички мемоариста сведочио је о иницијацијском Карађорђевој јунаштву, када је, спасавајући свиње, извршио прво убиство Турчина (Ђурић 1980: 7–8).

У устаничким припремама био је неуморан. Вишњићева песма поручује: „Тко ће љута змаја преварити? / Тко ли њега спаваћива наћи?“ (Караџић 1986: 117). Слично се тврди и у прози. Поверљиви Карађорђево сарадник Гаја Пантелић подсмева се турској акцији: „Е Турци с кола зеца хватају“ (Пантелић 1980: 124), што представља варијацију пословице о зецу који је у шуми, а није на ражњу (Караџић 1965: 114). Прокрстарио је Шумадијом уздуж и попречно, углавио договоре са знатнијим домаћинима, трговцима и хајдучима и врбовао многе људе за Устанак. До зуба наоружан, кретао се опрезно и налазио је починак на скривеним местима. Између осталих прича, према казивању Симе Банковића из села Кусатка, годину дана пред Устанак Карађорђе је после проспаване

ноћи у једном свињцу дошао на реку Кубршницу да се умије и отресе од бува (Арсенијевић 1898: 64). Током Првог српског устанка Карађорђе се приказује као побожан. Јутро је отпочињао молитвом и чашицом ракије, пева епска песма (Караџић 1986: 117). Када се налазио у војним логорима, за молитву се будио пре свих, раније и од четног свештеника. У Сјеници, уочи боја са Нуман-пашом, Карађорђе је мало проспаво, те „устане, умије се и стане будити архимандрита благовештенског Григорија, но овом не буде мило, ал’ кад Карађорђе навали, он устане и стане се спремати на јутрењу молитву“. Саопштио је сан који је игуман тумачио (Ковачевић (ур.) 1949: 151).

Слика митског Вожда подупире се и његовим наднаравним својствима и у вези са вербализацијом необичних појава. Једном је Карађорђе орао, па се узјогунио један во. Изашао је из бразде, једанпут, двапут, трипут. „Карађорђе ти се дрну, извади кубуру и уби вола, говорећи: ’Којекуда, нећеш ти мене, по души га, водити‘“. Вола је искошкао из јарма и ту га је, у бразди, закопао. На том месту је доцније никао јасен. Према завичајном предању, под јасеном се „предвиђало“, а мештани села Липовца raspредали су многе приче о мистичном дрвету (Коларевић 2016: 87).

Приповеда се и да је Вожд и лично био далековид и прозорљив. Памти се његово пародично и поспрдно пророчанство које је у духу устаничке поетике, у којој се улога противника променила у односу на класичну епску етику. У њој се противник више не уздиже и не хвали, већ се ружи и омаловажава (Златковић 2007: 105). Карађорђе се у разговору са Гајом Пантелићем пет година уочи буне замислио и рекао:

„Мили Боже, шта се чини на Дичини (иза Рудника)! Погинуо Рустем-ага и Мустав-ага, па пали гаврани по њима, па кљуц за к...ц – тврдац! па за дупе – мекац!“ И тако је много пута после говорио. Прође два три дана, па опет тако говори, и једнако реч две, па тако. И на том месту у Дичини на дан пред падеж Рудника

[1804] погибоше Џавић Алил-ага, ужички муселим, и до двадесет Турака (Пантелић 1980: 111).

Сава Петровић, архимандрит манастира Свети Роман (код Ражња), приписује Вожду прорицање изградње цркве у Тешици крај Алексинца. О томе је архимандрит записао: „Те су речи из свјати уста исходили. Заиста, као што данас сведочим, имао је вожд у себи пророчештво: што је прорека све се совершило као свети пророци прва времена“. Црква Тешићка, посвећена Успенију Свете Богородице, подигнута је 1838. године (Златковић 2007: 59).

Осим тога, неки наративи истичу да је био и благородан. Наиме, приповеда се да је био особито вешт пчелар. Кошницу коју би он истресао, сведочили су савременици, следеће године дала би ванредно и обилно меда. Док су Карађорђе и Грк Наум Крнар на скровитом трлу Драгића Војкића очекивали повратак Вујице Вулићевића 1817. године, частили су се и медом из Драгићевих кошница. Исидор Стојановић о томе пише:

„Нисам већ четир’ године јео меда, би ли ми могао дати мало?“, питао је Карађорђе. „С драге воље“, одговорио је Драгић. Зађу обојица да виде кошнице. „Ајде ову ћемо истрести“, рече Карађорђе, „па добро памти колико ће ти дати на јесен“. – „Дала му је“, вели Драгић, „15 ока меда“ (Стојановић 1999: 50).

Једна стара ока износи 1,28 килограма – према томе – било је преко деветнаест килограма меда (Влајинац 1974).

Када су се последњих година Устанка објављивали пророци и врачаре, најављујући пропаст, Карађорђе је сузбијање ове појаве поверио зету. Антоније Пљакић је задатак извршавао савесно и бездушно (Златковић 2007: 159). Извори веле да је судбоносна 1813. године београдски митрополит Леонтије Ламбровић посредством својих фанариотских агената, али и лично, ширио лажне

вести како је „Кара-Ђорђе болујући у Тополи умро. Да Светог Краља Кивот шкрипи; и то да је знак, да Србија ове године мора пропасти“ (Ненадовић 1883: 298). Проклетство косовске издаје, које је поново оживело у српском народу, објавио је Турчин, стар сто двадесет пет година: „Не можете се одржати зашто вам се родио Вук Бранковић. Цару се подватио да ће истребити кукољ из пшенице. Издати сте“ (Пантелић 1980: 104–105). Пренеси се и да су Турци из Босне пред пропаст викали Србима преко Дрине: „Предајте се, родио вам се опет Вук Бранковић да вас изда, опет сте изгубили царство“ (Златковић 2007: 132).

Сломом Првог српског устанка и повратком турске војске Вожд се обрео у емиграцији. Ковао је планове за повратак. Међутим, околности су се драстично промениле. Вожд није био добродошао. Његово планирано убиство у Србији било је општепозната „тајна“. Приповеда се да је и сам Вожд слутио и предсказивао сопствену смрт. Једна усмена прича, коју је романсирано интерпретирао Пера Тодоровић, памти Карађорђеове речи на растанку у Хотину: „Јело, жено моја! Ја одлазим и бог свети зна, да ли ћемо се икад више видети. Сва је прилика да нећемо – тако ми се нешто слути“. Према томе, биће да је реч о свесном, митском саможртвовању, јер Вожд није могао себи да опрости бекство из устаничке Србије. Анегдоте сведоче да се одмах по приспећу у сремски манастир Фенек покајао, јадао и плакао (Златковић 2014: 159).

Вождову смрт најављивала су и пророчанства. Памти се да се стотридесетогодишња видарица Јана разболела од сазнања да кнез Милош убија сународнике, па је лежала у својој кућици у Савамалој у Београду и у бунилу изрицала пророчке речи: „Ова година носи у својим недрима један страшан злочин. Неће проћи ни неколико месеци, а десиће се најстрашније оцеубиство под сунцем – рођена деца скочиће и одрубиче главу остарелом родитељу своме“ (Исто: 153–154). Вожду се приписује да је непосредно пред смрт уснио митски сан. Ђорђе се наслонио о храст и стојећи ки је заспао. О томе је сведочио Драгић Војкић:

Но ја сам испрва мислио да му је што позлило, јербо је држао очи отворене да ме је стра било њега гледати. Видећи где сам се ја узверао, рече ми онај момак Наум: „Уклони се ти Драгићу, он спава“. Ја се онда уклоним, кад малочас тргне се господар и рече: „Еј, што усни децо, за Бога! Камо, што то не долази Вујица?“ (Стојановић 1999: 51).

Детаљ о сну, забележен у изворима, Пера Тодоровић је у роману *Смрт Карађорђева* развио у пространу епизоду Вождовог алегоричног сновиђења које симболичким сликама најављује убиство и Вождову смрт (Златковић 2014: 165).

Постоји и запис о суочавању кнегиње Љубице Обреновић, жене Милошеве, са одрубљеном кумовљевом главом. Видевши главу, она је закукала и пророковала је: „Куку, Милошу, ова ће крв на нашу децу пасти“. Затим је главу опрала вином и предала ћурчији који је одрао кожу и напунио је памуком. Вождова глава је послата у Цариград, а обезглављено тело сахрањено је у селу Радовању (Златковић 2008: 334–336).

Одмах по Карађорђевој мучком убиству његов култ, праћен необичним и натприродним појавама, почео је интензивно да се развија. Тврди се да је Милоша почела да гризе савест. Ноћу се будио „и у дрхтавици рикао као во“. Искрсавала му је одсечена кумовска глава. Једном му се у сну као на јави приказао Вожд, проклињући га да се неће смирити уколико га не упова у тополској цркви. Престрављени Милош јадао се Љубици, која је преузела извршење премештања Карађорђевог тела. Љубица се поверила Ранку Матејићу из Тополе да јој је Милош испричао како му се у сну јавио Карађорђе и да се она заузела да сахрани Карађорђево тело у цркви у Тополи. Љубица је пронашла сељака Милосава Н. из села Грбица у Крагујевачкој нахији, који је са Драгићем Војкићем у највећој тајности ископао Карађорђево тело, које није ни почело трнути. Отесали су прост сандук који су, покривен сеном, довели на воловским колима с телом у Крагујевац. Ту

је Љубица рекла своје момку Марку Јагњилцу да га смести у подрум свог дома у сандук који је претходно већ био припремио Ранко Матејић. Пошто је сандук био „кратак од једног фата као за обичне људе“, Јагњилац је узео секиру, те му је обе ноге испод колена у цевима пребио, па га је у сандуку згњечео и положио. Сутрадан је, према причању Ранка Матејића, Марко Јагњилац полудео и везана су га кући у Јагњило из Крагујевца одвели, где је ускоро умро.² Ранко је у Љубичином подруму упалио Вожду свећу, а сутра пред задушнице (1819. године) пренесе га у Тополу и сахрани у цркви, у гробницу пред дверима коју је Карађорђе „сам себи озидео за живота“. Тополски свештеник Јован га је опојао, а Ранко је ставио преко гроба ћилим. За то време Милош је био у Пожаревцу и, када се вратио, Љубица му је све по реду испричала и рекла где је сахрањен, но Милошу није било право што се гроб налази пред црквеним дверима. Дошавши једном у тополску цркву да се Богу моли, Милош се разљутио када је видео да се на гробу окупљају и лече људи. Због тога је наредио да се трећи пут измести Вождово тело и да се сахрани у дну цркве, где су поставили плочу од црвеног мермера чији натпис поручује како су Турци дошли главе Карађорђу. Ранко Матејић и поп Јован тада су посведочили да је Вождово тело читаво као у жива човека и да није заударало. Својим га је рукама опипавао Ранко Матејић. При трећој Вождовој сахрани опело је вршио владика Мелентије Павловић. После погребља, каже се „да је се од једанпут ведро небо натуштило, необични громови пуцали, град, киша, и олуја била, као да тела земља да пропадне. А причају и то да је после тога Тополу 6 година град-гуча узаман туко!“ Зловољном и уплашеном Милошу за време ручка са владиком татарин је донео писмо с вешћу да су му се оба сина разболела и добила фрас. Милош се

² Други извор помиње да је у догађајима премештања Карађорђевих земних остатака из Радовања у Тополу учествовао Танаско Ђиласовић на кога је због тога пало проклетство те му је одумрла лоза, оставши на женском потомству (Коларевић 2016: 237–238).

онда стао кајати што је скрнавио Вождов гроб. Да би га утешио, владика Мелентије га је охрабривао речима да је Вождово тело као у свих других „мрцина“. Прича се да је дотле владика био добар и поштован, но после тога се одмах пропије и са женом заједно проневаљали и од сваког презрен буде. Када је Љубица сазнала да је Милош поново сахранио Карађорђа, отишла је у Тополу и тамо је излечила оба сина, преноћивши са њима уз молитву на Карађорђевом гробу. Отада се увек на гробу читала молитва и увек је бивши у Тополи палила свећу на гробу. Када су се деца здрава у Крагујевац вратила, Милош је онда сва приграбљена Карађорђева имања предао на обрађивање тополским сељацима, под условом да они то сачувају Карађорђевој породици, како је потом и било по изгнању Милошевом из Србије 1839. године (опширније в. у: Златковић 2008: 335–337).

Језивом смрћу, или пак мукотрпном болешћу, помрачењем свести, бивају мучени и кажњени и учесници и помагачи издаје и убиства Вожда Карађорђа Петровића. Непосредан извршилац Вождовог убиства био је Никола Новаковић из левачког села Опарића. Вели се да је по убиству Вожда Никола полудео и више времена у лудилу провео. Једном је тако махнит упао у реку Расину. Вода га је однела до воденичног точка који га је самлео. Такође се казује да му се и син разболео, у ранама се распадао и потом умро, а шеснаестогодишња кћерка је полудела баш онога дана када јој је отац убио Вожда. До краја живота по читаву је ноћ кукала на опарићком гробљу. Кућа се њихова затрла, кажу да су врата те куће затворена глоговим колцем (Ненадовић 1883: 453, 459–460, 473).

Много се приповедало и домишљало и о судбини Вујице Вулићевића, непосредног организатора убиства. Вујица се вратио у родну Азању, живећи у крајњој беди. Последње године живота провео је у селу Грцац, у оскудици и самотно, остављен од рода. Затим се разболео, три године је боловао, у отвореним ранама се мучио. Носили су га по црквама и манастирима, тражећи од

народа опрост за убиство. Умро је 1828. године. Прича се да га је отровао побратим Гитарих из Селевца. Сахрањен је у темељу кусадачке цркве. Затрло му се најзад и семе (Стојановић 1999: 45; Ненадовић 1883: 473–477; Милићевић 1876: 151–153; 1888: 72–75; 2002: 82–84; Баталака 1898: 304; Ивић 1935, 1–10; Љушић 2005: 446–469).

Према народним веровањима сваком човеку је при рођењу опредељена судбина (Љубинковић 2014: 128–129). Тако је у традицији забележен велики број предсказања топчидерске катастрофе која су тумачена у контексту проклетства и казне кнеза Милоша Обреновића за почињено издајство и кумоубиство војда Карађорђа (Златковић 2008: 333–338). Према казивању тетке Пеле једна врачара у Крагујевцу је, када се родио Михаило 1823, прорекла да дете неће срећно да прође: „Млада још протераше из земље, ожени се и растави се са женом, па богзна шта ће још од њега бити“ (Поповић 1950: 190, 394). Вели се да је и сам кнез Милош прорицао сину рђав крај. Према његовом мишљењу ко хоће да се брани од хајдука, мора и сам бити хајдук – а Михаило није био хајдук нимало (Јовановић 1990: 504). Када је о предаји градова ишао султану да се захвали Михаилу, при повратку из Цариграда, и један бојар је предсказао да ће бити убијен када се врати у Србију. Када је бацио карте и видео шта стоји, он се променио у лицу и хтео је да „забашури“, а и није Кнезу на његово прво питање хтео право стање ствари да каже, него је само рекао да ће бити неке „гунгуле“, а после је осталима саопштио не само да ће бити гунгуле него му стоји да ће погинути. Као што је и увек до тада на слична упозорења одговарао, кнез Михаило је и овом приликом рекао: „Само да ја дођем међ мој народ – ја се ничега не бојим: нема оног Србина који ће на мене руку дићи“ (Поповић 1950: 395). И уочи саме погibeљи бацане су карте, скупљане и опет ређане, и по неколико пута, да је напослетку она особа пред којом су карте бачене узвикнула: „Ког врага растураш и опет купиш и растураш те карте, а ништа не кажеш!“ – „А како ћу ти

казати кад ти мислиш да буде добро, а оно све вам зло испада: пропаст, смрт испада вам, те не могу сазнати ко ће жив остати у овој гунгули“ (Исто: 394)³.

Ослобођен тела, Карађорђевог дух појављује се сопственим крвницима као осветник у сну, али и на јави у улози заштитника сопствене задужбине. У позније доба, у току познате Тополске буне 1877. године, када је српским експлозивима (за време владе кнеза Милана Обреновића) био разорен читав Карађорђево град, црква је сачувана, како традиција преноси, захваљујући посве необичним околностима. Наиме, док се пуковник Милутин Јовановић домишљао како да охрабри богобојажљиве војнике да са земљом сравне и преосталу Карађореву цркву, у главо доба ноћи стражари око цркве „на једанпут опазе неко појављење, које је изгледало као грдан велики човек без главе, замотано као у бело платно, које се као сењка појављивало час овде час онде и летило око цркве“. Стражари су се престравили од те утваре, па су о томе известили и пуковника који се у то потом и лично уверио. Био је принуђен да о необичним збивањима извести и српску Владу, која је онда одустала од наума и тако је читав остала Карађорђева црква у Тополи (Ненадовић 1883: XLIV–XLV).

У контексту стања измењених свести постоји читав корпус наратива о изливима Карађорђевог беса, али и о конзумацији алкохолних напитака када је постајао неурачуљив, opak, али и аутодеструктиван. Када би кога убио знао је узвикнути клетву: „Бог убио онога ко је почео свађу“ (Ранке 1864: 108; Златковић 2007: 96).

³ На основу усмених казивања која су била распрострањена Пера Тодоровић је у роману *Смрт Карађорђевог* адаптирао пророштво о трагичаној погибији Милошевог сина, кнеза Михаила Обреновића: „Усред најлепших нада, наједном ће из мрака изнићи злочини и с крунисане главе спашиће сјајна круна и разбојнички ножеви искомадаће младо тело племенита Србина и велика владоаца, а зао дух српски из таме ће се подругљиво и злурадо кикотати, а с висине чуће се звуци: ’То је освета за грешно оцеубиство!’“ (Златковић 2014: 153–154).

Мит о Карађорђу настајао је рано, већ за његова живота, а употпуњиван је, поглавито, током пола века након његове смрти. Међутим, занимљива је подударност и сагласност између Карађорђевог историјског и митског лика,⁴ односно, интересантно је како реалистичност и историјска посведоченост многих исприповеданих догађаја и појава дају митским слојевима анегдотски карактер. Такође, занимљив је начин на који се ови елементи прожимају и допуњују, заједно учествујући како у изградњи тако и у разградњи Карађорђевог култа. Да нема равнотеже ових слојева многе би појединости из Вождовог живота биле потпуно немотивисане и неоправдане. Међутим, када се активира митски модел, онда Карађорђеове гневне и сурове поступке (оцеубиство, братоубиство, кажњавање мајке) мотивише тежња ка хармонизацији света, јер је таквим јунацима својствено да особено делају и необично се понашају.

Извори

- Арсенијевић, Лазар Баталака. *Историја српској устјанка I*. Београд: Штампано у Штампарији Краљевине Србије, 1898.
- Библија или Свешто писмо Сјтароја и Новоја завешја*. Прев. Ђ. Даничић, В. С. Караџић. Београд: Британско и инострано библијско друштво, 1991.
- Влајинац, Милан. *Речник наших сјтарих мера у јоку векова*. Св. 4. Ур. М. Беговић, С. Ђирковић. Београд: САНУ, 1974.
- Вукићевић, Миленко. *Карађорђе*. Књига прва. Београд: ИРО „Слобода“, 1986.
- Ђурић, Јанићије. „Копија историје сербске“. У: Д. Самарџић (ур.). *Казивања о Српском устјанку 1804*. Београд: СКЗ, 1980, 2–68.

⁴ У вези са историјским јунацима у политичким митовима, Раул Жирарде је истакао како „није могуће повући мање-више прецизну границу између митског и легендарног, те историјског и чињеничног“ (2000: 80); в. и Антонијевић 2003: 105–118.

- Златковић, Бранко (ур.). „Предања из Кушића“. *1804, часопис Задушбинској друштва „Први српски устанак“*, II/2 (2006): 11–12.
- Златковић, Бранко (ур.). „Рођење Карађорђево“. *1804, часопис Задушбинској друштва „Први српски устанак“*, IV/7 (2008): 6–7.
- Ивић, Алекса. „Смрт Карађорђа“. *Летопис Мајнице српске*, XIX/344/1 (1935): 1–10.
- Јокић, Петар. „Причања Петра Јокића о Српском устанку“. У: Д. Самарџић (ур.). *Казивања о Српском устанку 1804*. Београд: СКЗ, 1980, 150–263.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне пословице. Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 9. Ур. М. Панџић. Београд: Просвета, 1965.
- Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њесме IV. Сабрана дела Вука Караџића*. Књ. 8. Ур. Љ. Зуковић. Београд: Просвета, 1986.
- Ковачевић, Божидар (ур.). *Први српски устанак – њрема казивањима устаника и савремених њосмајрача*. Београд: Ново покољење, 1949.
- Коларевић, Владета. *Усмена небџина – Карађорђе и њејови устаници у народном њредању и архивској њрађи*. Орашац: Задушбинско друштва „Први српски устанак“, 2016.
- Маринковић, Радмила (ур.). „Роман о Троји – Роман о Александру Великом“. *Сџара српска књижевности у 24 књије*. Књига двадесет прва. Београд: Просвета, СКЗ, 1986.
- Милићевић, Милан Ђ. *Кнежевина Србија*. Београд: Државна штампарија, 1876.
- Милићевић, М. Ђ. *Поменик знамениџих људи у српској народа новијеј доба*. Београд: Државна штампарија, 1888.
- Милићевић, Милан Ђ. *Живоиј Срба сељака. Српски еџноџрафски зборник*. Књ. 1. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије, 1894.
- Милићевић, Милан Ђ. *Карађорђе у џовору и у џивору*. Београд: Чигоја, 2002.
- Милутиновић, Симо Сараџлија. *Србијанка*. Београд: СКЗ, 1993.
- Ненадовић, Константин. *Живоиј и дела Кара-Ђорђа и њејови Војвода и јунака*. Књ. 1. Беч: Штампарија Јована Н. Вернаја, 1883.
- Ранке, Леополд. *Истџорија српске револуције*. Део први. Београд: Државна штампарија, 1864.

- Пантелић, Гаја. „Казивање старца Гаје Пантелића“. У: Д. Самарџић (ур.). *Казивања о српском устанку 1804*. Београд: СКЗ, 1980, 69–147.
- Петровић, Петар Његош. *Горски вијенац*. Нови Сад: Школска књига, 2016.
- Поповић, Сретен Л. *Путовање по новој Србији (1878 и 1880)*. Београд: СКЗ, 1950.
- Стојановић, Исидор. „Карађорђева смрт“. Ур. М. Радевић. У: Н. Љубинковић (ур.). *Ушмељивање нове српске државности*. Београд: Институт за књижевност и уметност; Велика Плана: СО Велика Плана, 1999, 41–56.
- Херодот. *Историја I*. Нови Сад: Матица српска, 1980.
- Каčić-Miošić, Andrija. *Razgovor ugodni naroda slovinskoga*. Zagreb: Razpošilja knjižara A. Jakić, 1862.

Литература

- Андрејић, Живојин Р. „Високо племенско порекло српског војводе Карађорђа у светлу пророчких снова о будућем владару нове лозе“. У: Ж. Андрејић (ур.). *Карађорђе – корицеј Првој српској устанци*. Рача: Центар за митолошке студије Србије, Културни центар „Радоје Домановић“, 2012, 15–48.
- Антонијевић, Драгана. „Митски слојеви у повести о Карађорђу“. *Даница, српски народни календар за јодину 2004*. (2003): 105–118.
- Златковић, Бранко. *Први српски устанак у јовору и у њовору. Анејдогити и сродне њријоведне врстие усмене књижевности о Првом српском устанку*. Београд: Институт за књижевност и уметност; Аранђеловац: Фонд „Први српски устанак“, 2007.
- Златковић, Бранко. „Грех и проклетство у казивањима о Српској револуцији (1804–1815)“. У: Н. Љубинковић, С. Самарџија (ур.). *Српско усмено стваралаштво*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2008, 323–346.
- Златковић, Б. „Усмени и писани извори романа *Смрт Карађорђева* Пере Тодоровића“. У: В. Матовић, Б. Златковић (ур.). *Пера Тодоровић – нови (и)ојледи. Полијичке идеје и књижевно-публицистичко*

- дело*. Београд: Институт за књижевност и уметност; Смедеревска Паланка: Библиотека „Милутин Срећковић“, 2014, 145–171.
- Златковић, Бранко. „Једно предање о Карађорђевој рођењу забележено на Косову“. У: Б. Сувајцић, В. Питулић, Б. Златковић (ур.). *Савремена српска фолклористика 5*. Београд: Удружење фолклориста Србије; Призрен: Богословија „Светог Кирила и Методија“; Нови Сад: Матица српска, 2018, 241–250.
- Јовановић, Слободан. „Уставобранитељи и њихова влада. Друга влада Милоша и Михаила“. *СДСЈ*. Том 3. Београд: БИГЗ, Југославијапублик, СКЗ, 1990.
- Љубинковић, Ненад. *Наши далеки ђреци, етнoмиџолошке стјуџије*. Београд: СКЗ, 2014.
- Љушић, Радош. *Вожд Карађорђе, биоџрафија*. Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, 2005.
- Rank, Oto. *Mit o rođenju junaka. Pokušaj psihološkog tumačenja mita*. Novi Sad: Akademska knjiga, 2007.
- Žirarde, Raul. *Politički mitovi i mitologije*. Beograd: XX vek, 2000.

Branko Zlatković

VOZHD KARADJORDJE PETROVIĆ—DREAMS, PROPHECIES, AND ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS

Summary

The paper offers a systematization and analysis of dreams, prophecies, and altered states of consciousness motifs in oral and written fragments about Vozhd Karadjordje Petrović. These motifs are regarded and interpreted in particular in the context of his epic and mythical biography development. Motifs of prophetic dreams and prophecies are related to the Vozhd's birth. A phantasmagoric dream and heavenly messages encouraged and predestined Djordje Petrović to put himself to the forefront of Serbian people in their struggle for gaining freedom. It has been testified in tradition that the Vozhd

himself was farsighted and clairvoyant. Finally, dreams and prophecies announced his death too, and the narrations about punishments reaching the participants of and assistants to the betrayal and murder of Vozhd Karadjordje Petrović are quite numerous.

Keywords: Karadjordje Petrović, the First Serbian Uprising, dreams, prophecies, mythical biography, epic biography

Марина Младеновић Митровић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ORCID 0000-0002-8417-2840

ВИЗИЈЕ ГРЕШНИКА И ПРАВЕДНИКА НА ОНОМ СВЕТУ У СРПСКИМ НАРОДНИМ ПРИПОВЕТКАМА

Апстракт: Иако се визије обично доводе у везу са измењеним стањима свести, оне се у народној приповеци (бајци, односно легендарној причи) могу манифестовати на другачији начин. У раду се анализирају варијанте типова АаTh/ATU 471 и једна варијанта типа АаTh/ATU 840 у којима јунак види слике грешника и праведника на другом свету. Визије које се јављају у српским варијантама разликује се од оних које су описане у међународном индексу типова. Указује се на импликације ових разлика, везе са књижевним предлошком и другим врстама текстова и природу визија у складу са концепцијом другог света у бајци. Иако се кроз визије рефлектују слојеви христијанизације, у њима је могуће препознати и представе које потичу из руралне свакодневице, као и архаичне слојеве. У зависности од конкретизације визија и морала који је у њима садржан, може се тумачити и претежна жанровска припадност конкретне варијанте.

Кључне речи: српска народна приповетка, визије, фолклорне представе о загробном животу, грешници и праведници, АаTh/ATU 471, бајка, легендарна прича

Визије о грешницима и праведницима на другом свету биле су предмет проучавања у народним песмама (Милошевић-Ђорђевић

* marinamladenovic@hotmail.com

1971), али оне се могу јавити и у народним приповеткама, најчешће у бајкама о јунаку, најмлађем од три брата, који прелази преко моста и са друге стране види невероватне призоре, добијајући затим њихово тумачење. Реч је о варијантама типа *The Bridge to the Other World* – 'Мост ка другом свету'. Сижејни склоп у међународном индексу типова описан је на следећи начин: три брата крећу да траже посао или у потрагу за изгубљеном сестром, која је удата у другом свету. Тамо добијају тежак задатак – да чувају крдо стоке и на крају дана донесу узорак хране. Старија браћа не успевају и бивају претворени у камен. Најмлађи брат успешно извршава задатак, прелази преко моста и има визије. Он види дебелу стоку на лошем и мршаву на добром пашњаку, камење које удара једно о друго и животиње које се претварају у људе излазећи из цркве. Дебела и мршава стока представља богате и сиромашне људе, камење људе који су били у завади, а животиње у цркви су анђели или свештеници. Јунак добија награду, а браћа су рашчарана.

Овај тип смештен је у групу натприродних задатака AaTh/ATU 460–499, међутим, жанровско одређење довођено је у питање. Луц Рерих (Lutz Röhrich) је групу приповедака о путовању у загробни живот означио као легенде о заносу (нем. *Entrückungssagen*), како би указао на безвременост другог света (Röhrich 1962: 275, према Kaasik 2013: 34). Вилмош Воигт (Vilmos Voigt) ову групу одређује као митолошке приповетке која се баве развојем религије (Voigt 1979: 253). О проблематичности жанровског одређења сведочи и то што се у финској фолклористици варијанте овог и сродних типова о путовању у загробни живот одређују као предања, док се за естонске варијанте наводи да су блиске предањима, легендарним причама, легендама и егземплумима по томе што садрже конкретну локализацију, тематизацију смрти, „несрећан крај и хронотоп сличан демонолошко-митолошким предањима“ (Kaasik 2013: 41–44). Александар Афанасјев (Александр Николаевич Афанасјев) (1985: 425) и СУС овај тип

именују као Крестник Бога ('кумче Бога'), а описани сижејни склоп много је ближи легенди. И у литванском индексу тип је стављен у групу легендарних прича:

(...) the group "Religious Tales, AaTh 750-849" starts with AaTh nos. 330, 332A *, 335, 470, 470A, 471, 471A, 736A, and continues with AaTh nos. 750A till 846 *, with the addition of several groups of texts to which no number is assigned (designated AT-), and ends with the number AaTh 1168C (Jason 2002: 177).

Снежана Самарџија у напоменама уз приповетку *Вила* 24 такође наводи да спада међу легендарне приче:

Само је иницијална епизода овог сижејног склопа формално слична бајци, а има функцију експозиције, нужне за мотивацију контакта међу јунацима у легендарној причи. Дистинкција међу браћом (старији : најмлађи) такође се препознаје као аутоматизам типских ликова, али се провере јунака померају у други план и подређују завршном сегменту, који суштински апсорбује елементе бајке (2009: 125).

У индексу турских народних приповедака није евидентиран овај тип, осим што у склопу типа ЕВ 86 у неким варијантама јунак мора да умре и оде у доњи свет како би донео предмет или благо мртве мајке. Тамо среће људе који испаштају за своје грехе, а казне су реципрочне злочинима – лажови су обешени за језик, жене које су задојиле туђу децу су обешене за груди, људи који нису дали воде жеднима постају вечито жедни продавци воде.

Како би се разумела природа ових визија, потребно је указати на жанровску сложеност српских варијаната, као и на тематски повезане мотиве у књижевном фолклору. Одлазак јунака у друго царство у бајкама још је Владимир Пропп (Владимир Јаковлевич Пропп) означио као одлазак у царство мртвих (Пропп 2013: 446),

док је Веселин Чајкановић силазак у јаму тумачио као „доњи свет“ (1994а). Бајке су „склоније приказу доњег света“ (Радуловић 2009: 48), иако има и приказа „горњег“, међутим, визије о оностраном нису карактеристичне за народну бајку. Тип AaTh/ATU 471 припада групи приповедака у којима јунак одлази у посету загробном свету, у чему се може препознати паралела са шаманистичким путовањима у загробни живот (ЕМ 2: 837). Представе о другом свету у фолклору тумачене су на различите начине, па тако Проп каже да човек традиционалне културе пројектује своја знања о свету у представе о оностраном („Оно-страни свет понавља овоземаљски“, 2013: 369), док Фрог (Mr. Frog) инсистира на другом свету као „туђем“, ограђујући се од представа у хришћанским друштвима у којима нема такве врсте „другости“ у епистемолошком смислу (Frog 2020: 457).

У типу AaTh/ATU 471 јасно се препознаје „морфологија“ бајке¹, али и дидактичност легенде. Веома значајну групу типова народних приповедака међу легендарним причама/легендама у међународним индексом народних приповедака чине наративи о Богу који кажњава и опрашта. Ове приповетке веома су фреквентне и међу српским народним приповеткама, а међу омиљенима је она о тзв. великом грешнику. Када је реч о типу AaTh/ATU 471, примећује се веза са типом AaTh/ATU 840, у којем младић и његов отац заноће у нечијој кући. Анализирајући овај тип, Стит Томпсон (Stith Thompson) закључује да Божја правда може сустићи грешника и у сну (Thompson 1946: 130). Младић на конаку види невероватне призоре када заспи. Ујутру их домаћин куће протумачи, објашњавајући да слике симболизују породичну неслогу. 'Казне човечанства' (The Punishments of Men), како гласи

¹ Слично као и у приповеткама о Усуду, где постоји „бајковна схема два одвојена света са границом између коју прелази само јунак и који се након посете натприродном бићу враћа назад“ (Радуловић 2012: 356), са изузетком варијанте типа AaTh/ATU 471 у којој јунак добија позив да остане код зета (БВ 1887).

наслов овог типа, такође су визије које потичу из другог света. Овом типу блиска је приповетка *Ко је најсрећнији на свијету* (Ч 168), са модификованим сижејним склопом. Младићу се не приказују визије у сну, већ старац примети да младићу, док спава, ватра излази из уста. Старац га затим води на брдо, одакле му показује и тумачи низ слика. Поред ове приповетке, у обзир су узете и варијанте *Очина заклейва* из Вукове збирке (В 17), *Божји њослужитијељ*, коју је забележио Кузман Цветковић (*Вила* 24), *У рају и у њаклу*, коју је забележио Јово Тубиновић (БВ 1887), *Исуњај завјештај сџаријеја*, коју је забележио Томо П. Љешевић (БВ 1896), *Оџчева заклейва* из рукописне збирке Симеона Ђурића (Ђурић 45) и *Зетџ и шураци* из збирке Драгутина Ђорђевића (Ђорђевић 50), које припадају типу АаTh/ATU 47, као и *Вјерни њобраџим или оџедало будућеџ вјека*, коју је забележио Атанасије Николић и коју Самарџија (1995: 218) одређује као АаTh 470 + 921 В + 471 III (ЛМС 38). Две варијанте (Ђурић 11 = Ч 88, Мијатовић 23) у којима се визије јављају у склопу прорицања судбине (АаTh/ATU 930 + 840), као и тумачење енигматичних слика у приповеци *Три чуда* (Зорић 2 = Ч 169), која је ближа типу АаTh/ATU 875 D, нису узете у обзир јер су визије у њима другачијег карактера.

Визије о кажњавању грешника, потекле из апокрифних текстова, карактеристичне су за епске и лирске песме. Овај корпус песама анализирао је Нада Милошевић-Ђорђевић (1971: 204–213), правећи паралелу са апокрифом *Ход Боџородице њо мукама*. Визије кажњавања грешника јављају се и у другим апокрифима, као што су *Оџкровење аџосџола Павла* и *Оџкровење Анасџасија црноризиџа*, које је приређивач, Томислав Јовановић, ставио у групу насловљену *Пуџовање у заџробни живоџџ* (2005: 381–481). Средњовековна литература обилује сликама кажњавања грешника на оном свету. Међутим, у усменој књижевности „грехови за које се испашта су различити од оних у црквеној књижевности, много су разноврснији, реалнији и живописнији, њихов број је ипак ограничен“ (Милошевић-Ђорђевић 1971: 206).

У обе врсте песама, као и у писаном предлошку, визије мучења грешника су непосредне, углавном телесне, док су у варијантама наведених типова приповедака углавном блиске симболичним/ метафоричним сликама.

У варијантама типа AaTh/ATU 471 визије јунака не потичу из стања екстазе, сна или измењене свести, односно не долазе изнутра, већ од споља. Оне не представљају облик ониромантије јер не предсказују у уобичајеном смислу. Сlike су последице дела из прошлости, а упозорење за будућност. Визије захтевају тумачење, али оно није слободно нити подлеже индивидуалној интерпретацији, већ је једнозначно по природи. Сам јунак, захваљујући томе што је успешно извршио задатак, добија увид у трансцедентно, али не и способност да разуме оно што види, те је реч о комуникацији који се одвија путем посредника. Јунак успева да савлада границу између два света положивши тест, али медијација знања поверена је „божјем послужитељу“.²

Визије о грешницима и праведницима на оном свету у вези су и са представама о крају света, карактеристичним за есхатолошка предања.³ Иако не приказују тренутак апокалипсе⁴, оне се базирају на есхатолошким концептима јер су у њима дате смернице за долазак Судњег дана, када ће праведници бити

² „Ово страни и оно страни свет, иако суштински различити, прожимају се, а активности у једној равни одражавају се и утичу на ону другу”, при чему се свеци могу јављати као посредници (Илић 2019: 257).

³ Чајкановић варијанту БВ 1887 одређује као „есхатолошку приповетку“ (1973: 455).

⁴ У варијанти Ђурић 50 = Ч 168 радње грешника на оном свету доводе се у вези са уништењем света: „’Онај није никада никоме добра учинио, нити је гладна нахранио ни жедна напојио, него се је смијао сиротињској муци и јауку, па га је Бог поставио овдје да копа земљу и једе, и ено је већ појео половицу брда. А кад поједе и ону другу, онда ће се срушити она окровина друга и убити га, и тад ће сав свијет пропасти” (наведено према Чајкановићевој редакцији због лакше доступности). Тренутак краја света и трајање казне временски је одређено, док је у осталим примерима један део казне вечност трајања.

раздвојени од грешника. Мада припадају народној прози, предања у којима се јављају визије о испаштању због овоземаљских грехова ближа су песмама него приповеткама, сматра Нада Милошевић-Ђорђевић: „По дубоко укоренењем обичајном кодексу ови парови грехова и казни се понављају у многобројним, најчешће аморфним предањима“ (1971: 213). Могуће је да узрок у томе што приповетке имају другачије порекло, базирано на претхришћанским концепцијама (Voigt 1979: 253). Томпсон наводи да постоје писане паралеле у староиндијској и европској књижевности, али да усмене варијанте нису нарочито бројне (Thompson 1946: 148). Као место порекла означава Индију (Исто: 177). Чајкановић за наведени тип сматра да „спада међу најстарије народне приповетке уопште“ (1973: 455). На другом месту указао је на писани предложак, наводећи у напомени: „Овакве параболе и у легендама о светом Арсенију. в. Bolte-Polivka 3, 302“ (1999: 546). Јоханес Болте (Johannes Bolte) и Јиржи Поливка (Georg Polivka) поводом приповетке КНМ 178 помињу легенду о Светом Арсенију Великом, који види човека који носи товар дрва и додаје још, сипање воде кроз шупљу посуду и два човека који покушавају да попречно унесу греду кроз капију. Св. Арсеније добија тумачење да је реч о три врсте грешника. Поменути проучаваоци упућују да ношење терета подсећа на мит о Сизифу, а сипање воде кроз шупљу посуду на Данаиде (ВР 3: 302–303),⁵ указујући на везу

⁵ „Једном, када се преподобни Арсеније налазио у својој келији, би му овакво откривење од Бога. Он чу глас који му говораше: Изађи из келије, и ја ћу ти показати дела људска. – Старац изађе из келије, и би као у усхићењу, и виде анђела Божја који га узе за руку и поведе на једно место. Ту му показа црног човека који је секао дрва, и већ био насекао велики товар; и покушаваше тај човек да та дрва натовари себи на леђа и понесе, али није могао, пошто товар беше тежак. И уместо да уклони неколико дрвета из тешког товара и тиме га олакша, тај човек продужи и даље сећи дрва, и поново покуша да товар подигне, али није могао; ипак он и даље сецијаше дрва, и све више увеличаваше товар. Затим анђео Господњи одведе одатле блаженог Арсенија, и показа му другог човека који је стајао на бунару, вадио воду из бунара и сипао је у избушен и рупав суд; вода је истицала из суда и

са грчким митовима. У индексу егземплума средњовековних религиозних прича наводи се егземплум о четири будале у Арсенијевим визијама – IE 2135 (Fools, four. (Var.) Vision of Arsenius: One fool adds more wood to a bundle which he cannot lift; another tries to fill a sieve with water; and two more, carrying a beam, come to a standstill because neither will give way to the other). Сродни су и егземплуми 784 – о визијама витеза који је прешао преко моста страве (Bridge of Dread crossed by knight. The vision of the knight who crossed the Bridge of Dread) и 785 – о визијама витеза који је прешао преко моста који води на небо, а затим се вратио да опише његово савршенство (Bridge to heaven. A knight near death crosses the bridge into heaven and then returns to life to describe its perfection). Мотив путовања у загробни живот доводи се у везу са познатим мотивима из старих књижевности (*Еџ о Гилјамешу*, мит о Орфеју, *Енеида*), као и са неевропским традицијама, као што су староегипатска или кинеска (ЕМ 2: 837). Истраживања су

поново се враћала у бунар, но човек се и даље узалуд трудио вадећи воду. Напослетку анђеоло показу преподобноме ново виђење: Арсеније угледа цркву са отвореним вратима и два коњаника, сваки са мотком попречно ношеном у рукама; коњаници су хтели да пројашу кроз црквена врата, али нису могли, пошто греде држаху попречно, и један другоме сметаху; уместо да један пропусти другога, они су покушавали да једновремено прођу кроз врата, зато су се све време ломили око врата и никако нису могли да уђу у цркву.

Старац онда упита анђела који га је водио: Шта значи ово виђење: – И анђеоло му објасни овако: Два човека који у рукама носе по греду, то је слика људи врлинских но гордих, који не желе да се смире један пред другим; они неће ући у царство небеско већ остају ван њега, због гордости своје којом погубљују све врлине своје. Човек пак који вади воду и сипа је у рунав суд, означава човека који има нека добра дела али који и грехе не напушта; он се узалуд труди, пошто гресима својим онемогућује ону награду коју би могао добити од Бога. А црни човек који сече дрва и све више отежава свој товар, слика је човека који живи у многим гресима, и место да се каје он гомила безакоње на безакоње. – Ово виђење преподобни Арсеније казиваше ученицима својим за поуку, али, по смирености својој, он га казиваше не као своје већ другог старца“ (Поповић 1974: 150–151).

показала да снови и визије у перцепцији раних хришћана нису били различити од паганске или јеврејске традиције (Stroumsa 1999: 190), тако да религиозност ових слика не мора да се тумачи у кључу хришћанске традиције, а одговара и народној религиозности. Мада су мотиви стари, најстарије забележене усмене варијанте датирају из 19. века, како је констатовано у напоменама о овом типу у Индексу.

Народне представе о загробном животу јављају се и у наративима забележеним у савременим теренским истраживањима, а сличност са типом AaTh/ATU 471 примећује Немања Радуловић (2020: 80). Занемарујући очигледне разлике, попут позивања на лични доживљај, што је карактеристично за ову врсту наратива који се могу одредити као есхатолошки меморати (Исто: 73, 80), на нивоу структуре препознају се сличности у основном делу, где о подударностима највише може говорити на нивоу слика и одређених мотива, попут већ поменуте границе и медијатора између два света:

На путу ка „тамо“ стоји обележена граница. У приповедно разгранатијим варијантама, које можемо посматрати и као идеалтипски целовити модел, наратор среће две врсте оностраних бића (некад обе, некад само једну). Путем га води психопомпос: чича, Велика Госпојина, човек с брадом и књигом („светац“), с великом брадом, Света Петка, неименовани човек, два човека (Исто: 70).

Иако поникле на религијским основама, културне представе о оностраном уклапају се у поетику бајке. Концептуализација другог света, до којег се долази путем визија или снова, подразумева поделу на два света између којих постоји гранични простор. Други свет није конкретизован као горњи или доњи, већ се до њега стиже хоризонталном путањом (Радуловић 2009: 50). Јунак истовремено доживљава визије грешника, али и праведника, тако да се у топографији загробног живота рај налази

одмах поред пакла⁶ (као и у песмама о Огњеној Марији, Nodilo 1981: 378), само што од њега није одвојен, него се визије приказују симултано⁷. У фолклорним архетиповима земаљски рај најчешће није представљен као небо, већ као други свет, до којег се долази кроз мистично искуство или, као у овом случају – физичким средствима, али до њега могу доћи само они који заслуже. „The physical modes allow deserving people in an appropriately receptive state of soul (whether that state is induced by penitential or ecstatic feelings, psychological or spiritual need, prayer, or meditation) to fly, walk, ride, or sail to paradise while they are still alive“ (Garry, El-Shamy 2005: 197). Када је реч о дистинкцији између профаног и сакралног времена, иако су описане слике по својој монументалности и начину на који време тече за грешнике и праведнике „суштински ванвремене или свевремене“, како их одређује Самарџија (2012: 15), аспект другачијег протицања времена (за јунака), као „[о]сновни вид онеобичавања времена на оном свету“ (Делић 2015: 64) није експлицитно назначен у варијантама типа 471. У естонским варијантама проток времена је релативизован (Kaasik 2013), те овај тип, заједно са сродним типовима, чини кластер у којем смртник иде у посету другом свету, где за њега време пролази другачије. На пример, у приповеци *Веран њобрайџим* (Жуњић 30 = Ч 45) јунак одлази код побратима, захвалног мртваца, у госте и враћа се после две године, потпуно оседео (варијанте и литературу о мотиву неосетног пролажења времена в. у: Чајкановић 1999: 509–510), док овде тај мотив изостаје чак и у варијанти Атанасија Николића (ЛМС 38), која представља контаминацију са другим типовима (АаTh 470 + 921Б + 471 III) и у којој јунак такође посећује побратима у гробу. У белоруским, руским и естонским варијантама типа АаTh/АТУ 470 време такође пролази другачије (Боганева, Књиџа 2023).

⁶ Место где бораве грешници назива се паклом у варијантама БВ 1887, БВ 1896, Ђурић 50 = Ч 168 и Ђорђевић 50.

⁷ У епским песмама рај се налази „горе“ и од пакла је одвојен вратима (Детелић 1992: 24–25).

Посебну пажњу у варијантама типа AaTh/ATU 471 привукао је сребрни мост. Натко Нодило наводи да „po slavenskoj mitologiji, duše umrlih srebrnim mostom prelaze na drugi svijet“ (Nodilo 1981: 91), а за овакав мост примећено је да „у народним веровањима, спаја овај и онај свет“ (СМ: 364). Чајкановић запажа да су у народним приповеткама многе ствари у доњем свету од сребра, да „душе прелазе на онај свет преко сребрне ћуприје (Вук, Прип., 17: 'Очина заклетва')“ (1994б: 82).

Naime, priča u Vukovoj zbirci: „Očina zakletva“, govori o čudnoj livadi, na kojoj zeleni se i buja divna trava, što će je pokositi najmlađi od troje braće i položiti pred konjem svoga zeta, nekoga starčine čudotvorca. Zet zapita šuru: „Kazuj, šta si video? Šura mu reče: Video sam prekrasnu livadu; onde bi stajao tri dana, da se one krasote nagledim. Na to zet reče: Ovaki je raj onoga sveta!“ Dakle je raj, kao što u Rusa, tako i u nas, prekrasna zelena livada (Nodilo 1981: 381).

Треба напоменути да је мост у блиској семантичкој вези са реком, односно преласком преко исте – „Међу народним веровањима 'класичног' етнографског материјала свет мртвих је иза воде која не мора увек бити одређена као река него се јавља и море, дакле водена граница уопште“ (Радуловић 2012: 347). Мост, који је у тексту приповетке материјализован као део јунакове путање, у типологији Никите Толстоја (према Ђорђевић Белић 2021: 288) једнак је сну – „сан као стање које је опозитно свакодневици, сан као обрнута јава, сан као смрт (прелазак у 'паралелни живот'), сан као мост између оностраног и оностраног и сан као отварање границе између прошлости и будућности“ (Исто: 288). Сан се, дакле, доводи и у везу са смрћу (уп. и: Требјешанин 2012: 350). У Ђорђевићевој варијанти мост је златан (што се може довести у вези са афинитетом бајке према златној боји, која обично указује како на естетску тако и на етичку димензију, али и на натприрод-

но порекло) и рајски (Ђорђевић 50), али може бити описан само као велики и страшан (БВ 1887), док у појединим варијантама потпуно изостаје (*Вила* 24; ЛМС 38; БВ 1896). У приповеци Ђурић 50 = Ч 168 мост се јавља у једној од визија – води грешнике у пакао, док сребрна танка жица води праведнике у рај. Представе о целестијалном препознају се и у директном помињању небеских тела („Ја сам божји послужитељ”, рече, ’ја спуштам сунце на земљу, мјесец дижем на небо, сунце дижем на небо, мјесец спуштам на земљу, и рај отварам и затварам” – *Вила* 24; „Она му каже да је отишао да сунце преноси, ама ће се брзо вратити” – БВ 1887). Овај мотив упућује на слојеве старије од христијанизације⁸, које Чајкановић тумачи на следећи начин:

О њему — када у једном тренутку није био у својој пећини — каже се да је „отишао да сунце преноси, ама ће се брзо вратити”. Имамо, дакле, преношење сунца са овог света на онај, или проношење, пролазак сунца кроз онај свет — једна идеја која је добро позната у религијама (упор. још IX таблицу у песми о Гилгамешу; и Roeder у Roscher, *Ausführl. Lex.*, 4, 1185 ид).

И у другој једној варијанти горе споменуте приповетке („Божји послужитељ”, *Вила*, 3, 1867. 777) главна личност, која је, као што је речено, господар или чувар доњег света, дакле: бог мртвих (за његову идентичност са Дабогом говори и чињеница да се он у тој варијанти јавља као богаљ), има још и дужност да „сунце спушта на земљу и диже на небо” – он је, дакле, сасвим очевидно, у исти мах и хтонично и соларно божанство (1973: 455–456).

Српске варијанте типа АаTh/ATU 471 углавном почињу мотивом очеве заклетве – браћа му на самрти дају обећање да

⁸ Утер у опису типа ATU 471 наводи да у неким варијантама браћа добијају задатак да испрате натриродно биће (сунце, смрт), али да са њим не комуницирају.

ће сестру удати за првог који је запроси.⁹ То обично буде неки неугледан човек, потпуно сед или сиромашан старац (В 17; БВ 1887; БВ 1896; Ђорђевић 50) или богаљ, „човјек без руку и ногу, као трупац“ (Вила 24). Два старија брата одбијају просца, што се обично објашњава тиме што је прошло неко време од очеве смрти, па су браћа заборавила на аманет (В 17; Ђурић 45; Ђорђевић 50), или тиме што је прошло премало времена па је породица још увек у жалости (БВ 1887). Најмлађи брат инсистира да се испуни дато обећање. Након тога браћа одлазе сестри у походе. Браћа нису претворена у камен, већ се враћају кући, не говорећи најмлађем брату о свом походу (В 17; Ђурић 45), или лажу да су били лепо дочекани (БВ 1887). Тако јунак сам испуњава задатак, те се испуњење заклетве може схватити и као први тест који је успешно прошао, што је у Вуковој варијанти (В 17) и истакнуто¹⁰ – „рече му да га је одмах познао да је поштен човек, што је навалио да се испуни очина заклетва“. „Док старија браћа имају ’профано’ знање, он као носилац дубљег, иницијацијског знања зна да ову заклетву треба испунити без обзира на њену привидну апсурдност“ (Радловић 2009: 77). Иако завети у хришћанству такође имају важну улогу, они представљају важан начин манифестације народне религиозности на нивоу свакодневице (Кремлева 1994: 17). У приповеци из Ђурићеве збирке (бр. 45) отац на самрти изриче и клетву, која је у директној вези са даљим наративним

⁹ Занимљиво је да очева заклетва изостаје у хрватским варијантама које је евидентирала С. Самарџија (1995: 218; 2009: 125), што би могло да значи да се у српским варијантама етички аспект више базира на народном, патријархалном моралу. У бугарском индексу (БФП) евидентирана је само једна варијанта, која није слична српским.

¹⁰ Божји послужитељ одобрава сродство са најмлађим братом након испуњеног задатка: „’Ти си мој шура; сад ћемо се веселити и гостити““ (В 17); „опи несу моји, а ти је си ра га zagrli i poljubi“ (Ђурић 45); „Е добро, с’д си ми ти род“ (Ђорђевић 50); „’Иди кући, ти нијеси мој шурак; нек дође онај други““ (Вила 24); „’ха, ти си за мене, за то ти не дам ићи, већ буди код мене, да ми коња нагледаш и храниш““ (БВ 1887).

током: „Djeco! prokleti bili i na ovome i na onome svijetu ako nedate sestre onome tko prvi dodje i stim umre“. У Индексу типова наводи се да су браћа кажњена, тј. претворена у камен, а најмлађи брат награђен. У овим српским варијантама награда и казна у уобичајеном смислу изостају, саме визије и могућност увида у оно-страно постају својеврсна награда за јунака, иако је он за то већ био предодређен својим душевним особинама. У приповеци из *Босанске виле* (1887) наводи се да је јунаку након визија омогућено да спозна добро и зло и да остане код „божијег угодника“, док у Ђурић 50 = Ч 168 јунак сазнаје ко је најсрећнији на свету (онај ко је давао сиротињи) и како треба да поступа. По томе, али и по још неким сликама, мотивима и објашњењима, овај тип сличан је типу *Усуга*¹¹, у којем такође „јунак (...) на првом месту стиче (...) објашњење и савет, што, пак, приближава приповетку легенди (и дидактичним жанровима генерално)“ (Радуловић 2012: 356).

Визије које јунак доживљава (види или чује) обично укључују два брва који се ударају (В 17; Ђурић 45), вепрове који се даве (Ђорђевић 50), кучке/крмаче које се кољу/даве (ЛМС 38; В 17; Ђурић 45; БВ 1887; Ђорђевић 50), село у којем су сви жалосни јер нема рода (В 17; Ђурић 45; БВ 1887), село у којем су сви весели и где пуно рађа (В 17; Ђурић 45; БВ 1887; Ђорђевић 50), казан/кота са људским главама (БВ 1887) које одозго чупају орлови/чавке (В 17; Ђурић 45; Ђорђевић 50), човека којем над главом виси мач (ЛМС 38), људе који носи терет – кесу, бурад, земљу (ЛМС 38), овна који не може да се напије воде (Ђурић 50 = Ч 168), човека који копа брдо и једе земљу (Ђурић 50 = Ч 168), мршаву стоку на бујној ливади, дебелу на оскудној (БВ 1887), покуњени и усправни цвет (*Вила* 24), два црна човека који у рукама држе ужарене цепанице (БВ 1887), човека који пије крв другог човека (БВ 1887), човека који виси наопачке (БВ 1887), двојицу која се

¹¹ На сродност је указао Немања Радуловић, оцењујући да су „догађаји (...) подређени свезнању више силе, која превазилази људско ограничено опажање“ (2012: 373).

тегле за перчине (БВ 1887), двоје који хоће једно другом да ископају очи (БВ 1887), орлушине које се чупају (*Вила* 24), лепу птицу на коју лаје црно штене (БВ 1887), голубове, птице, паунове и лабудове који се милују (БВ 1887; *Вила* 24), огњену реку (БВ 1896), језеро са којег орлови подижу трупине (БВ 1896), страшну буку (БВ 1896), децу златне косе/децу која певају (ЛМС 38; *Вила* 24; БВ 1896), усамљене травке (*Вила* 24), девојку златне косе која ставља мрежу у јаму (БВ 1896), велики двор у злату и сребру (Ђурић 50 = Ч 168), широку цесту преко које иде мост и уску преко које иде танка жица (Ђурић 50 = Ч 168), прекрасну ливаду (В 17; Ђурић 45; БВ 1887; Ђорђевић 50), односно башту (ЛМС 38).

Као и у симболичким сновима, слике су засноване на симболичком паралелизму, али схема (Радуловић 2003) подразумева само слику и тумачење, док остварење изостаје, јер нема пророчке функције визија. У визијама се могу јавити слике људи, фауне и флоре. Најсличније визије јављају се у варијантама Вука Стефановића Караџића, Симеона Ђурића и Драгутина Ђорђевића, и у њима су углавном материјализовани поремећаји у домену патријархалне заједнице. Слике које се јунаку приказују кроз визије у овим примерима из домена су његове свакодневице. Овакав модел примећен је у приповеткама о Усуду (Милошевић-Ђорђевић 1987), где је у неким варијантама регистрована „осуда деобе и похвала заједничком животу“ (Радуловић 2012: 331). Иако слике које се јављају могу имати вишеслојну или пак амбивалентну симболику, овде је њихово значење конотирано контекстом, те су животиње супституција за мушке, односно женске чланове заједнице. Брав је жртвена животиња, али и мужјак стоке. У преносном значењу може се користити за приглуу мушку особу.¹² Свиња се сматра нечистом и демонском

¹² Александар Гура (Александр Викторович Гура) је приметио да иста животиња може имати потпуно различиту симболику – мушку или женску (2005: 27), што би овде био случај са овцом или пак јагњетом, у односу на овна.

животињом (Ђорђевић 1958а: 201; СМР: 279), а и у *Сћаром завези* има негативну конотацију из јасних разлога. Исто важи и за пса (СМР: 241), који је такође у *Библији* представљен негативно. Женски облици именица крмача или кучка имају пежоративну употребу. Код Ђорђевића (1958а; 1958б) се наглашава и корисност ових домаћих животиња, што значи да се на њих не гледа нужно негативно, већ на описане облике понашања. Јунак сазнаје да је реч о члановима породичне заједнице, браћи или јетрвама који нису живели у слози, односно својим понашањем су довели до разарања патријархалне задруге. У Ђурићевој варијанти (бр. 45) на ливади која симболизује рај пасу волови, што значи да се успоставља дистинкција између брава/овна/вепра, као агресивног мужјака, и вола, коме су одстрањене полне жлезде те је питоме нарави. Из руралне свакодневице такође потичу представе о благостању које се тичу сеоског домаћинства – богати пашњак и весело село у којем све рађа. На исти начин срећа се у приповеткама о Усуду везује за материјални успех, али богатство „добија дубљи смисао од обичног одраза народног живота“ када се узме у обзир да су ове представе заправо имају „анимистички карактер“ (Радуловић 2012: 336). Контрастне су слике оскудне ливаде и жалосног села у којем је град све уништио. У вредносном систему народне културе мршава стока симболизује сиромашне праведнике, а дебела богате грешнике.

У варијанти из *Виле* (бр. 24) акценат је више на односима унутар уже породице, са чиме се везује концепт грешности/праведности: покуњени и усправни цвет симболизују мушки и женски стид; орлушине су муж и жена који су лоше живели, а голубови муж и жена који су живели складно; деца која певају су преминула деца родитеља који су остали живи, а усамљене травке људи без порода. Слични примери срећу се и у варијанти из *Босанске виле* (1887): завађена браћа вуку се за перчине, завађене сестре копају шиљком очи – са друге стране, два голуба су сложна браћа, а две птице сложне сестре; човек и жена који

се кољу представљају мужа и жену који су рђаво живели, паун и пауница представљају мужа и жену који су сложено живели; пауница и неваљало „вижле“ су мајка и непослушан син, док су мајка и добар син представљени као пауница и паунче. Овде је поступак обрнут – грешници су представљени као људи, док су праведници представљени кроз симболику животиња. Оријентација се помера са колектива на уже чланове заједнице и на важност потомства. Визија деце златне косе и звук пиштања у буковини у БВ 1896 такође тематизује смрт крштене, односно некрштене деце. У овом интернационалном мотиву некрштена деца обично су у визији симболизована као птице (ЕМ 2: 835). Један део грешника кажњен је на начин еквивалентан њиховим поступцима – ношење бремена, вечита жеђ или једење земље су казне за похлепу; мач над главом за неправду; махање ужареним главњама казна за паљенике; пијење крви казна за крвника и жртву; самоубица виси са усијаних канци (ЛМС 38, Ђурић 50 = Ч 168).

Поред наведених слика тзв. „чистих“ птица, јавља се и орао, који има улогу да мучи грешнике чије се главе кувају у котлу и доследно је представљен негативно.

Код Јужних Словена орлу се приписују посредничке функције: он остварује везу између горњег и доњег света, слободно узлеће на небеса и силази у пакао. Очигледно, због тога су му својствене неке амбивалентне особине. С једне стране, он се сматра нарочито уваженом, Божјом птицом, а с друге, има неке сличности с грабљивим и нечистим птицама какве су кобац и јастреб (Гура 2005: 456).

Уместо орла може се јавити и чавка, такође одређена као нечиста птица, а у варијанти Ђурић 45 објашњава се да су орлови ђаволи. Тихомир Ђорђевић сматра да у нашем народу нису много раширена веровања о орлу, те да је његово порекло из књишке традиције (19586: 45), а књишко порекло истиче и Гура (2005: 456).

Паун и лабуд такође нису птице о којима су распрострањена народна веровања, мада спадају међу чисте птице, и за обе се везује соларна симболика (Gerbran, Ševalije 2009: 679; Kuper 1986: 86). Представе о голубу као о светој птици (Ђорђевић 19586: 37) потекле су из хришћанске традиције (Гура 2005: 458), као што је познато. Симболика птица вероватно представља наслојавање под утицајем хришћанства за које је био веома значајан утицај симболизма средњовековних бестијаријума.

Језеро се и у старијим слојевима културе доводило у везу са мртвима, као простор за сахрањивање (Детелић 1992: 105), али је пакао као језеро ватре у којем су кажњени грешници слика карактеристична за јудео-хришћанску традицију. У библијској и апокрифној традицији јављају се различите слике мучења огњем, те слике језера и огњене реке вероватно долазе одатле. Ватра и вода немају само деструктивну већ и улогу пурификације.

Визије грешника описане у егземплуму о Светом Арсенију и у индексу типова подсећају на групу приповедака о будаластим људима (Numskull Stories) по томе што се казна за грешнике одгледа у бесмислености поступака. Узалудност поступака истакнута је и у наслову егземплума, где се помињу четири будале.¹³ У фолклорним представама слике постају мање апстрактне и често долази до анимализације. Животиње постају део симболичког имагинаријума, који је по својој суштини антропоцентричан те се на њега не могу применити савремене зоопоетичке реевалуације.

Велики број ових мотива могао би се подвести под интернационални мотив F171.3. People and things that strike one another in otherworld ('Људи и ствари нападају једни друге у другом свету'), према Томпсоновом индексу мотива (Thompson 1955–1958).

¹³ Хришћански пакао је према неким компаративним анализама најокрутнији у материјализацији казни, што аутор сматра каснијим конструктом, доводећи у везу ватру као средство мучења са историјском праксом спаљивања вештица (Oestigaard 2009).

Занимљиво је да се слике кажњавања грешника не могу идентификовати у *Индексу мотива народних њесама балканских Словена* (Krstić В 11, 3). Иако међу сликама не постоји градација, у односу на све остале издваја се место где коњ пасе траву, која се јавља на крају; прекрасна ливада је *locus amoenus*, приказана као место на којем нема људи, односно место где борави Бог, за разлику од других поменутих визија ливаде на којој пасе дебела или мршава стока. Поменуто је већ да су у топографији другог света грешници и праведници смештени једни поред других, али рај за праведнике диференциран је од божанског раја. Божански рај представљен је као ливада, што одговара и народној религиозности, односно представама о богу мртвих, који је, између осталог, био и пастир душа покојника. У варијанти Ђурић 50 = Ч 168 душе покојника представљене су као волови који пасу у рају. Док се у осталим приповеткама рај замишља као ливада, у варијанти ЛМС 38 јавља се хронотоп баште, која је у архетипским представама сакрализован простор (Требјеџанин 2008: 456). Док слика ливаде више одговара народним представама, а башта хришћанским, оба концепта много су старија од хришћанских и могу се наћи у готово свим религијама и митовима (Garry, El-Shamy 2005: 197).

Као што је истакнуто у уводном делу, различити проучаваоци одређивали су жанровски овај тип на различите начине. Један број варијаната (В 17; Ђурић 45; Ђорђевић 50) по својој семантици и културним обрасцима који се јављају ближи је бајци (тј. српском моделу бајке, који се често изједначава са Вуковим канонским записима), док су остале ближе легендарној причи, иако и једне и друге одражавају народну етику у којој се не могу повући јасне границе између народне и хришћанске религиозности. У оквирима „мистичко-религиозног модела“ за сан се могу везивати „морални концепти заједнице“ (Ђорђевић Белић 2021: 286). Визије и снови који се јављају у овим приповеткама имају истакнут морални аспект јер служе да упозоре на последице одређених облика понашања у овоземаљском животу.

Када се протумаче [слике] упозоравају на награде и стравична испаштања, јер се слушаоци суочавају са последицама етичких прекршаја. Призори паклених мука „доказују“ да се Божији суд не може избећи. Бројност оваквих обрада и упечатљиве сцене (вечног) кажњавања имају поучну функцију (Самарџија 2012: 15).

Слике сукобљених животиња, богатих њива и пашњака, зелене ливаде као раја, које доминирају у првој групи варијаната одговарају концепцијама благостања сеоске задруге и њеним моралним принципима, док су грехови похлепе, некрштена деца и реципрочне казне за грехове ближи хришћанској концепцији света и проповедничком дискурсу. Блискост легендарној причи у другој групи варијаната уочава се и кроз директно помињање светаца – открива се да је девојка златне косе која ставља мрежу у јаму Богородица која из пакла вади грешнике (БВ 1896) или да је јунаков зет „божији угодник Пантелија“ (БВ 1887). Независно од жанра, у овим приповеткама препознаје се покушај да се оствари веза са божанским. Иако се нуминозно везује за легенду (Jason 1978: 15), док се за бајку истиче да у њој „(...) nema ni numinoznog straha, ni numinozne radoznanosti. Ako se radoznanost i javlja, ona je sasvim profana“ (Liti 1994: 12), Макс Лити (Max Lüthi) ипак „(...) каже да се нуминозно, које је из бајке одсутно и није директно представљено, јавља кроз 'преводе', тј. као лепо и ружно. Лепо је одсјај божанског у бајци, ту се јавља извесна религиозност бајке“ (Радуловић 2009: 175). Актуелност ових тема препознаје се и у данашњем времену, с тим да су слике вербализоване кроз лични доживљај у поменутиим наративима о премирању, тј. есхатолошким меморатима, у којима се такође може препознати „обликовање оног света према свакодневици“, кажњавање завађене браће или некрштене деце (Радуловић 2020: 76). Један од текстова који је део корпуса поменуте студије је и запис из Левча, на граници мемората и фабулата, у којем човек који је премирао описује слике истоветне интернационалним

мотивима карактеристичним за тип 471, са стилизацијом која је још конкретнија и реалистичнија (браћа нису само у завади, већ се свађају око међе, жене су у сукобу због прељубе), што сведочи о њиховој виталности, али и променама.

(...) каже на другу месту води ме онај светац, ја за њим, прођосмо на једну као шипка, овако као мост. Ту, каже, прођосмо, ја да се вратим, ал' не да он мене да се вратим. Он напред мене вуче за руку да идем даље у другу ливаду, преко тога моста. Сад ћу, ја, кажем, гле'м доле вода, сад ћу да паднем, ма идем ја, каже, к'о да широк овако мост, ако иде оно као шипка. Тамо смо прошли, каже, с једне стране, каже гледам бију се два човека. Ја питам оног свеца: „Шта, каже ови раде?“ „Бију се браћа, каже, за међу.“ С друге стране гле'м, каже, жене се бију. „Шта је, каже, ово?“ „Жене се свађу за прељубу.“ Са друге стране прелазимо, каже, вода ври, казан час горе, час доле. „Шта је, каже, ово?“ „То су, каже, грешници, ко је грешан он, каже, ври у тај казан!“ (Марковић 119).

У визијама о оностраном укршта се неколико планова – на плану значења дословни, симболички, етички и социо-културни. Интернационални мотиви преплићу се са елементима сужејног склопа који указује на њихову припадност националном усменом фонду. Српске народне приповетке о оном свету садрже стабилне мотиве и јаке визуелне представе које их чине специфичним у односу на варијанте других народа. Постојање писаног извора отвара питања сложене интеракције усменог и писаног. Слојевитост се огледа и у могућности да се у овом типу приповетке препознају архаични слојеви, приме-се традиционалне културе, као и наноси настали процесом христијанизације. На крају, али не и најмање важно, на плану жанра, визије, као израз духовне преокупације приповедача, указују на ближе одређење конкретних варијаната као бајке, односно легендарне приче.

Извори

- БВ 1887 – *Босанска вила: лисци за забаву, йоуку и књижевности*. Број 1, година 2, јануар 1887.
- БВ 1896 – *Босанска вила: лисци за забаву, йоуку и књижевности*. Број 11, година 11, јун 1896.
- В – Вук Стефановић Караџић. *Српске народне приповејке. Сабрана дела Вука Караџића*. Књига 3. Прир. М. Пантић. Београд: Просвета, 1988.
- Вила – Народна проза у Вили*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- Ђорђевић – Ђорђевић, Драгутин. *Српске народне приповејке и предања из лесковачке области*. Прир. Н. Милошевић-Ђорђевић. Београд: САНУ, 1988.
- Ђурић – АСАНУ–ЕЗ–124, Ђурић-Јовановић, Симеон. *Народне приповејке из Горње Крајине*. 1901.
- Жуњић – АСАНУ–ЕЗ–17, Жуњић, Вид. *Народне приповејке*. 1897.
- Зорић – АСАНУ–ЕЗ–219, Зорић, Јован. *Народне приповејке*. 1913.
- ЛМС – *Народне приповејке у Лейојису майице српске*. Прир. С. Самарџија. Нови Сад – Београд: Матица српска – ИКУМ, 1995.
- Марковић – С. Марковић. *Приповејке и предања из Левча*. Београд – Крагујевац: Чигоја штампа – Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, 2004.
- Мијатовић – АСАНУ–ЕЗ–157, Мијатовић, Станоје. *Приповејке, басне, бајке и др*. 1908.
- Ч – Чајкановић, Веселин (прир.). *Српске народне приповејке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999.

Литература

- Афанасьев, Александр Николаевич. *Народные русские сказки в трех томах*. Том 3. Москва: Издательство – Наука, 1985.
- Боганева. Е. М., Кыйва, М. „Между мирами и жанрами: сказки сюжетных типов АТУ /СУС 470 в фольклоре белорусов, русских и эстонцев“. *Народная религиозность в свете фольклора*. Сборник

- научних статей. Москва: Государственный институт искусствознания, 2023, 118–152.
- БФП – Даскалова-Перковска, Лиљана, Доротеја Добрева, Ђорданка Коцева, Евгенија Мицева. *Бългaрски фолклорни приказки: кайалої*. Софија: Универзитетско издателство „Св.Климент Охридски“, 1994.
- Ђура, Александар. *Симболика животињa у словенској народној традицији*. Београд: Бримо, Логос, Александрија, 2005.
- Делић, Лидија. „Транссветовни идентитет и концептуализација оног света“. *Зборник Мајице српске за књижевност и језик*, LXIII/1 (2015): 59–70.
- Детелић, Мирјана. *Митски њросћор и ејика*. Београд: САНУ, 1992.
- Ђорђевић, Тихомир. *Природа у веровању и предању нашега народа*, I књига. Београд: Научно дело, 1958а.
- Ђорђевић, Р. Тихомир. *Природа у веровању и предању нашега народа*, II књига. Београд: Научно дело, 1958б.
- Ђорђевић Белић, Смилјана. „Снови о покојницима: између опасне и прижељкиване комуникације“. У: Л. Делић, С. Самарџија (ур.). *Куле и прагови*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Балканолошки институт САНУ, 2021, 285–314.
- Илић, Дејан. „Чуда Светог Саве у предањима, легендама и легендарним причама“. *Књижевна историја*, 51/169 (2019): 257–280.
- Јовановић, Томислав (прир.). *Новозаветни ајографи*. Београд: Прo-света, Српска књижевна задруга. Београд, 2005.
- Кремлева, Ирина А. „Обеты в народной жизни“. *Живая старина*, 3 (1994): 15–17.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Заједничка тематско-сужејна основа српскохрватских неисторијских ејских њесама и њрозне традиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. „Вукова приповетка ’Усуд’ и три и по века старија варијанта“. *Књижевна историја*, 20/75–78 (1987): 91–97.
- Прoп, Владимир. *Историјски корени чаробне бајке*. Нови Сад: ИКЗС, 2013.
- Поповић, Јустин Сп. *Житија светињих: [за месеца мај]*. Ваљево: Манастир Св. Ђелије, 1974.
- Радуловић, Немања. „Симболични снови у усменој епици“. *Књижевна историја*, 35 (2003): 25–46.

- Радуловић, Немања. *Слика свећа у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.
- Радуловић, Немања. „Усуд у веровањима и приповеткама“. У: Б. Сувајџић (ур.). *Српско усмено стваралаштво у интелектуалној култури*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012, 311–402.
- Радуловић, Немања. „Прво лице и други свет“. *Годишњак Катедре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, 15 (2020): 49–95.
- Самарџија, Снежана. „Напомене уз приповетке“. У: С. Самарџија (прир.). *Народне приповетке у Лейбуису матице српске*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност, 1995, 206–225.
- Самарџија, Снежана. „Напомене уз варијанте“. У: С. Самарџија (прир.). *Народна проза у Вили*. Нови Сад: Матица српска; Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009, 107–148.
- Самарџија, Снежана. „Када бог крпи опаклију (представе о богу у усменој прози)“. У: Д. Бошковић (ур.). *Српски језик, књижевност, уметност*. Зборник радова са VI међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (28–29. X 2011). Књига II. *Бој*. Крагујевац, 2012, 11–24.
- СМ – *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Прир. С. М. Толстој, Љ. Раденковић. Београд: Zepher book world, 2001.
- СМР – Кулишић, Шпиро, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић. *Српски митолошки речник*. Београд: Нолит, 1970.
- СУС – *Сравнительный указатель сюжетов: восточнославянская сказка*. Сост. Л. Бараг, И. П. Березовски, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Ленинград: Наука, 1979.
- Требјешанин, Жарко. „Симболика снова. Неке српско-руске фолклорне паралеле“. У: Љ. Раденковић. *Заједничко у словенском фолклору*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012, 349–367.
- Чажановић, Веселин. *Мит и религија у Срба*. Београд: СКЗ, 1973.
- Чажановић, Веселин. „Доњи свет у јами“. *Студије из српске религије и фолклора: 1910-1924*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994а, 423–427.
- Чажановић, Веселин. *О врховном боју у старој српској религији*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994б.

- Чајкановић, Веселин. „Напомене“. У: В. Чајкановић (прир). *Српске народне љриповејке*. Београд: Гутенбергова галаксија, 1999, 429–552.
- AaTh – Aarne, Antti, Stith Thompson. *The Types of the Folktale* (second revision). FFC 184. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1961.
- ATU – Uther, Hans-Jörg. *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography. Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson. Part I (Animal Tales, Tales of Magic, Religious Tales, and Realistic Tales, with an Introduction)*. FFC 284. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 2004.
- BP 3 – *Anmerkungen zu den Kinder- u. Hausmärchen der Brüder Grimm*. Bd. 3, Nr. 121–225. Neu bearbeitet von Johannes Bolte und Georg Polívka. Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1918.
- EB – Eberhard, Wolfram, Pertev Naili Boratav. *Typen türkischer Volksmärchen*. Wiesbaden: Steiner, 1953.
- EM 2 – *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung 2*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 835–838.
- Frog. “Otherworlding: Othering Places and Spaces through Mythologization”. *Signs and Society*, 8/3 (2020): 454–471.
- Garry, Jane, Hasan El-Shamy (eds.). *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature: a Handbook*. New York: M.E. Sharpe, 2005.
- Gerbran, Alen, Žan Ševalije. *Rečnik simbola*. Novi Sad: Stylos art, Kiša, 2009.
- IE – *Index Exemplorum: A handbook of medieval religious tales*. [Folklore Fellows’ Communications 204]. By Tubach, Frederic C. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1969.
- Jason, Heda. “Aspects of the Fabulous in Oral Literature”. *Fabula*, 19 (1978): 14–31.
- Jason, Heda. “Review: [Untitled]”. *Asian Folklore Studies*, 61/1 (2002): 177–179.
- Kaasik, Mairi. “A Mortal Visits the Other World The Reality of Time in Estonian Fairy Tales”. *JEF*, 7/2 (2013): 33–47.
- Krstić, Branislav. *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Београд: SANU, 1984.

- Kuper, Džin Kembel. *Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd: Nolit, 1986.
- Liti, Maks. *Evropska narodna bajka*. Beograd: Bata, Orbis, 1994.
- Nodilo, Natko. *Stara vjera Srba i Hrvata*. Split: Logos, 1981.
- Röhrich, Lutz (ed.). *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke mit einem Kommentar*. Band I. Bern, München: Francke, 1962.
- Stroumsa, Guy G. „Dreams and Visions in Early Christian Discourse”. In: D. Shulman, G. Stroumsa (eds.). *Dream Cultures. Explorations in the Comparative History of Dreaming*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1999, 189–212.
- Thompson, Stith. *The Folktale*, New York: The Dryden press, 1946.
- Thompson, Stith. *Motif-index of Folk-literature: a Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-books, and Local Legends*. Revised and enlarged edition. Bloomington: Indiana University Press, 1955–1958.
- Trebješanin, Žarko. *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*. Beograd: HISPE-RIAedu, 2008.
- Voigt, Vilmos. “Reduction in Folk-Tale Research”. *Fabula*, 20 (1979): 249–255.

Marina Mladenović Mitrović

VISIONS OF THE RIGHTEOUS AND THE WICKED IN THE OTHER WORLD IN SERBIAN FOLKTALES

Summary

Although usually associated with altered states of consciousness, visions can manifest differently in a folktale (fairy tale, or religious tale). The paper analyzes variants of tale-type AaTh/ATU 471 and one variant of type AaTh/ATU 840, in which the hero sees images of the righteous and the wicked in the other world. The visions appearing in Serbian variants differ from those described in the international tale-type index. The implications of these dif-

ferences, the connections with the literary template and other kinds of texts as well as the nature of the visions considering the conception of the other world in the fairy tale are pointed out in this research. Although layers of Christianization are reflected through the visions, it is also possible to recognize notions from everyday rural life, as well as archaic layers. Depending on specific images and implicated morals, the predominant genre affiliation of the specific variant can also be interpreted.

Keywords: Serbian folktale, visions, folk representations of the afterlife, the righteous and the wicked, AaTh/ATU 471, fairy tale, religious tale

Немања Радловић*
Филолошки факултет
Београд

ORCID 0000-0001-6572-0787

ПРОРОЧАНСТВА И ГРАДСКИ ФОЛКЛОР

Апстракт: Градски фолклор је слабије истражена област у српској фолклористици. Поглед на ову грађу из дијахронијске перспективе доноси нове увиде, нарочито када је реч о односу према традиционалном фолклору. У раду се разматра фолклор Београда на примеру мемоара, дневника и штампе од четрдесетих година 19. века до Другог светског рата. Мада се градски фолклор често посматра као корпус који сведочи о процесима рашчаравања света и детрадиционализације, овде смо се усредсредили на присуство пророчанстава, која се показују као изузетно виталан жанр градског фолклора у различитим историјским контекстима, прелазећи често у гласину. Однос званичног говора према пророчанствима и однос пророчанстава према савременој науци показује већу динамичност од једноставног модела губљења традиционалног и рационализације есхатологије.

Кључне речи: градски фолклор, пророчанства, гласина, мемоари, дневници, штампа

1.

Пророчанства су у етнолошким приступима често била посматрана као „грађа“ и „материјал“ за проучавање „народних веровања“. С друге стране, литерарна фолклористика узимала их је као тему па је писано о пророчанствима у врстама усмене

* nem_radulovic@yahoo.com

књижевности, највише у епизи. Али чак и оне исказе који су у етнографској литератури навођени као грађа могуће је – и потребно – посматрати у жанровском систему фолклора јер могу бити саопштени у жанровски јасно препознатљивим формама. Односно, оно што се наводи као „народно веровање“ може бити подређено законима жанра. Етнографска литература је тај аспект знала да занемари узимајући ове текстове као изворе о веровању.¹ Пошто се пророчанства узимају као сведочанство о народном веровању, тиме се отвара питање односа веровања и жанрова. Како је својевремено показао Хонко (Lauri Honko), у проучавању народне религије важна је критика извора која укључује и питање препознавања жанрова, попут мемората и других (Honko 1990 [1964]). Познато је да се исти „мотив“ или „тема“ могу јавити у различитим жанровима.²

Управо је однос веровања и жанрова у новијој фолклористици постао тема преиспитивања и нових предлога. Након разрађених подела и потподела предања (као жанра суштински везаног за веровање), које су обележиле шездесете године 20. века, стигло се до (самокритички стилизованог) предлога доајена какав је Линда Дег (Linda Dégh) да се напусти сама категорија *belief legend* (али не и *legend*, Dégh 1996). Ило Валк (Ülo Valk) залаже се за употребу концепта *belief narrative* (Valk 2021),

¹ Пример су искази о лапоту који су често узимани као успомена на некадашњу праксу, док новија истраживања обраћају пажњу на то да су многе варијанте записа „мит“ (Јовановић 1999), односно варијанте међународних приповедних типова АaTh 980 и АaTh 981 (Миљановић 2022).

² Макс Лити (Max Lüthi) пореди исте мотиве у бајци и предању, два жанра који се још од времена браће Грим разликују по односу истинитости и фиктивности (Lüthi 1943; 1961); Вилијам Баском (William Bascom) у свом познатом раду показује како мит у једној заједници може постати приповетка у другој, што значи да жанр не зависи од садржине већ од односа према веровању (Баском 1987 [1965]); на јужнословенском подручју Нада Милошевић-Ђорђевић (1971) користила је термин „заједничка тематско-сигејна основа“ за анализу жанрова чији је опсег, за разлику од других наведених радова, био шири од прозних.

више епистемичког него жанровског, као нечега што може да се примени на обухватнији корпус, од исказа, преко дугачког наратива, до геста и праксе (узимајући и само приповедање као праксу). Ипак, Валк не сматра да је овим термином (који није ни синоним ни замена за, рецимо, предање, већ термин којим се обухвата нешто далеко шире) одбачена сама жанровска анализа (Bowman, Valk 2012: 8; Valk 2021: 177; 180). *Belief narrative* може да обухвати мит, предање, усмену историју, „урбану легенду“, виц (рецимо, заснован на стереотипу о Другом), приповедање о личном искуству, теорије завере, лажне вести, вернакуларни путопис (Valk 2021: 181). С друге стране, преиспитује се и концепт веровања, који је у историји фолклористике и сродних дисциплина дуго био вредносно обележен тако што је био повезиван са „ирационалним“ и „натприродним“ (Исто). Валк се ослања на концепт вернакуларне религије који је деведесетих година 20. века разрадио Леонард Примијано (Leonard Primiano) да би веровање сагледао у контексту који је шири од уобичајеног оквира „народне религије“ (не одбацујући, притом, концепт народне религије) (Primiano 1995). Овакав приступ предложен је као могућ за фолклористичко проучавање религије (укључујући савремене алтернативне форме) и приближавање фолклористике другим дисциплинама, попут религиологије и антропологије (уз претходно наведене радове в. и: Valk 2014; 2024).

Пошто се пророчанство посматрало у контексту веровања, односно као веровање, ове дискусије могу бити релевантне и за њих. Пророчанства би се тако могла видети не само као тема неког жанра већ као жанр за себе (или би се могла се подвести под *belief narrative*, ако би се усвојио овај приступ). У овом раду ћемо пророчанства поставити и у однос према другим, „искристалисаним“, жанровима, како онима већ добро познатим фолклористици тако и онима који су тек недавно постали предмет проучавања (приповедање сна, на пример).

Али, таквим поређењима можемо не само осветлити прочанства као текст у односу према другим текстовима већ и разумети њихово функционисање као дела једног специфичног корпуса – градског фолклора. Он се у овом раду не узима као дефинисан само контекстом, односно, историјски и социолошки контекст није једини критеријум који одређује границе овог корпуса. Питање градског фолклора везано је и за друга питања, какво је, рецимо, поменути однос према натприродном, што опет доводи до поређења жанрова. Попут односа веровање/жанр, постављање проблема *иророчанства* и *градски контекст* повлачи, имплицитно или експлицитно, низ других дихотомија присутних у фолклористици: градско/рурално, модерно/премодерно, традиција/иновација, чување/губљење и слично. (Тај дихотомни приступ дуго је обележавао фолклористику – у случају веровања (као теме) и жанра може се препознати модел форме и садржине који има своје порекло у европској филозофији³ – и наведене ревизије очигледно ступају у полемику с дихотомним разумевањем.) Градски фолклор врло често се посматрао као фолклор „рашчараног света“ (Макс Вебер (Max Weber)) у ком су натприродни агенси антропоморфизовани или десакрализованани. Заправо се „градско“ и „савремено“ (у придевском облику у некој од терминолошких синтагми) често узимају као аналогни појмови (уп. колебање око термина *urban legend/contemporary legend*), одређени заједничком супротношћу према ономе што се види као традиционално (премодерно, рурално) (в.: Радуловић 2017: 9–15).

Међутим, једноставан модел кретања од традиционалног (зачараног) ка савременом (рашчараном) свету проблематизован је на више нивоа: присутношћу елемената који би се

³ На пример аристотеловско разликовање форме и суштине, задржано и у схоластици; у немачкој идеалистичкој филозофији манифестације духа у различитим формама.

могли означити као рашчараност и у прошлости; истрајношћу традиционалних жанрова и традиционалне слике света и у савременом свету; трансформацијом (адаптацијом) традиционалних модела у наизглед секуларне; новим импулсом који су традиционалним жанровима дала савремена „алтернативна“ веровања. Укључивање ових последњих у истраживање, како ћемо видети, „двострани“ модел веровање : демитологизација/ рашчаравање претвара у тространи, где су нова/алтернативна веровања трећи члан.⁴ (А како ћемо видети, у неким контекстима до изражаја долази управо вернакуларни религијски карактер неких пророчанстава.) И ново одређење жанрова према натприродном у концепту *belief narrative* може се посматрати у контексту одмака од имплицитног схватања „губљења“ или „очувања“ веровања.

Осим са етнологијом, пророчанства се могу довести у везу и са другим дисциплинама: она су област и религиологије, антропологије, социологије и психологије, односно грађа која задира и у питања есхатологије, миленаризма, визионарства и екстазе; она се крећу од схоластичке егзегезе светих списа до саопштења појединаца у измењеним стањима свести. Ово не значи враћање ставу с почетка о пророчанствима као „сувој грађи“ јер, како смо видели, жанрови и веровање не могу се дуалистички раздвајати. Пророчанства се могу сагледати не само као део описа народног веровања већ и шире културне историје (која у овом случају укључује, на пример, модернизацију, ширење образовања или популаризацију науке). Пророчанстава нису само „очување“ постојећих форми већ добијају нов карактер; овакво разумевање свакако не искључује препознавање старијих слојева и поређење новијих и старијих елемената доприноси нијансиранијем разумевању грађе.

⁴ За дискусију о рашчаравању, поновном зачаравању и релевантности те дискусије за фолклористику в.: Radulović, Djordjević Belić 2021.

Временски оквир који обухвата грађа разматрана у овом раду је 19. и прва половина 20. века, а град је углавном Београд као место из ког потиче највећи број података. Неки подаци били су део тадашњег фолклора, не нужно ограниченог на један град, што их не чини мање делом београдског фолклора, јер су се, без обзира на порекло, преносили у Београду. Каснији периоди заслужују засебан рад због обима грађе и великих историјских и друштвених промена везаних за урбанизацију. Извори су штампа, дневници, мемоари, али и историјска дела чији аутори помињу да се нешто причало по граду, очигледно се ослањајући на усмене изворе или необјављене мемоаре. Укључивање нетрадиционалних извора, односно оних који нису означени као фолклористички (као збирке песама, приповедака и сл.), открива велики а недовољно истражен корпус.⁵ Могло би се приметити да у таквим случајевима постоји проблем поузданости текстуализације и да такви извори у најбољем случају преносе тематско-мотивски аспект („садржину“). Запажање стоји, мада то не умањује њихов значај за дијахронијско истраживање одређених тема или приповедних типова (као и у случају литерарних обрада бајки, на пример, код Апулеја или Базилеа, које су значајне за историју типова и жанра); друго, некад су у такве текстове укључени и елементи који указују на контекст извођења; коначно, исти проблеми поузданости постоје и код многих збирки које се самопредстављају као записи „народних умотворина“. Критика извора важна је самој фолклористици, али и фолклористика може допринети другим областима, попут историографије, тиме што ће указати на жанровску и традиционалну природу нечега што

⁵ За мемоаре као фолклорни извор в.: Милошевић-Ђорђевић 2000: 141–145; о мемоарима и овом питању више смо писали у: Радуловић 2022а; новине и савремени медији стандардни су извор у проучавању гласина и „урбаних легенди“ почев од Валтера Андерсона (Walter Anderson); речници су недавно описани као „an unexpected, and underused, source of folklore data“ (Hopkin, Roper 2023); додуше, у српској фолклористици Вуков *Рјечник* одавно има статус извора.

делује као сведочанство. Наравно, „откриће“ у оваквим изворима није откриће нечег неочекиваног јер је одређено претходним, макар и имплицитним, одређењем тога шта је уопште жанр и шта је фолклор. (Блиска је томе критика индуктивизма коју је изнео Карл Попер (Karl Popper): и наизглед емпиријски искази подразумевају универзалије.) Исто тако је неизбежно методолошко питање, које стоји као подсетник за самопреиспитивање, како избор методологије наводи истраживача да „опажа“ изворе. Укључење нових извора отвара на тај начин и питања класификација и термина.

У обзир нећемо узимати две групе података. Извори показују присуство личних искустава везаних за пророчанства о неком приватном животном догађају, попут догађаја или сна протумачених као предзнак. Реч је о појавама које се често наводе у парапсихолошкој литератури, а које би се фолклористички могле одредити као меморати. Њихово присуство у градском миљеу је значајно, као и њихова садржина и форма, међутим меморати, снови, визије и сродни наративи разматраће се само тамо где су се укључили у шири корпус градског фолклора, односно где су прошли колективну цензуру и од приватног саопштења постали део преношења, углавном се приближавајући гласини. Друга група су сведочанства о мантичким праксама. Мноштво примера сведочи о активности врачара од 19. века до Другог светског рата којима су се обраћале различите друштвене групе, укључујући грађанство и највише слојеве, све до двора (Илић 2003: 102–107, 108–111; Крстић 2006: 138; 146; Ђармати 2009; Ђармати 2024; Кнежев 2001: 149–152; 242; Радић 2009: 239; Авакумовић 2008: 155–157; Тодоровић 1997: 215–220; уп. и: Радуловић 2022b: 186; Радуловић 2024: 393–394, где су разматране гласине о врачању). У историјском погледу важно је и законско санкционисање практиканата, које се протеже кроз различите периоде и режиме. У овим сведочанствима понегде има и исказа самих врачара везаних за легитимизацију њиховог знања и слику света (контакти

са натприродним бићима попут вила или светитеља, измењена стања свести, представе о уроку). Мада велики број ових извештаја заправо говори о преварама, и тада наративи који говоре о стицању знања користе традиционалне елементе. Такође, постоје подаци о мантичким праксама као о делу свакодневице и најширег знања међу онима који нису били професионално издвојени као гатари (гледање у карте, у длан и слично – Крстић 2007а: 32; 2007б: 168; Илић 2003: 111–112). И ове праксе⁶ узимамо у обзир само ако су биле извор или предмет пророчанства као наратива.

2.

Једна важна група варијаната јесу *пророчанства о кита-сирофама, иројасији светиа и небеским знацима*. Рано сведочанство јавља се у новинама из 1848. и говори да се ноћу на ведром небу изнад Бежаније јавило „чудновато и давно невиђено појављеније“ у виду облака боје рубина или скерлета, са млазовима попут крви. Облак је прешао ка Банату и осветлио прозоре тако да је деловало да су крвави. Новине саопштавају да је појава многе застрашила. „О томе се разнo прориче“. Неки су говорили да је тако било у време Кочине крајине, те да ће уследити неко крвопролиће. Међутим, други су појаву тумачили као северну светлост. Новински коментар важан је колико и сама вест. Новине просветитељски истичу да то није никакво знамење, већ природна појава, те да природа не може ништа да предвиђа. Помиње се да Бог управља природом, али да се у њој све дешава према законима (*Новине Чикалишија београдског*, 2/47 (2. 11. 1848: 386)). Треба обратити пажњу на датум: то је година која је заиста видела много проливане крви широм Европе, па и у суседству Кнежевине Србије. Ово одговара примерима добро

⁶ Које би се према наведеним схватањима могле такође класификовати као *belief narrative*.

познатим античким и традиционалним културама где се појаве у природи због своје изузетности и сликовитости претварају у *знакове* (за комете, рецимо, в.: Јанковић 1951: 125–126); отуда и хомерско *semata, terata*, „знамења“ (Марић 1938: 465). Овде није реч само о пророчанству већ и о интерпретацији која одговара традиционалним „објашњењима“ појава у природи, снова, знакова у свакодневном животу. (Привидно) кршење природног реда одговара некој катастрофи и та фолклорна интерпретација је, према новинском сведочанству, сачувана и у овој реакцији у граду. Новински коментар пример је како нова култура са званичне позиције реагује на традиционалне есхатолошке представе, односно на интерпретацију знакова. *Новине Београдској чийалишија*, одакле је овај пример, и иначе су интересантна грађа у фолклористичком погледу. Оне доносе вести о јагњету с две главе (1. 10 (7. 3) 1847: 75), као и оном с два трупа (1. 15 (11. 4) 1847: 115) и оном с мошницама испод врата и главом попут кртице (2. 13 (19. 2) 1848: 111), да се родило двоје деце са зубима (2. 7 (13. 2) 1848: 4), да је код Ужица виђена „небесна планета“ која је отишла према Босни уплашивши чобане (2. 12 (12. 3) 1848: 105), да је пронађено благо – дакле, бележе се монструозности, необичности, чуда природе, одступања од реда на начин који пре подсећа на средњовековну хронику него на савремене новине. Бележе се и вести о сеоским догађајима које откривају хоризонт дешавања о којима су новине могле да јављају: хајдуци, курјаци, напад манастирског вепра, скакавци, свиње које су појеле смрзнуте пијанце. Вести о појави на београдском небу треба посматрати у овом контексту у ком је штампа као нови медиј још увек блиска традиционалном животу. С једне стране, као што се даје противумачење ономе што се причало по граду, један чланак (1. 15 (11. 4) 1847) тужи се што још има веровања о вештицама, вилама и вампирима (те даје корисне податке о пракси ископавања мртваца под сумњом за вампиризам, чак и међу Србима у Угарској). С друге стране, и саме новине доприносе ширењу

пророчанстава, али не оних усмено преношених. Из хрватске штампе преноси се превод једног француског текста, наводно пророчанства бенедиктинског монаха о будућим политичким потресима у Европи, што укључује пропаст Турске (руском интервенцијом) и њено протеривање у Азију (2. 6 (6. 2) 1848: 48–49). Тако савремене новине потпомажу дивулгацију пророчанстава из извора који нису фолклорни, док истовремено наступају као полувзанични глас борбе против „сујеверја“. Овај рани новински пример је илустративан за осветљавање улоге новина и у каснијим периодима, као и за разумевање интеракције између две културе, усмене и писане, званичне и вернакуларне. Уједно, овакви критички извештаји који су „негативни“ извор веровања и пракси, као у огледалу, по том карактеру не разликују се од, рецимо, средњовековних осуда народних веровања и пракси које данас користимо као фолклорне изворе.

Када је реч о „небеским приликама“, не треба заборавити на оне из Вишњићеве песме која описује догађаје четрдесетак година пре овог забележеног у новинама. И код Вишњића се јављају „крвави барјаци“ слични појави из 1848 (комета или поларно светло – Јанковић 1951: 114–116). Наведен је низ података о земљотресима и астрономским појавама из тог периода у географски блиским крајевима (Јанковић, исто; Пантелић 1954), али, што је још важније, и о пророчанствима која су подстакли (Пантелић 1954: 100–101). Комплексу представа из уводног дела песме (заједно са гатањем дахија) тражена је дубља основа у етнографски документованим мантичким праксама (Чајкановић 1994) или у балканском миленаризму (Стојановић 2006).

Гласина о скорашњем смаку света, невезаних за београдску или уопште градску средину, било је и других година 19. века. Глас о комети појавио се 1856. године (*Јавор* 18/18 (1891): 285–287), а 1872. да ће свет пропасти због удара звезде (*Јавор* 18/17 (1891): 266–268, 267). Таквих гласова било је и за годину

1880. Наиме, 1879. у Београду је објављена књига *Проиасиј земље*, чији се аутор потписао као „пријатељ природних знања“, која говори о томе да се очекују велике природне катастрофе у периоду од 1880. до 1885. Аутор прво осуђује лажне пророке који фантазирају и проносе вести („које нису баш забавне“, како каже) о пропасти Земље. Пророчанство за 1880–1885. другачије је, сматра он, јер се позива на природне законе, чији су весници четири планете. Мада допушта могућност катастрофа, попут ерупција, закључује: „Надајмо се да ће све ићи природним током“. Појава комете 1882. изазвала је велику пажњу: „Тада се по целој вароши говорило само о комети“ (Аџић 1924: 16). Педагог Сретен Аџић описује како је као део своје учитељске праксе схватио и то да разбија „сујеверје“ код деце, тако да је нарочито инсистирао на томе да их обавести да комете не предсказују ништа, а да се „предсказивање“ њиховог кретања одређује према научним законима (Исто: 15–16). (Аџићева књига и иначе је пуна оваквих примера – у борби против веровања чак је ђаке водио на гробље и код врачаре – тако да, осим званичне штампе, показује и просвету као оруђе у потискивању традиционалних представа; у овом случају није толико реч ни о неком званичном налогу колико о усвојеним идејама самог Аџића, што је ништа мање интересно. Како су ђаци на његов захтев бележили веровања, и ова књига је један од „негативних“ извора фолклора).

Како се иде ка крају века оваква очекивања се појачавају. Године 1890. *Јавор* пише: „У новије време све се нешто нагађа, све се нешто у простом свету слуги о пропасти света. По тој слуги би се могло помислити да тај час није далеко“ (17/8 (1890): 123–125). Аутор чланка управо настоји да догађаје попут ерупција смести у природни оквир, а да о крају света говори на научни начин (хлађење Сунца). Сви наведени примери позивају се на космичке појаве као на узроке катастрофе, али као природне, без упута на натприродну силу која делује иза њих. Очекивано, налазимо

такве слутње и 1899, а датум је био везан за 1. новембар. Пера Тодоровић у дневнику пише:

Данашњи дан, а нарочито ноћ дочекаће цела Србија у голему страху. Па да је бар цела Србија и само Србија, већ се слободно може рећи – цео свет. Јер није то само у Србији, већ збиља по целом свету разнесена је вест да ће ноћас Земља ући у остатке од комете и да ће услед тога ројеви падалица (звезда) наићи на хоризонт, као оно што је било 1885. године, баш за време српско-бугарског рата; то јест баш онога дана када је била крвава битка код Пирота. [*Још једно сведочанство о њасини*, прим. Н. Р.]

Склон сујеверици, прост свет није се могао зауставити на самој појави да ће бити читавих ројева падалица, већ је отуда испрео „пропаст света“, чему су прилично помогле и разне надрикрњиге, које су спремиле читаве књиге под називом „Пропаст света“ – те су у хиљадама примерака растурене по народу – грош комад. Свет је куповао, читао, срицао; неко је разумео понешто, неко ништа, али сви су разумели то толико да 1. новембра може [доћи] пропаст света, и отуда је у народу настао читав метеж! Чак има случајева, како нам јављају, да се неки сељак обесио од страха због пропасти света.

Како је још лаковеран и празноверан овај наш свет, кад и овакве лудорије овако олако прима. Даринки⁷ долазе сељанке од којих она пазари масло, јаја и остало и оне причају како је код њих по селима читав лом због те уображене „пропасти света“. И то је у Белом Потоку, Кумодражу и другим селима у непосредној близини Београда! Да шта ли је тек у пустим крајевима, далеко од градова и цивилизованих људи уопште!...! (Тодоровић 1990: 310).

Ово је реакција човека из елитне културе на народно веровање (али који због својих издавачких послова непрестано ослушкује пулс најшире публике). Сама вест је из света, међутим,

⁷ Супруга П. Тодоровића.

приметно је да је долазак светске вести активирао неке старије слојеве локалног веровања. Део модерне реакције јесте појава тих књижица о којима немамо детаљније податке. Једна књига из тог периода је *Пройасџи светиа на дан 1. 11. 1899*, преведена с руског, адаптација Рудолфа Фалба, популаризатора науке из тог доба који се нарочито бавио земљотресима. Књига поручује да катаклизме неће бити и позива да се гледа киша звезда. Имајући у виду тенденцију ове књиге, није сигурно да је Тодоровић мислио на њу.

Забележено је да се у деветнаестовековним календарима одржавају предсказања астролошког карактера о владавини појединих планета над појединим годинама или групама година и како то утиче на људе и свет (поплаве, земљотреси, ратови) (Јанковић 1994: 109–111). Таква штива и астролошка прорицања срећу се с противницима, од Орфелина па кроз цео 19. век (Исто: 114–115). Она се одржавају упоредо са науком и са новим таласима пророчанстава и гласина.

Према неколико сведочанстава појава Халејеве комете 1910. изазвала је у Београду исту стрепњу као и другде у свету (Радуловић 2017: 30). Појавила се и једна анонимна брошура о томе (*Пройасџи светиа*, 1910) која завршава надом да до пропасти света неће доћи, али не пре него што је у детаље набројала варијанте катастрофалних сценарија. Астроном Ђорђе Станојевић се у једном популарном чланку у *Српском књижевном гласнику* осврнуо на актуелне страхове, али је уочио и механизам губљења натприродног:

Не знам да ли се може рећи да је данас у маси народној потпуно ишчезао страх и извесна непријатна слутња приликом појаве какве комете? Од како је наука успела да кометама одреди право место у васиони и у нашем сунчаном систему, празноверни страх је знатно опао, али је на његово место дошао други страх, можда тако исто важан и значајан. Сад се више не плашимо да ли ће комета

предсказати смрт овог или оног владаоца, да ли ће она бити знак каквог већег или мањег локалног рата, или какве друге несреће. Данас говоримо о могућности судара такве једне комете са нашом земљом, па дакле о могућој пропасти земље; данас говоримо како земља може проћи кроз кометин реп састављен од загушљивих гасова, па дакле како може бити уништен цео род људски на земљи (Станојевић 1910: 515).

Друга група пророчанстава везана је за *йоџибију владара*, што је тема позната етнографској литератури (Антонијевић 2000), а овде тај материјал посматрамо као део градског фолклора. У богатим мемоарским изворима има и примера који нису помињани раније. Највише пажње су привукла убиства Михаила, Александра и Драге Обреновић. Примере везане за Обреновиће обрадили смо на другом месту (Радуловић 2024), па у наставку сажето понављамо само оне који су непосредно везани за градске локалитете и представљамо их из другог угла.

Што се убиства кнеза Михаила тиче, сама Катарина Константиновић, тешко рањена у атентату, причала је да „кад су савили за Топчидер код 'Лондона' коњи нису хтели даље да иду и кочијаш их је јако тукао, али то није ништа помогло“ (Иванић 2012: 72). Сведочанство о овоме даје и други савременик, Ђорђе Симић: „Причало се после да кад је погинули књаз полазио у Топчидер и хтео изаћи на исту капију предњи коњи били су се усћудили и нису никако хтели проћи кроз капију. Као да су предосећали да свога господара возе у сусрет његовој погибији“ (2020: 102). Исто помиње и Живан Живановић, с коментаром да је „свет“ овај детаљ препричавао као предсказање (1923: 200). У студији Драгослава Страњаковића о кнезу Михаилу сахрана Катарине Константиновић 1910. описује се овако:

Интересантно је напоменути један догађај који се на сахрани десио. Кад је погреб пошао од Вазнесенске цркве ка гробљу, на

месту где је некад била стара скупштина, коњи који су вукли погребна кола застали су, нису хтели даље ићи и почели се пропињати. Тад је неко рекао да су се на томе истом месту зауставила кола кнеза Михаила кад је последњи пут пошао у Топчидер 29. маја 1869. године. И тада коњи дуго нису хтели ићи даље и кнез је доста муке имао док су се умирили и наставили пут (Страњаковић 1940: 174).

На истом месту наводи се и да је дворски момак одговарао кнеза од излета због гавранова који су летели изнад двора. Како видимо, ови наративи везују се за отприлике исто место у граду, у данашњој улици Кнеза Милоша. Може се додати и пример из књижевности који је можда потекао из усменог причања – Душан Николајевић (1926: 427) говори како су се у јутро на дан убиства кнеза Михаила на икони Богородице у раковичком манастиру (дакле, код Кошутњака) појавиле сузе. Када је реч о краљу Александру и краљици Драги, наводи се да је девојка која је алегоријски представљала Србију на приредби уочи Мајског преврата повређена трамвајском жицом, што се у градском причању узело као предзнак (Луњевица 2019: 218; Драгислав 1903: 14–16).

Није тешко препознати традиционалну природу мотива коња или гавранова као пророчких животиња, нарочито у вези са смрћу епског јунака. Поред ових лако уочљивих фолклорних паралела, може се направити још једна, такође везана за Београд. Наиме, опис смрти деспота Стефана код Константина Филозофа укључује и необичне појаве које су је пропратиле у Београду: „Кад са коња беше скинут, у граду одједанпут загрме такав страشان гром какав досад нисмо чули и од тог тренутка тама завлада по читавој тој земљи, тако да се мислило да је (пала) ноћ кроз коју слабо пробљескују зраци залазећег сунца. А ово беше у подне“ (Константин Философ § 86; 2009: 95). Ту, додуше, није реч строго о знацима протумаченим као предсказања, већ о знацима који синхронијски прате одлазак владара

(природа учествује у смрти, потресен је поредак), али врло су сродни првима. Нешто касније помињу се и права предсказања:

Пре представљења истоименог (Деспота) у 17. дан тога месеца деси се (и) ово: из ваздуха, са неба, падаху на град као неке искре, које пожар изазиваху, а онда се угасише. А пре тога – узвитлани ви-хор (подиже) и поскида кровове са градских цркава, баци (их) на земљу, поруши многе куће, (а међу њима) и кућу Деспотове сестре (Оливере)“ (Константин Философ § 92; 2009: 101).

У истом одељку каже се како су се у „часу смрти“ подигле иконе, чуо се звук као јечање трубе, а један „тајни слуга Божији“, правећи се луд (дакле, света луда, јуродиви), долази у деспотов дом наричући. Да ли је реч о књижевном поступку биографа или је Константин укључио нека права причања? Тама у подне могла је бити преузета из новозаветног описа Христовог распећа (Мт 27, 45; Мк 15, 33; Лк 23, 44–45). С друге стране, Нада Милошевић-Ђорђевић сматра да деспотова биографија код Константина следи обрасце фолклорне биографије, укључујући и смрт (2011: 232). Ако је тако, можда се ради и о примеру средњовековног градског фолклора. У другом спису Константин наводи прави пример београдске гласине и то засноване на пророчанству, чиме добијамо редак увид у српски средњовековни градски фолклор. У *Сказанију о њисменех* пише:

...на навечерје Благовести, прошле године, видех многе (људе) како беже из града (Београда) са шаторима; упитах их за разлог и неко ми каза како је ветреница рекла да ће град изгорети (или) те ноћи или ујутру; хтедох (и) ја да ту ноћ проведем изван града, (али) рекох себи: ако Бог, због грехова наших, хоће да уништи град, а ја у том граду живим, значи да сам заједно с њим грешан према Господу па (нека) заједно са њим и муке претрпим, те не изађох. И то се не догоди...“ (поглавље 26, нав. према: Јовановић 2010: 275, где је дат и изворник и превод приређивача).

Гордана Јовановић приметила је да Константинов спис (до данас непреведен на савремени српски у целини) садржи значајне фолклористичке и етнографске податке, па је пионирски рад о тој теми посветила управо тајанственој речи „ветреница“. У компаративном словенском контексту она јој налази паралеле у појмовима који у основи имају ’ветар’, а који се односе на демоне или вештице и демонска својства ветрова, и закључује да је реч о женском демону прасловенског порекла. Чини се да је овде могуће реч узети и у значењу пророчице. У прилог томе говори и место из *Синџајме* Матије Властара, који ауторка такође наводи: „О онима које се зову ветренице. Због тога се и појављују жене, по ђаволском искушењу и саблазни, које у сну проричу будућност, а мужеви (тих) које су умоболне и нешто несувисло говоре треба на сваки начин да (их) прогнају и треба да им уста запуше (одн. да им онемогуће да говоре)“ (Исто: 276). Делује да би ветреница била жена чије су пророчке способности биле везане за комплекс представа о ветру (макар на нивоу окамењеног значења), што је можда укључивало и транс, односно неко измењено стање свести (уп. ветровњаке као синоним за здухаће, што и Г. Јовановић помиње). Катастрофистичко пророчанство неке ветренице очигледно је изазвало панику у Београду тог доба. Станоје Бојанин упозорава да је Константин индиректно признао друштвени утицај ветреница (2011: 278).

Примери везани за Обреновиће, да се на њих вратимо, показују сличност са фолклорним наративима на још један начин. Могуће их је посматрати као део фолклорне биографије историјске личности (у случају кнеза Михаила причања су ближа херојској биографији, него у случају краља Александра) која следи одређену структуру. Међутим, њихово везивање за град или за поједине тачке у граду чини их и делом београдског фолклора. И у традиционалном фолклору културно-историјска предања функционишу на два плана: на једном постоје као локална предања, везана за конкретну тачку, што укључује и

остензивност⁸, док се на другом, у ширем фолклорном фонду, уграђују у целину биографије одређеног јунака. Предање о смрти Милоша Обилића део је његове јуначке биографије, али и део различитих локалних традиција.

Постоје и примери везани за краља Александра Карађорђевића који показују сличну двопланост. Његова биографија није разматрана у оквиру фолклористике, мада садржи неке исте елементе као наративи о Обреновићима. Године 1945, на скупштинској седници одржаној 29. 11, посланик Алекса Томић причао је „анегдоту“ како се градња нове (данашње) зграде Скупштине одуговлачила јер је краљ Александар „био празноверан“. „Причало се да у двор свраћају разни врачари и гатари, домаћи и страни, из целог света“, као на двору последњег руског цара. Неко од њих је прорекао да ће се Александрова владавина завршити кад скупштинска зграда буде завршена (*Република* 12/5 (4. 12. 1945)). Слично пише и *Борба* у броју од 22. 12. 1953 (стр. 2, *Зрага на Бајтал цамији*): „Постоји раширено веровање да је краљ Александар спречавао завршавање скупштинске палате: страховао је од једног пророчанства, по коме му је било суђено да погине чим заврши скупштину (а он је био врло сујевеан – уторником уопште није радио јер се веровало да је тај дан малерозан за Карађорђевиће)“.

Овде је могућ један биографски екскурс и постављање питања колико има основе у овим гласинама. Такво питање не имплицира да иза сваке гласине стоји стварно језгро, али може се направити паралела са поређењем историје и фолклорне стилизације, која је у овом случају додатно корисна због слабе изучености ове стране биографије краља Александра.

⁸ Предања се „везују (...) за географско подручје и место на коме се догађај збио или јунак деловао. Ово географско одређење непосредно је везано за веома важну особину предања – да она представљају причу у коју се верује, а чија се веродостојност потврђује и лоцирањем, и увођењем очевидаца и видљивих трагова и сведочења претходних генерација“ (Милошевић-Ђорђевић 2000: 129).

Наиме, његово интересовање за пророчанства није непознато. Према Дедијеру: „Научен у дворским круговима у Петрограду, где је био васпитан, Александар је показивао велике склоности врачану и стално је на двору држао разне 'видовите људе'“. Дедијер чак тврди, позивајући се на белешку из регентове заоставштине датирану на 25. 09. 1915 (али не наводећи архивску ознаку), да је сепаратни мир из 1915. одбијен након консултације „Креманског пророчанства“ (1973: 433).

Скупштински говор из 1945. (објављен у *Рейублици*), Борба и Дедијер тешко да су најобјективнији извори када је реч о Александру Карађорђевићу, међутим, о његовом интересовању за пророчанства говоре и они који су му били блиски. Његов ађутант Панта Драшкић (1990: 74–75) помиње како је извештај о јављању једног духа који је прорекао Први светски рат и Душаново царство морао, на тражење Александра, „који је био врло сујеверан“, да понови и краљу Петру. Јован Јовановић Пижон у дневнику (4. 6. 1919) наводи да му је о Александровој вери у пророчанства говорио кнез Павле: „...празноверан (...) тражи врачаре и видовите људе“ којима иде и лично. „С ретком грозничавошћу“ пита шта кажу за њега и шта проричу (Јовановић Пижон 2015: 589). Аутор прве биографије Александра Карађорђевића, Бранислав Глигоријевић, за краљев руски период каже и: „Сретао је припаднике свих могућих религиозних секти, нововерце и аскете...“. Не треба заборавити да је у време Александровог боравка у Русији (1899–1909, са прекидима) на царском двору где је одлазио често (Глигоријевић 1996: 28) окултизам био популаран, у чему су важну улогу имале и његове црногорске тетке. У фонду Двора у Архиву Југославије чува се неколико пророчанстава која су самозвани видовњаци слали. Мада томе не треба придавати превише значаја, знајући каквим су све материјалом затрпане канцеларије државника, ова пророчанства занимљива су сама по себи. Један документ означен са „Ријека Црнојевића“, с потписом официра у пензији

Лазара Ђуровића, доноси из села Љубостиња „неколике појаве и привиђења и откривења Исуса Христа на облаку и на земљи пред лице моје“. Војвода небески с крилима и мачем био је пред њим на јави и на сну, а чуо је и „телеграфију као на телефон“. Текст преноси поруку краљу од Богородице да се не ради на Велики петак и да се учини парастос свим погинулим од Косова до уједињења. Аутор каже да је то видео 1930. и 1931. у Храму Светог Стефана Дечанског. Помиње и да је нека чуда јављао Николају Велимировићу. Ако се добро разуме једно место, он је због свог предвиђања Мајског преврата добио 20 наполеона од „краља Карла“ (АЈ 74–38–725). Иван Слишковић, „народни лијечник“ из Котора, јавља (18. 1. 1934) да има пророчанство о условима да би завладао мир на земљи, у противном уследиће страдања тако да поручује властима да му се јаве (АЈ 74–38–728; слично и документ од 22. 2. 1934, АЈ 74–37–729). Милан Бозољак, један од водећих богомољаца-спиритиста у међуратном периоду, послао је текст о оностраном помирењу Карађорђевића и Обреновића са више порука (Радић 2009: 211–214). Према сведочанствима (министра Двора Милана Антића и патријарха Гаврила) Александру је пред атентат руска пророчица предвидела смрт на броду, а запамћено је неколико догађаја који су тумачени као предзнаци: скинуо је прстен с натписом „ко га носи Бог помози“, који је наводно припадао цару Душану, а приликом посете манастиру Савина пред пут се огласило мртвачко звоно (Глигоријевић 2010: 295–296). Наводи одговарају мотивима предсказане смрти, мада нису карактеристични само за херојске или владарске биографије. Ако су неки од ових извештаја истинити, онда су не само биографски већ и фолклористички занимљиви јер показују снагу „народних“ веровања на врху државе.

Да се вратимо теми – важније од евентуалних краљевих веровања у пророчанства јесте шта се причало, а пример из скупштинског говора, ако оставимо на страну жељу за дифамирањем Александра, као једне од најомраженијих личности

нове власти⁹, показује да те приче нису биле ограничене на узак круг људи око двора, већ су продрле у јавност. Док се наведени предзнаци могу посматрати као мотиви згуснути око насилне смрти историјске личности, овај, везан за зграду Скупштине, може се посматрати и као део градског причања. Однос живота и грађевине („обрнуто сразмеран“) могао би се посматрати као услов који доводи до смрти, као у приповедном типу Мелеагра (AaTh 1187), али оно на шта још пре личи јесте традиционална тема градитељске жртве која се јавља како у пракси (курбан) тако и у усменим текстовима (предања о грађевинама, о таласонима, баладе типа *Зигање Скагра*). О њеној живости сведочи то што се и за неке нове зграде веровало да су у њима таласони (Зечевић 1981: 109–110; Милошевић-Ђорђевић 1971: 334). Мада је незахвално изводити закључке на основу овако пренетог причања, у првом плану гласине је само пророчанство, односно услов, док је замисао о духу-заштитнику грађевине постала невидљива, можда присутна латентно. Оно што је приказано као пророчанство које краљ настоји да избегне можда је изворно била жртва као услов за само подизање грађевине. Поређење са варијантама балада о узиђивању у темеље грађевине показује разлику и када је реч о жртви: у јужнословенским (и балканским) баладама нема помена о узиђивању владара, већ невесте или деце (Милошевић-Ђорђевић 1971: 335);¹⁰ ни у грузијским нема владара као жртве. Ипак, краљевски положај има тежину у овој гласини јер краљ и скупштина имају исту улогу метонимијских представника заједнице. Отуда су и у пророчанским сновима у епици слике често везане за пад државе или смрт владара

⁹ Приписивање вере у пророчанства некој политичкој фигури (кајзер Вилхелм, Хитлер) било је и део њеног негативног портретисања, често и противничке пропаганде; мотив служи представљању противника као ирационалног.

¹⁰ И класична предања забележена су након епике и показују њен утицај (Милошевић-Ђорђевић 1971: 339).

(Радуловић 2003: 39–40).¹¹ Непосредан подстрек за активирање ових слојева дошао је из стварности: вишедеценијско подизање нове скупштинске зграде (започето 1907, довршено 1936), могуће ширење гласова о Александровој вери у пророчанства, насилна краљева смрт; чак је можда и идиом 'као Скадар на Бојани', који се користи за дугогодишње грађевинске радове, имао функцију импулса.

Ова гласина доживела је обнову последњих година у медијима (а видимо да су медији већ четрдесетих и педесетих година 20. века имали улогу у њеном одржавању). Таблоиди су писали да је зграда Скупштине уклетата, наводећи различите узроке за то: градњу на месту гробља, на месту некадашње џамије, Александрово рушење Жрнова и друге (*Сведок*, 1180, *Курир* (11. 1. 2018); *Телеграф* (15. 1. 2018); *Треће око*, 504¹²). У склопу тога оживело је и предсказање дато краљу које се укључује у ове вести, често као централна повест. Наравно, из таблоида се „вест“ посредством интернета преноси даље. Помиње се и да се ово преносило међу посланицима (*Курир* је интервјуисао посланике у вези са тим да ли чују сабласне звуке; Славица Ђукић Дејановић изјавила је да их никад није чула). О тим причама говорио је и Ивица Дачић, тада на функцији председавајућег Скупштине, у емисији „Гирилица“.¹³ Таблоиди се позивају на наводна издања новина од пре Првог светског рата према којима је врачара „Спасенија Цана Јовановић“ то рекла архитекти Илкићу, или самом Александру, или краљу Петру. Међутим, такве вести нема у бројевима новина за датуме који се у поменутих изворима наводе, нити претрага дигиталних издања показује помен овог пророчанства под другим датумима, као ни вест о пророчици под тим именом. Евентуално

¹¹ Зато Елијаде (Mircea Eliade), за разлику од анимистичких тумачења балканских балада, сматра да у основи баладе о грађевинској жртви лежи космогонијски мит (Eliade 1996).

¹² Библиографски подаци о овим таблоидним издањима наведени су према верзијама доступним на интернету.

¹³ <https://www.republika.rs/vesti/tema-dana/272318/dacic-otkrio-mracnuta-jnu-skupstina-je-ukleta-sagradena-na-groblju>, приступљено 22. 3. 2024.

преношење међу посланицима (ако није преузето из медија) може се посматрати као пример парламентарног фолклора (фолклора посланика као групе).¹⁴ У овом облику гласина се већ одваја од Александрове биографије и више везује за Скупштину као за градску тачку.

Забележен је и пример да се једна „небеска прилика“ везује за владаре. Године 1905, 11. јуна увече, изнад Београда указала се јака светлост. „Листови су писали да је тобожњи знак да је дошао крај краљу Петру“. *Народни лист* „видео је“ слова П. У. А., што ће рећи – Петар убија Александра (Казимировић 2013: 241). Датум је, наравно, датум Мајског преврата, што је довело до повезивања старог и новог владара, али осим осуде краља Петра као краљеубице, знак је протумачен и као пророчанство које њему наговештава крај.

Догађаји који нису имали космичке димензије, већ су уже били везани за сам град, такође су се укључивали у пророчанства. Никола Крстић у дневнику (2005: 194) бележи како су жене предсказивале турско бомбардовање 1862, а да је Јосиф Панчић тврдио како му је жена (видовито) сазнала за пожар у Ужицу пре него што су стигле вести.

Није неочекивано ни да су ратови донели целе поплаве пророчанстава везаних за актуелне догађаје и сам исход рата, као и другде у свету. Студија Овена Дејвиса (Owen Davies) даје преглед и пророчанстава и различитих облика магије, визија и чуда у време Првог светског рата, што га доводи до закључка који оспорава Веберову тезу о рашчаравању модерног света (Davies 2018). Неки српски извори откривају како су пророчанства, преношена кроз град, примана на индивидуалном плану, и показују који је био приватни, породични, емотивни значај онога што се чуло, али и како су индивидуални снови или натприродне

¹⁴ Ово смо пробали да проверимо упитима, али познајемо врло мали број (бивших) посланика, а они који су упитани нису чули причу.

поруке из уског круга саопштавани даље. Недавно објављен дневник Београђанке Наталије Аранђеловић, који је водила за време аустро-угарске окупације, открива ове процесе, односно показује нам „унутрашњу“ страну онога што је другде забележено као ’причало се по граду’. Забринута због опште и сопствене породичне ситуације, Аранђеловићева је помно ослушкивала пророчанства. Она наводи исказе различитих видовњака, као што су нека госпођа, слушкиња, „један њихов“ (непријатељ), један Турчин (95), Креманско пророчанство, Јевреји, неименовани мушкарци и жене, извесни Видаковић, чувена француска видовњакиња госпођа Теб (Аранђеловић 2018: 132, 64, 73, 216, 95, 188, 352, 218), код које су својевремено ишле краљица Наталија и Драга Машин и коју је за време рата пратила европска јавност (Davies 2018). Као мантичка средства наводе се и карте, кафа (Аранђеловић 2018: 108, 114, 328, 330, 379), Библија (Исто: 331–332). И окупаторски официр је звао једну домаћу госпођу да му гледа у карте (Исто: 153). Као новија форма сазнавања будућности јавља се спиритизам (код Аранђеловићеве „окретање чашице“) (Исто: 33, 42, 43, 84). На једној сеанси јавља се и Танкосићев дух. Садржаји су везани првенствено за ток, а нарочито крај рата: страшно крвопролиће после ког ће бити добро, пад Скопља, пожар у Београду, потпуни преокрет почетком јула, долазак новог владара из народа и успостављање републике (Исто: 73, 95, 110, 111, 132). Наводе се и године кад ће рат завршити: 1916, 1917, за девет година (Исто: 143, 183, 188). Могу се јавити и симболични знаци: „Једно дете на Врачару видовито је. Казало је да кад први пут удари дрвено звоно, долази српска војска.“ (Исто: 80, забележено 1916).

Неки извештаји укључују традиционалне представе знамења као одступања од природног реда: „Говоре да се једно дете родило, чим га је бабица купала, стало је на ноге и казало колико ја живим толико ћеду они још бити овде. Дете је после два дана

умрло. (...) Говори се да су јутрос виђена два сунца! И заиста има доста појава неба што су се ове зиме видела“ (Исто: 80, забележено 1916). „Загорка прича за једног вишег официра у Параћину како је опет отишао код неке жене која му је казала да ће да они на миран начин изађу из Србије крајем марта (нашег) и да ће му кобила ојдребити ждребе без главе и ноге. Он је оперисао кобилу и заиста се уверио да ждребе не би имало главу и ногу“ (Исто: 65). „По месецу суде да ће крај рата бити јако крвав, зато јер је био црвен. А један дух је казао: 'Да Београд има да претрпи још крвавих дана' (Исто: 283). Јављају се и видовити снови: „Један војник сањао да му је брат болестан на Крфу и да ће наша војска ући оног месеца ког 1. пада у уторак, то је по нашем 1. новембар (1916)“ (Исто: 138). Генерал Срећковић сања (али друга особа преноси):

Отишао сам у књижару да купим календар 1915 год. Књижар ми је давао 1918. год, ја нисам никако хтео. Најзад помислим се, а што да не узем од 1918 год. Узем и дођем кући. Листао сам календар редом. Кад сам дошао до јула месеца било је написано крупним словима златним мир! То ми је тако било изненађење да сам се из сна траго“ (Исто: 357).

Поједина пророчанства превазилазе пуку информацију, наративно су разрађена и садрже и визуелне или симболичне елементе, нека прелазе у праве визије, нпр.:

Била ми пре подне Софија Вагнер рече како је Дана или Ваја Гођевац видовита и видела је сад у недељу како неки Рус, војник погрбљен под силним теретом иде, отима се и хоће да збаци терет с леђа и да се усправи. Најпосле то му испада за руком, и диже се са узвиком: „Напред за отаџбину.“ Даље прича: „Видим дуждеву палату, крова нема већ кров од стакла има, по њему иду Немци.“ Она тумачи да им је пут (Немцима) несигуран, пошто иду на

стакло које ће се испод ногу скрхати. Ето од каквих лажи живимо, то нам даје снагу да све ово носимо“ (Исто: 313) (забележено 1917).

Или: „Нашла се нека видовита, вели да види да нам Св Илија спрема златан олтар. Рус иде, а пут му је златан, а Енглеz и Француз иду возом сав од никла! Глупости, да се заваравамо!“ (забележено 1916) (Исто: 129).

Глас о новорођеном детету које прориче заслужује пажњу у компаративном контексту. Класични филолог Томазо Брачини (Tommaso Braccini), који се бави фолклором антике и дијахроничким истраживањем наратива, наводи примере од последњих деценија 20. па до почетка 21. века из Италије, Јужне Америке, Кине и Африке о новорођенчету обележеном неком аномалијом (старачко лице, зуби, једно око) које прориче земљотрес, ураган, смак света или даје савет за епидемију. Пратећи мотив уназад, преко једног примера из 15. века, он наводи примере из антике: код Флегона из Тралеиса (хермафродитско новорођенче прориче несреће граду) и један римско-етрурски, о Тагету, мудрому детету изашлом из бразде који је саопштио знања о етрурској пророчкој дисциплини и истог дана умро (Braccini 2021: 118–128). „Новорођенче земљотреса“ управо као „синтеза супротних или оксиморонских елемената“ говори о поузданости поруке (Исто: 128). Слика има сличности са античким и средњовековним књижевним топосом *puer senex*. Но, чак и такав следбеник филолошког метода као Е. Р. Курцијус (Ernst Robert Curtius), пратећи трагове даље од класичне старине, до оријенталних примера, закључује да се овој представи извори налазе у миту, односно да је реч о јунгијански схваћеном архетипу (Курцијус 1996: 166–172). На мапу која представља распрострањеност овог наратива треба додати и пример из Србије из Првог светског рата, сакривен пун век у приватном дневнику. Српски пример, међутим, не садржи неку аномалију као обележје детета.

Дневник Аранђеловићеве показује да се граница између приватних искустава и интересовања (на пример, када ће се мушки део породице вратити у земљу) и оног што се тиче колектива (даље преношење пророчанстава о току рата, рецимо) брише: породична ситуација зависила је од општих ратних и политичких околности. Оно што се саопштавало у приватном сусрету с видовитом особом, или што је био приватан доживљај (сан), лако је прелазило у пренет глас. Дневник показује како су се пророчанстава слушала и пратила, не само у кући Аранђеловићеве. Можемо претпоставити и да је нешто од оног што је Аранђеловићевеј „саопштено“ на сеансама пренето даље. Рат је дао новог замаха и спиритизму.¹⁵ Поред тога што је сведочанство о пажњи и преношењу, дневник је и сведочанство о „малој“ историји, историји „одоздо“ и значају пророчанстава на приватном плану.

И у Првом светском рату постоји додир с писаним медијем. Познато је да је дошло до објављивања Креманског пророчанства у новинама, које је сад реинтерпретирано и од уско обреновићевске династичке ствари постало популарно јер му је приписана садржина везана за исход рата. *Пијемонџи* 1914 (бр. 171) преноси пророчанство из хрватског (овде названог аустријским) спиритистичког листа *Ново сунце*, које се тумачи као предсказање Сарајевског атентата, што *Пијемонџи* коментарише: „Када аустријска полиција већ трага за онима који су знали за атентат, не би било рђаво када би ухватила за јаку овога ’пророка‘“. У Паризу 1916. излази једно пророчанство (књижица) на српском о паду цара Вилхелма као Антихриста и победи Србије и Савезника. Реч је о преводу наводног пророчанства монаха Јована које се појавило у француској штампи 1914. Листу *Фијаро* предао га је познати

¹⁵ Овен Дејвис је у већ цитираној монографији скептичан према тврдњама о успону спиритизма за време Првог светског рата. Међутим, осим регистрованих удружења, велики број (највећи?) оваквих група био је неформалан и невидљив историји ван приватних докумената.

декадентни писац и окултиста Жозефен Пеладан (Joséphin Péladan), који је можда и сам саставио текст. Пророчанство је из француске штампе пренето широм Европе, али је примљено са скепсом (Davies 2018). Очигледно је неко урадио и српску верзију; не знамо да ли је доспела до Београда. Примерак из Народне библиотеке коришћен за овај рад иначе припада легату Тихомира Ђорђевића.

Помен спиритистичке праксе у цитираном дневнику даје нам један важан упут. Спиритистичка гласила такође се откривају као значајан а неискоришћен извор фолклорне грађе, нарочито када је реч о меморатима и фабулатима, приповедањима о сновима, пророчанствима, визијама и наративима о измењеним стањима свести. У контексту који истражујемо поруке духовна нису тек приватна саопштења покојника ближњима, већ често пророчанства од ширег значаја. Нека пророчанства су опет везана за Први светски рат. Сазнајемо да је за време рата у кући Ангелине Васић (која је финансијски помагала два спиритистичка часописа) живела баба Љуба, медијум, која је као видовита предвидела ратове 1912–1918. Када су чланови кружока били окупљени због молитве, окупљања су трајала колико и битка која се истовремено водила далеко од града, а она је у облацима видела борбу српске и непријатељске „духовне војске“. По томе чија је победа била у духовном свету одлучивало се и о победи на земљи. Учесник ових сеанси каже да су њихове молитве помагале српској страни (*Духовни животи* 3/7 (1931): 114–116). За време окупације у кући су стално држани молитвени скупови на које су због утехе долазили многи људи, што је окупациона власт спречавала, једно време је и хапсила учеснике, па је после само слала детективе (*Духовни животи* 3/7 (1933): 106). Аутор другог прилога сведочи како је пред пробој Солунског фронта у Београду видео српску војску и Христа над њом (*Духовни животи* 2/2 (1932): 9–11). На једној сеанси у Обреновцу дух краља Милана опширно је говорио о победи за девет месеци (*Духовни животи* 2/5–6 (1932):

5–7). Срећу се и праве визије (о другим догађајима из будућности). Издвајамо само две која се истичу визуелним богатством, обе везане за Цркву Светог Николе на Новом гробљу. У једној је на Ускрс 1931. нека жена имала виђење необичних свештеника, представника три вере, како излазе из олтара (*Духовни животи* 3/4–5 (1933)), што се тумачи као вера у једног Бога, али можда и као конверзија муслимана у хришћанство. У другом примеру даје се визија пуна слика и симбола који се алегоријски тумаче, баш као у неком средњовековном делу (*Духовни животи* 3/6 (1933): 97–99), али визија је алегоријско-морална, не пророчка.

Примери са сеанси могли би се посматрати као фолклор малих група спиритистичких практиканата, које су често биле променљивог састава, тако да се нису увек ни „виделе“ у писаним изворима. Потребно је обратити пажњу на специфичност српског спиритизма. Овај покрет који је у 19. веку стигао из Европе, у једном свом рукавцу спојио се брзо са народном побожношћу, нарочито унутар богомољачког покрета; поједина братства богомољачког покрета неговала су медијумску и визионарску праксу. Док је с једне стране постојао класичан грађански спиритизам „сточића“, с друге стране се формирао „народни спиритизам“, који је био један од узрока да се у Цркви преиспитује правоверност богомољачког покрета, па су неке од група и искључене из покрета (Радић 2009: 220). Овај вид спиритизма се у неким аспектима разликује од „класичног“, тако да смо га одредили као „народни“ или „фолклорни“ спиритизам или као врсту вернакуларне религиозности (Radulović 2024), а вероватно је да је у себе упио и неке архаичне форме екстатичних стања. Часопис из ког наводимо примере великим делом доноси прилоге из таквог миљеа. Спиритисти-богомољци полагали су много на активни црквени живот, што показују и примери визија у цркви. У том смислу наведене визије и пророчанства нису само нарације малих спиритистичких кружока већ се могу узети и као пример фолклора оног што се у руској фолклористици зове „прицрквена

средина“ (Тарабукина 2000; Ахметова 2011), односно постоји и у једном ширем кругу који је, како видимо, био активан и у београдској средини. Народни пророци блиски богомољачком покрету и спиритизму објављују своја апокалиптичка предвиђања као књижице (књиге за народ), што је појава која заслужује посебан рад, а овде се може поменути због континуитета односа усмених форми и штампе. Тако ове визије и пророчанства (меморати у ширем смислу) постају део ширег преношења: део фолклора религијске групе, део градског причања, а улазе и у штампани медиј.

Као и Први, и Други светски рат утицаће на пророчанства. Већ крајем тридесетих година 20. века нека издања окупирана су актуелном кризом. Књига француског аутора Мориса Приваа (Maurice Privat) на основу астрологије и Нострадамуса предвиђа шта ће бити у 1937. Године 1940. објављен је и Нострадамус. Реч није о обичном преводу, већ о избору с тумачењима у којима се Нострадамусове центурије примењују на догађаје из прошлости све до актуелног рата и до будућности. За Југославију се не проналази неко предвиђање до 1975. У примерку који користимо на страни 99. на маргини се налази коментар једног читаоца на стих „А што се тиче Француске биће је на свим странама“: „Тачан је и тај стих, пошто је Француска побеђена, има их и даље који се боре у Енглеској, Даљњем истоку и т. д. 20. VII-940. један читалац“. (Француска је капитулирала месец дана пре тога.) Ово није тек куриозитет већ сведочанство о реакцијама савременика и коришћењу пророчанстава. Године 1940. појављује се књижица *Чувена пророчанства о исходу овога рата* која, позивајући се на Нострадамуса и друга пророчанства, укључујући Креманско, предвиђа да ће Балкан остати ван сукоба (до 1973, када ће уследити арапска инвазија на Европу). Апокалиптични број 666 нумеролошки се преводи као Хитлер, а крај света предвиђен је за период 2023–2030. Ова издања помињемо јер ће и током окупације пророчанства бити ширена у штампаном виду.

За време окупације Аритон Михаиловић бележи 5. 5. 1943: „Више него икада имају посла врачаре и видовити људи. (...) Не може дуже да се поседи у друштву а да се не чује о њима“ (Михаиловић 2004: 63), што сад наводимо не само као сведочанство о прорицању већ о причању о прорицању. Како смо већ писали на другом месту (Радуловић 2017: 30–31), пророчанства о исходу новог светског сукоба ширила су се и усмено и писано: као гласине, као пренети искази неког „старца из Ћуприје“ који је користио аутоматско писање, као неки нумеролошки поступци и у форми летака који су очигледно имали и пропагандни циљ („пророчанство Барба Хера“ или „Барба Нера“). И у овом случају користан извор био је дневник једног Београђанина, Драгољуба Ранковића, објављен недавно. За разлику од Наталије Аранђеловић, Ранковић бележи ове примере уз већу дистанцу. Различити ставови у изворима нису мање значајни од пуких података које дневници садрже јер су прилог менталитетској историји и варијететима односа према веровању. Новија историјска истраживања помињу хапшење врачара 1943. Нека пророчанства прешла су у гласине. Једна спиритистичка сеанса предвиђала је пропаст Немаца на Источном фронту:

Велику пажњу изазвале су сеансе код угледне госпође Гођевац. Она је, по приповедању њених пријатеља, говорила крајем 1941. и почетком 1942, у време немачке офанзиве на Источном фронту, да види „велика поља леда, велика ледена брда и лед на све стране“, али и да ће у том леду „пропасти Немачка“ (Милићевић 2016: 338–339).

Преношење ове визије довело је до доставе против госпође Гођевац.

3.

Место ових примера унутар жанровског система може се боље разумети поређењем са препознатљивим жанровима: есхатолошким предањем, културно-историјским предањем,

меморатима, приповедањима сна, као и са онима око чијег именованја нисмо сасвим сигурни (визионарски наративи). Када се посматрају као део градског фолклора, примери се на првом месту могу упоредити са гласинама. Однос пророчанстава и гласина одговара запажањима о односу традиционалних предања и гласина према којима прва лако прелазе у друга (Mullen 1972: 98–105; Astarova 2020: 392; Kalmre 2014: 121–122). Гласинама их приближава и наративна сведеност, за разлику од предања која су обично наративно развијенија (ипак, постоје и предања, укључујући есхатолошка, која су само информација). Пророчанства о смрти владара сасвим одговарају културно-историјским предањима, али се и она у овом контексту могу видети као гласина. Посматрано из угла трагања за изворима и паралелама, односно за моделима, испоставља се да термин *гласина* крије у себи мноштво жанрова, традиционалних и оних који се тек пробијају у таксономији. А опет, јасно је да су многи наративи кружили као гласине и да су их многи савременици тако видели. На крају, ако би се укључио *belief narrative* као кровни термин, и пророчанства и гласина могу да се посматрају као његови примери. Могуће је размислити и о томе да се пророчанства посматрају као засебан жанр, али у том случају је неопходно одредити његове структурне особине.

Однос различитих група наратива не говори само о особинама текста попут развијеније и неразвијеније наративности већ се могу уочити и разлике у слици света везане за нагприродно. Оне захтевају разматрање особина текста према контексту религије, науке, просвете, медија, односно, могу се разумети у оквиру динамике рашчаравања и поновног зачаравања о којој је било речи.

Проучавања пророчанстава, апокалиптике и миленаризма у савременом свету разумљиво посвећују велику пажњу интеракцији религијске или митолошке космологије и савремене слике света одређене науком и технологијом. Закључци су различити у различитим срединама. Једна утицајна студија о америчкој средини показује актуелност и снагу пророчанстава заснованих

на Библији (Boyer 1992). Истраживања савремене руске народне културе, нарочито старовераца, откривају да је та есхатологија великом делом одређена технофобијом која је реакција на савремено ширење технологије (Panchenko 2001). Нешто слично показују и истраживања Марије Ахметове (Мария Ахметова) на примеру „прицрквене средине“ (2005; 2011). (Истраживања Ахметове везана су за три групе које спадају у нове религијске покрете, али се појам сасвим дао применити и ту). Опет, амерички примери показују разноликости апокалиптичких визија, од традиционалних библијских преко религијских синкретичних до секуларизованих, где се савремена појава попут нуклеарног оружја уградила у есхатолошки имагинаријум (Wojcik 1997). Ахметова показује вишеслојност есхатологије код руских група (2005: 210–212). Ипак, колико је технологија виђена као извор опасности, толико је она и извор имагинаријума ових група. Наравно, и политичке идеологије могу се тумачити као секуларизовани миленаризми (Елијаде 1996: 114–115; 2004: 75; о комунизму и нацизму и Кон 2013: 270–273)). Јасно је да су представе сложеније него што би се очекивало према тези о једносмерном кретању ка рашчараном свету.

Извештаји о смаку света из деветнаестовековног Београда на први поглед делују традиционално. Интерпретација неке појаве као предзнака почива на традиционалном начину схватања света. Међутим, упада у очи да у гласинама о смаку света нема помена виших сила, већ је реч о космичкој појави иза које се не види прст божанства, која се дешава сама од себе, лишена натприродног узрока или сврхе. С тим у вези је још једна разлика. Традиционална есхатолошка предања, као и религијозне и епске песме са темом „последњих времена“ говоре о моралним преступима који претходе катаклизми, било да се урушавање етичког кодекса узима као симптом времена, било као узрок.¹⁶ Овде је тај елемент одсутан (а

¹⁶ Отуда нови религијски покрети настали у позном совјетском и постсовјетском периоду имају снажно очувану тему „последњих времена“ везану за морал; то је и очекивано, али Ахметова показује да се такав став

тима је и људски положај нешто пасивнији). Могуће је, додуше, да је то последица самих извора који можда нису нотирали тај аспект, мада не делује вероватно да би, рецимо, онако детаљан опис Пере Тодоровића или полемичке књижице пропустиле да и то помену. Такође, док традиционална есхатологија често подразумева циклично схватање времена, нов почетак након краја (Eliade 2004: 43–80), овде нема таквих наговештаја. Есхатолошки наратив није, дакле, само чувар архајских представа него је подстакнут и новим информацијама о космосу.

Могло би се, међутим, рећи да је натприродни карактер присутан латентно и да слике катастрофа напаја снагом дајући им одређено скривено објашњење, узрочно и телеолошко.¹⁷ А ипак, научно знање улази у полемику с таквим гласинама видећи их управо као „сујеверје“ и незнање. Можемо се позвати на запажање према ком *belief narratives* чувају „алтернативна“ веровања, односно она које се опиру доминантном дискурсу (Valk 2012). Ово запажање изведено је на односу хришћанске религије и народне демонологије, али могло би се применити и на научну (званичну) слику света и есхатолошке гласине.¹⁸ Уз напомену, да поновимо, да ни те гласине нису тек резидуум архаичности (такав поглед би заправо поновио научну критику да

„есхатолошког осмишљавања прошлости“ налази у контрасту према владајућем „елитном“, који је описан као постмодернистичка криза историјског знања (Ахметова 2011: 308–310).

¹⁷ Нешто слично примећено је поводом научне фантастике: будуће катаклизме које се тамо дешавају само наизглед делују природно; смисао, који их повезује са традиционалном библијском апокалиптиком јесте кажњавање људских грехова (Thomas 1988: 170).

¹⁸ Паралела оваквом положају наратива јесу поменути прогони којима су у Београду подвргаване пророчице и врачаре. Мада су разлози били често чисто криминални или политички, полазило се од схватања прорицања као светоназорно погрешног. Политичке последице, од којих смо овде навели два примера, из времена окупације у оба светска рата, показују и да пророчанства могу функционисати као политички фолклор.

је реч о „примитивном“ погледу на свет), већ нови астрономски подаци дају нове импULSE наративима, па и обликују нову слику есхатологије. Укратко, ситуација је нешто амбивалентнија од једноставне разлике научно/народно.

Такву амбиваленцију већ смо уочили и на примеру штампе која је незаобилазни извор у проучавању савремених пророчанстава и градског фолклора. Издања могу представљати реакцију савремене елитне културе на гласине, али могу бити и медијум ширења есхатолошких представа. Књиге за народ могу долазити „одозго“ (за просвећивање народа) и „одоздо“ (од самог „народа“, у случају народних пророка, што смо оставили ван овог рада), али, напослетку, и ширење пророчанстава може доћи одозго, од света образованих и из издавачко-штампарског миљеа.

С друге стране, надовезујући се на запажање о релативности представе о рашчаравању, истичемо да, поред ових гласина, које су се делом одвојиле од традиционалне есхатологије, примери које смо навели из спиритистичких извора показују очување традиционалне религијске апокалиптике, и то усред главног града. Ту нема велике разлике између градске и сеоске средине, нарочито када је реч о истом (богOMOЉАЧКОМ) покрету који је био активан и у градовима, па и у Београду. Та врста есхатологије очувана је у прицрквеној средини.

И опет, ни ту ствари нису тако једноставне да би се ово могло описати тек као „очување“. Како смо видели, реч је о религиозности која јесте била везана за Цркву, али која је укључивала хетеродоксне елементе, спиритизам, лично визионарство и измењена стања свести. (Италијанска историчарка спиритизма Симона Чиљана (Simona Cigliana) сам спиритизам означава као „дивљу“ и демократску религиозност, Cigliana 2018: 54–56). Многи од тих кружока и пророчанстава која су одатле долазила одговарали би не толико народном православљу колико вернакуларној религији (са мешавином народног православља и

елемената спиритизма као новог религијског покрета). И ту је, дакле, ситуација амбивалентнија него што би то открио термин кришћанска есхатологија.

Како видимо, облици пророчанстава у београдској средини у 19. и првој половини 20. века врло су живи и динамични, променљиви, улазе у двострану интеракцију са савременошћу, научним и просветним говором, новим облицима религије, медијима и однос са свима њима показује се као комплексан. Пророчанства су имала велики приватни значај, како откривају неки извори, али и колективни, како показују други. На нивоу жанра и средине у којој се преносе могу се великим делом описати као гласине, односно као један жанр градског фолклора. Гласине, које се често одређују категоријама „нетачно“, „неистинито“, могу бити дубоко везане за веровања, у овом случају есхатолошке представе. Есхатологија може бити традиционална очувана, уклопљена у рашчарану (или наизглед рашчарану) савремену слику света или подстакнута новим религијама.

Из ових примера градског фолклора Београд се указује као град прожет есхатолошким очекивањима и историјским предзнацима, а градски пејзаж обележен знаковима будућности, катастрофа и тајанствених веза с космосом.

Извори

Архивска грађа

AJ-73: Архив Југославије-Краљевски двор

Периодика

Борба

Духовни живоић

Јавор

Рейублика

Курир

Новине Чииалишииа београдскоѣ: 1/3. јануар 1847.–2/14. јануар 1849.

Београд: Библиотека града Београда, 2008 (фототипско издање).

Пијемоний

Сведок

Телеграф

Треће око

Књиге

Авакумовић, Јован. *Мемоари*. Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића, 2008.

Анѿихрисиј. Исијинијо ѿрорицање калуђера Јована у 1600. ѿдини. Париз, 1916.

Аранђеловић, Наталија. *Дневник 1915–1918*. Београд: Историјски архив Београда, 2018.

Ацић, Сретен М. *Учијељење забелешке*. Београд: Геца Кон, 1924.

Драгислав. *Убиство краља Александра. Истѿориска белешка данашњих дана*. Београд: Прва електрична народна штампарѿја, 1903.

Драшкић, Панта. *Моји мемоари*. Београд: СКЗ, 1990.

Ђармати, Шимон. *Врачаре, надрилекари, вампири и зли дуси у Србији*. Панчево: Историјски архив, 2009.

Ђармати, Шимон. *Мрачне ѿајне београдских врачара*. Београд: Лагуна, 2024.

Живановић, Живан. *Полиѿичка исѿорија Србије у друѿој ѿоловини деветнаестѿој века, 1*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1923.

Иванић, Делфа. *Усѿомене*. Београд: Институт за савремену историју, 2012.

Илић, Драгутин. *Моја исѿовесѿ*. Београд: Народна књига, 2003.

Јовановић Пижон, Јован. *Дневник 1896–1920*. Нови Сад: Прометеј, Београд: РТС, 2015.

Кнежев, Димитрије. *Београд наше младѿсти 1918–1941*. Београд: Филип Вишњић, 2001.

Константин Философ. *Живѿи Сѿефана Лазаревића десѿѿоја срѿскоја*. Превод и напомене Г. Јовановић. Београд: Издавачки фонд Српске православне Цркве Архиепископије београдско-карловачке, 2009.

- Крстић, Никола. *Дневник. Јавни животи* 1. Београд: Завод за уџбенике, 2005.
- Крстић, Никола. *Дневник. Приватни животи* 1. Београд: Завод за уџбенике, 2006.
- Крстић, Никола. *Дневник. Јавни животи* 4. Београд: Завод за уџбенике, 2007а.
- Крстић, Никола. *Дневник. Приватни животи* 2 Београд: Завод за уџбенике, 2007б.
- Луњевица. Ана М. *Моја сестра краљица Драга*. Београд: Историјски музеј Србије, Суматра издаваштво, 2019.
- Михаиловић, Аритон. *Успомене из окупиације*. Београд: Народна књига, 2004.
- Николајевић, Душан. „У Топчидеру“. *Воља*, 1/6 (1926): 424–429.
- Прива, Морис. *Шта ће бити с нама. 1937. Сензационална пророчанства на основу научне астрологије*. Београд: Звезда, 1937.
- Пројаси земље или велики догађаји што ће се збити од године 1880–1885. и весници тих догађаја Јулијер, Сатурн, Уран и Нептун. Са описом дејства Четири велике планете*. Од пријатеља природних знања. Београд: Штампарија Стефановића и друга, 1879.
- Пројаси светиа на дан 1. новембра 1899*. По професору Рудолфу Фалбу. Превод с руског. Београд: Издање Савића и компанија, 1899.
- Пројаси светиа 5. маја 1910. године услед Земљиног судара с Халејевом кометом*. Београд: Штампана „Савића“ и комп., 1910.
- Пророчанства Нострадамусова*. Београд: Д. Михајловић, 1940.
- Симић, Ђорђе. *Пројаси династије Обреновића*. Београд: Лагуна, 2020.
- Станојевић, Ђорђе М. „Халејева комета и земља“. *Српски књижевни гласник*, 24/7, 8 (1910): 513–520, 584–603.
- Страњаковић, Драгослав. *Михаило и Јулија*. Београд: Геца Кон, 1940.
- Тодоровић, Пера. *Огледало. Зраке из прошлости*. Београд: Медицинска књига, медицинске комуникације, 1997.
- Тодоровић, Пера. *Дневник*. Београд: СКЗ, 1990.
- Чувена пророчанства о исходу овога рата*. Рат и мир. Популарни историски-забавни лист, 1940.

Литература

- Антонијевић, Драгана (2000). „’Окултна историја’: предсказања и веровања о српским владарима и знаменитим догађајима у 19. веку. *Годишњак за друшћивену историју*, 7/1 (2000), 1–22.
- Ахметова, Мариа Вячеславовна. „Ожидание конца света в религиозных субкультурах постсоветской России“. У: М. В. Ахметова (сост.). *Современная российская мифология*. Москва: РГГУ, 2005, 207–238.
- Ахметова, Мариа Вячеславовна. *Конец света в одной отдельно взятой стране*. Москва: О-Г-И, 2011.
- Баском, Вилијам. „Облици фолклора: прозне нарације“. *Поља*, 33/340 (1987): 224–228.
- Бојанин, Станоје. „’Сказаније о писменех’ Константина Филозофа Костенечког као извор за народну культуру средњег века“. *Зборник радова Визанџолошкој инстџијута*, 48 (2011): 259–286.
- Глигоријевић, Бранислав. *Краљ Александар Карађорђевић* (1). Београд: БИГЗ, 1996.
- Глигоријевић, Бранислав. *Краљ Александар и Европа*. Београд: Завод за уџбенике, 2010.
- Дедијер, Владимир. (1973). „Југославија између централизма и федерализма“. У: И. Божић, С. Ћирковић, М. Екмечић, В. Дедијер. *Историја Југославије*. Београд: Просвета, 1973, 437–443.
- Елијаде, Мирча. *Мефистофелес и андројин*. Чачак: Градац, 1996.
- Зечевић, Слободан. *Мишска бића српских предања*. Београд: „Вук Карацић“, Етнографски музеј, 1981.
- Јанковић, Ненад Ђ. *Астџрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба*. Београд: САН, 1951.
- Јанковић, Ненад Ђ. *Астџрономија у српским шћамјаним календарима до 1900*. Београд: САНУ, 1994.
- Јовановић, Бојан. *Тајна лайоша*. Нови Сад: Прометеј, Београд: Балканолошки институт САНУ, 1999.
- Јовановић Гордана. „Вџтрњица – демонско биће словенских веровања у ’Сказанију о писменех’ Константина Филозофа (Константина Костенечког)“. *Јужнословенски филолој*, 66 (2010): 273–281.

- Казимировић, Радован (2013). *Црна рука*. Нови Сад: Прометеј, 1993.
- Кон, Норман. *Поштраја за хиљадугодишњим царством. Револуционарни милитаристи и мистички анархисти у средњем веку*. Београд: Службени гласник, 2013.
- Курцијус, Ернст Роберт. *Евројска књижевност и латински средњи век*. Београд: СКЗ, 1996.
- Марић, Растислав. „Дивинација у Илијади и Одисеји“. *Лейойис Мајице српске*, 112, 350/ 5–6 (1938): 463–475.
- Милићевић, Наташа. *Српско грађанство у окупираној Србији 1941–1944*. Докторска дисертација. Филозофски факултет Београд, 1996.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Заједничка темајско-сужејна основа српскохрватских неисторијских њесама и њрозне ѡрадиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке. Обликовање и облици српске усмене ѡрозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.
- Милошевић-Ђорђевић, Нада. *Радоси ѡрејознавања*. Нови Сад: Матица српска, 2011.
- Миљановић, Александра. „Збирка Властимира Станимировића ’Неки обичаји (о убијању стараца’“. *Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор*, 88 (2022): 117–127.
- Пантелић, Душан. „Небеске прилике пред Први српски устанак“. *Историјски гласник*, 7/1–2 (1954). 89–102.
- Радић, Радмила. *Народна веровања, религија и сиритизам у српском друштву 19. и у ѡрој ѡоловини 20. века*. Београд: Институт за новију историју Србије, 2009.
- Радуловић, Немања. „Симболични снови у усменој епици“. *Књижевна историја*, 35/119 (2003): 25–46.
- Радуловић, Немања. „’Урбане легенде’ Београда: дијахронијски поглед“. *Књижевна историја* 49/163 (2017): 9–38.
- Радуловић, Немања. „Мемоаристика и ’друг’ фолклор“. *Бљарски фолклор*, 48/2 (2022a): 209–228.
- Радуловић, Немања. „’Друга свест’ у српској књижевности и култури 19. и раног 20. века“. *Годишњак Катедре за српску књижевност и сљжнословенским књижевностима*, 17 (2022b): 155–216.

- Радуловић, Немања. „Обреновићи и гласине као фолклорни жанр“. У: Д. Вукићевић, А. Пејчић (ур.). *Обреновићи и књижевност*. Београд: Институт за књижевност и уметност, Крагујевац; Народна библиотека „Вук Караџић“, 2024, 381–406.
- Стојановић, Трајан. „Структурне основе миленаризма код Јужних Словена“. *Зборник Мајице српске за друштвене науке*, 120 (2006): 21–34.
- Тарабукина Арина Валерьевна. *Фолклор и култура њрицерковнојо круја*. Дисертација на соискание ученој степени кандидата филолошких наука. Санкт-Петербург, 2000, https://www.ruthenia.ru/folktee/CYBERSTOL/books/Tarabukina/arina_tarabukina.htm, приступљено 1. 8. 2024.
- Чажкановић Веселин. *Сјудије из српске религије и фолклора 1925–1942*. Сабрана дела 2. Београд: СКЗ, БИГЗ и др., 1994.
- Astapova, Anastasiya. “Rumours, Urban Legends and The Verbal Transmissions of Conspiracy Theories”. In: M. Butter, P. Knight (eds.). *Routledge Handbook of Conspiracy Theories*. Lane: Routledge, 2020, 391–400.
- Boyer, Paul. *When Time Shall be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge MA: London, Belknap Press of Harvard University Press, 1992.
- Bowman, Marion, Ülo Valk, “Vernacular religion, generic expressions and the dynamics of belief”. In: M. Bowman, Ü. Valk (eds.) *Vernacular Religion in Everyday Life Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox Publishing, 2012, 1–19.
- Braccini, Tommaso. *Miti vaganti. Leggende metropolitane tra gli antichi e noi*. Bologna: il Mulino, 2021.
- Cigliana, Simona. *Due secoli di fantasmi. Case infestate, tavoli giranti, apparizioni, spiritisti, magnetizzatori e medium*. Roma: Edizioni mediterranee, 2018.
- Davies, Owen. *A Supernatural War. Magic, Divination and Faith during the First World War*. Oxford: Oxford University Press, 2018. Epub.
- Dégh, Linda. “What Is A Belief Legend?”. *Folklore*, 107 (1996): 33–46.
- Eliade, Mircea. “Master Manole and the Monastery of Argeş”. In: A. Dundes (ed.). *The Walled-Up Wife*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1996, 71–94.

- Eliade, Mircea. *Aspekti mita*. Zagreb: Demetra, 2004.
- Honko, Lauri. “Memorates and the Study of Folk Belief”. In: R. Kvideland, H. K. Sehmsdorf (eds.). *Nordic Folklore. Recent Studies*. Bloomington: Indiana University Press, 1990, 100–109.
- Hopkin, David, Jonathan Roper. “The Folklore Buried in Dictionaries”. *Folklore*, 134/2 (2023): 143–154.
- Kalmre, Eda. “Rumours and Contemporary Legends as Part of Identity Creation Process”. *Folklore Studies. Mission possible*. Tartu: ELM Scholarly Press, Department of Folkloristics, Estonian Literary Museum, 2014, 119–136.
- Lüthi, Max. *Die Gabe im Märchen und in der Sage. Ein Beitrag zur Wesenerfassung und Wesensscheidung der beiden Formen*, Bern, 1943.
- Lüthi, Max. *Volksmärchen und Volkssage. Zwei Grundformen Erzählender Dichtung*. Bern und München: Francke, 1961.
- Mullen, Patrick. “Modern Legend and Rumor Theory”. *Journal of the Folklore Institute*, 9/23 (1972): 95–109.
- Panchenko, Aleksandr. “Eshatological Expetations in a Changing World: Narattives about the End of the World in Present Day Russian Folk Culture”. *SEEFA Jurnal*, 6/1 (2001): 10–25.
- Primiano, Leonard Norman. “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife”. *Western Folklore*, 54 (1995): 37–56.
- Radulović, Nemanja, Smiljana Djordjević Belić. “An Introduction”. In: N. Radulović, S. Djordjević Belić (eds.). *Disenchantment, Re-enchantment and Folklore Genres*. Belgrade: Institut for Literature and Arts, 2021, 7–26.
- Radulović, Nemanja. “Folk Spiritism: Between Communication with the Dead and Heavenly Forces”. *Religions* 15/8 (2024): 988, <https://doi.org/10.3390/rel15080988>.
- Thomas, Louis-Vincent. *Anthropologie des obsessions*. Paris: L’Harmattan, 1988.
- Valk, Ülo. “Legends as Narratives of Alternative Believes”. In: Z. Karanović, W. de Blécourt (eds.). *Belief Narrative Genres / Жанрови љредања / Жанры љредания*. Novi Sad: Filozofski fakultet, 2012, 23–28.
- Valk, Ülo. “Folkloristic Contributions towards Religious Studies in Estonia: A Historical Outline”. *Temenos*, 50/1 (2014): 137–163.

- Valk, Ülo. "What are Belief Narratives". *Narrative cultures*, 8/2 (2021): 175–186.
- Valk, Ülo. "Religion and Folklore: Conceptual Comparisons and Current Developments". *ARGOS*, 3/2 (2024): 145–151.
- Wojcik, Daniel. *The End of the World as We Know It. Faith, Fatalism and Apocalypse in America*. New York and London: New York University Press, 1997.

Nemanja Radulović

PROPHECIES AND URBAN FOLKLORE

Summary

Urban folklore is an under-researched field in Serbian folkloristics. A look at this material from a diachronic perspective can bring fresh insights, in particular when it comes to the relation towards traditional folklore. The paper focuses on the folklore of Belgrade on the examples of memoirs, journals, and the newspapers from the 1840s to the Second World War. Although urban folklore is often regarded as a corpus witnessing the disenchantment of the world, and de-traditionalization, the paper focuses on the existence of the prophecies which, as it turns out, have been an exceptionally vital genre of urban folklore in different historical contexts, transforming quite often into rumor. The relation of the official discourse towards prophecies and the relation of prophecies towards modern science shows greater dynamics than just a simple model of losing the traditional and the rationalization of eschatology.

Keywords: urban folklore, prophecies, rumor, memoirs, journals, newspapers

Лидија Делић*

ORCID 0000-0001-6326-3340

Институт за књижевност и уметност

Београд

ГОВОР О БУДУЋНОСТИ – ИЗМЕЂУ МАШТЕ, НАУКЕ И МАНИПУЛАЦИЈЕ: ПОСТХУМАНИСТИЧКА ПРЕДВИЂАЊА

*It's the end of the world as we know it
And I feel fine.*

R.E.M.

Апстракт: У раду се анализира профетички дискурс у ширем (етимолошком) смислу – као говор о будућности (*īpro-reћи* – 'рећи пре него што'), при чему је фокус на савременој медијској презентацији догађаја који очекују човечанство у ближој или даљој перспективи. Указано је на виталност апокалиптичног и утопијског наративног модела, али и на модификације које је донело ново технолошко и медијско окружење. Показује се да се уз „класичне“ видове катастрофа (тектонски поремећаји, удар комета, глад, пандемије и сл.) јављају нови облици претњи (надмоћ и агресија машина, нестанак човека као врсте), који истовремено фигурирају и као нови вид утопије. Превођење можданих активности у датотеке неподложне старењу (енг. *back up*), неспутане брзином путовања материје (интергалактичка измештања) и глобално повезане са органском и неорганском материјом (енг. *mind cloning, interbrain net*) сагледавани су као могућност трансцендирања смртности и особени тип досезања вечног савршенства, у чему се препознаје аналогија с

* lidija.boskovic@gmail.com

религијским платформама, с новозаветним концептом Небеског Јерусалима поглавито.

Кључне речи: време, будућност, прорицање, профетички дискурс, страх, смрт, вечност, апокалипса, трансхуманизам/ постхуманизам

Доста кохерентна група лексема деривираних из префикса *ѝро-* (у значењу 'унапред', 'пре' / 'пре него што') и корена *реку* ('рећи') – *ѝророк*, *ѝрорећи*, *ѝрорицање*, *ѝророшћиво* – концептуално је заснована на представи да је будућност фиксирана и да се о њој може поседовати знање,¹ што на практично свим друштвено-хуманистичким пољима отвара важна питања. За филозофију је од кључног интереса (као и за физику) – природа времена – питање линеарности и потенцијалног гранања времена, иреверзибилности, вечности (Arsenijević 2003) и, с друге стране, проблем слободне воље и човековог слободног деловања (Davison 2022). Теологија акценат ставља на комуникацију с трансцендентним и на објаву Бога и Божјег провиђења у људском свету, што је значење које углавном као прво региструју речници.² Антропологија пророчанства као „интегрални део готово сваке етничке и верске заједнице кроз целокупни ток историје“

¹ Етимологија грчке речи *prophetes* покрива другачије значење и односи се на преношење божанских знања – 'онај ко говори у име другог' (Soulen R., Soulen K. 2011: 160).

² "A prophet is a person who plays a special role mediating the relationship between other people and the divine. Typically, a prophet is envisioned as a channel through which God communicates to others some important information that could not have been known to the prophet in any ordinary way" (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*; Davison 2022); уп. *Merriam-Webster Online Dictionary* и *Этимологический словарь Крылова*, где је дат извод из руских речника (пророк – -а, м. 1. По воззрениям различных религий – провозвестник и истолкователь воли бога“, *Малый академический словарь*; „пророк – Прор'ок – глашатай воли Божией. Греческое слово «профетес», как и еврейское «наби» означают одно: вестник, оратор, поэтому пророк – не предсказатель будущего, а слуга и уста Божии“, Быт. *Библейский словарь Вихлянцева* итд.).

(Stajić 2015: 1) посматра у контексту друштвене и политичке прагме (Антонијевић 2000; Valtchinova 2010; Stajić 2015; Jones 2022). Фолклорне студије су пак превасходно биле заинтересоване за мотив судбине и фигуре које судбину (самим тим и будућност) предодређују и дефинишу, попут суђеница, рођеница, урисница, Усуда, „среће“ у српском усменом фолклору (Чајкановић 5 1994: 247–256; Милошевић Ђорђевић 1968; 2000: 51–52; Радуловић 2010; Radulović 2015; Раденковић 2011; Перић 2012; Ђурић 2015) или за „рационалније“ облике предвиђања (понашање животиња, знамења, снови, „књиге инцијели“, хидромантија, атмосферске прилике и сл., Радуловић 2003; Перић 2020: 313; Делић 2022),³ мада грађа сведочи и о пророковањима с елементима епифаније (хришћанског) светог:

Бјеше ведро, пак се наоблачи
 И облак се над Беч намакнуо,
 Из облака светац⁴ проговара:
 „Не бој ми се, Бечу тврди граде!
 Не препан’ се у Бечу ћесаре!
 Када буде међу госпојине,
 Са три ће ти стране помоћ доћи:
 Удариће дажда из облака,
 Царева ће хазна покиснути;
 Навалиће три земаљска краља,
 Рашћераће око Беча Турке,
 И узеше царева топове.”
 (Вук III, 8)

³ Француска *Енциклопедија прорицања* наводи преко 350 начина предвиђања будућности, од гледања у карте и длан, до трагова које у тлу остављају животиње „и та је листа вероватно далеко од тога да буде исцрпна“ (Giro 2001: 73).

⁴ Фигура свеца специфична је утолико што је „на пола пута“ између човека који прориче и директне Божје објаве.

У епилогу песме најављени догађаји се обистињују. У конкретном случају, међутим, као и у сличним ситуацијама где исход сукоба предсказују вила или глас из облака (ЕР 64, Б 114), од пресудне је важности чињеница да су и моменат прорицања и моменат остварења пророчанства смештени на „леви“ део временске осе – у прошлост. То је свакако детерминисано поетиком усмене епике, суштински окренуте минулим збивањима, у којој се чак и у ситуацијама када се у временским оквирима песме предсказани догађаји не остварују активирају шира усмена традиција и заједничка знања певача и публике, која комплетан наратив смештају у прошлост.⁵ Тактика најављеног и оствареног у епском контексту такође је и стандардна наративна стратегија – понављање изговореног као радње. У поментом случају, међутим, то је и прорицање „на основу догађаја“ (*vaticinium ex eventu*), којим се дешавањима у реалности (овде епској) придају димензије сакралног (Божја воља) и неумитног. Оствареност најављеног је, међутим, од круцијалне важности не само за епску поетику и текстове религијске провенијенције већ и за разумевање „рада“ профетичког дискурса генерално, интензивно присутног у новом медијском контексту, где су пророчанства, поред старих, добила и нове друштвене, психолошке, идеолошке импулсе:

Gotovo da ne prođe ni jedan dan, a da se u štampi ili na televiziji ne pojavi makar jedan članak ili prilog koji govori o izvesnom upravo ostvarenom predviđanju, najavljenom sa neverovatnom dozom preciznosti još pre više od stotinu godina ili pak izveštaj o proroku koji je nepogrešivo predvideo aktuelna politička dešavanja kao da im je lično prisustvovao (Stajić 2015: 1).

⁵ Примера ради, у песми *Женидба кнеза Лазара* „књиге старославне“ проричу се да ће „Лазо“ преузети круну Немањића („Милица је Лазу суђеница, / На њему ће останути царство, / Са њоме ће царовати Лазо / У Крушевцу код воде Мораве” – Вук II, 32), али се тај догађај не опева.

Овим типом текстова и приповедањем о оствареним предвиђањима, како у аграфијским културама тако и у савременом медијском и интернет окружењу, генерише се концепт поузданости, ауторитета и легитимности пророчанстава као категорије мишљења и наратије, чиме и она чија су предвиђања још „неовремењена“ постају средство за каналисање интереса и широк простор за манипулацију у сферама психологије, економије, (гео)-политике, религије, идентитетских конструката, туризма,⁶ медија⁷ и сл., за шта је у српским оквирима репрезентативно креманско пророчанство, које није било само алат у политичким превирањима (развод и абдикација краља Милана) већ и имагинарни простор пројекције жељеног историјског тока:

Dragan Pjević, čuvar i promoter kremanske tradicije, u svojoj knjizi Kremansko proročanstvo izvor novih inspiracija, u poglavlju Pogled na novi milenijum, navodi proročanstvo Miloša Tarabića koje je on „saopštio“ profesoru Todoru Jovanoviću u astralnom razgovoru. Tada

⁶ „Kada se decembra 2012. godine svet pripremao za svoj kraj, navodno najavljen drevnim proročanstvom Maja, mediji su potražili najavu smaka sveta i u Kremanskom proročanstvu, međutim, takve najave nije bilo. Ipak, Dragan Pjević oglosio se i ovoga puta tvrdeći, da ukoliko do toga i dođe, jedini spas je u Kremnima jer ih okružuju tri gore (a u Kremanskom proročanstvu navodno piše da je spas 'između tri krstaste gore'), pa je i ovaj događaj iskoristio za turističku promociju Kremana“ (Stajić 2015: 168–169). О „пророчком туризму“ везаном за Кремна и село Рупите, где је живела Баба Ванга, уп. Stajić 2015: 171–199. и <https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:341001-Odali-pocast-baba-Vangi>, приступљено 22. 1. 2024.

⁷ Илустративан је пример мистериозне фасцикле која се наводно налазила у Архиву Министарства унутрашњих дела с Креманским пророчанством, а која је постала предмет и политичке и сензационалистичке медијске манипулације: „Pragmatični Pera Todorović predosetio je potencijal ovakve priče i kontinuirano je u feljtonu u Malim novinama, koji je trajao neverovatnih 300 nastavaka, obećavao otkrivanje misterioznog sadržaja fascikle, po pravilu u narednom broju časopisa, ali ona nikada zapravo nije ugledala svetlost dana“ (Stajić 2015: 119).

je najавио cepanje Crne Gore i Srbije koje će od stranaca jedva živети. Bosna će се припојити Србији и то не само српски, него и муслимански део. Албанци ће се, видећи да им све иде од руке, подићи и у Грчкој и тада ће настрадаи. Трећи светски рат је близу, трајаће годинама и страдаће невини више него криви. Гадаће најсветија места. Колоне избеглица из целог света чекаће на граници само да се докопају Србије, која ће бити својеврсна Нојева барка за људе из развијених земаља. (...) Балкански рат ће бити вођен против Албанца, при чему ће ceo Балкан бити против Албаније. Косово ће бити враћено, напустиће га Албанци. Србија ће поново стати на ноге (Stajić 2015: 169–170).

У ужем смислу, пророковање има сакралну димензију, везано је за догматске концепте и историју „изабраних“ народа, и често подразумева велики временски распон од времена изрицања до остварења или потенцијалних остварења догађаја које најављује: библијски пророци најављивали су Христов долазак вековима раније, а екстрем у темпоралном погледу свакако представљају апокалиптични текстови и најаве „краја времена“. У нешто ширем смислу, пророштвима се сматрају наративи који нису везани за божанску објаву и промисао (мада таква инспирација није искључена), већ за профану историју, често у распону од неколико миленијума, каква су, примера ради, Нострадамусова и Баба Вангина предвиђања, или сновиђења контроверзног швајцарско-аустријског професора немачког Пола Амадеуса Динаха (Paul Amadeus Dienach), који је 1921. године пао у једногодишњу кому током које је његова свест „отпутовала“ у будућност и ушла у тело човека из 3906. године. Од његових савременика сазнао је историју света до те године и записао је у обимном дневнику, који је касније (1973, 1979) објавио грчки професор права Георгиос Папахацис (Γεώργιος Παλαχάτζης), с богатом историјом потоњег приређивања, издавања и осуде цркве.⁸ Индикативна је, међутим,

⁸ <https://forum.krstarica.com/threads/hronike-iz-buducnosti-paul-amadeus-dienach.961558>, приступљено 1. 12. 2023.

чињеница да је једина ствар коју људи из будућности нису рекли Динаху – „тачна прича 20. века, у случају да се Динахова свест врати назад у своје првобитно тело и доба (као што и jeste) – јер су verovali да би било опасно да зна своју непосредну будућност и будућност свог доба у случају да омете или измени путању историје и свог живота“.⁹ Ово парадоксално објашњење – које пренебрегава тектонски судар представе о томе да је будућност детерминисана, да се она „већ десила“ (јер Динах је у 3906. години и све до те године се већ одиграло), и могућности да Динах својим деловањем историју измени – може се довести у везу с претходно поменутом потребом да у конкретном моменту и конкретном социјалном контексту пророштво не изгуби кредибилитет. У вези с Динаховим виђењима, која су се наша и у фокусу парапсихолошких проучавања, ваља поменути и чињеницу да је забрана објављивања и постојање малог броја примерака активирало механизме теорија завере, иначе присутне у наративима о профетичким књигама и завештањима, у савременим медијима често и с елементарном неписменошћу:

Sotonjarska tehnokratija. Zlatna milijarda. Jedna svetska vlada. Ukinuto privatno vlasništvo.¹⁰

Nije ni чудо sto su masoni kandzama zgrabili ovaj primerak a vrlo moguće i doterali prema svojim afinitetima, јер ипак то су и postulati Novog Svetskog Poretka, илити замена deformisane demokratije за deformisanu meritokratiju као nove sarene laze - novog sistema за upravljanje robovima који су, heh *****, као сто им и sleđuje otključali један deo svojih zaspalih sposobnosti, те их је старим poretком nemoguće kontrolisati.

⁹ <https://zanimljivostidana.com/zanimljivosti/bio-u-komi-a-njegova-svest-usla-u-telo-coveka-iz-3906-godine.html>, приступљено 1. 12. 2023.

¹⁰ Златно доба, једна светска влада, укинута приватно власништво јесу детаљи Динаховог пророчанства.

Dakle, kataklizma pa Demokratija raus, Meritokratija vilkomen, a vi ovcе nazad na razanj da nastavite da se vrtite u Samsari i napajate generator za vjek vjekova aAmin.¹¹

Чини се, међутим, да и футуристички дискурс ужег временског опсега и без пророчких амбиција – предвиђање шта ће се десити у блиској будућности, која се може кретати од неколико месеци до неколико деценија – поседује идеолошки, политички, маркетиншки, стратешки потенцијал сличан гласовитим пророчанствима о даљој будућности, а сведоци смо његовог интензивног присуства у савременим медијима, с неупоредиво већом пролиферацијом од оних која су преносила поруке „класичних“ пророка. Због изузетне присутности медијских текстова у животу савремених хај-тек цивилизација, знатно веће од оних писаних, у овом раду ћемо се у великој мери бавити медијском презентацијом будућности у широком спектру мотива и сфера егзистенције.

Апокалипса сутра

Са становишта социјалне и политичке инструментализације и психолошких ефеката које изазивају није исто да ли се предвиђања односе на далеку будућност планете или на перспективе конкретних заједница у скором времену. У првом случају пре би се могло говорити о ефектима блиским читалачком искуству с епском или научном фантастиком, заснованом на машини, ескапизму, „урањањима“ различитих врста, речником Мари-Лор Рајан (Marie-Laure Ryan) о чему речито сведочи коментар на You Tube-у поводом презентације Динахових „сећања

¹¹ Коментар с поста (Mikh Ha El), <https://forum.krstarica.com/threads/hronike-iz-buducnosti-paul-amadeus-dienach.961558>, приступљено 23. 12. 2023.

на будућност“: “In my age (50), with so many stories, lies and truths people tell us... the important thing is not if the story is true or false, but if it is a good story. This entertained me all night long”.¹²

У другом случају, међутим – а он је далеко чешћи – акти-вирају се сасвим другачији механизми. Ако занемаримо релативно мали проценат предвиђања да ће се ствари одвијати у добром правцу, најаве катастрофа, атмосферских неприлика, беспарице, глади, нових болести, ратова и злих времена укључују се у глобалне механизме застрашивања и психолошке, политичке, религијске, економске манипулације.¹³ Мада је у основи тачна тврдња да „vremenskoj prognozi ili predviđanjima izbornih rezultata npr. neće biti pridavan isti značaj kao predviđanju apokalipse, drugog Hristovog dolaska ili propasti jedne dinastije, države, nacije i sl.“ (Stajić 2015: 188), улога првопоменутих није мања, јер се њима у конкретном тренутку креира атмосфера, усмерава (или одвлачи) пажња, сугеришу одлуке и видови понашања. Ниједан вид нарације о будућности није идеолошки неутралан, и то поготово важи за превиђања догађаја који ће непосредно уследити. Најаве тога да ће бити или неће бити грашка, шећера и гаса, да ће зима која долази бити „најтежа у последњих 70 година“, да ће „недостајати много хране“,¹⁴ да ће се увести обавезни војни рок, да ће се појавити нови смртоносни вируси, да „прети нова епидемија, а није вирус“

¹² <https://www.youtube.com/watch?v=HP9CLEOnBb8> (@Dihelson-Mendonca) (8. 10. 2023). Други коментар на исту презентацију такође је индикативан: “It also reminds me of a certain story by HP Lovecraft, where a man’s consciousness from that same time period (1920s) was switched in the same fashion with that of a being from an alien civilization in the age of the dinosaurs” (@timothy252).

¹³ О савременој „култури страха“ постоји обимна литература; в. нпр. Furedi 2005, 2007; Altheide 2002; Сап 2017; Glassner 2018.

¹⁴ Изјава председника Александра Вучића 15. 5. 2022, <https://www.b92.net/biz/vesti/srbija/zima-koja-dolazi-bice-za-neke-najteza-u-poslednjih-70-godina-2154966>, приступљено 14. 11. 2023.

(гојазност),¹⁵ најаве ратних сукоба, чак и најаве летњих врелина или олуја често су стилизоване у апокалиптичном тону и несумњиво доприносе колективној психози (уп. Делић 2022: 276):

Vreme je *opasno*. Prognozirane su *opasne* vremenske pojave, a takvo su intenziteta da mogu prouzrokovati materijalnu štetu i biti *opasne po ljude i životinje*. Treba biti vrlo obazriv, svestan *rizika* i redovno informisan o detaljima očekivanih meteoroloških uslova. *Pratiti savete koje daju nadležne državne službe*.¹⁶

Генералној експанзији речи *сїрах* у јавном дискурсу (Altheid, Michalowski 1999: 484, 488) свакако доприноси и конструкција „страхује се да“, карактеристична за предвиђања блиске будућности, као и друге из сличног семантичког регистра: „Страхује се да би четботови могли да помогну у планирању напада биолошким оружјем“, „Из ледене дубине нам прети катаклизма. Смртоносне болести које су деценијама лежале успаване могу да буду ослобођене и нико не зна шта нас после тога чека“, „Страхује се да ће вулкан Катла претворити дан у ноћ у Европи (вест од 14. 10. 2011), „Гана је највећи произвођач злата у Африци, али нелегално рударење уништава реке – страхује се да ће ова држава већ од 2030. морати да увози воду“ и сл.¹⁷ У наративима

¹⁵ Испод овог наслова је поднаслов који гласи *Лекари забринутии, ово су симптоми после којих се укључује црвена лампица*, а испод њега је фотографија здравствених радника у комплетној заштитној одећи, као у „црвеној“ ковид зони око кревета пацијента, <https://www.blic.rs/vesti/beograd/preti-nova-epidemija-a-nije-virus-lekari-zabrinuti-ovo-su-simptomi-posele-kojih-se/sdhtre0>, приступљено 14. 11. 2023.

¹⁶ https://www.kurir.rs/vesti/drustvo/3505135/ljudi-da-li-je-ovo-normalno-narednih-dana-narandzasti-meteo-alarm-pogledajte-ocekivane-temperature-oglasio-se-rhmz?utm_source=kurir&utm_medium=mostread-carousel&utm_campaign=adria_internal, приступљено 16. 9. 2021.

¹⁷ <https://www.rts.rs/lat/magazin/tehnologija/5292718/vestacka-inteligencija-cetbot-biolosko-oruzje.html>, <https://www.blic.rs/vesti/svet/iz-ledene-dubine-nam-preti-kataklizma-strahuje-se-da-ce-bit-smrtonosne-bolesti>

овог типа наука, било да је реч о статистици или дисциплинама фундираним на природним законима и познавању технологије, постаје нека врста нове глосе, универзалне платформе која даје легитимитет предвиђањима, док се, с друге стране, малој групи људи која управља геополитичком, економском и историјском сценом придају и признају повлашћена „знања“ која функционално и статусно алтернирају с трансцендентним пореклом пророчких визија (приписано им је знање о будућим догађајима које већина нема и они га објављују). Ова последња врста предвиђања будућности се, притом, често показује неоснованом и нетачном, што их као тип исказа не дисквалификује јер се такви наративи брзо заборављају медијски препокривени новим, изоморфним и изофункционалним.

Сличног је потенцијала и (зло)употреба „класичних“ пророчанстава, попут Нострадамусовог, с типично сензационалистичким насловима додатно истакнутим и типом слова („ЈЕЗИВО ПРЕДВИЂАЊЕ НОСТРАДАМУСА ЗА 2022. ГОДИНУ: Глад, рат и оскудица“) и очитим кривотворењем, имајући у виду чињеницу да Нострадамусова предвиђања нису прецизно датирана.¹⁸ Приписује му се, међутим, да је „за 2022. годину предвидео неколико застрашујућих сценарија“ – рат или инвазију на Француску, преломну тачку у глобалном загревању, инфлацију, глад и канибализам, као и то да је наслутио клонирање ума: „Месец у пуној ноћи изнад високе планине, Нови мудрац са усамљеним мозгом то види.“ У распону од годину дана, међутим, на истој интернет страници чланак је попримио сасвим други облик. Из наслова

[biti/57zvxe, https://www.info-ks.net/vijesti/5356/strahuje-se-da-263e-vulkan-katla-pretvoriti-dan-u-no263-u-evropi](https://www.info-ks.net/vijesti/5356/strahuje-se-da-263e-vulkan-katla-pretvoriti-dan-u-no263-u-evropi), <https://twitter.com/bbcnasrpskom/status/1439912220696006659>, приступљено 15. 11. 2023.

¹⁸ Благе оградe („Тешко је одредити тачне датуме са Нострадамусовим предвиђањима, јер су заснована на астролошким кретањима, а не на календару. Међутим, предвиђање да ће рат доћи у Европу је оно које се може сузити на можда 2022“) у врло малој мери потиру интенцију наслова и инерцију лексема *језиво*, *засиращујуће*, *иpеишеће*, *злоласно* и сл.

су уклоњени реч „језиво“ и податак да се предвиђања односе на 2022. годину, а Нострадамусова пророчанства генерално су дисквалификована:

Predviđanja Mišel del Nostradamusa su izrečena na nekoliko jezika i često su dvosmislena pa njihovo tumačenje nije relevantno. (...) Međutim, njegova proročanstva su nejasno napisana, pa ih je nemoguće direktno povezati sa određenim događajima. Njegovo delo je napisano strofama od po četiri reda u vidu stiha i zagonetke i nisu poređane hronološki. Stoga se njegovi stihovi ne mogu direktno povezati ni sa jednim specijalnim događajem.¹⁹

Трансхуманистички сценарио будућности

На сасвим други начин у футуристички дискурс укључују се трансхуманистичка предвиђања будућности. Иако се по томе што не претендују на комуникацију са светим и што не пледирају на трансцендентно порекло знања о будућности ова предвиђања ближе и даље будућности не уклапају у традиционални концепт пророчанстава, она имају сличне психосоцијалне функције као и „класична“ пророчанства и блиска су им по утилизацији или барем по потенцијалу за то, као и по, са становишта судбине савремене цивилизације и егзистенције *homo sapiensa* – апокалиптичној и утопистичкој есхатологији.

Апокалиптични модус изузетно је виталан и прилагодљив различитим социјалним, религијским и научно-технолошким контекстима. Ратничке индоевропске цивилизације осмишљавале су „последње време“ у виду одсудне битке космичких размера између богова и демона у којој ће пропасти дотадашњи свет и бити замењен новим и бољим, што је у српском усменом

¹⁹ <https://stil.kurir.rs/lifestyle/167993/jezivo-predvidjanje-nostradamusa-za-2022godinu-glad-rat-i-oskudica> (20. 10. 2022), приступљено 16. 1. 2024.

фолклору дало два кључна рефлекса – песме о смаку света услед огрешења човечанства (*Свеци благо дијеле*) и велики косовски наратив (Лома 2002: 127–158). Јудеохришћанска традиција обележила је два миленијума прорицања Судњег дана и почетка Миленијума, периода од хиљаду година владавине праведних, након којег ће, по предању, Исус Христ доћи по други пут. Профаније верзије пропаст света сагледавале су у сликама катаклизми различитог типа: судари Земље с кометама и астероидима, земљотреси, велика ватра, нуклеарни рат, масовни рат заснован на расној основи, нестанак врсте због пренасељености планете, потонуће континената, окретање Земљине осе, крах компјутерске мреже и сл.²⁰ Трансхуманистичко окриље понудило је овом широком спектру нове моделе, засноване на моћима савремене компјутерске технологије и потенцијалу машина и вештачке интелигенције да мењају људску природу и судбински утичу на цивилизацију. Све и кад се занемаре претежно филмски сценарији у којима роботи преузимају контролу над човечанством или се наноботи самореплицирају експоненцијалном брзином водећи тоталном колапсу, велики број алтернативних опција и мотива уништења или радикалне трансформације има ауторитативно залеђе науке, које је пандан ауторитету религије до почетака 20. века.

Један од најеминентнијих и на медијској сцени (укључујући и милионске тираже књига) најприсутнијих историчара и интерпретатора савремене геополитике и технологије (AI) – Јувал Ноа Харари (Yuval Noah Harari)²¹ – истиче да нова технологија

²⁰ Интересантна листа датума за које се предвиђа апокалипса дата је на страници: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_dates_predicted_for_apocalyptic_events, приступљено 12. 2. 2024.

²¹ Овде би се свакако морала имати на уму његова контроверзна позиција, јер као Израелац заузима страну у конкретним ратним збивањима, као и то да позиција кључног предавача на Светском економском форуму у Давосу не може бити неутрална. То, међутим, са становишта наше интерпретације не дисквалификује његове интервјуе о судбини човечанства и *homo sapiens* као врсте у интеракцији са технологијом и вештачком

води радикалном раскиду с досадашњим когнитивним и физиолошким константама човека и да ће, по свему судећи, људска врста какву познајемо нестати: „Ми смо вероватно последња генерација *homo sapiens*“. Човечанство је до сада прошло кроз многе револуције – когнитивну (језик), индустријске, политичке, културне – али су и даље констаната били човеков ум и човеково тело. Захваљујући новим технологијама и вештачкој интелигенцији ситуација је сада први пут другачија.²² Предвиђа се да ће већ у блиској будућности постојати директан интерфејс између компјутера и људског мозга, да ће бити могуће претраживање интернета умом, а не рукама или очима, као и умрежавање више мозгова који ће чинити јединствену мрежу знања (енг. *interbrain net*), што отвара и питање идентитета: где ће бити границе личности уколико свако буде реални поседник туђих знања, сећања и искустава? Пракса је већ далеко одмакла у овом смеру – мајмуни с уграђеним чиповима у обе мождане хемисфере без коришћења руку, искључиво путем ума, контролишу стрелице на компјутерском екрану и играју игрице, а Илон Маск (Elon Reeve Musk) је 29. јануара 2024. године објавио да је први Неуралинк

интелигенцијом, са милионским посетама на Јутјубу. Иначе, веза трансхуманиста са Форумом у Давосу датира и раније, од обраћања Луиса Росета (Louis Rossetto), оснивача часописа *Wired*, чији је уредник био Кевин Кели (Kevin Kelly), којом приликом је поменуо да се пророштво Пјера Тејара де Шардена (Pierre Teilhard de Chardin) о трансцендентној људској егзистенцији остварује путем глобалног ума (Alexander 2003: 57); о де Шардену уп.: Ђорђевић 2004; Delio 2012.

²² Илон Маск истиче да ми већ јесмо киборзи, с мобилним телефонима и компјутерима као екстензијама наших тела, и, захваљујући њима, с моћима далеко већим него што их је имао председник САД тридесет година раније. Истовремено, указује на огромну опасност коју вештачка интелигенција носи због могућности да је у једном тренутку присвоји мала група људи, опасност већу од нуклеарних бојевих глава, <https://www.youtube.com/watch?v=9jkRcrM6XKA>, приступљено 22. 10. 2023. Стивен Хокинг (Stephen Hawking) иде још даље предвиђањима да ће људска врста бити истребљена, https://www.youtube.com/watch?v=tQd_5as_cMY, приступљено 5. 4. 2024.

имплант уграђен и у људски мозак.²³ За разлику од првобитних људи, који се по организованости нису битно разликовали од шимпанзи, који су живели у малим групама и где је свако морао да поседује комплетна и огромна знања за преживљавање, данашњи људи живе у колонијама попут мрава, упућени су једни на друге и међузависни у практичном и економском смислу. Харари предвиђа да ће, захваљујући развоју биометријских сензора и везе између мозга и компјутера, у 21. веку ситуација бити доведена до екстрема и да ће за педесетак година човек бити део мреже у буквалном смислу, без могућности елементарног одржања ван ње. Сва тела и сви мозгови биће повезани мрежом,²⁴ што је мишљење које дели и један од водећих футуролога и инжењера Гутла, Реј Курцвајл (Ray Kurzweil), и не само он.

У поређењу с реалним стањем, наивно делују слике из будућности Паула Амадеуса Динаха, на пример оне које се односе на 2396. годину:

Новац какав познајемо више не постоји. Планетарни ресурси се прерасподељују и сада су довољни за сваку особу. Пренасељеност, клима, исхрана и еколошки проблеми су решени. Године поново почињу да се броје са годином 1 од 2396 године. Ипак, глобална влада је облик тоталитаризма, а националне владе се томеprotиве директно или индиректно још неколико векова. Људи су још увек са националном свешћу и нису развили планетарну свест.²⁵

Социјални аспекти су такође апострофирани. Харари у више наврата указује на то да се човечанство приближава гач-

²³ <https://www.youtube.com/watch?v=DmqSYgM8QHc>, приступљено 3. 4. 2024.

²⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=qc4v7AvqigU>; https://www.youtube.com/watch?v=tQd_5as_cMY, приступљено 5. 4. 2024.

²⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=Wz8SoVcN154>, приступљено 5. 4. 2024.

ки где ће економске разлике бити преведене на биолошке, што је у досадашњој историји било присутно у минималној мери: богатији су имали храну и били виши и физички развијенији од оних који су гладовали, али у основи то су била иста људска бића. Нова технологија, међутим, доноси опасност да се, ако свима не постану доступни њени бенефити, човечанство суочи са највећом неједнакошћу икада.²⁶ Уколико технолошки ресурси постану власништво малог, повлашћеног дела човечанства (што се са досадашњим ресурсима увек дешавало) формираће се суперповлашћене елите способних, које би то заиста и биле, за разлику од досадашње историје, где је супериорност била илузија краљева, обезглављених мало-мало. Тржиште рада ће се дестабилизovati, настаће бескорисне класе које ће се радикално разликовати од потребне елите.

Харари предвиђа да ће у скорој будућности нестати индивидуалистичке, либералне идеологије која учи „слушај себе“ и да ће за двадесетак година Гугл боље знати шта је за нас добро, да ће нас боље познавати од нас самих захваљујући биосензорима, огромном броју информација и могућностима да их обради. Од нас самих боље ће нас познавати и алгоритми и мрежни систем, и то је крај свих старих институција и идеологија индивидуализма, слободног тржишта, демократије. Након бога у религијама, и човека у либерализму, у 21. веку главни ауторитет ће бити алгоритми.²⁷ Феномен да ће компјутери на основу огромног броја биометријских параметара и великог капацитета обраде података боље познавати конкретну особу него што она познаје себе – за који сматра да ће обележити 21. век – Харари означава термином *гаишаизам*.²⁸

²⁶ <https://www.youtube.com/shorts/3MGzYTE9Msk>, приступљено 5. 4. 2024.

²⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=qc4v7AvqigU>; https://www.youtube.com/watch?v=tQd_5as_cMY, приступљено 5. 4. 2024.

²⁸ https://www.youtube.com/watch?v=tQd_5as_cMY, приступљено 5. 4. 2024.

Предвиђања, међутим, имају и радикалније верзије, од могућности да ће се развити вештачка суперинтелигенција која неће имати свест (као што су авиони бржи од птица, а нису развили перја),²⁹ до оних с истински апокалиптичном нотом:

(...) то је страна интелигенција (alien intelligence) и она има изузетне способности. Веома је могуће да ће у следећих неколико година она суштински прогутати (eat up) све људске културе, све што смо створили за десетине хиљада година од каменог доба, она ће их апсорбовати, сварити и почети да бљује нову културу која долази од стране интелигенције. Шта ће то урадити, не само свету око нас, већ свету унутар нас, нашој психологији, нашим религијама, нашим политичким назорима – нико не зна.³⁰

Жељена апокалипса

У принципу, када је о наративима реч, људски ум детектује практично све могуће моделе у оквирима задатим темом или заплетом. Они се могу разликовати од културе до културе, али се сумарно гледано исцрпљују готово све могућности. У фолклорним наративима и књижевној фантастици – који дозвољавају немиметичне модусе приповедања – време може тећи и унапред и уназад, може се гранати или враћати, простор може бити овоостран или оноостран, актери људска или нељудска бића, смртна или бесмртна и сл. На сличан начин, и будућност се сагледава у два могућа антитетична обрасца

²⁹ Вештачка интелигенција (AI) меша се често са вештачком свећу (АС – *artificial consciousness, machine/synthetic/digital consciousness*), карактеристичном за књижевну и филмску фикцију и наративе о емотивној интеракцији или агресији између људи, с једне стране, и робота, компјутера, машина, с друге, <https://www.youtube.com/shorts/p3mAK3cODc4>, приступљено 22. 12. 2023.

³⁰ <https://www.youtube.com/shorts/ONqT-4G7TKk>, приступљено 3. 2. 2024.

– апокалиптичном и утопијском, с тим што апокалиптични често имплицира утопију. Фолклорни наративи о „последњим временима“ комбинују поменуте модусе јер свет никада не нестаје у потпуности („*што остало* то се покајало“), између осталог и зато што мит, консеквентно и фолклор, не познаје стварање *ex nihilo*. Јудеохришћански смак света такође је део шире религијско-филозофске конструкције и заправо је увод у постапокалиптичну рајску, нематеријалну, нееволуирајућу егзистенцију (Geraci 2010: 17–19).

Пророчанства такође познају оба обрасца – поред апокалиптичног, који објављује нестанак људске цивилизације, и утопијски, који говори о њеном напретку, за шта би илустрација могли бити већ поменути Динахови списи:

3400–4000. godine – Novo „Zlatno doba“ stiže nakon skoro 1.000 godina „mračnog doba“. Sada u Globalnoj vladi više nisu naučnici i tehnokrate. Tu su „univerzalni stvaraoci“. Ličnosti koje kombinuju istovremeno sposobnosti filozofa, umetnika, naučnika, mistika itd. Sve u društvu je besplatno, odeća, kuće, hrana, prevoz itd. Ne postoji privatno vlasništvo, a jedina nejednakost su čast i reputacija.

Ljudi više ne računaju uspeh svojih života tehnološkim i materijalnim životnim standardom, već uglavnom svojim emocionalnim, mentalnim i duhovnim razvojem i samousavršavanjem. Ljudi rade samo 2 godine u celom svom životu, između 17 i 19 godina. Stanovništvo zemlje je manje od milijarde ljudi, i postoji obilje proizvoda za pristojan život.

Zakoni u društvu su radikalno smanjeni na veoma mali broj, jer negativne ili kriminalne namere pojedinaca u društvu gotovo da ne postoje.³¹

У трансхуманистичком дискурсу сагледавање судбине човечанства и човека као врсте такође познаје оба модалитета.

³¹ <https://forum.krstarica.com/threads/hronike-iz-buducnosti-paul-amadeus-dienach.961558>, приступљено 23. 12. 2023.

Поред апокалиптичне перспективе и интонације (нестанак *homo sapiens* као врсте), будућим дешавањима се – чак и када је реч о истим или блиским наративима – придаје и утопијски карактер.³²

Без апокалиптичних тонова, као нова врста утопије, у трансхуманистичком окриљу фигурира идеја клонирања ума (енг. *brain upload, mind upload, mind cloning*), која подразумева превођење комплетних можданих активности – за које се сматра да чине људски идентитет – у вечноживеће датотеке.³³ Трагање за могућношћу трансформације или елиминације људског тела и досезања вечности познато је барем од египатске цивилизације, а у различитим модалитетима могуће га је трасирати кроз окултне езотеријске праксе и религијске системе до данас. Последњих деценија, међутим, захваљујући напретку био- и нанотехнологија, неурологије, информатичких система и когнитивних наука, „занос“ досезања вечности пренесен је из домена религије у домен науке, која је постала „нова религија“ (Barbour 1997; Geraci 2010; Aupers, Houtman 2010; Farman 2019). Захваљујући кохезионом дејству теме, у релативно кратком року искристалисао се жанр AI апокалипсе (енг. *apocalyptic AI*), који, према Роберту Герачију (Robert Geraci), подразумева „присуство апокалиптичне теологије у научнопопуларним књигама о роботизици и вештачкој интелигенцији“, а фундиран је превасходно на корпусу дела Ханса Моравца (Hans Moravec), Кевина Ворвика (Kevin Warwick) (роботика), Марвина Минског (Marvin Minsky), Хуга де Гариса (Hugo de Garis) и, поглавито, Реја Курцвајла (Ray Kurzweil), једног од водећих инжењера Гугла, футуристе, проналазача, добитника

³² „Дигитална утопија“ (Fred Turner) је далеко шири термин и реферира на идеју да ће компјутери ослободити човека савремене заглупљености и модерног отуђења, односно да ће интернет водити хармонији између људи и окружења (Geraci 2010: 11).

³³ Илон Маск је лансирао робот Тесла Оптимус (најновија верзија 2023), за ког верује да ће у неком моменту моћи да понесе капацитет људског мозга, <https://www.youtube.com/watch?v=I3klw7jXxL0>, приступљено 22. 2. 2024.

двадесет почасних доктората и аутора бестселера. Поменути „гуруи“ клонирања ума и сингуларитета пропагирају идеје да ће у првој половини 20. века интелигентне машине населити Земљу и да би до краја тог века машине могле бити једини вид интелигентног живота на планети. Машине ће, по Моравецу, у блиској будућности створити рај за човечанство, али ће, у даљој, људска бића морати да пренесу мождане активности на компјутерски хардвер како би опстала. Свет будућности биће трансцендентни дигитални свет у коме ће људски ум постати бесмртан и без ограничења (Geraci 2010: 1).

Кључне идеје поменутих аутора и проналазача, односно „јаке“ струје трансхуманизма, изузетну пролиферацију имале су и путем мултимедијалне платформе *Други живот* (*Second life* – SL), у којој особе креирају сопствене аватаре и ступају у виртуелни свет и реалне интеракције с другим људима. У овом милионски посећеном мултиверзуму креиран је широк спектар људских искустава (аватари иду на концерте, клизање и јахање, у биоскопе и лов, на посао, у куповину, граде и уређују куће, формирају социјалне групе, радионице, баве се уметношћу и трговином итд.). Током 2007. и 2008. године у SL свету отворене су амбасадe Малдива, Шведске, Естоније, Србије, Колумбије, Северне Македоније, Албаније, Израела и Малте, а Министарство дијаспоре Републике Србије финансирао је пројекат Српског острва, где су презентовани Музеј Николе Тесле, сабор у Гучи и Exit фестивал.³⁴

У оквиру SL мултиверзума Роберт Герачи је изградио „Виртуелни храм“ и организовао дебате и форуме посвећене питањима трансхуманизма. Одјек је био изузетан, а резултати су подржавали ставове и предвиђања Моравца и Курцвајла – многи становници SL света верују у остваривост трансцендентног

³⁴ <https://web.archive.org/web/20110724222249/http://metaverse.acidzen.org/2007/serbia-entering-second-life>, приступљено 11. 2. 2024.

раја и индивидуалне бесмртности, неки чак сматрају да аватари имају особену егзистенцију, независну од биолошких особа које су их креирале, док се други надају да ће копирати сопствене умове у овај или неки сличан мултиверзум (Geraci 2010: 71–105). Виртуелни светови постали су дража пребивалишта њиховим „резиденатима“ од реалних светова, с далеко већим креативним могућностима и далеко већим просторима остварења жеља, што, истиче Герачи, радикално преиспитује тврдњу Макса Вебера (Max Weber) да технологија темељно рашчарава свет (Исто: 9). С друге стране, питања креације, трансцендентности и вечности неминовно су имплицирала дијалог с религијским догмама.

Кевин Кели (Kevin Kelly), један од гласноговорника Силиконске долине и главни уредник трансхуманистичког часописа *Wired*, препознао је у компјутерским симулацијама (светови видео-игара, виртуелна стварност, вештачке симулације чулних утисака и сл.) аналогију с божјом креацијом – „We have become mini-gods” (Kelly 1999: 388), на шта упућује и наслов Хараријеве књиге *Homo deus* (Harari 2018). Транскрипти Келијевих интервјуа с научницима који креирају сложене виртуелне светове, свемирске станице, жива бића и сл. показују да они себе такође доживљавају као богове: “Designing a biome is an opportunity to think like God”; “The gods were summoned to fix player Visitor”; “When I play god I can crank up the global mutation rate”; “Even if my world gets as complex as the real world, I’m god” итд. (Kelly 1999: 389).

Топоси хришћанског имагинарија, попут ослобађања од материјалне егзистенције, досезања вечности и ускрснућа мртвих, задобили су ново рухо у трансхуманистичким наративима. Сајбер простор (енг. *cyberspace*) преузео је улогу светог простора, места где обитавају бестелесни умови, доступан свима и са свих реалних меридијана; простор који реално окружење и урбане пејзаже ослобађа издувних гасова, билборда, редова за чекање, загушљивих метроа, хемијске и информацијске загађености, као и деформације информација, јер се оне не преносе папиром, већ

директно умом. Између виртуелног простора и блиставог града из *Књије ојкровоња* препозната је аналогија сада већ давних деведесетих година прошлог века: „The Heavenly City, in fact, is (...) a religious vision of cyberspace“ (Benedict 1991: 3, 16). Превођење ума у виртуелне датотеке, које ће, лишене пропадљивог тела, вечно егзистирати у некој врсти трансцендентности (енг. *brain upload*), у литератури је такође повезивано с новојерусалимским уздицањем у анђеоске сфере. У Павловој посланици Коринћанима апострофирана је метаморфоза материјалног бића, задобијање целестијалног „тела“ сличног Божјем, вечног, савршеног, бесмртног (Geraci 2010: 20):

А ово кажем, браћо, да тијело и крв не могу наслиједити Царства Божијега, нити распадљивост наслеђује нераспадљивост.

Ево вам казујем тајну: Сви нећемо помријети, а сви ћемо се промијенити.

Уједанпут, у трену ока, при посљедњој труби; јер ће затрубити, и мртви ће васкрснути нераспадљиви, и ми ћемо се промијенити.

Јер треба ово распадљиво да се обуче у нераспадљивост, и ово смртно да се обуче у бесмртност.

А кад се ово распадљиво обуче у нераспадљивост, и ово смртно обуче у бесмртност, онда ће се испунити она ријеч што је написана:

Побједа прождрије смрт (1, 15: 50–55).

Навод је идејно и реторички крајње близак трансхуманистичким наративима, а дуалистичка концепција добро vs. зло (којој у хришћанској концепцији одговарају категорије небеско : земаљско, божанско : људско) појмовно је „препакована“ у антитетичне парадигме, од којих једну чине ум, машина и виртуелни свет, а другу тело, биологија и физички свет (Geraci 2010: 24). Штавише, и сам термин *ѿрансхуманизам/ѿрансхумано* (енг. *transhuman*) први пут је употребио Хенри Френсис Кери (Henry Francis Carey) 1814. године, преведећи Дантеову

Божансџивену комедију, у стиховима који описују песникову неизрециву физичку трансформацију при ступању у рај (Harrison, Wolyniak 2015).³⁵

На другом полу су крионика и (ране) визије Реја Курцвајла о могућности да се на основу успомена, личних ствари³⁶ и ДНК које су наследили потомци може реконструисати личност (O’Gieblын 2017) – који деле идејну матрицу с наративима о ускрснућу мртвих.

Најрадикалнија предвиђања везана су ипак за идеју сингуларитета. У математици и физици овај термин означава тачку у којој математички параметри и физичке вредности сежу у бесконачност. У контексту трансхуманизма он представља моменат када ће доћи до експлозије компјутерске суперинтелигенције и апсорпције *homo sapiens*. То је тачка у којој ће свет значења колабирати у потпуности, што одговара промени која је дошла с Великим праском, пре кога није постојало време, у чему је, као и у вези с клонирањем ума, већ препозната аналогија с библијском есхатологијом. Експлозија интелигенције је тачка у којој ће, по предвиђањима трансхуманиста, људи повезани с технологијом доживети радикалну трансформацију и постати постљуди (енг. *posthuman*) – бесмртни, без физичких и менталних ограничења, измењени до непознатљивости. Курцвајл сматра да би се сингуларитет могао догодити 2045. године.³⁷

³⁵ „As Glaucus, when he tasted of the herb, / That made him peer among the ocean gods; / Words may not tell of that *transhuman* chang”. Данте је за опис метаморфозе при преласку у сфере трансцендентног начинио кованицу на италијанском – *trusumanar* (Harrison, Wolyniak 2015: 467).

³⁶ Курцвајл чува педесет кутија документарног материјала о свом оцу, надајући се да ће у једном тренутку бити могуће да се на основу великог броја података личне природе креира аватар који ће бити његова верна реплика.

³⁷ <https://www.nplusunemag.com/issue-28/essays/ghost-in-the-cloud>, приступљено 22. 2. 2024.

Употреба нових пророчанстава³⁸

У великој мери супротни, или не сасвим осмишљени, јесу актуелни наративи о клонирању ума (енг. *mind cloning*). Упркос чињеници да је идеја о клонирању ума и дигиталној вечности у овом тренутку постала не тако хипотетична (псеудо)научна маштарија,³⁹ подржана „репрезентативним“ Јутјуб исказима, попут Илона Маска с пратњом на интернет мрежама које прелазе цифре од милијарде и чине га „једним од најпопуларнијих особа на свету“ (<https://www.youtube.com/watch?v=J3klw7jXxL0>),⁴⁰ и баш зато што је реч о наративу који се лако „примио“ у слојевима богате елите – она је драгоцене као индикатор „стања духа“ западне цивилизације. Клонирани ум замишљен је као дигитална копија сопства, тачније као дигитализована база података о мислима, осећањима, идејама, ставовима, искуствима једне особе, без идеје о еволуцији особе кроз време. Базу података оперативном би чинио софтвер који на основу постојећих информација креира обрасце понашања и процењује каква би била реакција конкретне особе у некој ситуацији. У тренутку смрти тела, ум би наставио да живи у сферама виртуелног, с могућностима кретања кроз универзум изузетном брзином, редупликације и одабира различитих или вишеструких тела, бекаповања. Ум би, дакле, у овој (фантастичној) пројекцији, аналогно спољашњој души у фолклорним наративима, егзистирао одвојено од тела, с том разликом што се „живот“ не би штитио нерањивошћу тела,

³⁸ Ово поглавље преузето је (и делимично измењено, у складу с новим информацијама и читањима) из текста „Усмени фолклор – имагинирана трансхуманост“, предатога за објављивање у зборнику *Пићања књижевности у доба йранс- и йосйхуманизма* (Делић 2024).

³⁹ На паралелним местима, у Америци и Јапану, компјутерски је „препакован“ један секунд активности људског мозга. За то је коришћено 80 000 хардверских платформи а репродукција је трајала више од 40 минута.

⁴⁰ У овом моменту претрага “Elon Musk“ даје 274 000 000 података (22. 2. 2024).

као у архаичним представама, већ одбацивањем тела, које је основни људски проблем и препрека не само бесмртности већ и измештању људских бића с планете Земље.

Једна од најватренијих и најутицајнијих заговорница преноса можданих података у дигиталну форму јесте Мартине Ротблат (Martine Rothblatt), америчка трансродна правница, оснивачица биотехнолошке компаније United Therapeutics Corporation, која развија нове технологије производње органа, и корпорације Terasem Movement Foundation, која истражује могућност да се креира компјутерска свест аналогна људској, комбиновањем комплетних података о конкретnoj особи (енг. *mindfile*) и одговарајућег софтвера (енг. *mindware*). У утицајној студији *Virtually Human: The Promise and The Peril of Digital Immortality* (2014) детаљно је описано како је замишљено клонирање ума, како ће то омогућити људима да живе вечно и које ће то импликације имати на друштво. Идеје се уклапају у шири контекст трансхуманистичких стремљења, која имају и значајне економске аспекте. У Alcor Life Extension Foundation (Скотсдејл, Аризона) налазе се канистери од нерђајућег челика испуњени течним азотом на константној температури од -196° целзијуса, који су „најхладнији ковчези на планети“. Када неки члан Фондације умре, тело се припрема за крионизацију, хлади до тачке у којој кисеоник није неопходан да би органи функционисали и главом надоле ставља у канистер, где може остати деценијама или вековима. Трошкови замрзавања и чувања тела су двеста хиљада долара по особи (Solomon et al. 2015: 111–112). Један од чланова одбора Алкора, Саул Кент (Saul Kent), замрзао је главу своје мајке у нади да ће једног дана бити направљено ново тело за њу. Кент верује да ће људи, када се савлада техника одмрзавања,

imati моћи далеко веће од Supermena. Моћи ћете да промените своје тело као што ћете менјати своју одећу. У будућности, људи ће моћи да имају више од једног тела. Мозак неће морати нужно да буде у

vašem telu. Mogli biste imati adaptacije, kao privremeno manje telo. Do kraja dvadeset prvog veka možda će biti više razlika između nas i ovakvih kakvi smo sada nego između nas i majmuna... bićemo nova vrsta (Исто: 114).

Мичио Каку (Michio Kaku), међутим, наводи да се феномен замрзавања и одмрзавања животиња у поларним областима захваљујући изузетном проценту глукозе у крви која чини да се смањи температура мржњења крви и одрже виталне функције тренутно не може поновити код људи јер одговарајући „анти-фриз“ није пронађен,

што није спречило предузетнике да [hibernацију] prerano reklamiraju kao način da se prevari smrt. Tvrde da se ljudima sa smrtonosnim bolestima mogu zamrznuti tela po prilično visokoj ceni, da bi ih kasnije oživeli. (...) Међутим, нема nijednog eksperimentalnog dokaza u prilog uspešnosti tog procesa (Kaku 2018: 176).

Оно што у контексту паралеле с фолклорним осмишљавањем вечности привлачи пажњу јесте идеја да ће ум пребачен у дигиталну форму наставити да учествује у породичном животу и друштвеним дешавањима на начин на који је то чинила и телесно присутна особа:

За разлику од бака и дека из прошлости, уверена сам да ће потенцијал да останем повезана са својом породицом и генерацијама које следе бити доступан и скоро безграничан (...) захваљујући корацима у софтверској и дигиталној технологији и развоју све софистициранијих форми вештачке интелигенције, ти и ја ћемо моћи да имамо сталну везу са нашим породицама: да размењујемо сећања са њима, разговарамо о њиховим надама и сновима, да делимо с њима радости празника, одмора, смене годишњих доба и све остало што иде уз породични живот – и

добро и лоше – дуго након што се наше месо и кости претворе у прах. (...) Сајберсвест ће по први пут особи учинити могућим да живи у некој врсти техно-бесмртности *заувек у њравом свету* (Rothblatt 2014: 9–10, 283).

Џени Хјуберман (Jenny Huberman) ову дигиталну, техно-вечност позиционира у оквире симболичке бесмртности, указујући притом на важну чињеницу да је овако осмишљена бесмртност заправо покушај фиксирања садашњости, а не пројекција сопства у будућност.⁴¹ Вечитим присуством у животу потомака – чак и када се занемари гротескна слика породичног окупљања која се добија у перспективи од пар стотина, да не говоримо о хиљадама година или вечности – укидају се природни циклуси умирања и рађања, и фаворизује актуелни систем вредности и мишљења на рачун мена у сферама свести, знања и идеологија. Довољно је замислити да се револуција клонирања ума одиграла у антици и да су у актуелном сајбер простору присутни сви модели мишљења са свих меридијана од трећег миленијума пре нове ере до данас с подједнаким правом на „саветовање“ потомака. Бити присутан „заувек у правом свету“ егоистична је (тренутно и веома профитабилна) амбиција,⁴² која је у митско-фолклорном моделу света препознавана као вампирizam. Покојник који у животу заједнице учествује активно, на начин сличан живима, у свим архаичним културама сматран је за крајњу опасност. Вечни живот је по дефиницији супресија живота, који је могућ само на рачун смрти. Метафорично речено – неко увек мора да стари, макар то била слика. Чини се да се управо у јукстапозицији с

⁴¹ “Paradoxically, therefore, in terms of its temporal orientation, this route to immortality is less about imaginatively projecting one’s self into the future than doggedly preserving the present“ (Huberman 2017: 6).

⁴² Трошкови замрзавања и чувања тела су око двеста хиљада долара по особи, а само главе и мозга од осамдесет хиљада долара навише (Solomon et al. 2015: 112–113).

трансхуманистичким идејама клонирања ума назиру најдубљи антрополошки разлози ове цивилизацијске константе.

Иако тема овог рада нису текстови савремене књижевности, навешћемо пар примера из модерне прозе који показују да је и у њима – као и у фолклорним наративима – страх од вечности знатно дубљи од страха од смрти, мада се тематизују други проблемски аспекти бесмртности. Први је чувена метафора „вечите супе“ (нем. *Ewigkeitssuppe*) Томаса Мана из *Чаробној бреја* (1924), која отеловљује идеју неминовне поновљивости догађаја и утисака у великом временском луку и депресивне досаде која прати вечност: „Облици времена ти се губе, мешају један с другим, и што ти се укаже као прави облик времена и битисања, јесте непокретна садашњица у којој ти вечито доносе супу“ (Ман 2006: 185). Варијацију теме срећемо у роману *Лејенде о несћанку* (2012) Мирјане Детелић, у коме доркаси, езотерици који су у петом веку пре нове ере открили камен мудрости, тајну путовања кроз време и тајну вечног живота, након пар миленијума и низа проживљених живота у свим епохама – желе једино да „пређу на нови ниво“: „То је наша једина шанса да се одлепимо и кренемо даље, за чиме у овом času сви подједнако чеžнемо“ (Detelić 2012: 68). Besмртност у људском свету доживљава се као досада коју је потребно прекинути⁴³ и као тежак усуд и казна за неразумну жељу вечног живота:

„O јadni, јadni dorkasi. Izabrali ste страшну sudbinu. Ono чему ste se nadali ne možete dobiti, ne preko reda. Ostavši веčno u овом облику, остajете заувек u истом stadiјumu развоја и ne можете ићи даље, по redu. Али ми не жељимо да патите више него што мора бити и даћемо вам многе

⁴³ „Kad smo se našli заробљени između neба и земље, ништа нам друго nije moglo razbiti dosadu tako dobro kao sticanje znanja: svaki novi život davao nam je pogled na istu stvar iz nezatno drukčijeg ugla, sve dok na kraju ne bismo sastavili pun krug i – kao da gledamo kajzer panoramu – znali precizno svaku sliku sa kalema“ (Detelić 2012: 69).

utehe. Vaš kristal je čudesan za uslove u kojima je nastao, ali je zapravo primitivan. Mi ćemo mu povećati mogućnosti ali vam nećemo reći kako. Tako ćete imati šta da istražujete sve ove duge i duge cikluse dok ne dođe čas vašeg iskupljenja (...)“ Tako su oni nas videli, kao problem, i posle svih ovih godina više ne mogu reći da ne razumem. Danas, za dva milenijuma pametniji, mislim da smo još dobro prošli (Исто).

На сасвим други начин идеју о вечитом присуству разобличавао је Жозе Сарамаго, у сатирично-филозофском роману *Смрт и њени хирови* (2005). У овом интригантном остварењу португалског нобеловца описују се збивања у имагинарној држави у којој једне новогодишње ноћи људи престају да умиру. Након почетног усхићења што су се коначно домогли бесмртности, поданици те државе, као и државне институције, почињу да увиђају последице овог мистериозног „бенефита“. Како људи нису престаили и да старе, особе у стању „обустављеног живота“ прете да у врло кратком периоду инфлацијом блокирају функционисање болница и домова за стара лица, што у перспективи води настанку гротескних мегалополиса:

(...) lek, osim stručnijeg mišljenja, bio bi umnogostručiti broj domova blaženog sumraka života, ne kao do sada, koristeći zgrade i manje palate koje su znale i za bolja vremena, već tako što će se iz temelja podizati velike zgrade, u obliku pentagona, na primer, ili vavilonske kule, knoskog lavirinta, i to prvo naselja a zatim gradove, nakon toga metropole ili, grubo rečeno, groblja živih gde bi se nesrećna i neodložna starost negovala kako bog zapoveda, ko zna do kad jer njihovi dani ne bi bili odbrojani. (Saramago 2011: 26)

Након неког времена, људи почињу да прижељкују смрт, а решење за необичан демографски удар у врло кратком року проналази мафија, која, у договору са државним институцијама, за становиту новчану надокнаду организује шверц насрт болес-

них преко границе, у просторе где се још увек умире, и њихов илегални укоп (Делић 2019: 36). Концепт фиктивног света Сарамаговог романа разликује се од трансхуманих (фиктивних) концепата утолико што дигитализовани ум не заузима физички простор и што клонирање ума управо подразумева превладавање телесних ограничења – старења, болести, немоћи – која су у темељима Сарамагове гротескне визије меганекропола. Разлика, међутим, није суштинске природе, јер се и виртуелни свет у перспективи коју нуди вечност лако може замислити као „густо“ гробље вечноживећих датотека из неких далеких времена. Математички прорачуни показују да се, у случају ограниченог универзума, у вечности, која је јако дуга, ствари морају бесконачан број пута понављати, и да је вероватноћа да ће се на основу броја постојећих честица у универзуму ствари, ма како невероватне, дешавати и понављати 118 . степен од 10^{10} .⁴⁴

Закључак

Све до друге половине 20. века наративи о будућности човечанства нису укључивали модерну технологију, интеракцију с компјутерима и вештачком интелигенцијом нити синтезу органског и неорганског света. Имагинација се ограничавала на широк спектар природних катастрофа (Garrison 1978: 66–71), које су, помало неочекивано, далеко драматичније сагледаване у (псеудо)научној палеореконструкцији него у визијама видовитих. На основу великог броја геолошких, археолошких и климатских података Имануел Великовски реконструисао је прошлост Земље у великом временском распону, сматрајући да је планета перманентно пролазила кроз катаклизме глобалних размера, којима су узроци били екстратерестијални; да су се неке од тих

⁴⁴ https://www.youtube.com/watch?v=ATHvOdyw_UQ, приступљено 3. 1. 2024.

катастрофа одиграле у историјско време, пре само неколико хиљада година, узрокујући, примера ради, пропаст Минојског и Средњег египатског краљевства; и да би се слични сценарији могли очекивати и у будућности. Да парафразирамо Шлегела – палеонтолог је постао уназад окренути пророк.⁴⁵ Великовски је указао на издизање равних масива и пермутацију вертикалних слојева Земљине коре у прошлости, и, што је са становишта митских наратива далеко занимљивије, дао бројне индиције да је планету у давном периоду задесио глобални потоп: кости китова пронађене су у Мичигену и на планинским врховима; нилских коња у пећинама на узвишицама Енглеске; слонова и носорога у Сибиру; остаци морских и копнених животиња, као и оних које настајују тропске и поларне климатске зоне пронађени су у заједничким мегагробницама на узвишицама такође; трагови на кожи мамута пронађених у стратусима Сибира показују знаке смрти услед гушења, по свој прилици у води; огромне количине насилно и ситно изломљених костију бројних животињских врста пронађене су измешане са стењем у пукотинама широм планете;⁴⁶ у кречњачком слоју у околини Париза пронађено је преко осамсто врста морских шкољки, док су у слоју испод кречњака детектоване кости крокодила и корњача; у пећини у близини Пекинга пронађене су изломљене кости седам особа од којих су неке припадале кинеском, а неке меланезијском и ескимском типу, измешане с остацима животиња из тундри, степа и џунгли; велики комади стена пореклом из Скандинавије пронађени су у Карпатима, Британији, Немачкој, Француској, делови финског каменог масива у Русији на Дону; „лутајуће громаде“ пронађене су

⁴⁵ „Историчар је уназад окренути пророк“ (Радић 2000: 9).

⁴⁶ Очуване су оштре ивице прелома, без трагова угриза (који би упућивали на животињски лов), врсте које су се нашле на истом месту припадају различитим климатским зонама. Претпоставка је да су бежећи у пећине и процепе животиње биле затрпане и смрвљене налетима огромне количине воде и стења које су таласи носили бришући све пред собом.

у великом броју и на америчком тлу итд. (Velikovsky 1977). Подаци указују на наглу и планетарну катаклизму у којој је нестао највећи део дотадашњег живог света, а неживи драстично изменио изглед. Упечатљиве слике реконструисаних катаклизми – урагани глобалних магнитуда, збрисане шуме, гигантски таласи који се крећу од једног до другог пола, земљотреси, вулканске ерупције, кључајућа мора и битуменске кише, језера која се претварају у пустиње и издизања морског дна, облаци дима и прашине који заклањају Сунце и укидају временске оријентире, људи и животиње у бегу на узвишице и у пећине, где их, опет, чека језива смрт (Исто: 236–237) – присутне су и у пророчанствима, међу којима је вероватно најпознатије Нострадамусово, које предвиђа потоп и универзалну реконфигурацију терена: „Догодиће се у месецу октобру велики преокрет (upheaval), такав да ће сви помислити да је Земља изгубила свој природни курс и уронила у вечиту таму“ (Garrison 1978: 68) – док је у новије доба слична збивања најављивао Едгар Кејси (Edgar Cayce) релативно прецизно (али погрешно) датирајући израњање Атлантиде (1968/69), разарање америчких градова земљотресима, потапање атлантске обале (1978/80) и потонуће делова Јапана, геолошке промене у јужном Пацифику и Медитерану, померање Земљине осе с катаклизмичним климатским последицама (2001) (Исто: 44, 67–68).

Интересантна је у овом контексту чињеница да се један од осведочених катаклизмичних модела – глобално замрзавање – практично не појављује у наративима с профетским амбицијама.⁴⁷ Последње ледено доба, у току којег је изумро велики проценат живих врста, окончало се пре само дванаест хиљада година, након чега се људска врста, и сама доведена до ивице истребљења, размножила, глобално раширила и досегла изузетан цивилизацијски ниво. Ми живимо у интергласијалном периоду.

⁴⁷ Мотив је, међутим, заступљен у научнофантастичној литератури, за шта је на српском говорном подручју репрезентативан роман *Зумуру* Ивана Срдановића (2010).

Претпоставка је да ће за педесетак хиљада година Земља опет бити под ледом.⁴⁸ Ова слика није део прошлих и савремених пророчких визија, али је могуће да усмена предања која тематизују нестанак „старог народа“ у Босни због вишегодишњег снега⁴⁹ носе трагове сећања на време када се добар део планете налазио под осамсто метара дебелим покривачем замрзле воде. У конкретном случају свакако би требало имати на уму могућност да су дати мотиви засновани на типском алтернирању непогода када је о „последњим временима“ реч (вишегодишњи снег аналоган је вишегодишњој суши, снег на Илиндан сигнал је космичких поремећаја) и на реалном климатско-географском искуству, али не би требало занемарити могућност да би се могло радити и о активирању архетипа.

До ступања у хајтек еру пророчанства су се заснивала на искуствима култура у оквиру којих су пророци живели и предвиђали и, могуће, на траговима искустава наших прапредака. Колико год фантастична, и библијска есхатологија слике је црпила из идеалне пројекције колективне, самим тим и реално постојеће имагинације (досезање раја, који је замишљан по мери људских уживања и људских представа о блаженству). Ниједно пророчанство нити виђење будућности настало до половине 21. века не предвиђа да ће нестати хендикепираних јер ће неуроимпланти надокнадити импулсе које оштећени органи не шаљу мозгу: слепи ће прогледати, глуви стећи способност да разазнају звуке, протезе ће заменити физичка оштећења, неуроимпланти повећати интелигенцију.⁵⁰ Ниједно пророчанство није

⁴⁸ Емитовање угљен-диоксида и глобално загревање планете померају предвиђања даље у будућност.

⁴⁹ „Грци су одавде побегли на Илиндан, снијег био нападо“; „Раније су овдје у Зелињи живјели Маџари. Додијале им хладне године, ђе је настало вријеме да није било љета, све су кише и снијег падали. И онда су они одступили у своје топлије крајеве“ (Палавестра 2003: 131–132).

⁵⁰ Курцвајл управо то сматра једним од бенефита развоја компјутера и технологије: “The prevalence of highly intelligent visual navigation devices

постулирало антропоцен који живимо, нити, супротно њему, постантропоцентричну еру и нивелисање моћи и права човека, животиња, биљака и машина. Ниједно није посегло за идејом клонирања ума и сингуларитета, када би машине досегле свест, а људска врста била интегрисана с неорганском интелигенцијом и комплетним органским и неорганским животом у Сунчевом систему, измењени до непрепознатљивости и апсорбовани од мегамреже, што су предвиђања Реја Курцвајла, иначе склоног радикалним идејама: „Керцвејл предвиђа и час у далекој будућности када ће роботи претварати атоме Земље у рачунаре. На крају ће сви атоми Сунца и Сунчевог система бити апсорбовани у ову величанствену машину која мисли“ (Каку 2018: 121).⁵¹

Један од ретких мотива које класична пророчанства деле са данашњим предвиђањима будућности и напорима науке и великих корпорација (Илон Маск, Ричард Брансон, Џеф Безос) јесу свемирска путовања и тераформирање Марса (Исто: 58–89), што се на дубљем семантичком нивоу да објаснити вишемиленијумском астролошком загледаношћу људске врсте и интензивним учешћем ове планете у симболичким конструктима култура. Нова стварност донела је, међутим, и нове есхатолошке сценарије,

for the blind, speech-to-print display devices for the deaf, nerve stimulation, intelligent orthotic prosthetics for the physically disabled, and a variety of neural implant technologies has essentially eliminated the handicaps associated with most disabilities. Sensory-enhancement devices are in fact used by most of the population” (Kurzweil 1999: 162).

⁵¹ У чувеној књизи о духовним машинама (spiritual machines) Курцвајл наводи како су и неки скептични ставови скоријег датума према технологији и улози машина у људском животу и мишљењу брзо дисквалификовани праксом: “The telephone has too many shortcomings to be seriously considered as a means of communication” (Western Union executive, 1876); “Heavier-than-air flying machines are not possible” (Lord Kelvin, 1895); “Computers in the future may weigh no more than 1.5 tons” (Popular Mechanics, 1949); “640,000 bytes of memory ought to be enough for anybody” (Bill Gates, 1981); “The Internet will catastrophically collapse in 1996” (Robert Metcalfe) и сл. (Исто: 121).

који коегзистирају са старима, како онима чија су предвиђања апокалиптична тако и онима која судбину *homo sapiens* сагледавају у утопистичким визијама. Као константа се ипак препознаје опсесивна људска загладаност у будућност и опсесивно бављење питањима старења и смрти, као и подложност профетичког дискурса манипулацијама – политичким, идеолошким, економским или психолошким – у зависности од актуелних потреба оних који контролишу дистрибуцију информација и имају моћ да их употребе у сопствене сврхе, а оне могу бити врло различите по намери и последицама.

Извори

- Б – *Народне њјесме из сѣтаријих, највише ѣриморских зайиса*. Сабрао и на свијет издао Валтазар Божишић. *Књига ѣрва са расѣравом о „буѣаришѣицама“ и с рјечником*. Биоград: Гласник Српског ученог друштва, 1878.
- Вук II – *Срѣске народне њјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караѣић. *Књига груја у којој су њјесме јуначке најсѣарије*. У Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1845. *Сабрана дела Вука Караѣића* 5. Београд: Просвета, 1988.
- Вук III – *Срѣске народне њјесме*. Скупио их и на свијет издао Вук Стеф. Караѣић. *Књига ѣрећа у којој су њјесме јуначке средњѣјех времена*. У Бечу, у штампарији јерменскога манастира, 1846. *Сабрана дела Вука Караѣића* 6. Београд: Просвета, 1988.
- ЕР – *Ерланѣнски рукоѣис сѣарих срѣскохрваѣиских народних ѣесам*. Издао Герхард Геземан. Ср. Карловци: Српска краљевска академија, 1925.
- Ѣтимолоѣический словарь Крылова*, <https://gufo.me/dict/krylov/%D0%BF%D1%80%D0%BE%D1%80%D0%BE%D0%BA>), приступљено 12. 12. 2023.
- Ман, Томас. *Чаробни бреѣ*. Београд: Новости, 2006.
- Палавестра, Влајко. *Хисѣоријска усмена ѣредања из Босне и Херцеѣовине*. Београд: Српски генеалошки центар, 2003.

- Detelić, Mirjana. *Legende o nestanku*. Beograd: Tardis, 2012.
- Kaku, Mićio. *Budućnost čovečanstva: teraformiranje Marsa, međuzvezdana putovanja, besmrtnost i naša sudbina izvan planete Zemlje*. Smederevo: Heliks, 2018.
- Kelly, Kevin. “Nerd Theology”. *Technology in Society*, 21/4 (1999): 387–392, https://kk.org/mt-files/writings/nerd_theology.pdf, приступљено 4. 3. 2024.
- Kurzweil, Ray. *The Age of Spiritual Machines. When Computers Exceed Human Intelligence*. London: Viking, 1999, [https://jimdo-storage.global.ssl.fastly.net/file/afff560e-b5bf-43df-8a7b-061dfd4e08d3/THE AGE OF SPIRITUAL MACHINES WHEN COMPU.pdf](https://jimdo-storage.global.ssl.fastly.net/file/afff560e-b5bf-43df-8a7b-061dfd4e08d3/THE%20AGE%20OF%20SPIRITUAL%20MACHINES%20WHEN%20COMPU.pdf), приступљено 3. 4. 2024.
- Harari, Juval Noa. *Homo deus: kratka istorija sutrašnjice*. Beograd: Laguna, 2018.
- Merriam-Webster Online Dictionary, <https://web.archive.org/web/20120413191838/http://mw1.m-w.com/dictionary/prophet>, приступљено 2. 3. 2024.
- O’Gieblyn, Megan. “Ghost in the Cloud. Transhumanism’s simulation theology”, <https://www.nplusonemag.com/issue-28/essays/ghost-in-the-cloud>, приступљено 11. 2. 2024.
- Rothblatt, Martine. *Virtually Human: The Promise and the Peril of Digital Immortality*. New York: St. Martin’s Press, 2014.
- Saramago, Žoze. *Smrt i njeni hirovi*. Beograd: Laguna, 2011.
- Solomon, Sheldon, Jeff Greenberg and Tom Pyszczynski. *The Worm at the Core. On the Role of Death in Life*. New York: Random House, 2015.
- Srdanović, Ivan. Zumuru. Beograd: I. Srdanović, 2010.

Интернет извори

- <https://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:341001-Odali-pocast-baba-Vangi>, приступљено 22. 1. 2024
- <https://forum.krstarica.com/threads/hronike-iz-buducnosti-paul-amadeus-dienach.961558/>, приступљено 1. 12. 2023.
- <https://zanimljivostidana.com/zanimljivosti/bio-u-komi-a-njegova-svest-usla-u-telo-coveka-iz-3906-godine.html>, приступљено 1. 12. 2023.
- <https://forum.krstarica.com/threads/hronike-iz-buducnosti-paul-amadeus-dienach.961558/>, приступљено 23. 12. 2023.

- <https://www.youtube.com/watch?v=HP9CLEOnBb8>, приступљено 2. 2. 2024.
- <https://www.b92.net/biz/vesti/srbija/zima-koja-dolazi-bice-za-neke-najteza-u-poslednjih-70-godina-2154966>, приступљено 14. 11. 2023.
- <https://www.nplusonemag.com/issue-28/essays/ghost-in-the-cloud>, приступљено 22. 2. 2024.
- <https://www.blic.rs/vesti/beograd/preti-nova-epidemija-a-nije-virus-lekari-zabrinuti-ovo-su-simptomi-posle-kojih-se/sdhtre0>, приступљено 14. 11. 2023.
- https://www.kurir.rs/vesti/drustvo/3505135/ljudi-da-li-je-ovo-normalno-narednih-dana-narandzasti-meteo-alarm-pogledajte-ocekivane-temperature-oglasio-se-rhmz?utm_source=kurir&utm_medium=mostread_carousel&utm_campaign=adria_internal, приступљено 16. 9. 2021.
- https://www.kurir.rs/vesti/drustvo/3505135/ljudi-da-li-je-ovo-normalno-narednih-dana-narandzasti-meteo-alarm-pogledajte-ocekivane-temperature-oglasio-se-rhmz?utm_source=kurir&utm_medium=mostread_carousel&utm_campaign=adria_internal, приступљено 16. 9. 2021.
- <https://www.rts.rs/lat/magazin/tehnologija/5292718/vestacka-inteligencija-cetbot-biolosko-oruzje.html>, <https://www.blic.rs/vesti/svet/iz-ledene-dubine-nam-preti-kataklizma-strahuje-se-da-ce-biti-smrtonosne-bolesti-bit/57zvxe>, <https://www.info-ks.net/vijesti/5356/strahuje-se-da-263e-vulkan-katla-pretvoriti-dan-u-no263-u-evropi>, <https://twitter.com/bbcnasrpskom/status/1439912220696006659>, приступљено 15. 11. 2023.
- <https://stil.kurir.rs/lifestyle/167993/jezivo-predvidjanje-nostradamusa-za-2022godinu-glad-rat-i-oskudica> (20. 10. 2022), приступљено 16. 1. 2024).
- https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_dates_predicted_for_apocalyptic_events, приступљено 12. 2. 2024.
- <https://www.youtube.com/watch?v=9jkRcrM6XKA>, приступљено 22. 10. 2023.
- https://www.youtube.com/watch?v=tQd_5as_cMY, приступљено 5. 4. 2024.
- <https://www.youtube.com/watch?v=DmqSYgM8QHc>, приступљено 3. 4. 2024.

- <https://www.youtube.com/watch?v=qc4v7AvqigU>, приступљено 5. 4. 2024.
- https://www.youtube.com/watch?v=tQd_5as_cMY, приступљено 5. 4. 2024.
- <https://www.youtube.com/watch?v=Wz8SoVcN154>, приступљено 5. 4. 2024.
- <https://www.youtube.com/shorts/3MGzYTE9Msk>, приступљено 5. 4. 2024.
- <https://www.youtube.com/shorts/ONqT-4G7TKk>, приступљено 3. 2. 2024.
- <https://www.youtube.com/watch?v=J3klw7jXxL0>, приступљено 22. 2. 2024.
- <https://www.youtube.com/shorts/p3mAK3cODc4>, приступљено 22. 12. 2023.
- <https://web.archive.org/web/20110724222249/http://metaverse.acidzen.org/2007/serbia-entering-second-life>, приступљено 11. 2. 2024.
- https://www.youtube.com/watch?v=ATHvOdyw_UQ, приступљено 3. 1. 2024.

Литература

- Антонијевић, Драгана. „’Окултна историја’: предсказања и веровања о српским владарима и знаменитим догађајима у 19. веку“. *Годишњак за друштво и историју*, 7/1 (2000): 1–22.
- Делић, Лидија. „Грбови као градови“. У: Д. Бошковић (ур.). *Грбља. Књижевно-културна материјализација смрти*. Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 2019, 29–40.
- Делић, Лидија. „Прогноза за времето: от епичнија ’крај на света’ до апокалипсиса днес“. *Бљтарски фолклор*, 48/2 (2022): 265–280.
- Делић, Лидија. „Усмени фолклор – имагинирана трансхуманост“. У: *Пишања књижевности у доба транс- и постхуманизма*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2024. (у штампи).
- Ђорђевић, Радомир. „Пјер Тејар де Шарден – теолог, философ, научник“. *Теме*, 28/4 (2004): 317–323.
- Ђурић, Драгана. „Народна веровања и предања о одређивању судбине у Шумадији“. *Годишњак Кашедре за српску књижевност са јужно-словенским књижевностима*, 10 (2015): 161–171.
- Лома, Александар. *Пракосово. Словенски и индоевропски корени српске епике*. Београд: Центар за научна истраживања САНУ и Универзитета у Крагујевцу, Балканолошки институт, 2002.

- Милошевић Ђорђевић, Нада. „Структура предања и приповедака о прорицању судбине при рођењу“. У: *Зборник радова XIII конгреса фолклористица Југославије*. Скопје, 1968, 339–344.
- Милошевић Ђорђевић, Нада. *Од бајке до изреке. Обликовање и облици српске усмене њрозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.
- Перић, Драгољуб. „Бог и срећа јуначка (веровања у судбину, срећу и вишу силу у Вуковим записима српске усмене епике)“. У: Д. Бошковић (ур.). *Српски језик, књижевности, уметности*. Зборник радова са VI међународног научног скупа одржаног на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу (28–29. X 2011). Књига II. *Бој*. Крагујевац, 2012, 53–72.
- Перић, Драгољуб. *Поетика времена српских усмених епских њесама*. Нови Сад: Академска књига, 2020.
- Раденковић, Љубинко. „Народна предања о одређивању судбине: словенске паралеле“. У: С. Самарџија, М. Детелић (ур.). *Жива реч*. Београд: Балканолошки институт САНУ, Филолошки факултет универзитета у Београду, 2011, 511–534.
- Радић, Радивој. *Страх у њоној Византији: 1180–1453*. Књ. 1. Београд: Стубови културе, 2000.
- Радуловић, Немања. „Симболички снови у усменој епизи“. *Књижевна историја*, 35/119 (2003): 25–46.
- Радуловић, Немања. „Приповетка о богатшу и његовом зету (АТУ 930)“. У: С. Самарџија (ур.). *Ликови усмене књижевности*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010, 239–300.
- Чажкановић, Веселин. *Сџара српска релиџија и митологија*. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон, 1994.
- Alexander, Brian. *Rapture: How Biotech Became the New Religion*. New York: Basic Books, 2003.
- Altheid, David L., Sam R. Michalowski. “Fear in the News. A Discourse of Control”. *The Sociological Quarterly*, 40/3 (1999): 475–503.
- Altheide, David L. *Creating Fear. News and the Construction of Crisis*. New York: Aldine De Gruyter, 2002.
- Arsenijević, Miloš. *Vreme i vremena*. Београд: Dereta, 2003.
- Aupers, Stef, Dick Houtman. *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden: Brill, 2010.

- Barbour, Ian G. *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1997.
- Benedikt, Michael. "Introduction". In: M. Benedikt (ed.). *Cyberspace: First Steps*. Cambridge: Massachusetts: London: MIT Press, 1991, 1–26.
- Cap, Piotr. *The Language of Fear. Communicating Threat in Public Discourse*. London: Palgrave Mcmillan, 2017.
- Davison, Scott A. "Prophecy". *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/prophecy/#Rel>, приступљено 3. 10. 2023.
- Delio, Ilija. "Transhumanism or Ultrahumanism? Teilhard de Chardin on Technology, Religion and Evolution". *Theology and Science*, 10/2 (2012): 153–166.
- Farman, Abou. "Mind out of place". *Journal of the American Academy of Religion*, 87/1 (2019): 57–80.
- Furedi, Frank. *Politics of Fear. Beyond Left and Right*. London: Continuum, 2005.
- Furedi, Frank. *Culture of Fear Revisited*. London: Continuum, 2007.
- Garrison, Omar. *Encyclopedia of prophecy*. Secaucus: Citadel Press, 1978, <https://archive.org/details/encyclopediaofpr00garr/page/72/mode/2up?view=theater>, приступљено 3. 4. 2024.
- Geraci, Robert. *Apocalyptic AI: visions of heaven in robotics, artificial intelligence, and virtual reality*. Oxford: Oxford University Press Inc., 2010.
- Giro, Pjer. *Semiologija*. Zemun: Biblioteka XX vek; Beograd: Plato, 2001.
- Glassner, Barry. *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*. New York: Basic Books, 2018.
- Harrison, Peter and Joseph Wolyniak. "The History of "Transhumanism"". *Notes and Queries*, 62/3 (2015): 465–467.
- Huberman, Jenny. "Immortality transformed: mind cloning, transhumanism and the quest for digital immortality". *Mortality*, 23/1 (2018): 50–64.
- Jones, Ben. *Apocalypse without God: Apocalyptic Thought, Ideal Politics, and the Limits of Utopian Hope*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Radulović, Nemanja. "The Feminine Imaginarium in Traditional Legends about Fate (The Predestined Death – ATU 934)". *Studia Mythologica Slavica*, 18 (2015): 63–79.
- Soulen, Richard N. and Kendall R. Soulen. *Handbook of Biblical Criticism*. Louisville – Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001, <https://>

archive.org/details/handbookofbiblic0000soul_j8z4/page/162/mode/2up?view=theater, приступљено 3. 4. 2024.

Stajić, Mladen. *Proročanstva i prekognicija – od kulturne konstrukcije vremena do političke upotrebe*. Doktorska disertacija. Beograd: Filozofski fakultet, 2015.

Valtchinova, Galia. “State Management of the Seer Vanga. Power, Medicine, and the ‘Remaking’ of Religion in Socialist Bulgaria”. In. B. R. Berglund, B. Porter-Szucs (eds.). *Christianity and Modernity in Eastern Europe*. Budapest: New York: Central European University Press, 2010, 245–267.

Velikovsky, Immanuel. *Earth in Upheaval*. New York: Pocket books, 1977.

Lidija Delić

SPEAKING ABOUT THE FUTURE—BETWEEN IMAGINATION, SCIENCE, AND MANIPULATION: POSTHUMANIST PREDICTIONS

Summary

The paper analyzes the prophetic discourse in a wider (etymological) sense—as speaking about the future (*fore-tell* ‘to say something prior to’), with the focus on the modern media presentation of the events awaiting mankind in the near or more distant future. The vitality of the apocalyptic and utopian narrative model has been pointed out, but also the modifications brought about by the new technological and media environment. It has been shown that alongside the “classic” forms of catastrophes (tectonic disturbances, comet impact, famine, pandemics, and the like) new forms of threat emerge (the supremacy and aggression of machines, the disappearance of mankind), which simultaneously figure as a new form of utopia. The translation of brain activity into the files which are not prone to ageing (*back up*), unrestrained by matter speed limit (intergalactic dislocation) and globally linked to organic and inorganic matter (*mind cloning, interbrain net*) have been considered as a possibility of transcending mortality and

also as a special type of attaining eternal perfection, revealing an analogy with religious platforms, the New Testament concept of Heavenly Jerusalem in particular.

Keywords: time, future, foretelling, prophetic discourse, fear, death, eternity, apocalypse, transhumanism/posthumanism

Данијела Петковић*

ORCID 0000-0003-1866-7148

Институт за књижевност и уметност

Београд

ИЗМЕЊЕНО СТАЊЕ СВЕСТИ ЈУНАКА ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ ЕПСКИХ ПЕСАМА И РУСКИХ БИЉИНА

Апстракт: У раду се, на грађи коју обухватају јужнословенске епске песме и руске биљине, испитују мотиви привременог духовног и менталног одсуства јунака, када се његова свест премешта у област наднаравног. Измењено стање свести постиже се кроз сан/ спавање, пијанство, зачараност и шаманско искуство, при чему се ови различити модуси врло често преплићу. У тим стањима јунак је или пасиван или појачано активан. Пасивност се градацијски манифестује од блаже опчињености, клонућа, преко сна и омамљености пићем, до губитка свести и сећања у стању блиском смрти. Појачана активност се испољава у распону од узбуђења, преко непланиране акције до екстатичке шаманске борбе.

Кључне речи: измењена свест, сан, пијанство, зачараност, шаманизам, иницијација, јунак, јужнословенске епске песме, биљине

Говорећи о почецима фолклористике, Нада Милошевић Ђорђевић указује на важне радове браће Грим којима заснивају теорију о заједничком митолошком пореклу индоевропских усмених бајки (Милошевић-Ђорђевић 1980: 495; Pešić, Milošević-Đorđević 1984: 162). Једна од основних поставки ове теорије покренула је бројна проучавања односа мита, фолклора и

* petkovic.danijela@yahoo.com

књижевности, која трају од XIX века све до данас. У том смислу извесно је и да усмени наративи о јунаковим авантурама у мањој или већој мери прате опште архаичне схеме. У њима је примећен одраз матрица космолошких митова, митова о природном и животном циклусу, о јунаковом трагању или путовању, било да се уочава аналогија између космичког, годишњег и човековог животног циклуса (Елијаде 2003: 202–204), било да се приче о животним етапама сагледавају као демитологизација и позније превођење космичког кода на социјалну сферу (Meletinski 1983: 233, 267; Мелетински 2009: 80), било да се херојски митови сматрају првобитним и старијим од оних који говоре о природи и стварању света (Frajdenberg 1987: 64–65).

Од побројаних митологема, бајка и епска песма највише апсорбују ону о јунаковој потрази, путовању, познату и као мономит. Кружну структуру мономита Џозеф Кембел сегментује на седамнаест етапа, сврстаних у три главне фазе: одлазак, иницијација и повратак јунака (Kembel 2004: 55–222), наглашавајући огромну разуђеност разноликих варијација ове схеме у различитим усменим сижеема која настаје као последица избора, наглашавања или редуковања појединих мотива у оквиру поментутог круга (Исто: 218). Модел се додатно усложњава ако се има у виду и феноменологија прелазних стања, коју је уочио Арнолд ван Генеп, јер се онда морају прикључити и етапе прелаза, када појединац на размеђу два стања или два света бива изолован и задржан негде између, у међустању (2005: 214).

Реликти ове архетипске структуре, посебно детаљи везани за прелазне фазе и додир различитих светова, сачувани су у јужнословенским епским песмама и руским биљинама у мотивима привременог духовног и менталног одсуства јунака, манифестованог као измењено стање свести. Оно подразумева привремену пасивност јунака, екстазу и премештање његове свести у домен наднаравног, оностраног. Реализује се као пасивни сан, опијеност или омађијаност, на једној страни, или као превелико узбуђење

и активни транс, на другој, при чему се и на пасивном и на активном полу блиска стања мешају, нијансирају и градацијски позиционирају на скали од лаког, кратког заноса до дубоког, дужег и блиског смрти.

У јужнословенској епици измењено стање свести најчешће је повезано са спавањем и сневањем. Наглашено је падање у сан, тренутни, нагли улазак, а изузетно фреквентне варијације формуле „леже/оде (име) санак боравити“ експлицитно откривају везу сна и боравка на другој равни, на другом свету.

Веома раширен мотив пророчког сна¹, конципиран по моделу сан – тумачење сна (Геземан 2002: 137–143) или прецизније: 1. сан и приповедање сна; 2. тумачење и коментарисање сна; 3. остварење (Радуловић 2003: 26), део је заплета којим се најављује одсудан догађај и трагичан исход. Овакви снови и тумачења обично су поверени женама (љуба, мајка, сестра) или духовницима (поп, игуман, светитељ, ђаче самоуче), имајући у виду њихову медијаторску позицију и јасан увид у онострано. Међутим, нису тако ретки ни јунаци којима сан најављује будуће невоље, мада не увек и трагичан исход. Овакав сан припада типу симболичког сна (Исто) у ком је варирана формулативна алегоријска слика необичних активности небеских тела – сунца, месеца и звезда, затим природних сила, као што су ветар, муње, облаци, водена стихија и сл., и медијаторских животиња – најчешће су то гавран, ласта, соко и змија (подробније в. у: Радуловић 2003: 30–33). Војвода Момчило, на пример, пре погибије сања маглу (СНП II,

¹ Бранислав Крстић пророчке снове назива „окултним“ и дефинише их као оне у којима се „долази до извесног сазнања необичним путем, тј. ни преко чула ни размишљањем“. Запажа фреквентност овог мотива, који није типичан само за песме старијих времена већ се неуобичајено проширио и на млађе песме и постао готово „манир“ певања (Крстић 1934: 184). „Веровање у сан са поруком, као један од израза ширег веровања у судбину“ (Радуловић 2003: 25) показује изузетну интержанровску покретљивост и дуговечност, о чему сведоче и новији теренски записи прича о сновима (в.: Ђорђевић Белић 2019: 101–110; Джорджевич Белич 2022: 250–268).

25), змију шестокрилу (Б, 97; ПЦХ, 147), три љуте змије (БНТ I, 3), што симболички антиципира несрећу.

Снови са експлицитном поруком су много рећи (Радуловић 2003: 26), али сагласни продору реалија у млађим слојевима певања. На пример, Стратилу хајдуку се толико придрема да на пушци заспи и сања лош сан – потеру из Трнова (БНТ II, 37). Редукција пророчког сна понегде је изведена потпуним укидањем алегоријског сновиђења и свођењем само на помињање чудног сна. Тако Лазар Мутап слуги каже зашто га позива Карађорђе:

„Ево има три бијела дана,
Кад ја легнем, чудан санак усним,
Чини ми се у кавзи ћу бити...“
(СНП IV, 39)

Даље сажимање потпуно искључује сањање, при чему неразвијени мотив спавања, најчешће немотивисан или оправдан једино умором јунака, ипак није само елемент поступка епске ретардације и не функционише као споредан сегмент прелаза између делова радње. Имплицитно, он чува клицу пророчког лошег сна, јер иза буђења околности увек постају проблематичне или трагичне. Тако хајдуке Рада од Сокола (СНП III, 52) и Јанка од Коњица (СНП III, 53) убије неверни јатак кад код њега потраже зимовник и заноће. Харамбаша Надомир спава кад му стиже вест да је на његову чету набасао јунак (непознати брат који га тражи), после чега уследи убиство млађег брата у незнању и самоубиство старијег (СНП II, 8). Привремену пасивност Марка Краљевића, док је у сну, искоришћавају Турци, па убијају његовог брата у крчми (БНТ I, 53), или одводе Секулу (СНП II, 41). Формулативна ситуација која се среће и у јужнословенским епским песмама и у биљинама приказује заспалог јунака ког на његовој територији, најчешће у шатору, изненађују немиле придошлице. Марка позивају цареви поклисари султану на

рапорт (ЕР, 87; СНП Пр, 43; СНП Пр, 46), Иљу Муромеца буди син, намеравајући да га убије (Марков, 4; Ончуков, 1; Ончуков, 6), а Миахила Потика у сну затиче будућа невеста, за коју ће се такође испоставити да је непријатељ богатира (Рыбников II, 166). У свим овим случајевима спавање се показује као слабост јунака, чувара простора и поретка, чији моменат одсуства противник користи да му се приближи и угрози њега или оне које штити. Непажљив јунак је ослабљен, заведен сном, њега је „санак преварио“. Јанко заборавља на упозорење сестрића:

„Кад устанеш, ујко и за санка,
Немој дати умље за безумље...“
(СНП II, 85)

Сан му мења поимање реалности, мути ум, па након буђења грешком убија Секулу (СНП II, 85; СНП II, 86). Сан еквивалентан варци познатији је из најчешћег формулативног коментара лица коме се сан казује – „сан је лажа, а Бог је истина“ – чиме се настоји да се поништи остварење лошег сна или упути на оптимистичко тумачење, иза чега следи додатно магијско отклањање несреће клетвом упућеном сневачу (Радуловић 2003: 42). Међутим, грдња и проклињање приликом буђења прате заспалог јунака и кад не сања нити саопштава сан, јер спавање није пожељно стање за оног ко треба да је на сталном опрезу. Клетва је често уклопљена у ширу схему формуле зова виле (Геземан 2002: 127–138) или виле гласоноше (Ђорђевић Белић 2016: 94):

Зове вила Голубовић-Вука (...)
„Али спаваш, ал’ те санак вара?
Ако спаваш, не дигнуо главу!
Ал’ не чујеш, али и не ајеш,
Ето Турци на те су три банде...“
(СНП VIII, 25)

Кличе вила прије јарког сунца (...)
Прво зове Лазаревић Луку,
Друго зове Чупића Стојана:
„Жље заспали, српске поглавице!
Жље заспали, зао сан уснили!
Тешко су вас преварили Турци...“
(СНП IV, 34)

Испоставља се да замку непријатеља и јунаков варљиви занос спавањем карактерише непогрешиви синхронизитет. И противник и спавање долазе с друге стране, припадају туђем, оностраном, а њихово садејство неретко је допуњено временским или просторним хтонским елементима.

Поједине маркиране временске тачке функционишу као појачивачи за увођење јунака у сан. Носе ознаку опасног, нечистог јер су својеврсне границе (Толстој, Раденковић 2001: 101), темпоралне разделнице, које сегментирају делове дневног циклуса. Јунаци улазе у стање сна или сањају чудне снове „у по ноћи, кад птице пјевају“ (Марко Краљевић пред мегдан с Арапима у којем бива тешко рањен – ХНП II, 41), пред зору (нпр. Посавчић Стефан пре Косовског боја – СНП IIр, 31), кад сунце изгрева, или око поднева, кад ојача, што је карактеристично нарочито за змајевите, хтонске јунаке јер тада привремено губе снагу. Такав је Милош Војиновић, који сјајну одежду сакрива бугар-кабаницом:

Злу науку Милош научио
Код оваца у Шари планини,
Поспавати свагда око подне...
(СНП II, 29)

И Милош и Нине чобанин² (у сличној варијанти – ХНП I, 70) усред дана падају у толико чврст сан да не примећују да њихов

² О хтонском лику и медијаторској улози чобанина више у: Детелић 1992: 243–247.

коњ „обаљује коње и јунаке“ и пробија се све до главних званица, па чак и до ујака, младожење.

Просторне хтонске тачке на којима јунак застаје и обавезно задрема, након чега следи несрећан низ околности, такође нису бројне, али се изузетно фреквентно јављају и уочљиве су. Једна од њих је, на пример, девојачка одаја – табуисани, опасни женски простор, изоловани златни кавез (Frejzer 2003: 575–585; Детелић 1992: 159–160), где јунак тешко улази, али исто тако тешко и излази јер се успава, одоцни и у зору једва успева да побегне (нпр. Шћепан Јакшић – СНП IIр, 81 и Мићо Анђелић – СНП IIIр, 67). Слично, јунака који је уграбио невесту умор стиже у пољу, надомак свог дома. Нагло губи снагу у граничном простору који још увек није његов, заспи у девојачком крилу и ту га обично сугиже потеря (нпр. Вук Брђанин – СНП VII, 21 и Стојан Јанковић – ПЦХ, 169).

Хтонски простор горе, којим господаре виле, а касније и хајдуци, између осталог захтева тишину, те се свако њено нарушавање, на пример певањем, сматра врстом „увредљивог и недопуштеног понашања“ (Детелић 1992: 66). Ипак, певање кроз гору, на које јунак (Марко – СНП IIр, 35; БНТ I, 12; Стојан Поповић – СНП IIр, 93; Милен – БНТ II, 142) подстиче свог сапутника – љубу или побратима, није тек гест провокације чувара горе нити само израз пркоса. Насред шуме јунака стиже дремеж, простор магијски делује, а песма треба да спречи падање у сан на месту где се мора бити опрезан и које је јунак нарушио већ и самим уласком. Понегде ни песма не помаже, а сан је представљен као прејака, готово физичка, персонификована сила с којом се јунак бори – „санак“ је јунака „уфатио“, „обрвао“, „оборио“, „освојио“.

Коначење „под јелом зеленом“ такође иницира лош сан и невоље. Јела је у јужнословенској традицији сеновито, неплодно дрво које носи женску симболику и за које важи забрана седења испод њега, нарочито за мушкарце (Чајкановић 1994в: 106; Толстој, Раденковић 2001: 246). Чим Мијат хајдук седне под

јелу, омамљује га сан, а за њим стижу „свађа и несрећа“ (СНП VII, 44). Магичном ритуалном радњом седења обезбеђује се везивање за простор (Чајкановић 1994б: 114), чему придонио и сан. Тренутно, дејством контактне магије, сном бива савладан и јунак страшног имена:

Звијер сједе под јелу зелену,
 Па уз јелу плећа прислонио.
 Ту јунаку лоша срећа била,
 Никад није тако учинио,
 Заспа Звијер уз јелу зелену.
 (СНП VI, 53)

У наведеном и другим бројним примерима кобни утицај јеле појачан је још једним елементом хтонског локуса, а то је вода, опасно место прелаза, граница (Детелић 1992: 98). Под јелом зеленом, поред извора, заспаће и чувени Јанковић Стојан (СНП III, 21; ПЦХ, 169), али да би овај „витез“ и „змај каурски“ који дахом узвија гране био ухваћен потребно је било да синхроно делују и просторни и временски хтонски окидачи, и уз њих, и пиће и сан. У Милутиновићевој варијанти чак ни пиће није довољно јако:

...пивом жеђу утулит не може,
 До напи се воде несретнице,
 Ко ј' гођ пио, злосретан је био,
 Пак с' одмаче под јелу зелену,
 Под јелу га санак преварио...
 (ПЦХ, 169)

Огромна жеђ коју осећају јунаци чим кроче у шуму, због чега долазе у искушење да закољу свог коња и напију се крви, или свесно одлазе на табуисана места, каква су крчма и извор,

иако су упозорени да их ту чека замка, сугерише да су ступили у онострани, доњи свет.³ Вода уз коју се зауставе епски јунаци, названа и „несретница“, „чатрња“⁴, „ладна“ или „студена“, „мрзла вода забитљива“, „студено кладенче омайниче“ обележена је и опасна не само као граница већ и као магијски предмет употребе, па њено конзумирање тренутно уводи јунака у тврд сан. Попут Стојана Јанковића, тако бивају ухваћени и Иво Латовић / Иван од Сења (Б, 109), Момчил (БНТ I, 55) и многи други јунаци.

Тврд сан значи занос и приближавање свету мртвих, а о блискости стања говори и обрнута перспектива, при чему се смрт неретко назива „мртвим сном“. Формулативна поређења „заспа (име) као јагње младо/лудо“, „па заспали као и заклани“ указује на безазлестност, неопрезност спавача, а алтернирање варираних сегмената „као јагње“ / „као заклани“ антиципира трагичан след збивања.

Као што се у сан нагло улази, тако се из тог стања нагло и излази:

Скочи Вуче ка да се помами,
Иза сна се Вуче препануо...
(СНП VII, 21)

Скочи Јанко од земље на ноге...
(СНП VII, 49)

Брзо заспа, хитро поскочио,
Е је ружан санак угледао...
(СНП III, 30)

³ Једно од типичних обележја света мртвих јесте неутолјива жеђ (Чајкановић 1994г: 42).

⁴ У речнику Матице српске чатрња се описује као „ископана или озидана јама за скупљање кишнице, цистерна“ (Стевановић и др. 1976: 847), слична бунару. За воду се везују душе мртвих и душе предака, па отуда потиче забрана конзумирања воде директно са извора или тек захваћене воде, док неко време не одстоји (Чајкановић 1994г: 43).

Хитрост, снажан скок, буквално одвајање тела од гла, носе семантику обредности, којом се пресеца веза са опасним, демонским светом и враћа у људски.

Ефекат сличан сну изазива и јако алкохолно пиће. Јужнословенски епски јунаци и руски богатири стално пију вино, ракију, медовину или пиво, али у стање пијанства доспевају само у одређеним околностима. Први бивају опијени најчешће на туђој територији, када их на превару домами противник и подстакне на пиће, или надметање, да би их лакше савладао, заточио или погубио. На тај начин Турци или Арапин обману и вежу Марка (Миладиновци, 101; БНТ I, 60; БНТ I, 61; БНТ I, 63), а неверни кум, побратим, харамбаша или јатак слично превари хајдука (СНП VII, 39; ПЦХ, 89; ПЦХ 118). У хтонском локусу механе, поистовећене са улазом у доњи свет (Воџков 2012: 118; Детелић, Делић 2014: 255), улогу непријатеља или његовог помоћника преузима крчмарица (нпр. бројне варијанте о опијању и погубљењу Марковог брата – СНП VI, 17; Јастребов: 312–315, итд.). Раширени су и сижеи о неверној сестри Љутице/Бодолић Богдана која пићем омами брата, а њен муж покуша да га убије (ЕР, 129; Б, 105; БНТ I, 72; БНТ I, 73).

Насупрот јужнословенским јунацима, руски богатири се најчешће напију на својој територији, на почасном пиру кнеза Владимира, што је једна од најфреквентнијих и најпокретљивијих формулативних ситуација – у заплету, кулминацији или завршници биљина (Липец 1969: 120). Почасни пир, на коме су сви потпуно пијани („все на пиру да пъяны-веселы“) сачувао је сећање на архаичну гозбу и ритуално напијање госта (Байбурин, Топорков 1990: 153).

Иако јужнословенски јунаци највише пију вино, оно ретко опија јунаке, осим ако није одстојало три („тролетно“, „тройогодско/троегодско“), седам, девет или дванаест година, и осим ако није реч о великим количинама и вишедневном испијању. Непријатељ, по правилу, посеже за јачим средством, пићем

„дремовним“ – „па навали вино и ракију“, тј. криомице помеша вино и ракију (Б, 105; ХНП II, 62; ХНП VIII, 17; БНТ I, 60), вино и медовину (БНТ I, 72), вино, ракију и медовину (СНП VI, 65; СНП VIII, 2), а понекад у пиће додаје токсичне и халуциногене биљке и опијате: отров (Миладиновци, 182; БНТ I, 73; БНТ II, 129), мађилуке (ХНП I, 66), бенђелуке (ЕР, 49; СНП II, 27), чемерику (Миладиновци, 101; БНТ I, 61), афијун (СНП VII, 39; ПЦХ, 89; ПЦХ, 118), татул (БНТ II, 36) (Петковић 2022: 192).

Ни руски богатири не западају у стање пијанства лако. Потребне су велике количине пића, мереног ведрима⁵, на пиру који траје цео дан, неколико дана или читав месец, при чему се пиће ређе меша у један напитака (заслађује се медом), али се пије у два или три наврата, по уобичајеном редоследу – вино, пиво и на крају најчешће медовина (Липец 1969: 217), што такође сведочи о обредности пијења и гозбе (Морозов 2002: 18–31). Мешавина пића и љутог биља или љуте змијске масти постаје смртоносни отров (Кирша Данилов, 29; Ончуков, 5).

Дејство пића на јунаке се у јужнословенским епским песмама градацијски степенује од блаже омамљености и загрејаности, преко тежег пијанства, до потпуне опијености. Ова стања измењене свести нису прецизно именована нити једна од других разлучена, али свако од њих прате формуле које се везују за одређену реакцију јунака. Блажи степен опијености сигнализован је устаљеним склоповима – „кад им вино угријало тјело“, „и од вина ђеиф задобили“, „када су се накитили вина“, „док се добра натрошили вина“, „те им винце уљезе у лице“, „док им вино угријало лице, а ракија поче говорити“, „а ракија јеглен заметнула/отворила“, када пиће „преузима грло“ или „превари“ (Петковић 2022: 194), што се манифестује као егзалтирано стање повећане енергије у виду претеране говорљивости, полемисања или

⁵ Ведро, архаична мера за количину, у средњовековној Русији запремао је од 12 до 14 литара (Похлѣбкин 1995: 86).

предузимања акције. То је карактеристично за бројне песме у којима иза иницијалне формуле следи хвалисање јунака (нпр. варијанте о Марку и Филипу Маџарину – СНП II, 59; СНП Пр, 56; ПЦХ, 91; в.: Самарџија 2014: 79), надметање, опклада (нпр. такмичење у преваљивању великог растојања на коњу – СНП VI, 7; СНП Пр, 76 или надметање у пићу – БНТ I, 67; БНТ I, 68), заветовање (нпр. сењски јунаци тек кад се напију, прихватају опасан задатак спасавања Михаила/Гојка Десанчића из тамнице – Б, 108; СНП Шр, 41; СНП Шр, 43). Вино још јаче активира Марка:

Кад се Марко вина напојио,
 У њ ми, побро, улизоше врази,
 Па потеже паклену канџију,
 Па он бије по механи Турке.
 Све истира Турке из механе...
 (ХНП II, 31)

Док загрејаност пићем јунаку даје додатну енергију и подстиче га на непланиране акције⁶, дотле реакције опијених јунака иду у супротном смеру, ка пасивизацији. У највећем броју примера опијеност се поистовећује са сном. Као и у случају сна и испијање пића повлачи неповољну паралелну радњу коју предузима непријатељ (Самарџија 2014: 77), акцију насупрот пасивности. Највиши степен опијености, губитак свести, такође је нагли прелаз, и на менталној и на физичкој равни. Јунак пада на сто – „а он леже с главом без узглавја“, „паде (име) главом у трпезу“ (нпр. Иво Сењанин – СНП VI, 65; Витковићи – СНП VI, 80; Видак Јовљевић – СНП VII, 39; Пустахија Лука – ПЦХ, 118; Марко – ХНП II, 31; ХНП II, 62; Радул – БНТ I, 69).

⁶ Попут јунака, ни владари не могу увек да се одупру омаи алкохола. Прекомерно пиће подстиче инцестуозне намере цара Душана, који мимо Божјег закона покушава да се ожени сестром (Сувајџић 2022: 171).

Руски јунаци се на Владимировом пиру, у зависности од фазе и дужине трајања, опијају делимично – „в пол-пьяна“, или потпуно – „до пьяна“ (Петковић 2022: 194), јер је пијанство пожељна манифестација сакралне обредности. Промена свести богатира се готово увек испољава као разметање и хвалисање, што је, као и у јужнословенској епици, почетни импулс заплета и даљих невоља. Опште место је формула у којој певач сажима похвале пијаних јунака и атмосферу на пиру. На пример, у песми о Садку, на једној од бројних гозби новгородских трговаца, сви се нечим размећу:

А њ какъ всѣ топерь на пиру напивалиси,
А њ какъ всѣ на пиру да наѣдалисе,
А њ пофальбами всѣ пофалялисе (...)
А иной фастае какъ несчетной золотой казной,
А иной фастае да добрымъ конёмъ,
А иной фастае силой удачей молодецкою;
А њ какъ умной топерь ужъ какъ фастаетъ
А њ старымъ батюшкомъ, старой матушкой,
А њ безумной дуракъ ужъ какъ фастаетъ,
А њ какъ фастае да какъ своей молодой женой...
(Гильфердинг, 70)

(Ај, како су се сви сада на пиру напили,
Ај, како су се сви на пиру најели,
Ај, похвалама сви похвалили (...)
Неко се хвали небројеним златом,
Ај, неко се хвали добрим коњем,
Ај, неко се хвали силном срећом јуначком,
Ај, како се уман сада хвали,
Ај, старим оцем, старом мајком,
Ај, безумни како се хвали,
Ај, како се хвали, него својом младом женом...)⁷

⁷ Све преводe стихова биљина са руског језика урадила је ауторка текста.

Иако је оваква ситуација на пиру веома честа у уводу биљина, само у појединим сижеима је искоришћен семантички заматак завршнице формуле – „безумље“ припитог јунака јер се похвали женом (нпр. варијанте о љуби Ставра Годиновича, која преобучена у мушко одело спасава мужа и потврђује његову опкладу с кнезом да ће она надмудрити кнеза и све бољаре – Гилџфердинг, 7; Рыбников I, 30). У пићу се јунаштвом размеће Михаил Скопин, тиме изазива љубомору бољара, па му у вино/медовину сипају отров (Кирша Данилов, 29; Ончуков, 5). Алкохолом помућена свест је узрок страдања и Дунаја Ивановича. Он се на пиру похвали вештином и прецизношћу у стреличарству (у варијанти Киреевский III, стр. 58–69, то учини Настасја, његова жена), а желећи да то и покаже, такмичи се са својом женом, делијом девојком, бољом од њега. Припит, промаши мету и нехотице усмрти љубу, што га нагло отржењава и враћа у стварност, након чега се и сам убија (Кирша Данилов, 11; Гилџфердинг, 81; Ончуков, 86).

Изван кнежевског пира богатири ретко доспевају у стање пијанства, али се овај мотив везује за поједине варијанте о боју Добриње и Дунаја (Григорьев III, 310; Ончуков 7). Наишавши у пољу на туђ шатор, испоставиће се Дунајев, и изазван претећом поруком у њему, Добриња Никитич намерно посегне за туђим вином, постепено се опија (прва чаша вина за здравље, друга за весеље, а трећа за безумље – Григорьев III, 310), у јарости, помућеног ума, поломи све посуде, разруши шатор, а потом ту заспи. Затиче га Дунај и пробуди не би ли поделили мегдан и изравнали рачуне.⁸ У другом примеру, дремежно пиће потпуно опија и Михаила Потика. Он запада у тврд сан када га опије његова неверна жена (Гилџфердинг, 52; Рыбников II, 166).

⁸ Опште место у биљинама – да јунак никад не убија заспалог противника, како објашњава Татјана Новичкова, нема везе са витешком чашћу. По среди је веровање да је сан стање блиско смрти, у којем душа не обитава у телу. То значи да убиство заспалог никако не може убити и његову душу, што повлачи могућност да се она освети убици (Новичкова 1982: 160).

Осим сна и пића, промена свести може настати и под дејством чаролије. Зачараност подразумева распон од не тако опасне омамљености до тешких стања опчињености, блиских смрти. Ова јака сила с другог света везује се за хтонске спроводнике, а у јужнословенској и руској епској поезији то је готово увек жена. У јужнословенској епици блажа зачараност јунака је веома фреквентан мотив. Јунак бива опчињен девојачком лепотом, а моменат уласка у измењено ментално стање настаје када „сагледа“ лепотицу, њено гр'оце и лице, које сине „кано жарко сунце“. Три српске војводе – Марко, Милош и Реља препадно се, зачуде, застиде и погледају у земљу када се од Росиног стаса, образа и одела затресе чардак и разасја на четири стране.⁹ Није то само стид и дивљење. Наднаравна, неземаљска, онострани лепота и заслепљујући сјај делују магијски, преко очију посматрача, зато се они штите скретањем погледа ка земљи¹⁰.

Волшебно дејство девојачке појаве прочитано је и кроз наглу промену расположења јунака. Ретки су примери губљења воље и снаге. Тако Миљенка од лепоте будимске краљице заболи глава, не може да једе и пије, клоне (ХНП II, 70). У неким варијантама биљине о Добрињи и Маринки, Добриња је након првог сусрета омамљен лепотом девојке (чаробнице), па такође престаје да једе, пије или спава (Кирша Данилов, 9; Киреевский II, стр. 53–60; Рыбников II, 192).

⁹ Силовита, стихијска, сјајна појава одговара типу чудесне луминозне невесте, која удружује светлосне и хтонске одлике (в.: Петковић 2008: 165–167).

¹⁰ Слично поступају сватови у песмама о женидби кад први пут угледају невесту. Формула „сви сватови ником поникоше / и у црну земљу погледаше“ није само сведочанство девојачке лепоте него и ритуални чин. Невеста је осетљива и рањива у временско-просторном међустању између свог и туђег дома, док још није ступила у брак, али је и сама опасна по друге (Шневајс 1927: 22–23; Бандић 1980: 350–351). Поглед функционише као канал између два света (Делић 2012: 224). Неки од начина заштите од урицања очима јесу покривање тела и лица, избегавање погледа, нарочито првог, и преусмеравање пажње опасног посматрача на другу страну (Ђорђевић 1985: 118, 136).

Чешћа реакција јунака је прилив енергије и покретање акције. Она може водити ка трагичном исходу, као на пример у породичним баладама о завади браће и братоубиству, где након сусрета са лепом девојком (вилом) јунаци велику братску љубав тренутно преокрећу у огромну мржњу (ЕР, 132; Б, 43; СНП II, 11). Други тип енергичне акције карактеристичан је за женидбене сижее, где јунак, када угледа девојку, одједном улази у стање екстатичког узбуђења, поскочи, заигра му срце, тело, затрепере токе, челенка, зазвечи оружје (нпр. Вук Јеринић – СНП III, 54; Милић барјактар – СНП III, 78; Мушкет капетан – VII, 18; Мићо Анђелић – СНП IIIр, 67; Ђурђе Смедеревац – ХНП I, 65):

У јунаку срце заиграло,
 Те од муке зубом зашкрипао,
 На токе му мука одјекнула.
 (СНП IIIр, 67)

...коња јаше, коњ му поиграва,
 А звекеће сабља о бедрици,
 А жуборе пуце на прсима,
 На калпаку трепеће му перје...
 (СНП III, 78)

Инверзија улога занесеног лепотом и оног ко лепотом опчињава – тј. очараност девојке младићевом лепотом, у епској поезији много је ређа. Јунаци који лепотом заносе девојке имају углавном фантастичну, хтонску природу. Такав је нпр. лепо млади Иво Сењанин, белих руку и лица, враног перчина и црних наусница, јунак неземаљске лепоте, која преко урока том другом свету мора да се врати (СНП III, 77). Када Турци ухвате Момчила, заспалог покрај воде, горостасног јунака, „љуту халу“, белог лица, чија уста подсећају на овцу, а очи на два црна јагњета, стављају му мараму преко лица (слично спровођењу лепе, луминозне невесте) да се не

помаме Туркиње (БНТ I, 55).¹¹ Будимке девојке, опчињене младим краљевићем Ивом, који је тек скинуо змајску кожу и ослободио се виле, мађијају ките цвећа и гађају лепог јунака, а Марко га, знајући за опасност, штити од контакта с ритуалним предметом (ХНП I, 55).

Као и при уласку у сан, и љубавна омамљеност се појачава на типичном граничном локусу какав је вода. Девојка на води чатрњи или на бунару учиниће да се Марку заврти у глави и окрене трава, те умало пада с коња (СНП II, 56; ПЦХ, 119). Дотле неодлучан и незадовољан јер нигде није могао да нађе добру прилику, истог тренутка, у заносу, одлучује се за женидбу. Још је драстичнија изненадна опчињеност Секуле Детенцета Алтан Звездом, девојком коју је случајно угледао док је захватала воду златном маштрафом – „тог’ с’ излуди Секула Детенце“, па је уграби иако је обећао ујаку Јанку да га неће осрамотити на његовом поседу и дао тешку присегу да ће се пробости копљем ако то прекрши. На повратку, након што лудило и први занос прођу, испуњава заклетву и пресуђује сам себи (Миладиновици, 60). Зла коб је последица сусрета на води са женским демонским чуваром граничног простора (Делић 2012: 212). Девојке на води, негде бељарице, прикривене су чаробнице. Покушавају да зауставе јунака или да га бар натерају да се осврне да би му сагледале очи, проклињу га ако не успеју у свом науму, а заправо све ове магијске радње воде јунака у трајно стање зачараности, то јест у смрт¹² (нпр. песме о погибији Секуле – Е, 157; СНП II, 85; в.: Делић 2012: 212–213).

¹¹ Занимљиво је уочити идеал мушке лепоте, који је у портретима Иве Сењанина и Момчила истакнут контрастним колоритом тена и косе, обрва и бркова.

¹² Везу зачараности и смрти откривају препознатљиве бугарштичке метафоре смрти, представљене као женидба у туђој земљи гиздавом девојком која је јунака омађијала и напојила „винцем од забитја“ или „мрзлом водом забитљивом“ (в.: Сувајџић 2005: 151–167). Занимљива је модификација ове формуле у једној бугарској песми о смрти Стојана хајдука (БНТ II, 209). Када га поведу на вешала поред пута, он замоли да његовој мајци поруче да се оженио једренским друмом.

Слично, Хрељу Бошњанина на води устрељи Костурка девојка, „од милости“, „стр’јелом мађијаном“ када се он превари и осврне (ХНП II, 46). Хреља је потом неко време провео у гробу под јелом, а девојка му је сваку ноћ долазила све док јој Марко, његов побратим, није запретио, па је биљем скинула мађије и повратила Хрељу у живот. Костурка девојка, чаробница која је затравила јунака, али је и сама очарана његовом лепотом, приказана је као вила, иако није директно тако именована. Једна од типичних особина вила, коју деле с античким нереидама – љубав с лепим младићима (Ђорђевић 1953: 72–73), у епици је уобличена кроз мотив привременог зачаравања јунака, који изолован, скривен и заточен, невољно постаје вилин љубавник. Осим Хреље, и Секула је њена мета – вила га претвори у змаја и одведе у гору (ХНП I, 55; ХНП I, 74). Од брака с „виловном дјевојком“ бежи и Ђуро Смедеровац (ХНП I, 65). Она га из освете устрељи, али је Марко Краљевић натера да га поврати у живот. Исти је епилог и песама о борби Марка и виле која му устрељи побратима зато што је прекршио табу ћутања и певао у гори (СНП II, 38; СНП IIр, 35; СНП IIр, 36). Такође, вила усмрти па оживи Вука Огњанина, Марковог сестрића (СНП VI, 19). Све ове јунаке из привремене смрти и тешке затрављености виле у живот враћају „травом од мађије“, „травом од увида“, „видовитом травом“, а негде и живом водом или својим дахом. Као и буђење, повратак из привремене смрти у реалност је нагао, што се на физичкој равни манифестује кроз скок, а јунак се углавном не сећа света у ком је боравио!¹³

Скочи Јуре на ноге лагане,
Поскочио и проговорио:
„Хвала Богу, хвала великому!
А гдје сам се вином изопио,

¹³ Уп. и помињану печорску биљину о Михаилу Скопину, који отрован, па оживљен живом водом, скочи мислећи да је само спавао (Ончуков, 5).

Па је мене коњиц избачио,
А ја тврда санка приватио?“
(ХНП I, 65)

Кад се Милош јунак разабрао,
Он се кршан стреса и растреса,
Растреса се ка’ од тролетнице.
Па беседи Краљевићу Марку:
„Ала ме је санак обрвао!“
(СНП IIр, 36)

Кад је реч о измени јунакове свести под утицајем чаролија у руској епизи, најпознатија су два типа сижеа, у којима под дејство чини пада Добриња Никитич, а други пут Михаил Потик. Добриња случајно убије Маринкиног љубавника змаја, затим га ова чаробница намами враџбинама (измери његове стопе и меру баци у ватру – Гилџфердинг, 227), а потом га претвара у тура, из освете или зато што неће да је узме за жену. После извесног времена проведеног у животињском обличју, Маринка/Марина/Маришка му, под притиском његове сестре, тетке или куме (жена које такође имају волшебне способности), враћа људски лик (уп. варијанте: Кирша Данилов, 9; Киреевский II, стр. 53–60; Рыбников II, 143; Рыбников II, 192; Гилџфердинг, 17; Гилџфердинг, 227; Гилџфердинг, 316; Ончуков, 21).¹⁴

Слично вилама и Маринки, и чаробница Марија Подолка / Авдотја Лихадјовна сама се намеће јунаку Михаилу Потику за жену. Због дате заклетве љуби, Потик извесно време проводи у гробу, затим га чаробница три пута омађија пићем, од чега пада

¹⁴ Виктор Г. Смолицки сматра биљину о Добрињи и Маринки пародијом сижеа о Добрињиној борби против Змаја Тугарина и наводи низ симетричних, огледалских ситуација и паралелизме у композицији и радњи – на пример, чувени Владимиров јунак овде је слуга кнезу; уместо да јунак задобија невесту, девојка осваја женика; јунак је претворен у бика и плаче; уместо да он буде у улози спасиоца породице, њега спасава члан породице, и то жена, итд. (Смолицкий 1971: 60–63).

у сан заборава, и на крају га чак прикива за стену или претвара у камен (уп. варијанте: Кирша Данилов, 23; Рыбников I, 12; Рыбников II, 166; Гильфердинг, 52; Марков, 8 итд.). Различити модуси истих анимистичких представа о покретљивости и измештању душе током привремене смрти, схваћене као сан или као окамењивање (Радуловић 2009: 193), у овој биљини су директно наслоњени једни на друге. Везивање душе за камен начин је њеног задржавања у свету мртвих (Чајкановић 1994г: 89–92, 180). Јунака који је у стању између живота и смрти могу да спасу само имуни на демонске силе (Ајдачић, web), а то су у овим примерима богатири или светитељ Никола Можажски, чест помоћник јунацима биљина, руски домаћи светитељ и национални заштитник, близак Архангелу Михаилу, јер као и он преводи душе у свет мртвих (Успенский 1978: 94–96).

Попут Михаила Потика, и други руски богатири проводе неко време у доњем свету. Нпр. Садко, новгородски богатир, спасава се из подводног царства избегавањем наметнуте женидбе морском принцезом (Гильфердинг, 70), не остаје трајно у туђем свету и враћа се кући. Док је за митског јунака венчање са врховном богињом света циљ иницијације (Kembel 2004: 110), а еквивалентно томе, циљ путовања јунака појединих бајки представља женидба принцезом далеке земље и останак на трону тог новог царства (Радуловић 2009: 52–53), дотле је авантура епског јунака реверзибилна (Лотман 2002: 141), тј. његов циљ је увек повратак у свој простор и превођење туђе, хтонске невесте у људски свет.

Има доста мотивских паралела боравка у подземном свету и у јужнословенској епици. Из дубоке воде мисирски трговци извлаче ослепљеног Јована (ХНП I, 45), у другој варијанти ћириција Раде га избавља из јаме (СНП II, 8), а заробљеног Хрељу Бошњанина из гроба спасава побратим Марко Краљевић (ХНП II, 46). Привремени боравак јунака у подземљу, пећини, јами, гробу, земљи, тамници јасан је рецидив иницијастичке катабазе, тј. изоловања, искушавања неофита боравком у хтонском свету,

при чему је услов хероизације и преласка у нов статус – смрт у претходном (Елијаде 2003: 198; Meletinski 1983: 230; Мелетински 2009: 36–37; Проп 2013: 331).

Иницијастичка искушења у доњем свету подразумевају и шаманска искуства (Мелетински 2009: 36). Тако Касјан Михајлович проводи пола године у земљи, закопан до главе или плећа (Кирша Данилов, 24; Киреевский III, стр. 84–99), након чега искочи из земље једнако млад и свеж:

...выскакивалъ изъ сырой земли /
Какъ ясенъ соколъ изъ тепла гнѣзда...
(Киреевский III, стр. 84–99)

(...искочи из мајке земље /
Као светли соко из топлог гнезда...)¹⁵

Петра Бановића Турци укопају до колена у земљу и предају сабљама целата, али он остаје чудесно жив и неповређен (БНТ I, 67; БНТ I, 68):

...Послушаа триесе джелате,
Закараа Бановике Петър,
Закопаа в земи до колена,
Секоа го триесе джелате,
Секоа го до триесе сатъре,
Потрошиа триесе сатъре,
Али Петър още крѣв не пуца.
(БНТ I, 67)

¹⁵ Дословни превод израза *сыра земля* јесте 'влажна земља' и у том смислу потпуно се уклапа у наведене стихове ако се има у виду контекст и акценат на контрасту „влажна земља“ – „топло гнездо“. Међутим, атрибут *сыра* испред именице *земля* у биљинама функционише као стални епитет и део ширег фразеологизма „Мать – сыра земля“, који означава богињу, „Мајку земљу“, али и „гроб“ (Пименова, Мошина 2021: 147–148).

Сличну физичку издржљивост и шаманску неосетљивост на бол показује и Мали Радојица (Клеут 2005: 11–16), телом непомичан док подноси клинце под ноктима, ударце камџијом, змију на грудима, ватру и ужарено гвожђе на прсима (СНП III, 51; СНП VI, 78; СНП IIIр, 8; ПЦХ, 56).

У неким песмама се шамански транс приказује као изненадни сан. Војвода Момчило пада у сан седећи уз трпезу, при чему испушта чашу (ПЦХ, 147). У истој ситуацији нашао се и Марко Краљевић пред сукоб с Мином од Костура:

Чашу узе, у сан се занесе,
И испусти чашу на трпезу,
Чаша паде, вино се не просу.
(СНП II, 62)

Марко се за тренутак „занео“, а испуштена чаша која се није просула потврда је чудесности збивања. Директна паралела са Св. Николом, који задрема за столом док слави славу јер је у ну отишао да помогне калуђерима у морској олуји (СНП II, 22), посредно сведочи о посебном положају и Момчила и Марка, екстатичких сневача.

Шаманско измештање душе се осим кроз телесну умртвљеност очитује и у другачијем виду – као улазак душе у тело животиње заштитника. У јужнословенској епици по способности метаморфозе најпознатији је Секула. Он узима обличје змије и води битку против турског цара/везира, претвореног у сокола (СНП II, 85; СНП II, 86; ХНП I, 78).¹⁶ Могућност преображавања у змију, која семантички кореспондира са змајем, Секулином лику придаје истовремено карактеристике здухаћа, змаја, змајевитог јунака (Чајкановић 1994а: 401–403) и особине

¹⁶ О Секулиној метаморфози и шаманској борби више у: Чајкановић 1994а: 393–404; Радуловић 2005: 40–42; Перић 2007: 47–55; Делић 2010: 317–322; Сувајџић 2012: 95–109.

шамана. Јунак у телу змије протагониста је бајковитих песама о змији младожењи (СНП II, 12; ХНП I, 33; ХНП I, 34). Његов преображај везан је за смену дана и ноћи и невестину ложницу, а њему близак је и јунак соко, супституција змаја љубавника, који посећује девојку у кавезу и ноћу скида соколска крила (СНП VI, 4).

У руским биљинама метаморфоза је обележје Вољге/Волха¹⁷ Всеславјевича, јунака старије генерације, који идеалном типу првобитног друштва – споју ловца и чаробњака, додаје и особине каснијих типова – ратника (Пропп 1999: 72). Може да се преобрати у птицу, рибу, звер (Гильфердинг, 15), а такође користи способност претварања у вука, сокола, тура, хермелина и мрава¹⁸ да продре до одаја индијског цара, савлада га и спасе Русију (Кирша Данилов, 6). Попут Волха, и кнез Роман Митрјевич / Никита Романович има способност да узме обличје вука, хермелина и гаврана, па тако неопажено доспе до отмичара сестре и нећака (Гильфердинг, 61; Гильфердинг, 71; Рыбников II, 114). Вањка, Удовкин син, познат је у ограниченом броју варијанта биљине бајке о женидби ћерком цара Волшана Волшановича (Рыбников II, 126). Вањка се с царем, иначе чаробњаком, опклади у руку његове кћери да цар неће моћи да га пронађе и ухвати. Више пута се премеће у хермелина, успешно измиче и добија опкладу.

Као што су показали бројни примери, постоји вишеструка усаглашеност руских и јужнословенских епских манифестација мотива измењеног стања свести јунака, на различитим равнима, какве су: тип измењеног стања, узрок и начин измене, реакције

¹⁷ Рус. *волхв* – 'чаробњак, маг'.

¹⁸ Животиње у које се Волх премеће откривају да он може да се креће ваздухом, шумом и воденим дубинама (Халанский 1892: 137), односно небом, земљом, и подземним или подводним светом, тј. по митској оси света (Перић 2008: 61), а то је једна од типичних карактеристика шамана (Elijade 1985: 203).

јунака, фазе, нивои, ефекти и последице тог стања. Измењено стање свести и у једној и у другој епској традицији приказано је као привремени духовни и ментални излет у онострано у облику сна, пијанства, зачараности и шаманског искуства, при чему се ови различити модуси врло често преплићу. У јужнословенској епици највећу фреквентност, покретљивост и компатибилност с другим облицима има сан/спавање. Промена стања свести у оба смера (као измештање из реалности и враћање у стварност) најчешће наступа нагло. Узрока не мора бити или је окидач пиће, опијат/отров, мађија/чаролија и намера јунака. Иницијатор је непријатељ, жена/вила/чаробница или сам јунак. Хтонски локуси, временске граничне тачке и магијски реквизити функционишу као појачивачи ефекта и средства за поспешивање измене свести. Реакције јунака крећу се у два смера – ка пасивизацији или већој активности, при чему су њихове реализације градацијски нијансиране. Пасивност се конкретизује од блаже опчињености, клонућа, преко сна и омамљености пићем, до губитка свести и сећања у стању блиском смрти. Појачана активност се испољава у распону од узбуђења, преко непланиране акције, до екстатичке шаманске борбе. Последице промене свести у пасивним стањима увек су негативне, док иза стања појачане активности следе и повољна и неповољна збивања. У складу с тим и руски и јужнословенски епски јунак се доживљава као посебан, наднараван, или супротно, као људски рањив, али су управо кроз краткотрајност, привременост стања слабости и кроз јунакову способност да тренутни пад превазиђе, наглашени његов тријумфални повратак и уздизање на херојској лествици.

Измењено стање свести

- сан
- пијанство
- зачараност
- шаманско искуство

Узрок

- без узрока / умор
- пиће
- опијат/отров
- мађија/чаролџија
- намера јунака

Иницијатор

- непријатељ
- жена/вила/чаробница
- јунак

Појачивачи

- хтонски локуси
- временске граничне тачке
- магијски реквизити

Реакција јунака

Пасивизација ↘

- блажа опчињеност / клонуће
- сан / омамљеност пићем
- губитак свести и сећања у стању блиском смрти

Повећана активност ↗

- узбуђење / говорљивост
- непланирана акција
- екстатичка шаманска борба

Извори

- Б – Богишић, Валтазар. *Народне њјесме из сѣаријих највише ѣриморских зайиса*. Београд: Гласник Српског ученог друштва, 1878.
- БНТ I – *Бѣларско народно ѣворчестѣво в дванадесетѣ ѣома. Т. I. Јунашки ѣесни*. Съст. Иван Бурин. Ред. Т. Моллов. Варна: LiterNet, 2005.
- БНТ II – *Бѣларско народно ѣворчестѣво в дванадесетѣ ѣома. Т. II. Хайдушки ѣесни*. Съст. Димитѣр Осинин. Ред. Т. Моллов. Варна: LiterNet, 2006.
- Гилѣфердинг – *Онежские быliny, зайисанные А. Ф. Гилѣфердинѣом лѣѣом 1871 ѣода. Т. I – III*. Ред. А. М. Астахова. Москва, Ленинград: АН СССР, 1949–1951.

- Григорьев III – *Архангельские былины и исторические песни, собранные А. Д. Григорьевым в 1899–1901 г. с найевыми, записанными посредством фотографа III*. Ред. А. А. Горелов. Санкт Петербург: Тропа Троянова, 2003.
- Јастребов – Иван Степанович Јастребов. *Обичаји и њесме Срба у Турској: у Призрену, Пећи, Морави и Дебру*. Прир. В. Питулић и Б. Сувајић. Београд: Службени гласник: Удружење фолклориста Србије; Нови Сад: Матица српска, 2020.
- Киреевский II – *Песни собранные П. В. Киреевским*. Выпуск 2. Ред. П. А. Безсонов. Москва: Общество любителей российской словесности, 1861.
- Киреевский III – *Песни собранные П. В. Киреевским*. Выпуск 3. – 2. изд. Ред. П. А. Безсонов. Москва: Общество любителей российской словесности, 1878.
- Кирша Данилов – *Древние Российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым*. Ред. А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. Москва: Наука, 1977.
- Марков – *Беломорские былины записанные А. Марковым*. Москва: А. А. Левенсон, 1901.
- Миладиновци – *Български народни песни*. Собрани от Братя Миладиновци Димитрия и Константина и издани от Константина. Загребъ: книгопечатница-та на А. Якича, 1861.
- Ончуков – Ончуков, Николай Евгеньевич. *Печорские былины*. Санкт Петербург: Императорское русское географическое общество, 1904.
- ПЦХ – Милутиновић, Сима Сарајлија. *Пјеванија црногорска и херцеговачка*. Прир. Д. Аранитовић. Никшић: НИП „Универзитетска ријеч“, 1990.
- Рыбников I – *Песни собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 1. Былины*. Ред. Б. Н. Путилов. Петрозаводск: Карелия, 1989.
- Рыбников II – *Песни собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2.* – 2. изд. Ред. А. Е. Грузинский. Москва: Сотрудник школ, 1910.
- СНП II – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њесме. Књ. II. Сабрана дела. Књ. 5*. Прир. Р. Пешић. Београд: Просвета, 1988.
- СНП III – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њесме. Књ. III. Сабрана дела. Књ. 6*. Прир. Р. Самарџић. Београд: Просвета, 1988.
- СНП IV – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њесме. Књ. IV. Сабрана дела. Књ. 7*. Прир. Љ. Зуковић. Београд: Просвета, 1986.
- СНП VI – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њесме. Књ. VI.* – 2. државно изд. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.

- СНП VII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме. Књ. VII.* – 2. државно изд. Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1935.
- СНП VIII – Караџић, Вук Стефановић. *Српске народне њјесме. Књ. VIII.* Прир. Љ. Стојановић. Београд: Државна штампарија, 1936.
- СНП IIр – *Српске народне њјесме из необјављених рукојиса Вука Сџеф. Караџића. Књ. II.* Прир. Ж. Младеновић и В. Недић. Београд: САНУ, 1974.
- СНП IIIр – *Српске народне њјесме из необјављених рукојиса Вука Сџеф. Караџића. Књ. III.* Прир. Ж. Младеновић и В. Недић. Београд: САНУ, 1974.
- ХНП I – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme. I/1.* Knjiga prva. Ur. I. Božić i S. Bosanac. Zagreb: Matica hrvatska, 1890.
- ХНП II – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme. I/2.* Knjiga druga. Ur. S. Bosanac. Zagreb: Matica hrvatska, 1897.
- ХНП VIII – *Hrvatske narodne pjesme. Junačke pjesme (uskočke i hajdučke pjesme). I/5.* Knjiga osma. Ur. N. Andrić. Zagreb: Matica hrvatska, 1939.

Литература

- Байбурин, Альберт Кашфуллович, Андрей Львович Топорков. *Усџоков џџикейџа. џџноџрафические очерки.* Ленинград: Наука, 1990.
- Бандић, Душан. *Табу у џтрадиционалној кулџури Срба.* Београд: БИГЗ, 1980.
- Ван Генеп, Арнолд. *Обреди џрелаза.* Београд: Српска књижевна задруга, 2005.
- Геземан, Герхард. *Сџудије о јужнословенској народној џџици.* Београд: Завод за уџбенике и наставна средства, Вукова задужбина; Нови Сад: Матица српска, 2002.
- Делић, Лидија. „Секула се у змију џреџворио. Символички слојеви и епска дијахронија.“ У: С. Тутњевић (ур.). *Фолклор. Поџџика. Књижевна џериодика. Зборник радова џосвећен Миограџу Маџицком.* Београд: Институт за књижевност и уметност, 2010, 317–332.

- Морозов, Игорь Алексеевич. „Структура и семантика традиционного застолья: обычаи, верования, магия, связанные с его началом и завершением“. *Традиционная культура*, 2 (2002): 18–31.
- Новичкова, Татьяна Александровна. „К истолкованию былины о Потьке“. *Русская литература*, 4 (1982): 152–163.
- Перић, Драгољуб. „Песма *Секула се у змију љрећворио* као епски сјже о шаманској борби чаробњака (реторика жанра)“. У: З. Карановић, И. Живанчевић-Секеруш (ур.). *Синхрониско и дијахрониско изучавање врста у српској књижевности*. Књ. 2. Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду, 2007, 47–55.
- Перић, Драгољуб. *Териоморфни јунаци словенске ејике: Волх Всеславјевич и Змај Огњени Вук (компаративно-типолошка анализа)*. Београд: Београдска књига, 2008.
- Петковић, Данијела. *Типологија ејских љесама о женидби јунака*. Београд: Чигоја штампа, 2008.
- Петковић, Данијела. „Пиће јужнословенских епских јунака и руских богатира“. У: Ј. Јовановић, Б. Златковић (ур.). *Савремена српска фолклористика Х*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“; Топола: Културни центар Топола, 2022, 189–198.
- Пименова, Марина Владимировна, Елена Анатольевна Мошина. „Мифологема Мать-сыра-земля в русской языковой картине мира“. *Сибирский филологический журнал*, 3 (2021): 138–151.
- Похлѣбкин, Вильям Васильевич. *Чай и водка в истории России*. Красноярск: Красноярское книжное издательство; Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1995, <https://www.litmir.me/br/?b=223058>, приступљено 12. 2. 2024.
- Пропп, Владимир Яковлевич. *Русский героический эпос*. Москва: Лабиринт, 1999.
- Радуловић, Немања. „Симболични снови у усменој епици“. *Књижевна историја*, 35/119 (2003): 25–46.
- Радуловић, Немања. „Две метаморфозе у нашој епици“. *Свети речи*, 9/19–20 (2005): 40–42.
- Радуловић, Немања. *Слика свети у српским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009.

- Самарџија Снежана. „Вино пију три добра јунака (Сижејни потенцијал формуле у усменој поезији)“. У: Б. Суваџић, Б. Златковић. *Промисљања традиције. Фолклорна и литерарна истраживања*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2014, 63–96.
- Смолицкиј, Виктор Григорьевич. „Былина о Добрыне и Маринке“. У: В. В. Гура (ред.). *Современные проблемы фольклора*. Вологда: Вологодский государственный педагогический университет, 1971, 48–68.
- Стевановић, Михаило и др. (ур.). *Речник срѣкохрвајскога књижевног језика*. Књ. 6. Нови Сад: Матица српска, 1976.
- Суваџић, Бошко. *Јунаци и маске. Тумачења срѣске усмене епике*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2005.
- Суваџић, Бошко. „Змија у бугарштицма“. *Гује и јакреји: књижевност, култура*. У: М. Детелић, Л. Делић (ур.). Београд: Балканолошки институт САНУ, 2012, 95–109.
- Суваџић, Бошко. „Ко, како и зашто пије вино у народној поезији?“. У: Ј. Јовановић, Б. Златковић (ур.). *Савремена срѣска фолклористика Х*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“; Топола: Културни центар Топола, 2022, 167–187.
- Толстој, Светлана Михајловна, Љубинко Раденковић (прир.). *Словенска митологија: енциклопедијски речник*. Београд: ZEPTEK BOOK WORLD, 2001.
- Успенскиј, Борис Андреевич. „Култ Николы на Руси в историко-культурном освещении (специфика восприятия и трансформации исходного образа)“. *Труды по знаковым системам*, 10 (1978): 87–140.
- Халанскиј, Михаил Георгиевич. „Южно-славянские сказания о Кралевиче Марке в связи с произведениями русского былевого эпоса. Сравнительные наблюдения в области героического эпоса южных славян и русского народа“. Гл. I, 3. *Русский филологический вестник*, 27/14/1 (1892): 82–143.
- Чајкановић, Веселин. *Сѣудије из срѣске религије и фолклора 1910–1924. Сабрана дела из срѣске религије и митологије*. Књ. II. Прир. В. Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон М. А. М., 1994а.
- Чајкановић, Веселин. *Сѣудије из срѣске религије и фолклора 1925–1942. Сабрана дела из срѣске религије и митологије*. Књ. II. Прир. В. Ђурић. Београд, СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партенон М. А. М., 1994б.

- Чајкановић, Веселин. *Речник српских народних веровања о биљкама. Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књ. IV. Прир. В. Ђурић. Београд, СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон М. А. М., 1994в.
- Чајкановић, Веселин. *Сџара српска религија и митологија. Сабрана дела из српске религије и митологије*. Књ. V. Прир. В. Ђурић. Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон М. А. М., 1994г.
- Шневајс, Едмунд. „Апотропејски елементи у свадбеним обичајима код Срба и Хрвата“. *Гласник Ејнографској музеја*, 2 (1927): 21–27.
- Ajdačić, Dejan. „О мотиву окаменјивања у бајкама балканских Словена“, <https://www.rastko.rs/rastko/delo/10027>, приступљено 1. 4. 2024.
- Елијаде, Мирча. *Ѓаманизам и архајске технике екстазе*. Нови Сад: Матика српска, 1985.
- Фрајденберг, Олга Мићајловна. *Мит и античка књижевност*. Београд: Просвета, 1987.
- Боцков, Пламен. „Мећана у епци – мушко и женско присуство“. *Сociолошка лућа*, 6/2 (2012): 113–119.
- Фрејзер, Дџејмс Дџорџ. *Златна грана*. Београд: Иванишевић, 2003.
- Кембел, Дџозеф. *Херој са хиљаду лица*. Нови Сад: Stylos, 2004.
- Мељетински, Елезар Мојсејевић. *Поетика мита*. Београд: Нолит, 1983.
- Пешић, Радмила, Нада Милошевић-Ђорђевић. *Народна књижевност*. Београд: ИРО „Вук Караџић“, 1984.

Danijela Petković

THE ALTERED STATE OF HEROES' CONSCIOUSNESS IN SOUTH SLAVIC EPIC SONGS AND RUSSIAN BYLINAS

Summary

The relicts of the monomyth archetypal structure, in particular the details related to initiation and the connection with the otherworldly, have been preserved in South Slavic epic songs and Russian bylinas in the motifs of temporary spiritual and mental absence of the hero, when his consciousness is dislocated into the sphere of the supernatural. The altered state of consciousness takes the form of dream/sleeping, drunkenness, state of being

enchanted, and shamanic experience, and these modes often overlap. In South Slavic epic poetry, dream/sleeping exhibits the greatest level of frequency, mobility, and compatibility with other forms. The alteration of consciousness state in either direction (as dislocating from reality and returning to it) more often than not happens abruptly. The cause may be missing, or it may be that drinking triggers this change, as well as opiate/poison, magic/enchantment, and hero's intention. The initiator is an enemy, a woman/fairy/sorceress or the hero himself. Chthonic loci (water, fir tree, mountain), temporal borderline points (dawn, midday, midnight) and magic props function as the effect intensifiers and means of facilitating consciousness alterations. The reactions of the hero materialize in two different forms—either as passivation or greater activity, and their realizations are nuanced gradationally. Passivity manifests in a number of ways—from a mild state of bewitchment, languidness, to dream and drunken stupor, to losing consciousness and memory in a state similar to death. The increased level of activity manifestations range from excitedness, to unplanned action, to ecstatic shamanic combat. The consequences of consciousness alterations are invariably negative in passive states, whereas the increased level of activity may bring about both agreeable and disagreeable events.

Keywords: altered consciousness, dream, drunkenness, state of being enchanted, shamanism, initiation, hero, South Slavic epic songs, bylinas

Смиљана Ђорђевић Белић*
Институт за књижевност и уметност
Београд

ORCID 0000-0001-8211-5108

ВИЗИЈЕ, СНОВИ И СТИЦАЊЕ ТАЈНОГ ЗНАЊА: ФОЛКЛОРНА РЕЛИГИОЗНОСТ И ЊУ ЕЈЦ У ИНДИВИДУАЛНОМ МЕНТАЛНОМ ПРОСТОРУ

Апстракт: Разматрања која ће бити изнета у овом прилогу заснована су на разговорима са саговорником из околине Књажевца који поседује специфична знања везана, са једне стране, за демонолошке аспекте традицијске културе, а са друге, за домен који се може одредити као поље њу ејц „спиритуалност“. У уводном делу студије доноси се сумарни преглед проучавања њу ејца, те се скицира актуелна слику њу ејца у Србији као контекст у који се смешта грађа која је предмет анализе. Разматрање се фокусира на наративне стратегије конструисања религијског ауторитета – осим репертоара знања, пажња се усмерава ка аутобиографском наративу који инкорпорира мотив предестинираности, нарацију о визионарском искуству и налогодавним сновима, те причање о искуству астралне пројекције. Будући да се показује да представљени аутобиографски наратив одликује еклектицизам религијских представа и учења, усвојених различитим каналима (од усмених, фолклору својствених, до информисања путем електронских медија), у завршном сегменту прилога коментаришу се релације између њу ејца и фолклорне религиозности.

Кључне речи: њу ејц, фолклорна религија, вернакуларна религија, визије, снови, астрална пројекција, NDE наративи

* smiljana78@yahoo.com

1. Уводне напомене

Разматрања која ће бити изнета у овом прилогу заснована су на разговорима са саговорником из околине Књажевца, Зораном¹, иницијално обављеним 2016. године у оквиру истраживања на пројекту *Чувари немаматеријалне баштине њимочких љовора*² и допуњених подацима добијеним путем електронске преписке 2023. године. Истраживачи, др Данијела Петковић и ауторка овог прилога, на саговорника су од стране мештана били усмерени као на поузданог познаваоца локалне усмене историје. Неочекивано, постепено се откривало да је реч о човеку који поседује сасвим специфична знања везана, са једне стране, за демонолошке аспекте традицијске културе, а са друге, за домен који се може одредити као поље њу ејд (енг. *new age*) 'спиритуалности'³.

Отуда се анализе које ће у наставку бити спроведене ослањају на досадашња проучавања њу ејда, са посебним освртом на особености у посткомунистичким друштвима, будући да је реч о контексту изван кога је немогуће скицирати актуелну слику њу ејда у Србији, у коју се смешта и грађа која је предмет разматрања. С обзиром да се акценат ставља на видове комуникације са оностраним, на специфична ментална искуства преведена у наратив, у студији се разматрају структурно-мотивске особености наратива о визионарском искуству, сновима и астралној пројекцији.

¹ Име саговорника промењено је из етичких разлога.

² Пројекат је, од 2015. до 2017. године, реализовала Народна библиотека „Његош“ из Књажевца, уз финансијску подршку Министарства културе и информисања Републике Србије. Грађа са пројекта депонована је у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ.

³ Како је добро познато, овај термин користи се интензивно у емској дискурсу, али и у научним интерпретацијама њу ејд феномена. Будући да у емској перспективи има низ (некада и опречних) значења и конотација (нпр. није неопходно да онај ко себе сматра спиритуалним истовремено доживљава себе и као религиозну особу), у овој студији користи се условно, стога у полунаводницима. За критику термина в.: Huss 2014.

2. Ка скицирању контекста: њу ејц између глобалног и локалног

Дефинисање њу ејца, како је познато, отежано је чињеницом да се под овим кровним појмом подразумева хетероген спектар знања и пракси. Отуда је у неким од темељних студија њу ејца као социјалног, религијског и идеолошког феномена, синтетички оријентисаних, трагано управо за заједничким елементима овог „скупа идеја које се концентришу око заједничких тема“ (Hammer 2004: 21). У тежњи да њу ејц сагледа у историјском и културно-географском контексту и дефинише кроз анализу имплицитне структуре веровања која су покрету својствена, Ваутер Ханеграф (Wouter Hanegraff) издваја неколико доминантних обједињујућих „трендова“: каналисање (енг. *chanelling*), којим се означава пракса којом медијуми под одређеним условима могу да се понашају као „канални“ за преношење информација из извора који су различити од њиховог „нормалног ја“, тј. „убичајене свести“ (комуникација се одвија у циљу учења и вођења); исцељење и лични развој; њу ејц наука; неопаганизам. Разматрајући развој покрета, овај проучавалац ране појаве везује за педесете године 20. века (НЛО религије и струјања обележена (пост)теозофским учењима и апокалиптичким идејама), означавајући их као прото њу ејц. Под њу ејц покретом у ужем смислу (енг. *new age sensu stricto*) подразумева идејна струјања и покрете који се развијају до средине седамдесетих година (а чија је централна идеја очекивање „новог доба“), док њу ејцом у ширем смислу (енг. *new age sensu lato*) сматра учења, идеје, социјалне феномене који се појављују од краја седамдесетих, а посебно током осамдесетих година 20. века, када све већи број поклоника различитих учења почиње да уочава сличности између низа „алтернативних“ идеја. Долазак „новог доба“ сада се види као производ и последица жељене и очекиване унутрашње промене појединца, последично и људског друштва у целини,

при чему се месијанска идеја везује за надљудске ентитете (који су извор мудрости, знања, вођења и сл.) (Hanegraff 1996: 23–111). Ханеграф њу ејд посматра и кроз призму концепта култног миљеа (енг. *cultic milieu*) Колина Кембела (Colin Campbell), који под овим термином подразумева широку субкултурну средину из које се рађају појединачни (мање или више трајни) култови, окружење у ком нови култови апсорбују остатке претходних, а сама субкултурна средина остаје трајна и стабилна (Campbell [1972] 2002: 14). Из ове перспективе Ханеграф њу ејд одређује као култни миље који је постао свестан себе у формирању једног мање-више неодређеног покрета у који бивају инкорпорирани и прежици елемената развијаних у оквиру *new age sansu stricto* (Hanegraff 1996: 96). У сличном правцу Џорџ Хрисидес (George Chrissydes) истиче да њу ејд није један и јединствен покрет, већ пре „контракултурни дух времена (*Zeitgeist*)“ (Chrissydes 2007: 22). Тај дух одликује еклектицизам у усвајању различитих религијских израза (од источњачке ’спиритуалности’ до неопаганизма) и мистично виђење сопства као божанског у индивидуи (што се на „видљивом“ и „практичном“ нивоу манифестује у инсистирању на старању о физичком, менталном и духовном здрављу), потом веровање у људски потенцијал и делотворност алтернативних техника и спиритуалних пракси у (само)остварењу, те придавање великог значаја интуицији, имагинацији и креативности. „Сакрализација индивидуе“ истакнута је и у разматрању које је понудио Кристофер Партриџ (Christopher Partridge), уз наглашавање заједничких елемената различитих учења у стратегијама концептуализација истине и ауторитета, те у веровању у постојање истоветне суштине која опстаје иза свих религија (Partridge 2004: 64; 2007).

Историчари и социолози религије сагласни су у одређивању основних идејних линија из којих је њу ејд проистекао. Реч је, најпре, о западном езотеризму (пре свега теозофији, антропозофији и спиритизму – а све три појаве везане су за 19.

и 20. век и обележене су модерном сликом света: сцијентизмом, еволуционизмом, прогресивизмом), потом о учењима у којима се преплићу психологија и религија (при чему обе сфере карактерише замагљивање граница између поља метаемпиријског⁴ и индивидуалног психолошког искуства), као и о оној линији филозофских и научних идеја везних за савремену физику (посебно квантну механику и кибернетику) које почивају на концепту враћања смисла материјалној реалности (детаљније о историји покрета и идејним основама в.: Hanegraff 1996; Neelas 1996: 41–74; Partridge 2004; 2005; Hammer 2004; 2005: 859–860; Sutcliffe 2003, Melton 2007). Разуме се, низ поменутих концепата има дубоке слојеве у историји религијских идеја: од преношења порука упућених од стране виших ентитета, преко холистичког поимања стварности, до апокалиптичких и месијанских представа, али, како истиче Ханеграф, ниједна од познатих компоненти у њу ејцу није једноставно понављање „традиционалног“.

У оквиру критика термина у вези са могућношћу концептуализације њу ејца као јединственог културног феномена или само као теоријског конструкта (Sutcliffe 2003; уп.: Chrissydes 2007: 10–13) постављено је и питање о оправданости говорења о постојању њу ејца у савременим оквирима. Већ од осамдесетих година термин њу ејц више не реферира на конкретан покрет чији припадници очекују долазак „новог доба“, већ описује „широку лепезу идеја и пракси, у великој мери уједињених историјским везама, заједничким дискурсом и *an air de famille*“ (Hammer 2005: 855). Наиме, иницијалне контракултурне идеје њу ејца из шездесетих и прве половине седамдесетих година 20. века показале су се као утопијске и доживеле крах. Оно што је проистекло из противљења естаблишменту, из лево оријентисане

⁴ Термин користи Ханеграф за означавање сваке реалности изван физичке стварности, претпостављајући га одређењима „божанска“, „натурална“, „спиритуална“ и сл. (Hanegraff 1996: 182).

критике капитализма и западне културе обележене рационализмом и материјализмом, лагано је, постајући део мејнстрим културе, постало и део мултимилионске индустрије. Стога је, дакле, како неки аутори сматрају, њу ејџ завршен, а савременост обележава „следеће доба“ (енг. *Next Age*, Introvigne, Zoccatelli 1999). Са друге стране, Ханеграф сматра да је нестајање њу ејџа заправо „оптичка илузија“, односно, да је реч о процесу у ком је њу ејџ од контракултурног покрета који се супротставља мејнстриму и свему што је етаблирано постепено постао део тог мејнстрима, и тако асимилиран прерастао у улогом незаобилазну димензију општег спиритуалног пејзажа савременог западног друштва, са озбиљним комерцијалним потенцијалом (Hanegraff 2001: 29–30; уп.: Heelas 1996: 127–129). Протејску природу њу ејџа опажа и Хрисидес (Chryssides 2007: 22), а Гордон Мелтон (Gordon Melton) као нову, постмиленаристичку визију њу ејџа (сада доминантно везано за сет веома бројних, али истовремено и веома малих заједница), издваја веру у просперитет и важну улогу сваког појединца на путу прогреса човечанства, односно уздизања до вишег нивоа постојања (Melton 2007: 96). Кроз описане процесе њу ејџ ’спиритуалност’ несумњиво је постала део глобалне масовне културе, присутна и видљива на различитим нивоима, од јавног до приватног. Говорећи о „окултури“, разуђеном и тешко прегледном пољу које прожима савремену западну културу (а чији је њу ејџ битан део), Партриџ истиче важност двосмерног односа који ова успоставља према популарној култури: „Ново духовно буђење користи мисаоне форме, идеје и праксе које већини припадника западне културе нису стране. Оне произилазе из суштински нехришћанског религијско-културног миљеа; овај миље истовремено и користи ресурсе популарне културе и бива њеним ресурсом“ (Partridge 2005). Иако се, дакле, у актуелном тренутку не може више говорити о њу ејџ покрету (при чему термин у емској перцепцији неретко има и негативне

конотације), може се говорити о „ширем њу ејц дискурсу, тј. доктринарно и историјски повезаној групи концепата и ритуала“ (Hammer 2005: 859).⁵

Рана истраживања њу ејца у Србији (тада Југославији), потекла су, не случајно, од фолклориста и етнолога (иако се у неким од њих не користи термин њу ејц, из описа и анализа јасно је да је реч о проблемима из овог домена), а везана су примарно за различите исцелитељске методе и наративе о њима. Промене идеолошких клима, а потом и државних режима, крајем осамдесетих и почетком деведесетих година 20. века, допринеле су екстремној експанзији и изразитој видљивости различитих пракси, последично – и учења. Оваква усмереност истраживања до извесне је мере и очекивана, будући да је управо пролиферација различитих „алтернативних“ терапеутских метода један од највидљивијих аспеката њу ејца (Hanegraff 1996: 42). У емској перспективи њу ејц терминологије у овом домену инсистира се на појму ’исцељења’ (енг. *healing*), у опозицији према појму ’лечења’ (енг. *curing*) који се везује за официјелну биомедицину. Њу ејц исцелитељске праксе су холистички оријентисане, с обзиром на то да се болест посматра као резултат нарушеног баланса појединца – индивидуе као споја физиолошког, социјалног и спиритуалног. У литератури одавно запажена директна веза између њу ејц и традиционалних облика лечења (Исто: 45–46) несумњиво и јесте један од разлога лаког и брзог ширења алтернативне медицине, али и фузије њу ејц концепата и различитих елемената фолклорне религиозности. Исцелитељске праксе, наиме, доприносе и ширењу идеја, будући да је реч о метафизичком моделу болести који има утемељење у њу ејц космологији, обележеној принципима витализма и холизма (Sutcliffe 2003: 177).

⁵ У литератури су, између осталих, предложени и донекле и прихваћени термини *холистички миље*, *субјективној животи* (енг. *holistic milieu, subjective-life spirituality*, Heelas, Woodhead 2005; уп.: Kemp, Lewis (eds.) 2007).

У том правцу у раним истраживањима препознате су паралеле (у неким случајевима и очигледне генетичке везе) између социокултурних и 'спиритуалних' аспеката алтернативних исцелитељских пракси и локалне фолклорне медицинске магије. Осветљени су традицији блиски елементи у самопрезентацији исцелитеља, погледу на саму исцелитељску праксу, истакнуто укрштање различитих слојева и мотива у наративима о лечењу, сагледано њихово функционисање и комуникативне особености (Pešikan-Ljuštanović 1992; Пешикан-Љуштановић 1995⁶; Ајдачић 1995⁷), а истраживања у овом правцу настављена су и касније (Трифуновић 2012), укључивши и различите врсте нарација о „паранормалним“ искуствима (Радуловић 2001), као и сагледавање алтернативне медицине у контексту социо-културних промена, доминације масовне и конзумеристичке културе (Стојановић 2005). У монографији насталој на темељима опсежних теренских истраживања које је у Београду обављала средином деведесетих година, Лидија Радуловић понудила је детаљан опис различитих алтернативних метода, учења, видова усвајања и преношења идеја, указујући на изразиту сложеност спиритуалног миљеа ондашњег Београда (Radulović 2007). Образлажући концепт према коме је студију организовала у два сегмента – један посвећен „религијско-магијском култу видовњаштва“, а други „спиритуалним култовима“, ауторка је истакла да се не могу у истој равни

⁶ Више од три деценије након ових, у српској фолклористици пионирских, истраживања, ауторка се теми вратила сасвим недавно, те је, у студији коју потписује са Лидијом Делић, успостављен широк лук, закључно са разматрањима функционисања савремених нарација овог типа (посебно на интернету) (Pešikan-Ljuštanović, Delić 2023).

⁷ О експанзији алтернативне медицине и учења у различитим посткомунистичким друштвима в.: Portrata 2004; Lindquist 2006; Benovska-S'bkova 1994; Mitseva 1994. Конституисање хибридних исцелитељских пракси, тенденције фузије њу ејд идеја са елементима локалних концепата из домена фолклорне религије, препознате су и другде (в. нпр.: Kis Halas 2012; Roussou 2021).

посматрати „традиционалне врачаре“ и „спиритуални учитељи“. Међутим, кроз понуђене анализе запажа и издваја и низ заједничких својстава ових наизглед дивергентних а заправо паралелних струјања (доминантна усмереност на отклањање црне магије, односно, другачије интерпретирано – негативне енергије; улога и значај православне хришћанске иконографије и сакралних предмета, неретко комбиновање традиционалних и алтернативних техника прорицања и исцељивања, коначно, и делимично подударан профил клијената). Дихотомне тенденције препознате су и у недавном истраживању Немање Радуловића, окренутом актуелној слици њу ејц исцелитељских пракси. Аутор запажа постојање „сиве зоне“ у којој се традиционална фолклорна магија и модерни концепти укрштају (Radulović 2018: 181), те упозорава да није реч о новој појави, показујући да се интерференција на нивоу „елитне“, „научене“ и фолклорне магије може пратити као континуиран историјски процес у српској култури (Исто: 186–187). У том правцу се ова Радуловићева запажања, као и увиди које нуде ауторова друга, езотеричном и окултном у српској књижевности и култури посвећена истраживања (објављена, између осталог, и у синтезама Радуловић 2009б; 2020а) придружују оној линији савремених проучавања која мењају представу о позицији езотеричних и окултних струјања у комунистичким друштвима. Константност присуства оваквих учења упућује на потребу ревидирања тезе о продору њу ејц ’спиритуалности’ након пада комунистичких режима. Бројне праксе тада извесно постају видљивије, али њихово формирање заправо је почело већ у комунистичкој и ери социјализма (ослањајући се на претходећу традицију) (в.: Tessmann (ed.) 2021).

Иако у актуелном тренутку феномени из домена њу ејца у Србији немају ону меру медијске промоције и директне подршке какву су имали деведесетих година (када је овај вид пропаганде имао и политичке конотације), „њу ејц сцена“ и те како је жива и сложена, обележена постојањем низа формалних и

неформалних група, центара, курсева окренутих практиковању различитих метода 'спиритуалног' развоја и исцељења. Ширење „популарне, функционалне, свакодневне спиритуалности“ (Sutcliffe 2003) више није везано ни само за домен популарне њу ејџ литературе, специјализованих часописа (али и дневних новина, сада и часописа посвећених здрављу, организацији свакодневице и сл.) већ посебно и за виртуелни простор (Јутјуб канали, затворене и јавне групе на друштвеним мрежама и сл.; својеврсне „библиотеке“ превода различитих књига – од Блавацке и Штајнера, преко њу ејџ бестселера, приручника за духовни саморазвој, до алтернативних тумачења (националне) историје, могу се наћи и на профилима неких корисника академске мреже Academia.edu). Низ локалитета, за која се верује да су тачке са специфичном енергијом, (п)остају сакрални простори и места ходочашћа (нпр. планина Ртањ, Најданови кругови, Босанске пирамиде), а вербални и визуелни наративи који се око ових места развијају очигледни су примери укрштања њу ејџ идеја и фолклорне религије.

3. Конструисање религијског ауторитета

Анализирајући приповедне садржаје о исцељењима, исцелитељима, астролошка тумачења, приповедања која укључују пророчке и елементе откровења, Олаф Хамер закључује да су наративи о личном религиозном искуству централне дискурзивне стратегије њу ејџа, при чему се религиозно искуство, како сматра, пре може сагледавати као конструкција подложна анализи него чињеница у људском животу (Hammer 2004: 334). Понуђени поглед пружа, чини се, солидну методолошку подлогу за разумевање стратегија наративне сакрализације Зоранове биографије, која ће бити осветљена управо кроз анализу низа наратива о личним искуствима.

3.1. Репертоар знања

Зоранов религијски ауторитет темељи се на широком репертоару специфичних знања и способности. Та знања везана су, са једне стране, за област традицијске културе, посебно демонолошке аспекте (примера ради, учествовао је у пробадању тела човека за ког се веровало да се повампирео). Са друге стране, исцелитељске методе које практикује (којима се, према његовим речима, подвргава велики број клијената из целе Србије, укључујући и неке јавне личности) препознатљиво су обележје њу ејца (кристалотерапија, биоенергија), а има, како истиче, и дар прекогниције. Премда сам инсистира на различитости сопствених техника и способности у односу на традиционалне праксе („Врачарство и ово што сам ја, то су две сасвим различите ствари. Ја себе не сматрам за врачара“), однос према овом домену традиционалног знања, како ће у наставку бити показано, заправо је амбивалентан. Зораново поимање болести рефлектује холистички принцип. Са овим принципом елементи који ослонац имају и у фолклорној медицини (фитотерапија или исцељење лековитом водом) нису у колизији, имајући на уму поменути везаност њу ејца исцелитељских техника и традиционалних облика лечења:

Слушај, да ти кажем, свака болест потиче из главе. По мени. И свака болест постоји могућност да се излечи. Без обзира које врсте. Ево ја могу да ти кажем један лек најпростији, и гарантујем да је тачан. За дијабетес. Што кажу да је неизлечив. Није тачно. Боб, знаш шта је боб, махунаста биљка, као пасуљ, да... (*објашњава начин сјрављања, конзумирања и дозирања лека – најишика од боба*) Ја вам одговорно тврдим да за све постоји лек у природи. Небитно дал је то изворска вода нека, ил је биљка, или било шта, али гарантујем да за сваку бољку постоји лек у природи. И ово све што се дешава, што и ви видите, довољно сте свесни пошто радите за Академију науке и уметности, да је све зарада фармацеутске мафије, њихов интерес.

Индикативно преплитање различитих домена показује посебно наратив о змајевитости, у којем се традиционално веровање у карактеристике и функције бића типа *здухаћ* објашњава кроз способност комуницирања са информацијама похрањеним у етру. Реч је, заправо, о реинтерпретирању фолклорне традиције која се пропушта кроз призму њу ејд комплекса идеја (борба змајевитих људи и ала, демонских бића везаних и за управљање атмосферским појавама, из нове перспективе види се као освајање моћи енергије мисли):

Некад су нас звали змајевити људи. Могли смо да се бијемо са алама. Јер змајеви су једно, але су друго. Але наводе градоносне облаке и кишовите облаке и невреме над пољима, над државу, над територију. А змајевити људи су се борили са алама. Или у будном стању, или легну и онда њихова душа одлази горе и бори се са алама да би спасили тај крај или то подручје од невремена, од града, од олује и тих ствари. А приметио сам да могу последњих пар година, и то скоро, можда пре десет година, да могу да контролишем, ал буквално да контролишем облаке. Наиђе невреме, ја могу да станем и да уперим руку према небу и да кажем: – Облаци, лево и десно! – И заиста се тако помери. То ништа није чудно. Око планете Земље постоји разне сфере, ел тако. И (...) и стратосфера и све. Али око планете Земље постоји и етар. У етару су скупљене све информације са планете Земље свих живих бића на планети Земљи, ел тако. Све информације. База података постоји око планете Земље у том етеру. Ако ти мисао упреш у етар, ти можеш да извучеш из етара било коју информацију. Одатле и видовњаци користе своје способности да би рекли некоме своје визије. Ја се повежем са етером и добијем информације из етара. А може да се повеже и са етаром и да утичу и на временске појаве. Шта је мисао? Мисао ти је само усмерена енергија, ништа друго. Ја кад сам му (комшији који присуствује разговору, прим. С. Ђ. Б.) први пут реко да мог да контролишем облаци, он гледа ме, каже: – Е, бре, каже, верујем ти за све ово што причаш, ал ти не верујем, каже, да

мож да контролишеш облаци. – Ај, кажем, ће видиш једном приликом. – Једном приликом ја му покажем на лицу места. Реко: – Ел иду облаци? Гледај сад дал ће падне киша. – Лево, десно! – И тек он гледа, и оп, облаци се раздвајају. (...) По неком мом сазнању у сваком крају постоји по један такав човек.

Њу ејц оквирима припадају и Зоранове технике утврђивања присуства демонских ентитета кроз рад са виском, посебно и уверење да је то присуство могуће открити и потврдити помоћу модерних технолошких средстава („Што око не види, то камера забележи...“). Обе технике популарност стичу већ у спиритизму, а данас су и фокус сценарија глобално популарних ријалити програма (сам Зоран учествовао је у снимању једне емисије сличног профила у Србији⁸). Комплексу њу ејца припада и аматерско бављење археологијом и занимање за алтернативна тумачења историје (карактеристична за њу ејц науку уопште, в.: Lewis 2007: 226⁹), полемисање са канонским учењима „великих религија“, те интересовање за словенски пантеон. Дискурс теорија завере и истицање специфичног значаја и позиције српског народа такође је препознатљива карактеристика неких токова српског њу ејца, при чему се интерпретације специфичности сопственог етноса региструју и у низу локалних њу ејц дискурса на глобалном нивоу.

⁸ Реч је о емисији из серијала *Експлозив*.

⁹ Статус науке у њу ејц оквирима је сложен, а овај теоретичар издваја четири централне тенденције: алтернативне интерпретације мејнстрим науке (нпр. успостављање паралела између налаза квантне физике и источњачког мистицизма); аплицирање научних метода на проучавање тема које нису обухваћене мејнстрим науком (нпр. проучавања NDE наратива, емпиријске студије астрологије и сл.); широко коришћење термина наука ('наука јоге', 'наука медитације' и сл.); преузимање научне терминологије на бази метафора (нпр. 'квантна медицина' и сл.).

3.2. Сакрализација биографије

Разматрајући биографске и аутобиографске текстове њу ејда, Хамер истиче да „биографија није само у великој мери селективна слика живота неке особе већ дискурзивна стратегија која се примењује у циљу легитимисања специфичних културно конституисаних људских склоности које се интерпретирају као део трансцедентног поретка“ (Hammer 2004: 411). Као централни елементи ових (ауто)биографија издвојени су необично детињство (рано показивање неког изузетног дара или уопште склоности ка спиритуалном или, опозитно, наглашена „наивност“ или скептицизам у односу према религији), патња (духовна или физичка), моменат спиритуалног буђења (који се описује и као постепен процес и као нагли радикални заокрет) и унутрашња промена, која је заправо суштинско упориште спиритуалне биографије. Универзалност модела, карактеристичног за различите официјелне и алтернативе религијске системе, објашњава се законитостима хагиографског жанра или, како га Хамер још назива „оснивачком легендом“ (енг. *founding legend*), чија је функција оправдавање и потврђивање нечијег ауторитета (Исто). Рецимо, на сасвим сличним мотивима, почивали су и механизми формирања биографија „светих људи“ у историји успостављања култова хришћанских светитеља, усмерени, између осталог, и на преношење одређеног погледа на свет, есхатологије и са њом повезане етике, па и идеологије (Brown 2000; в. и: Marjanović-Dušanić 2011).

3.2.1. Предестинираност

Зоран аутобиографски наратив формира управо у овом кључу, концептуализујући га кроз класичну метафору путовања (ка спознаји вере, суштине постојања, самог себе), као својеврсну теодицеју са наглашеним телеолошким елементима. Моменат предестинираности везан је, најпре, за околности рођења. Овај

сегмент наратива доминантно је обележен елементима фолклорне религиозности – од начин обликовања мотива интервенције нуминозног које спречава абортус, преко амбивалентног статуса особе која се бави традиционалном медицином и магијом, до латентног присуства мотива великог грешника. Из перспективе наратива о религијском искуству посматрано, реч је о одјеку (хагиографији својственог, в.: Трифуновић 1990: 47–75) мотива прогона и потенцијалног жртвовања изабраног/верујућег, те кажњавању прогонитеља (баба Ленка, која је требало да абортус обави, не може да умре док дете, које је на интервенцију Свете Петке поштедела, не види и не помогне му).

То прича још кад сам био код мајку шес месеци у стомак. (...) Ја отишо да тражим печурке пре једно дваес године, са првим шураком. Ја мислим тракторска гума, ја мислим са дренов штап ћу подигнем гуму да видим дал има печурке. Кад, ја нисам ни видео да је смук дебео као рука. Он се размота и поче да маше репом. Јер смукови нису отровни, али они кад згрче реп, они може де те ударе репом да поломе кости на човека. И ја се уплашим, и бежи низ границу, и мене само се нешто откиде овде око пупка. Сам осети нешто, јак бол, и ја немам снагу. И ја онако, иако немам снагу, бежим, шурак ме вуче за руку, и ми побегосмо. И ја легнем у кревет месец дана, не могу да устанем, бре. Ни жив ни мртав. Онда доктори сви могући налази, сва могућа испитивања, мени све здраво, а ја немам снагу да устанем из кревет. И мени мајка каже: – Има баба Ленка, каже, у Ргоште, да поћеш ти код њу. Она, каже, зна да баје на децу, зна, каже, да намешта женама материце кад не може да остану у друго стање коме су материце спуштене ел заваљене према кичму, а, каже, зна, каже, и да намести пупак. То теби, каже, пупак побего. (...) И ја упалим мотор, и с мотор полако отиднем код Ленку у Ргоште. (...) Кад, Ленка на капију: – Ајде, сине, ајде, баба од када те чека, не може да умре док ти не доћеш, каже, да те види. – Што, бре, мене да ти видиш, ја дошо код тебе за лек и за помоћ, а не да те, да ме ти видиш. – Е, сине, ја сам тела

да те потикам, каже, кад си био, каже, код мајку у стомак у шести месец. (...) – Па што си тела да ме потикаш? – Па твоја проклета мајка дошла код нас, па да нема живот у Васиљ, па оће проклетиња да те ја очистим. Ја ју реко: – Легни, дете, овде на кревет, каже, спремила баба вретено, каже, да ти изрчка отуде, каже, кад одједанпут се створи Света Петка пред мене, каже, и сави ми руке на леђа, и окрену ми главу на другу страну. – Кој, бре, се створио испред тебе!? – Каже: – Света Петка. – И рекла ми, каже: – Ово божије дете! Немој случајно, каже, да си потикала, каже, да си ово дете уништила, каже, иначе ћу ти затрем, каже, целу кућу. – И, каже: – Ја кажем на твоју матер: – Проклетиња једна, дизај се, иди си дом, ја овој дете, каже, од бога дадено, не смем, каже, да га уништим. – И баба не могла да умре све док не дођеш ти да те види. – Каже: – Мен после Света Петка у сан рекла док ти не дођеш на моу капију, каже, ја не мог да умрем. (*дуј ойис йрочеса мајијској лечења; ойасивање йканицама, бајање*) Овој баба опет прича да ће да мре, да нећу више да идем на контролу, него седми месец сам да скинем тканице. – Ма, каже, тој баба излапела, има деведесет године, каже, свашта лупа. – И моја бивша жена и моја мајка тако су рекле. Оћеш, брате мили, прођоше четири дана, ја чу баба Лена цркла. Опа бато!

Мотив изабраности уведен је, како ће у наставку бити показано, и у сегмент аутобиографског наратива о потенцијалном замонашењу (које спречава отац Гаврило, са којим је Зоран делио манастирску ћелију), а изразито је наглашен у дијалогу са Христом у оквиру визије.

3.2.2. Визија као наратив о конверзији

Визија пакла и раја и сусрета са Христом заузима у Зорановом аутобиографском наративу централну позицију. Приче о путовањима на онај свет универзална су карактеристика различитих традиција и религијских система. У компаративној студији

усмереној на средњовековне визије које тематизују одлазак на онај свет Керол Залески (Carol Zaleski) ове текстове посматра и у широкој кроскултурној перспективи, наглашавајући да су у појединим истраживањима већ и ликовне представе из доба палеолита тумачене као слике путовања према оностраном. Овом типу нарација припадала би и сведочанства везана за различите облике шаманизма. Нарације о путовању на онај свет које су се развијале у западној култури баштине, како је у поменутој студији показано, хеленизовано наслеђе раних блискоисточних цивилизација, хебрејску апокалиптичку традицију, елементе гностицизма, вавилонске астрологије и ранохришћанске сотерологије (Zaleski 1987: 20).¹⁰ Развијајући се у оквирима и паралелно са позноантичком апокалиптичком литературом, доживеле су нарочит процват у средњем веку, а изнова су актуализоване у окултним деветнаестовековним учењима (Исто: 2–3). Посматрајући средњовековне визије (указујући и на паралеле опажене у другим културама) примарно као наративе, ауторка на основу структурно-мотивских особености нарација, тачке гледишта и доминантне поруке, издваја четири основна модела путовања: путовање као апокалипса, као прича о чудима, као конверзија и као ходочашће (Исто: 26–42), указујући да се поменути модели неретко и комбинују (о сличним елементима у византијском наслеђу визионарске литературе в.: Ваун 2007). Анализирајући широк корпус (руске) грађе који обухвата наративе о сновима (везаним за мртве), премирањима (рус. *обмирание*) и рукописне и штампане текстове који припадају жанру виђења, Јевгениј Сафронов (Евгений Сафронов) као централну дистинктивну особину овог последњег жанра издваја наглашену дидактичност и промену моралног лика визионара (Сафронов 2016), док Ђорђе Трифуновић, у вези са српском средњовековном књижевношћу,

¹⁰ О представама оностраног у раним цивилизацијама (египатско, сумерско-вавилонској, индијској, кинеској, мезоамеричким) в.: Shusan, Flood 2009.

опажа блискост виђења жанру открочења (Трифунувић 1990: 32, 229–230).

Наратив који је предмет анализе у овој студији најближи је моделу визионарског путовања као конверзије и ходочашћа. Сва је прилика да управо овакво идејно усмерење утиче и на то да се из индивидуалне перспективе овај модус контакта са оностраним види и као најистакнутији, у односу на снове и (потоња) искуства астралне пројекције.

СЂ.: А каквом врстом рада се ви бавите?

З.: Ја... Па видовњаштвом, алтернативном медицином, кристалотерапијом.

СЂ.: А кажите ми, како сте то учили?

З.: Па ја нисам то учио. (...) Имао сам клиничку смрт. И у клиничкој смрти сам провео шта сам провео тих пар сати, пешес сата сам био у клиничкој смрти. (...) Дугачка је прича превише. Да ти причам све детаље, превише. Али могу да ти кажем да постоје друге димензије поред наше. Паралелно поред нашу димензију у коју ми живимо постоје још димензије које ми голим очима не видимо. Пакао није доле испод нас као што људи верују. Пакао је димензија поред нас. И рај исто. Јер ми живимо у једној димензији. Поред нашег света постоји још мноштво димензија. (...) Ја сам обишо две. Био сам у паклу, видео сам рај. Е после тога кренуо, оно што кажу, шоу програм. Тридесет година сам радио с људима. (...) До своје четрнесте године сам био тотални атеиста, неверник да кажем, нисам веровао ништа. Веровао сам у оно што видим и што могу да опипам. Јер сам одрасо у породици која је била комунистички васпитана, и онда ни религија ни ништа. У очевој фамилији. Док с мајчине стране су то били богобојажљиви људи, и... И богобојажљиви људи, и писмени људи, и учени људи. С мајчине стране имам много што су били умешани и у војсци Југославије, и у медицини, и све остало. Тако да с једне стране очева фамилија била комунистичка, недовољно образована, с мајчине стране били богобојажљиви људи, али... Писмени људи,

али ја сам одрасо овде у овом селу, па сам и ја до тад био неверни Тома. И једне вечери сам легло у кревет, дошло увече, као момчић, неких дванес, тринес, четрнес година. Тад још увек нисмо имали одобрење од родитеља да идемо по Књажевац. (...) И легнем ја у кревет у својој соби. И таман сам овако легло, и ја као дремуцкам, ма упали се светло у собу. Ја мислим мајка и отац дошли да ме критикују што сам дошло петнес, дваес минута после дванес сати. Ја се оно окрећем: – Ма шта ме, реко... – Окрећем се и гледам, врата отворена, на вратима стоји човек, брада, човече, брада довде до појаса, браон брада, у кожу одевен, зелена нека туника преко њега, неки штап, крстић горе, нека заставица. Ја га гледам: – Који си, реко, па сад ти, оно? – Наша српска изрека, па ја псујем успутно, који си, да не кажем сад и шта. Каже: – Немој, каже, да богохулиш и да псујеш, каже, знаш ти ко сам? – Реко: – Немам појма. – Си видо, каже, си ме видо, каже, на неким иконама? – Кажем, реко: – Ја у бога не верујем. – Каже: – Видећемо дал нећеш да верујеш у бога после ове вечери. – Каже: – Ти потичеш, каже, с мајчине стране, каже, из јако побожне породице, не би требало тако да причаш. Каже, ја сам Свети Јован Крститељ. Ја сам добио задужење да те проведем мало да видиш и рај и пакао. – Па, реко, одакле ова светлост кад знам да сам сјелицу угасио. – Па погледај, каже, дал сјелица гори. – Погледам на плафон, нема бре, сјелица не гори, а светло у собу. (...) Ама није видело као да је видело сад, него нека као флуоресцентна светлост, разумеш. Плавичасто зеленкаста светлост. Реко: – Па ја сам сјелицу угасио. Ама није као што је светло сад, него нека флуоресцентна светлост, плавичасто-зеленкаста светлост. Реко... И, изађемо ми напоље, напоље дан. – Шта је бре, реко, ово, знам да малопре кад сам легло била ноћ, сад, реко, напоље. (...) И, шта се дешава. Изађемо ми, бре, људи, напоље, кад, бре, напоље дан. Ово небо, ммм, ово небо, ај да кажем ово наше небо, пре дваес године ја се сећам да је то небо било тамно плаво небо. Сад разна загађења, разне радијације, па више немамо оно плаво небо као некад. Шта се дешава. Изађемо ми напоље, небо плава боја, ал знаш која тамноплава боја,

феноменална. – Чекај, бре, реко, објасни ти мени, реко, сам лего пре пет минута, била ноћ, сад дан. – Каже: – Код нас је нон стоп дан. – Који, бре, код вас!? – Каже: – Врати се у собу. – Ми се вратимо у собу, кад погледам, ја себе видим како лежим у кревет. Реко: – Боже, шта је сад, реко, ово? Како ја лежим у кревет, а стојим поред тебе? Ај сад ти мени објасни ово, ништа ми није јасно! – Каже: – Сватићеш. – Човек неке молитве, шта, ја сам у то време мислио да су то неке речи, разумеш. Међутим, он исприча молитве неке, и од балкона моје куће до неба горе кристалне степенице. Кристалне степенице, ја мислим да их је било, ја мислим да их је било четрдесет степеника. Ал степенице, знаш колики је степеник! Овако дужина, толко висина. (...) И ми уз оне степенице, како онако уз степеник закорачиш и загазиш, с десне стране један анђео, с леве стране један демон. Онај ти прича добра дела, онај ти прича лоша дела. Ја сад, рецимо, тек после толко година, пре пар година ја сватим зашто четрдесет дна се поштује кад човек умре. За ту четрдесетодневницу, од дана смрти, кад човек упокоји се, кад напусти овај свет зашто се четрдесетодне-, зашто се на четрдесет дана излази на гробље, зашто постоји веровање да душа лута четрдесет дана, да још увек не иде на одредиште где јој одређено. Зато што за четрдесет дана душа лута и на оном свету и на овом свету. Обилази места где није могла да обиђе у судњем моменту, а успутно јој се причају сва добра дела и сва лоша дела, разумеш. И сад четрдесет првог дана горе је високи савет, како ја кажем [смех], високи савет одређује де ћеш, разумеш. Где ће душа, дал ће диде у рај, дал ће диде у пакао... И ми четрдесет степеника на горе, и горе једна велика просторија, човече, све бела просторија, све у бело, неки велики бели мермерни сто. Бели, дугачки мермерни сто, човече, неки старци у беле хаљине, с беле косе, беле браде. Па како ми рече Свети Јован Крститељ, памтим и дан данас, дваес четри човека седе уза сто. То су двадесет четри старешине, како они кажу. Ја то после кад сам почео да читам Свето писмо, па у Библију нађем, у Библију нађем да пише двадесет четри старешине тамо. Реко: – Охохо! – И ја испред једног старца и оно што

ти кажеш ти си видео златну кутију, ја сам видео златну књигу! Књига, човече, једна толка књига, лепота да ју гледаш. Ја ју гледам, реко: – Што је лепа! – Каже: – Ма боље да не знаш шта је. – Реко: – Шта је, интересује ме? – Каже: – Књига живота, каже. Овде, каже, свачија, каже, судбина постоји уписана и записана. – Како, бре записана? – Тако лепо. Овде књига. – Отвори књигу он, тап, нема, бре, голе странице, чис бео папир, човече, онај папирус, шта ли је, немам појма, бело. Нема ништа да пише на њи. И он само махну овако с руку и горе пише (*наводи своје име и њезиме*), датум, месец, година, и поче доле текст сам се исписује. Гледаш слова како се сама исписују! Реко: – Опа бато, ооооо! (*смех*) Реко: – Ова књига добра, мислим се ја, српска работа, да ју ја ћапим, знаш... (*смех*) Мало се ја шалим. Знају ови из других димензија да сам ја мало луд, мислим, да волим мало шалу. И, каже, кажу њему: – Оче Јоване, каже, још увек није место да буде ту. – Каже: – Не, ја имам наређење да га проведем да види, каже, и рај и пакао. И ништа. Каже: – Ај, слободно. – Кренемо ми, човече, на леву страну, кад на леву страну ма смрди нешто, човече, горе него из канализацију. Како прилазимо, све већа и већа врућина. Реко: – Шта је, бре, реко ово? Што врућина оволико? – Кад погледам, човече, неки двојица, длакави, рогати, репати, крилати, с неки трозупци, с неке виле, гледају ме, смеју се, каже: – Дођи, дођи, ми те чекамо, ти нам требаш. – Ја укапирам да је оно пакао тад. И Свети Јован каже: – Немој да се плашиш, буди ти уз мене, каже, и нема ништа страшно. – И уђемо ми, човече, унутра. Тад сам видео да постоје седам нивоа пакла. Значи, у први ниво кад уђеш, мало мање се муче људи, па у други ниво мало више, па у трећи мало више, па у четврти... Све што идеш у већи нивои, веће муке и веће патње. Ал само да ви кажем једну ствар. Немој да мислите да у пакао владике, и патријарси, и папе, ови мислим католички, и будистички свештеници не иду у пакао. Варате се. Доста сам их видео у паклу. Ако он носи митру на главу и носи одоре, има их тамо у пакао колко оћеш. Поштено да причам. Нису имуни на та врата. (*смех*) Доста му једну ситницу да погреша за овај овоземаљски

живот, он оде у пакао. Њему се, њему се и више узима за грешку, за грех, него нама, обичним људима. Не да му се не опрашта, него му се више узима њему за грех него нама, рецимо, обичним мирјанима, обичним људима. Ми ни не знамо, па погрешимо, а и који знамо па погрешимо, немамо толко велику одговорност пред бога, па нам се можда и опрости. А он зна. Не би требао да греши. Он треба да служи за пример другима да други не греше, разумеш, о томе се ради. А не он заврши богословски факултет, вози џип. После пет године факултета он вози џип. Ја триес године радим сас народ, ја немам да купим бициклу једну. Па где је ту правда! А колко је народ прошо кроз моје руке и колко, с колко сам људи радео у свом животу. (...) Седам нивоа, сестро мила, прођем, тамо све и свашта мож да видиш, велика страдања и велика мучења, и свакаква чуда и чудеса. Значи, ужаси разни. Такви ужаси и таква страдања не постоје на планету Земљу, у нашу ову димензију. У седми ниво нема мучење. У седми ниво се налази сатана. У седмом нивоу се налази Луцифер, сатана. Али у правом облику. Кад кажем у правом облику, није то ово што га религије света цртају, значи, са великим крилима од слепог миша, са канџама, са роговима, са главом овна, са козјим ногама, него у правом облику. Атлетски грађен човек. Значи, ја нисам видео лепшег човека на планету Земљу од њега. Немој мислиш да сам, да сам геј, не дај боже, али, али оћу да вам кажем стварно атлетски грађен, стварно леп човек, мислим стварно лепо биће да не мож очи да одвојиш од њега. Црна дуга коса низ леђа пада доле, значи атлетски грађен, ма савршенство од, од биће. И кратак разговор, петнес минута и ајд напоље. Понудио ми тамо шта ми понудио, ја сам га изнервирао, он се после од бес и од нервозу претвори у ово што га цртају ови кроз религије. И ми ту трк напоље са Светог Јована заједно. А док га нисам изнервирао, значи стварно првобитни облик, како је створен као небески архангел, стварно лепо изгледа. То без даљњег. И вратимо се ми назад опет код оне старешине, ај ће дидемо у рај. Пођомо ми том десном стазом, Синишо, кад тамо, човече, оно нешто мирише лепо, оно мириси неки феноменални, да ли су руже,

дал су каранфили, не знам, немаш појма кој то мирис, то лепота од мириси, бре, човече. Каки Шанел пет ил не знам, стварно прелепо мирише, не знаш како мирише лепо. Ја питам Светог Јована: – Ел ово сад, реко, идемо у рај? Пошто тамо смрди, овамо мирише, мора да идемо у рај. – Да, идемо, каже у рај. – Како смо наишли на капију, на капију, човече, два анђела стоје, у белим хаљинама, оно што кажу, један с леве стране, један с десне стране. И каже он: – Јел можемо? – Што, каже, он још увек, каже, није чиста душа, он овде не може. – Па ја, реко, знам да сам био до данашњи дан, реко, не значи да ћу да будем до краја живота. – Каже: – Теби није душа чиста, ти овамо не можеш. – Каже Свети Јован: – Ја имам одобрење, каже, од старешине. – Каже: – Слободно. – Онда су се померили, ушо сам онда. Капија, људи божији, велика златна капија, ја онаки дуборези, гравуре у животу нисам видео, нити питање дал ћу моћи некад да урадим онакве гравуре и дуборезе, разумеш. Значи они орнаменти на оној огромној златној капији. Не знаш ни колко је широка, ни колко је висока. Кад сам ушо унутра то су ливаде, зеленило, цвеће, кристалне реке. Кад кажем кристална река, не мислим да кристали теку реком, него знаш која чиста бистра вода. Чује се хор у позадини како благо пева. Анђеоски хорови се чују, птице цвркућу, деца се играју, трче по пољанама, играју се. После, што каже, из једног нивоа у други, све више и више видиш, што каже. Тамо има и дивље животиње, и све и свашта. Ово што причају нововерци, ови суботари, да у рају, каже, вук и овца заједно бораве, јесте тачно. Тамо се не кољу, не даве се, заједно су на ливади. После шес нивоа стигосмо ми, стигосмо ми тамо близу неког дворца. Неки дворац, људи божји, ако није саграђен што од злато, што од драго камење, то су различите боје. Значи свакакве боје драгог камења онај дворац изграђен. Нит знаш колко је широк, нит колко је висок. И степенице велике, и на врата, и како су она врата као у цркви... (...) И на вратима венац од пламена који нон стоп као жива ватра кружи на вратима. – Шта је, бре, реко, ово? Каже: – То су херувими, они, каже, не дозвољују улаз, каже, унутра, било коме. – Уђосмо ми, човече у дворац, једна просторија цело

онај дворац, нема собе, нема ништа. Значи једна стаза напред овако, једна широка стаза, и лево и десно народ колко оћеш. Ал онај народ, шта је занимљиво, онај народ, човече, са стране лево и десно, све, бре, некако им тела светлуцају. Нема ко наша тела, него ко да имају око цело тело ореоли. Значи, има и црнци, има и жути, има и свакакви. Није рај само за православци и за католици, немој се лажемо. И с леве и с десне стране. И, кажем, идемо ми напред. Како идемо ми напред кроз ону масу људи, ону стазу на крај доле тунела, на крај оног доле оног хола, оне просторије, велика светлост. Сија, не мож да гледаш у њу. Значи јаче сија него сунце. И ја погледам у Светог Јована, реко: – Ел ово, ја кажем, ел ово, реко, шеф? – Каже: – Јесте, каже, идемо испред њега. – Ауууу, реко, ја тамо не идем. – Идеш, идеш. – Реко: – Ја тамо не идем! Реко, једва ме пуштише они на капију малопре, још, реко, пред њега да станем, реко, ја сам готов! – Каже: – Неће ништа да ти фали. – Кад ми испред, стигомо на једно два, три метра, и Свети Јован тап, на колена клече, доле пољуби земљу. Клечи он, клечим ја, љуби земљу, љубим ја. – Ај, каже, устани. – Ја, кажем, подигнем главу. Како ја подижем главу, знаш, оно, полако подижем главу, ја видим, човече, босе ноге. Босе ноге, дрвене апостолке на ноге и две ране. И на десну и на леву ногу ране. Међутим, ја сад знам, рецимо, да су то Христове ноге, капираш. У то време нисам ја знао. – Шта, реко, овај седи са босе ноге овде, реко, има ране на ноге. – Ја подижем главу и он ми каже: – Ај, каже, устани, чедо моје. – И ја устајем. Чујем глас, каже: – Устани, чедо моје. – И ја устајем, и он каже: – Јеси прошо пакао? – Реко: – Јесам. – Си прошо, каже, рај? – Реко: – Јесам. – Е, каже, слушај, сад се, каже, враћаш на планету Земљу и, каже, домаћи ти је задатак, каже, ко оће да те саслуша да испричаш приче, каже, и да постоји пакао и да постоји рај. А од данас, каже, надаље, што добијаш наређења у сновима, каже, то да поштујеш, и да прихваташ, и да народу помажеш. Колко ко прихвати, толко му помози. – И ми полазимо из ону дворану и ја у ону дворану реко: – Ел мог ја, реко, да останем, реко, овде? – Оно чисто одједанпут, већ сам се ослободио. – Мог ја, реко,

да останем овде? – Каже: – Не можеш, каже, овде да останеш. – Реко: – Што, овде лепо, фино, добро, реко, није као код онога доле, реко, све кипи, све, реко у сумпор, у фосфор, у смолу, реко, у они вулкани доле, реко, у она језера ватрена, реко, овде лепо, фино, добро. – Не, каже, ићи ћеш, каже, назад, па ако заслужиш, једног дана бићеш овде. Е... И ми полако назад кроз оне ливаде, и ја се враћам полако назад на планету Земљу, кад ја видим поред мене у соби отац, мајка, поред моје тело, отац, мајка, доктор, медицинска сестра. Онај узима папир и потписује, и вади печат, и удара печат. Ја гледам у Светог Јована. – Ови ти, каже, пишу смртвоницу и проглашавају час смрти. Не сикирај се, каже, сад се ти враћаш у тело, каже. И ја приђо до кревет и он ме гурну, бре, овако с руку и ја у тело упадо и само се диго. Мени хладно, зима, хладно, зима, лед ледени. Значи, кад сам ушо у тело назад, мени било толко хладно да је то нешто да не поверујеш. И ја ухватим, и ја ухватим, и оно, смрзавам се, и кажем: – Бре, докле овако! – Скочим из кревет, доктор ме гледа овако збуњено: – Ти жив!? – Реко: – Ја жив. Што? – Каже: – Ја сам тебе прогласио за мртвог. – Е тај папир ће да ми сачуваш да имам за успомену. – Реко: – Ја сам жив. – И он мени, човече, шта ће да каже: – Ти сутра у Ниш, каже, у војну болницу на испитивање.

У више наврата експлицитно наглашена позиција неверујућег (објашњена, између осталог пореклом, породичним васпитањем и социокултурним окружењем) доноси укрштање перспектива различитих пројекција идентитета визионара (ауторског и приповедног, тј. оног *ја* које је актер конкретне комуникативне ситуације интервјуа, и другог *ја* које је актер виђења). Инсистирање на перспективи неверујућег може се, са једне стране, интерпретирати као део стратегије одбацивања претходног знања које би могло бити извор представа инкорпорираних у визионарски наратив (уп.: Hammer 2004), при чему касније наглашена подударност неких од детаља ономе што је пронађено у Библији функционише и као део реторике

истинитости (Oring 2008) („Па како ми рече Свети Јован Крститељ, памтим и дан данас, дваес четри човека седе уза сто. То су двадесет четри старешине, како они кажу. Ја то после кад сам почео да читам Свето писмо, па у Библију нађем, у Библију нађем да пише двадесет четри старешине тамо. Реко: – Охохо!“). Укрштање перспектива, потом, доприноси динамичности и израженим драмским елементима наратива, коначно – и увођењу хумора. Хумор произилази најпре из неадекватности етикеције везане за комуникацију човека и представника оностраног, који су у конкретном случају везани за хришћански имагинаријум (нпр. обраћање Светом Јовану Крститељу: „Који си, реко, па сад ти, оно? – Наша српска изрека, па ја псујем успутно, који си, да не кажем сад и шта. Каже: – Немој, каже, да богохулиш и да псујеш, каже, знаш ти ко сам? – Реко: – Немам појма...“). Сличне ефекте доносе и описи сопствених унутрашњих доживљаја и размишљања (нпр.: „...ја видим, човече, босе ноге. Босе ноге, дрвене апостолке на ноге и две ране. И на десну и на леву ногу ране. Међутим, ја сад знам, рецимо, да су то Христове ноге, капираш. У то време нисам ја знао. – Шта, реко, овај седи са босе ноге овде, реко, има ране на ноге“; видевши књигу судбине, размишља: „Ова књига добра, мислим се ја, српска работа, да ју ја ћапим, знаш...“). Хумору доприноси и моменат „изневереног очекивања“ – стилски регистар који би био очекиван за визионарски наратив (макар онај какав познајемо из апокрифа) замењен је усменим изразом са фреквентним увођењем колоквијализама, као и поређења чији елементи припадају сасвим различитим сферама – сфери сакралног простора и сфери свакодневице („Кренемо ми, човече, на леву страну, кад на леву страну ма смрди нешто, човече, горе него из канализацију“; „Поћомо ми том десном стазом, Синишо, кад тамо, човече, оно нешто мирише лепо, оно мириси неки феноменални, да ли су руже, дал су каранфили, не знам, немаш појма кој то мирис, то лепота од мириси, бре човече. Каки Шанел пет ил не знам,

стварно прелепо мирише...¹¹), а у сличним се оквирима крећу и начини именовања оних који суде души („високи савет“) и самог Христа („шеф“). Овакав израз, са друге стране, није необичан и неочекиван за фолклор – персонификација светитеља којима се некада придају и сасвим људске особине, начин комуникације, те сичеи чији се заплети заснивају на обрту који доноси и елементе хумора, упркос дидактичкој поенти, одлике су и неких легендарних прича (Милошевић-Ђорђевић 2000: 52–53; Самарџија 2011: 286), а пресликавање свакодневице на слику оног света, које некада укључује и хумор, региструје се као једна од доминантних особина традиционалних фолклорних наратива о премирању (како је на ширем корпусу оваквих нарација показано у Радуловић 2020б; уп. и: Делић 2015). Ипак, у конкретном случају приповедач експлицитно исказује свест о неадекватности („Мало се ја шалим. Знају ови из других димензија да сам ја мало луд, мислим, да волим мало шалу...“).

На плану структуре и мотива Зоранов визионарски наратив уклапа се у модел есхатолошког мемората (Радуловић 2020б). Предлажући термин, Н. Радуловић специфичност овог жанра (који би обухватио и фолклорне нарације о премирањима, али и оне објављиване у тзв. књигама за народ, на чији се значајан утицај од деветнаестовековних публикација до различитих савремених популарних издања мора рачунати) види, између осталог, на плану структуре. Оквир чини прича о животу пре и након визије и у визији стеченог знања, док централни наратив доноси саму визију чија су окосница стабилни мотиви: пут и путовање, граница, водич – психопомпос, сусрет са чуваром/судијом и саопштавање одлуке.

Будући да је непотпуно асимилирана у други свет, души која је напустила тело неопходан је водич чије су функције у средњовековној визионарској литератури вишеструке: осим што

¹¹ Олфакторни квалитети наглашени су у хришћанској, источној и западној, визионарској литератури (Vaun 2007: 169).

се јавља као онај ко узима душу, он је и интерпретатор, и учитељ, и заштитник, те онај чија моћ чини могућим отварање границе између два света (Zaleski 1987; Baun 2007: 11). У наративу који је предмет ове анализе граница се такође отвара интервенцијом психопомпоса, Светог Јована Крститеља („Човек неке молитве, шта, ја сам у то време мислио да су то неке речи, разумеш. Међутим, он исприча молитве неке, и од балкона моје куће до неба горе кристалне степенице...“). У том правцу, мотив је обликован ближе литерарном наслеђу виђења, када је о српској традицији реч – апокрифима и њима сродним легендарним песмама (Милошевић-Ђорђевић 1971: 205–206), него фолклорним наративима о премирањима (при чему се мотиви преласка преко моста, уске стазе и сл. јављају и у виђењима, али најчешће у оквиру мотива препрека, као варијанте мотива искушавања душе).

На путу ће визионар, попевши се најпре преко четрдесет кристалних степеника, видети судије (двадесет четири старешине) и књигу судбине, а потом проћи кроз пакао и рај. Највећи део мотива које се у анализираној визији појављује добро је познат у хришћанској есхатологији: од описа Светог Јована Крститеља, Христа, анђела (који су подударни канонским иконографским представама), преко слике кристалног степеништа, дуалистичког концепта анђела и демона који, у борби за душу, саопштавају њена добра и лоша дела (Zaleski 1987: 62; Baun 2007: 14–15; Сафронов 2016), књиге судбине/књиге дела (Baun 2007: 15)¹², кушања душе (које је овде обликовано као кратка, хумором обојена епизода о дијалогу са сатаном и бекству), златних врата и капија, до представе пакла и раја (укључујући и плурализам небеса, односно нивоа пакла). Традицији визионарске литературе припада и мотив налога (повратка у тело и проповедања истине којој је визионар сведо-

¹² Мотив књиге судбине, познат већ у вавилонској традицији, функционише и у веровањима српске традицијске културе, као и у приповедној прози. Н. Радуловић мишљења је да су мотив индоевропски народи преузели путем блискоисточних литерарних извора (Radulović 2014: 30).

чио) који прекида боравак у рају, праћен наглашеним жаљењем визионара (Zaleski 1987: 75–77; Baun 2007: 15). Управо овај мотив представља тачку кулминације у Зорановом наративу. Нарочито знање које је као изабран стекао (виђење раја и пакла), допуњено је и експлицитном Христовом поруком:

Е, каже, слушај, сад се, каже, враћаш на планету Земљу и, каже, домаћи ти је задатак, каже, ко оће да те саслуша да испричаш приче, каже, и да постоји пакао и да постоји рај. А од данас, каже, надаље, што добијаш наређења у сновима, каже, то да поштујеш, и да прихватиш, и да народу помажеш. Колко ко прихвати, толко му помози.

Премда су слике пакла и раја дате релативно сведено, индикативна је извесна контрадикторност у представљеној космологији. Инсистирање на паралелним димензијама блиско је њу ејц 'спиритуалности' и вокабулару (а овом спектру припадало би и доследно именовање оностраног као „планете Земље“): „Али могу да ти кажем да постоје друге димензије поред наше. Паралелно поред нашу димензију у коју ми живимо постоје још димензије које ми голим очима не видимо. Пакао није доле испод нас као што људи верују. Пакао је димензија поред нас. И рај исто. Јер ми живимо у једној димензији. Поред нашег света постоји још мноштво димензија“. Са друге стране, присутна је слика хоризонталног кретања навише од овоземаљског, већ трансформисаног у односу на „реалност“ (кроз наглашавање различитости на визуелном нивоу, конкретно, квалитета светлости која се описује као другачија у односу на уобичајену) према сфери оностраног. Бинарна просторна опозиција – лево : десно (у вези са позиционирањем пакла и раја), те и (можда нехотичан) уплив представе о хоризонталној стратификацији (у дијалогу са Христом визионар пакао јасно смешта у доњу сферу: „Што, овде лепо, фино, добро, реко, није као код онога доле, реко, све кипи, све, реко у сумпор, у фосфор, у смолу, реко, у они вулкани доле,

реко, у она језера ватрена...“) ближе су визионарској литератури и фолклорним концептима (који се, до извесне мере разликују у аксиолошким конотацијама које ове опозиције носе) него њу ејџ космологијама.¹³

Блискост њу ејџ концептима огледа се у инсистирању на универзалности врховног метафизичког ентитета у смислу припадности целог човечанства истим оквирима. Иако је тај ентитет означен као Христ, у рају место налазе представници различитих народа и култура („Значи, има и црнци, има и жути, има и свакакви. Није рај само за православци и за католици, немој се лажемо“)¹⁴, а исти принцип везан је и за пакао (при чему је занимљиво да, иако не даје детаљан опис пакла и грехова због којих се испашта, наратор издваја нарочито представнике „великих религија“ који су у греху

¹³ Бинарне опозиције начелна су карактеристика слике света у традицијској култури, а концептуализација простора у српском фолклору делимично је жанровски условљена. У епизи је, тако, простор и хоризонтално и вертикално раслојен (Детелић 1992), хоризонтална стратификација доминира у бајци и приповеткама уопште (Радуловић 2009; Самарџија 2011: 293–295; Младеновић Митровић 2024), бивајући интерпретирана и као она која чува митске основе, старије од хришћанства (Радуловић 2012: 354), а карактеристична је и за предања.

¹⁴ Ипак, можда је извор ове представе и нешто другачији – сличне речи појављују се у интерпретацији једне од визија Старца Гаврила, монаха коме се приписују и пророчке способности, а којег је Зоран лично познавао. Међутим, суштинска разлика лежи у чињеници да су у визији монаха Гаврила припадници других религија (очекивано) смештени у неку врсту чистишишта: „И на крају Анђео ме уводи у једну велику просторију, а са свих страна уводе људе ту, они све у неким ранама изгорели, неки људи у белим мантилима их превијају, лече, чим их доводе, они их прихватају. Ја онако изненађен кажем: „Па шта је ово, зар и ово овде има исто као на земљи у болници?“ Анђео каже: „Да ови избављени од мука из пакла или ових кавеза, мучилишта, где су били затворени, не улазе одмах у Рај. Него ако су молитвама и парастосима и помиловани, њих доводе у ову просторију, где их купају, лече ране и превијају, онда их мирошу, као неко миропомазање, па тек онда буду уведени у Рај, у одаје, где им се место одреди!“ Ту је стизало људи свих раса; и црнаца и белаца, и деце и старијих, пуно, са свих страна само их уводе“ (*Пророк њоследњих времена. Монах – Старац Гаврило (живије, њоуке и пророшијева. Кроз лењојис новеообјављеној манасњира Св. Луке у Бошњанима, Београд, 2009)*).

једнаки: „Немој да мислите да у пакао владике, и патријарси, и папе, ови мислим католички, и будистички свештеници не иду у пакао. Варате се. Доста сам их видео у паклу...“).

Од њу ејц 'спиритуалности' удаљава се антропоморфно виђење бића из хришћанског имагинаријума. Премда велики број учења која улазе у оквире њу ејца укључује и елементе хришћанства, начелна разлика присутна је пре свега у концептуализацији Христа као највишег неемпиријског ентитета који се пре доживљава као присуство љубави, оваплоћење универзалног принципа, космичког јединства (Hanegraff 1996). Ипак, како је у литератури већ примећено (Hall 2014), између њу ејц спиритуалности и фолклорне религије постоји широк скуп аналогича, па је низ мотива који се јављају у нарацијама о религијском искуству готово немогуће једнозначно одредити као ближе једном или другом спектру представа. Тако је у Зорановој визији Христ, премда представљен у свој својој телесности (укључујући и ране), постављен у простор доминантно обележен светлошћу, што свакако јесте универзални део описа епифанија највишег метафизичког ентитета. Ипак, приметна је извесна разлика у опису праведника у рају у односу на, на пример, фолклорне наративе о премирањима (уз изузетак у примеру бр. 12 у Радуловић 2020б), или представе о „демографији“ оностраног у српској усменој прози, и то у посебном наглашавању специфичности телесне манифестације која се приближава концепту нетелесног („Ал онај народ, шта је занимљиво, онај народ, човече, са стране лево и десно, све, бре, некако им тела светлуцају. Нема ко наша тела, него ко да имају око цело тело ореоли“), премда ће о светлосним бићима у ужем смислу биће много више речи у наративу везаном за астралну пројекцију.

Да је успостављање јасних граница између мотива познатих из наслеђа визионарске литературе, фолклора и њу ејц учења сасвим тешко (а како ће у наставку излагања бити показано – и методолошки упитно) додатно потврђује и прожимање савремених визионарских искустава са наративима о искуству блиском смрти

(NDE, енг. *near death experiences*). Налазећи претече у теозофским учењима (посебно у нарацијама о путовањима спиритуалног тела), проучавањима из оквира психологије, психијатрије и парapsихологије, модеран NDE дискурс консолидован је средином 20. века, а коначно обликован и у оквиру популарне културе уведен седамдесетих година 20. века (Moody, Ritchie, Hampe) (Schlieter 2018: 45–226; уп.: Zaleski 1987: 98–100). Поређења традиције нарација о путовању на онај свет и NDE наратива показало је низ подударности на мотивском нивоу: искуство одвајања од тела на које се даје поглед из птичије перспективе; лишавање неесенцијалних атрибута; ситуација лиминалности; путовање; водич (при чему се уместо ликова из хришћанског имагинаријума, чија појава уводи и хијерархијски однос, у савременим NDE наративима појављују преминули рођаци и пријатељи¹⁵, изгледом блиски овоземаљском, али и са одликама етеричних бића); светлост; суђење (које је у савременим NDE наративима од искушавања трансформисано у афирмацију индивидуе – подсећање на животна искуства одвија се у атмосфери апсолутне љубави и осећања прихваћености, те нема за циљ кажњавање, већ представља суочавање са собом на путу самореализације); осећај целине (који обухвата и мотив готово тренутног интуитивног стицања знања, спознаје); повратак у тело мотивисан налогом и жаљење због враћања земаљској егзистенцији; промена коју након искуства доживљава визионар (осим другачијег погледа на есенцијална питања постојања, у неким случајевима реч је и о стицању одређених необичних способности – прекогнитивних, телепатских и сл.) (Zaleski 1987: 113–151; Baun 2007: 167–174).¹⁶

¹⁵ Ово је, са друге стране, и карактеристика неких прича о премирањима. Веровања да покојника на оном свету дочекују рођаци, пријатељи и познаници, потврђена су у низу етнографских записа и у савременим теренским истраживањима, а рефлектују их и неки тужбалички текстови.

¹⁶ Структурне и мотивске сличности савремених NDE наратива не искључују, међутим, културом или индивидуалним интерпретацијама

Премда Зоран визију доминантно обликује кроз топосе традиционалне хришћанске есхатологије, на вероватност инкорпорирања елемената својствених савременим NDE наративима упућује и експлицитно исказана заинтересованост за литературу и информације доступне на интернету у вези са овим темама, као и начин интерпретирања неких мотива (мотивисање визије клиничком смрћу; наглашавање специфичног квалитета светлости (флуоресцентна); слика тунела (који готово да је прерастао у симбол NDE искуства након објављивања књиге Рејмонда Мудија, упркос чињеници да су у каснијим бележењима регистроване бројније и разноврсније представе – кретање кроз цеви, спиралну путању, пећину и сл.). Овакве контаминације нису неочекиване ни нелогичне, имајући на уму чињеницу да NDE наративи функционишу као специфична религиозна искуства у онтолошком, епистемолошком, интересубјективном и етичком смислу (Schlieter 2018), рефлектујући секуларни или либерално религиозни менталитет савремености (Zaleski 1987: 99).

3.2.3. На путу ка спознаји: снови и боравак у манастиру

Зоранов пут ка спознаји обележен је надаље сновима – конкретно, реч је о оном типу снова у ком сневач добија одређени налог/завет¹⁷. Као кључни елементи „реторике истинитости“ фигурирају остварење у сну реченог и ликови сведока. Изостанак визуелних елемената сновиђења условљен је доминацијом вербалне поруке и акцентовањем потоњег чуда (врата црквене порте пред Зораном се сама остварују), које функционише као нова потврда изабраности, а глас из сна види се и као нови глас

условљене различитости (преглед обимне литературе о овим проблемима в. у: Shusan, Flood 2009: 37–50).

¹⁷ О структурним особеностима прича о сновима које су условљене и тематским критеријумом детаљно је дискутовано у Đorđević Belić 2024.

водича који ће сневача додатно утврдити у вери и усмерити према одлуци о монашком животу:

И ја, овај, прошло две, три вечери, и ја сањам, опет нешто ми долази у сан. Каже: – Ај, каже, код Васиљску цркву. – Де дидем код Васиљску цркву, човече, кад пао снег, снег до горе! – Каже: – Има стаза до Васиљску цркву, не сикирај се. – Ја до Васиљску цркву, мој отац пошо са мнош до горе, кад горе, каже: – Кад стигнеш, каже, до Васиљску цркву, каже, стани испред капију и три пута се прекрсти, и да виш, каже, како ће капија сама да се отвори пред тебе. – И ја испричам на моји отац и мајку, и они кажу: – Немогуће, каже, ај димо да видимо. – Ја устанем и отац по мене, ја напред и он по мене накуд горе. Стварно снег пао, ал није толко много. Кад ја на капију онде дрвену, на улаз у малу цркву, онде на ону малу капију, трипут се прекрстим, човече, нема ветар, нема ништа! Само врата одједанпут вааап, и отварају се. Ја гледам, отац гледа, каже: – А бре, будало једна, како направи ово? – Реко: – Ја пратим што сам сањао у сан, реко, шта да радим. – Уђе ја тамо у двориште, запали свећу пошто у цркву васиљску, црква васиљска је закључана (...) И, слушај шта се дешава! И после су ту још нагло почели снови да се дешавају и да се одигравају, и једне ноћи ја добијем наређење да одем у тај манастир, у Стубал. И после шест месеци отац Гаврило мени каже после шес месеци: – Ај ти, назад. – Па чекај, реко, владика жички мене хоће да шаље у Пећку патријаршију, реко, да идем доле да ме, да ми ради постриг, и да будем монах, реко, и он ме шаље, реко доле у Пећку патријаршију да завршим за јеромонаха, а после тога да одем да упишем богословски факултет, јел види да једног дана могу да будем владика. – Не, не, каже, боље ти, дете, да идеш у цивилство, каже, не знаш ти како лудо време долази, каже, у православу цркву. – И ја њега послушам, и вратим се назад, и како се вратим ја онда одатле почнем да радим с људима. Каже: – Ти ћеш више моћи да урадиш за народ и за људи, каже, као обично грађанско лице него, каже, под мантијом. Ел кад си под мантијом, ти мора да слушаш и владику и патријарха, овако, каже, слушаш само Бога. И ништа више.

3.2.4. Астрална пројекција и контакт са светлосним бићима

Ослањајући се најпре на мотиве познате фолклору и хришћанској есхатологији, пут ка спознаји и самоспознаји обликоваће се у последњој етапи кроз инкорпорирање препознатљивих мотива њу ејц 'спиритуалности', NDE i OBE (енг. *out of body experience*) нарација. Премда наратив о астралној пројекцији није посебно развијен (а фрагментарност је условљена и извесном тајанственошћу коју наратор жели да задржи), региструје се концепт овладавања умећем контролисаног контакта са оностраним (уп. Hanegraff 1996: 30), фрагментарне идеје из оквира њу ејц откровења (комуникација са изворима који се означавају као „ентитети“, и егзистирају на вишим нивоима постојања, одвија се у циљу учења и вођења), еволуционистички поглед на људску свест и човечанство у целини („Једноставно, сматрам да људски мозак још увек није спреман за тако нешто, и људско биће, пре свега мозак“).

Супруга: Па то (Зорана у моменту астралне пројекције, прим. С. Ђ. Б.) сам видела у Крагујевцу кад је био отишо да легне пре мене, и ја уђем у собу, и оно као нешто плавичасто сив као дим. Иде му из уста. И онда као нестаје, нестаје, нестаје, и нема. И ја се уплашим, не знам дал да врештим, шта да радим. А овако га приметим, кад седи овде, кад се замисли, тргне се, и онда знам да негде.

З.: И онда сам јој реко кад сам устао, реко: – Немој се плашиш, ја ти нисам испричао многе ствари, реко. Кад видиш, реко, плавичаста светлост да излази из моја уста, из моје тело, немој да врештиш, јер можеш мене, реко, да зајебеш. – Та сребрна нит која је између физичког и духовног тела мож да се прекине, и ја да се не вратим никад. Д.П.: А шта ви тад видите?

З.: Па то ти је излазак душе из тела. Значи, душа напушта тело.

Д.П.: Ви то можете кад хоћете?

З.: Ја сад могу кад хоћу. Раније нисам мого. Раније се то дешавало једном у шес месеци, једанпут у три месеца, па једанпут у месец дана, па четри пута месечно, па... А сад могу кад хоћу. Сад сам

већ то научио да контролишем. А једино не могу да контролишем, рецимо, кад ме ови зову отуда. Тад осетим да ме зову и фијууу, у кревет одма. Па знаш шта, све зависи од ситуације. Некад одлазим у друге димензије, а некад, доста пут често се деси да обилазим крајеве по Србији које тек после можда пар месеца можда заиста физички обиђем и будем на тим местима. Разумеш? Сад, не дај боже, ти имаш неки проблем, и тебе сам сад видео, ал тад рецимо да те нисам до сад видео. И ја у астралу путујем код тебе, и прође пар месеца, и ја и ти се сретнемо, и ја знам да сам те видео. И већ знам целокупну ситуацију шта се дешава код тебе. Јер већ сам био у астралу код тебе. (...) Ја могу да се сконцентришем и да напустим чак и планету Земљу. Могу да обиђем и друге планете ако хоћу. Само је мало напорно. (...) Добро, у астралу сусрећеш свашта, што кажу. Све зависи у кој ниво идеш. Дал идеш у ниже сфере ил идеш у више. Ако идеш у ниже сфере, мада ја не волим да идем у ниже сфере, одавно сам то баталио дидем у ниже сфере, тамо срећеш свакакве ентитете. Разна, разна, разна зла бића срећеш тамо у нижим сферама. Ипак више, ипак више волим да идем у више сфере.

Д.П.: А шта је тамо?

З.: Светлосна бића. Тамо можеш много штошта да научиш паметно. (о патентима насталим на основу знања које је стекао кроз астралну пројекцију). Једноставно, сматрам да људски мозак још увек није спреман за тако нешто, и људско биће, пре свега мозак. (...) За ти два патента кажем, невезано за ово што се дешава са мном. Значи то што сам добио тих два патента у астралу, мислим, та два склопа, та два уређаја. (...) Један уређај би требао по мени да буде антигравитационо поље, а други уређај би требао да буде перпетум мобиле, колко ја знам. Мада перпетум мобиле одавно измишљен на планету Земљу, ал нема везе. Ал то ми обични смртници, нама није доступно да знамо да постоји у високим научним центрима. (...) Последњих пар година се срећем са неким другим светлосним бићима која немају везе са нашим свецима, а знам да су уздигнута и светлосна бића. (...) Обично расправљамо тематику, мислим не

расправљамо, ја не могу да се расправљам с њима пошто сам куд и камо нижи сталеж од њих. Него слушама, рецимо, инструкциије и слушама оно што ми преносе, значи, оно што ми је потребно за рад са људима, рецимо, и за друге ствари, рецимо, што се тичу рецимо неких мало шкакљивих тема...

Представљен аутобиографски наратив обликован је и као својеврсна градација у којој се од преобраћења и откровења обликованог у кључу хришћанске традиције долази до контакта са вишим бићима, који се у појединим сегментима наратива виде и као ванземаљска интелигенција (говорећи о Ртњу као пирамиди, саговорник, између осталог истиче: „Саградили су наши чувари, свих људи на планети Земљи“).

4. Њу ејц 'спиритуалност' као вернакуларна религиозност

Било да њу ејц прихватају као секуларизовани езотеризам (Hanegraff 1996), или, тек донекле опозитно, као вид новог зачаравања (Partridge 2004; 2005), проучаваоци су сагласни да је реч о феномену који је потекао из западне културе, рођен из модерности. Њу ејц, како истиче Пол Хилес, „сажима централне одлике модерности“ (Heelas 1996: 4). У погледима на ширење њу ејца у друге културне средине истраживачи, међутим, не показују исту меру сагласности. Са једне се стране њу ејц оцењује као тренд глобалних размера који јесте и остаје „западни конструкт“, са тек спорадичним примерима прилагођавања локалним културама, што општу слику чини у великој мери хомогеном (Исто: 120–121). Полемишући са релативно раним проучавањима неких локалних особености њу ејца, Ханеграф је сасвим скептичан у вези са могућношћу говорења о истинским видовима акултурације, оцењујући присуство њу ејц учења и пракси у незападним културама као резултат „мисионарског“ ширења идеја западне

културе, те констатујући да њу ејц, парадоксално, представља вид спиритуалног империјализма (Hanegraff 2001). Са друге стране, Стивен Сатклиф (у свом у основи деконструктивистичком погледу) њу ејц дефинише као хибридно и синкретичку културу *par excellence*, те констатује да је и слика „великих религија“ илузија, будући да је свака религија одређена културом, тј. постоји само у локалним варијететима (Sutcliffe 2003: 12–13).

Данас је, чини се, несумњиво и могуће и неопходно говорити о стратегијама и видовима акултурација њу ејца, при чему су истраживања овог феномена, релативно очекивано, примарно усмерена на фузију остварену са елементима из домена фолклорне религиозности. У том правцу осветљени су сродност и преплитање њу ејц и фолклорних концепата везаних за поимање сакралног и модусе успостављање везе са њим (нпр.: Hall 2014; Patru 2022), (ре)интерпретације локалних „аутентичних“ религија и пракси (од 'спиритуално' до комерцијално усмерених, нпр.: Fonneland, Kraft 2007)) и сл.

Управо овај правац проучавања довео је и до једног могућег решења сложеног питања релације глобалног и локалног у разумевању њу ејца. Посматрајући њу ејц и као „савремену форму популарне религије“, Норичика Хорие (Norichika Horie) издваја четири типа 'спиритуалности': „фолклорну спиритуалност“ (која је везана за локалну фолклорну религиозност, а која се неретко у савременим оквирина укључује и у популарну културу), „спиритуалност званичних религија“, „спиритуалност религија *других*“, те „систематску спиритуалност“ која долази из сфере секуларног (наука, филозофија и сл.). На пресеку ова четири слоја формира се „нова спиритуалност“, чији је њу ејц део (Horie 2014: 112–114). Од важности је и запажање ауторке о динамичној, двосмерној природи нове спиритуалности – четири елемента је обликују, али истовремено њоме и сами бивају (пре)обликовани.

Чини се да грађа анализирана у овом прилогу одлично илуструје функционисање тако предложеног модела. Знања

и концепти инкорпорирани у представљени аутобиографски наратив припадају и сфери фолклора, и сфери различитих религијских учења, и сфери популарне културе и њу ејц науке. Овај бриколаж формирао се извесно кроз различите изворе знања: од усмене културе, преко канонских књига хришћанства, јудаизма и ислама (према сведочењу самог саговорника), до интерпретација централних тема њу ејца доступних у популарној литератури, медијима и сл. Преплитање ових сфера види се као вишесмеран процес који се креће између реинтерпретације фолклорних мотива пропуштањем кроз призму њу ејц 'спиритуалности', до прилагођавања њу ејц концепата фолклорним представама.

У вези са оваквим тенденцијама у литератури је изнесена и хипотеза о могућности говорења о „популарном“ (Pereira de Oliveira 2009) или „фолклорном њу ејцу“ (Radulović 2018: 187), живо креативно амалгамисање хришћанства (и његовог фолклорног вида) и њу ејц 'спиритуалности' оцењено је и као централни процес који се одвија на нивоу вернакуларне религиозности (Roussou 2021: 6), а уочавање изостанка систематичности и фрагментарност у усвајању различитих концепта водило је и према закључку да је у актуелном тренутку и сам њу ејц у највећој мери облик фолклорне религије (Hammer 2005: 855).

У том правцу корисним се показао концепт вернакуларне религије Леонарда Примимијана (Leonard Norman Primiano) који дуално посматрање официјелне и народне или популарне религије сматра неодрживим. Вернакуларна религија је „по дефиницији, религија каква заиста живи, онако како је људи узимају, разумеју, интерпретирају и практикују“ (Primiano 1995: 44). Погодност концепта за сагледавање дифузних облика савремене 'спиритуалности' већ је потврђена у низу истраживања (нпр.: Wojcik et al. (eds.) 2021), која указују на неопходност разумевања индивидуалних флексибилности у односу према традицији и сложености видова преговарања са институционалним облицима религиозности.

Литература

- Ајдачић, Дејан. „Религије и савремене приче о исцељивању“. *Књижевна реч*, 23/459 (1995).
- Делић, Лидија. „Транссветовни идентитет и концептуализација оног света“. *Зборник Мајице српске за књижевности и језик*, 63/1 (2015): 59–70.
- Детелић, Мирјана. *Мийски њросћор и ейика*. Београд: Балканолошки институт САНУ, 1992.
- Јовановић, Томислав (прир.). *Ајокрифи сћарозавейни. Ајокрифи новозавейни*. Београд: Просвета, СКЗ, 2005.
- Милошевић-Ћорђевић, Нада. *Заједничка тематско-сјејна основа срјскохрвајских неисторијских ейских њесама и њрозне ѡрадиције*. Београд: Филолошки факултет, 1971.
- Милошевић-Ћорђевић, Нада. *Од бајке до изреке. Обликовање и облици срјске усмене ѡрозе*. Београд: Друштво за српски језик и књижевност Србије, 2000.
- Младеновић Митровић, Марина. „Визије грешника и праведника на оном свету у српским народним приповеткама“. У: С. Ћорђевић Белић, Н. Радуловић (ур.). *Снови, ѡророчансћва и измењена сћања свесћи у фолклорним жанровима*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2024, 123–149.
- Пешикан-Љуштановић, Љиљана. „Предања о чудесном излечењу и језик науке“. *Књижевна реч*, 23/459 (1995): III–IV.
- Радуловић, Лидија. „Чудна нам чуда. Савремени фолклор паранормалног“. У: Д. Ајдачић (ур.). *Чудо у словенским кулћурама*. Нови Сад: Апис; Београд: Друштво за словенске уметности и културе, 2001, 364–380.
- Радуловић, Немања. *Слика свейа у срјским народним бајкама*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2009а.
- Радуловић, Немања. *Подземни ѡок. Езоћерично и окулћно у срјској књижевности*. Београд: Службени гласник, 2009б.
- Радуловић, Немања. „Усуд у веровањима и приповеткама“. У: Б. Сувајџић (ур.). *Срјско усмено сћваралаићво у ићеркулћурном коду*. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2012, 311–402.
- Радуловић, Немања. *Подземни ѡок 2. Срјска књижевности и езоћеризам 1957–2000*. Београд: Службени гласник, 2020а.

- Радуловић, Немања. „Прво лице и други свет“. *Годишњак Каптегре за српску књижевност са јужнословенским књижевностима*, 15 (20206): 49–95.
- Самарџија, Снежана. *Облици усмене прозе*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Сафронов, Евгений В. *Сновидения в традиционной культуре*. Москва: Лабиринт, 2016.
- Стојановић, Марко. „Алтернативна медицина – исцелитељи душе“. *Гласник Етнографског института САНУ*, 53 (2005): 387–398.
- Трифунковић, Весна. „Моћ наратива: утицај прича о излечењу путем неконвенционалне медицине“. *Етноантрополошки проблеми*, 7/4 (2012): 979–998.
- Трифунковић, Ђорђе. *Азбучник српских средњовековних књижевних јојмова*. Београд: Полит, 1990.
- Asprem, Egil. “Contemporary Ritual Magic”. In: E. Asprem (ed.). *The Occult World*. London: Routledge, 2014, 382–395.
- Benovska-S’bkova, Milena. “Extra-Sensers: The Magicians of the New Time”. In: D. Ajdačić (ed.). *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*. Belgrade: Library “Vuk Karadžić”, 1994, 149–156.
- Baun, Jane. *Tales from another Byzantium. Celestial Journey and Local Community in the Medieval Greek Apocrypha*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Brown, Peter. “Holy Men”. In: A. Cameron, et al. (eds.). *Cambridge Ancient History, vol. 14: Late Antiquity: Empire and Successors*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 781–810.
- Campbell, Colin. “The Cult, the Cultic Milieu and Secularization”. In: J. S. Kaplan, H. Löw. *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. Lanham: AltaMira Press, 2002, 12–25.
- Chryssides, George. “Defining the New Age”. In: D. Kemp, J. R. Lewis. *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, 2007, 5–24.
- Hall, Dorota. “The holistic milieu in context: between traditional Christianity and folk religiosity”. In: S. J. Sutcliffe, I. Saelid Gilhus. *New age spirituality: Rethinking Religion*. Abingdon: Routledge, 2014, 146–159.
- Hammer, Olav. *Claiming knowledge. Strategies of epistemology from theosophy to the New Age*. Leiden, Boston: Brill, 2004.

- Hammer, Olav. "New Age Movement". In: W. Hanegraaff in collaboration with A. Faivre, R. van den Broek, J-P. Brach (ed.). *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill, 2005, 855–861.
- Hanegraff, Wouter. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill, 1996.
- Hanegraff, Wouter. "Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual Imperialism Versus Cultural Diversity". In: M. Rothstein (ed.). *New Age Religion and Globalization*. Aarhus University Press, 2001, 15–30.
- Heelas, Paul. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Heelas, Paul and Linda Woodhead (assisted by Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski and Karin Tusting). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Horie, Norichika. "Narrow New Age and broad spirituality: a comprehensive schema and a comparative analysis". In: S. J. Sutcliffe, I. Saelid Gillhus. *New age spirituality: Rethinking Religion*, Abingdon: Routledge, 2014, 99–116.
- Huss, Boaz. "Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular". *Journal of Contemporary Religion*, 29/1 (2014): 47–60.
- Kis-Halas, Judit. "‘I Make My Saints Work...’: A Hungarian Holy Healer’s Identity Reflected in Autobiographical Stories and Folk Narratives". In: M. Bowman, Ū. Valk. *Vernacular Religion in Everyday Life*. London: Routledge, 2012, 63–92.
- Lewis, James. "Science and the New Age". In: D. Kemp, J. R. Lewis (eds.). *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, 2007, 207–229.
- Lindquist, Galina. *Conjuring Hope: Magic and Healing in Contemporary Russia*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2006.
- Marjanović-Dušanić, Smilja. "The Byzantine Apocalyptic Tradition. A Fourteenth-century Serbian Version of the Apocalypse of Anastasia". *Balkanica*, 42 (2011): 25–36.
- Mitseva, Evgenia. "Old-time Wizards and Present-day Extra Senses". In: D. Ajdačić (ed.). *The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*. Belgrade: Library "Vuk Karadžić", 1994, 157–163.
- Melton, Gordon. "Beyond Millennialism: The New Age Transformed". In: D. Kemp, J. R. Lewis (eds.). *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, 2007, 77–97.

- Oring, Elliott. "Legendry and the Rhetoric of Truth". *Journal of American Folklore*, 121/480 (2008): 127–166.
- Pereira do Oliveira Amurabi. "Nova era à Brasileira: a new age popular do Vale do amanhecer". *Interações-Cultura e Comunidade*, 4 (2009): 31–50.
- Partridge, Christopher. *The Re-Enchantment of the West. Volume I: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark International, 2004.
- Partridge, Christopher. *The Re-Enchantment of the West. Volume II: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark International, 2005.
- Partridge, Christopher. "Truth, Authority and Epistemological Individualism in New Age Thought". In: D. Kemp, J. R. Lewis. *Handbook of New Age*. Leiden: Brill, 2007, 231–244.
- Patru, Alina. "Folk Religion in Transformation: A Religious Studies Perspective Based on Examples from Romania". *Religions*, 13/991 (2022).
- Pešikan-Ljuštanović, Ljiljana. „Čudesno izlečenje kao tema urbanog predanja”. *Folklor u Vojvodini*, 6 (1992): 94–102.
- Pešikan-Ljuštanović, Ljiljana, Lidija Delić. „Predanje o čudesnom izlečenju – trideset godina kasnije”. *Narodna umjetnost*, 60/2 (2023): 29–41.
- Portrata, Barbara. "New Age, socialism and other millenarianisms: affirming and struggling with (post)socialism". *Religion State and Society*, 32/4 (2004): 365–379.
- Primiano, Leonard Norman. "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife". *Western Folklore*, 54/1 (1995): 37–56.
- Radulović, Lidija. *Okultizam ovde i sada: magija, religija i pomodni kultovi u Beogradu*. Belgrade: Srpski genealoški centar et al., 2007.
- Radulović, Nemanja. "Contemporary Magic Healing in Serbia and New Age". In: N. Radulović, K. M. Hess (eds.). *Studies on Western Esotericism in Central and Eastern Europe*. Szeged: JATE Press, 2018, 179–190.
- Radulović, Nemanja. "Fate Written on the Forehead in Serbian Oral Narratives". *Folklore*, 59 (2014): 29–44.
- Schlieter, Jens. *What is it like to be Dead? Near-Death Experiences, Christianity, and the Occult*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

- Shusan, Gregory. *Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations. Universalism, Constructivism, and Near-Death Experience*. New York, London: Continuum International Publishing Group, 2009.
- Sutcliffe, Steven. *Children of New Age: A history of spiritual practices*. New York: Routledge, 2003.
- Sutcliffe, Steven J., Ingvild Saelid Gilhus (eds.). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. London: Routledge, 2014.
- Tessmann, Anna (ed.). *New Age and Alternative Beliefs in Socialist Eastern Europe*. Special Section in *Baltic Worlds*, 2021.
- Roussou, Eugenia. *Orthodox Christianity, New Age Spirituality and Vernacular Religion. The Evil Eye in Greece*. London et al.: Bloomsbury Academic, 2021.
- Wojcik, Daniel, István Povedák, Jurij Fikfak (eds.). *Vernacular Religion and Contemporary Spiritualities*. Special Issue. *Traditiones*, 50/3 (2023).
- Zaleski, Carol. *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*. Oxford University Press, 1987.

Smiljana Djordjević Belić

VISIONS, DREAMS, AND SECRET KNOWLEDGE
ATTAINMENT: FOLK RELIGION AND NEW AGE
IN INDIVIDUAL MENTAL SPACE

Summary

The deliberations featuring in this contribution are based on the conversations with an interlocutor from the vicinity of Knjaževac, who possesses unique knowledge regarding, on the one hand, demonological aspects of traditional culture, and on the other, the domain which may be defined as the field of New Age spirituality. In the introductory part of the study, the summary overview of the New Age research is presented, followed by the etching of the current image of New Age in Serbia as the context in which the material which is the subject of the analysis is positioned. The deliberation focuses on the narrative strategies of constructing religious authority—beside

the repertoire of knowledge, the attention is also focused on the autobiographic narrative incorporating the predestination motif, the narration about visionary experience and dreams including commands, but also the stories about the astral projection experience. Since it is the case that the presented autobiographic narrative is distinguished by religious concepts and teachings eclecticism, adopted by various channels (from oral, typical of folklore, to obtaining information via electronic media), the final segment is devoted to the commenting on the relation between the New Age and folk religion.

Keywords: New Age, folk religion, spirituality, visions, dreams, astral projection

Данијела Поповић Николић* ORCID 0000-0002-0977-7284
Филозофски факултет Универзитета у Нишу
Ниш

ИЗМЕЊЕНА СТАЊА СВЕСТИ У ЗАПИСИМА ДЕМОНОЛОШКИХ ПРЕДАЊА СА ЈУГА СРБИЈЕ**

Издавајући ирационалност као категорију која подразумева привремено и трајно експонирање, у раду се анализирају сегменти текста који се односе на прекиде двеју рационалних фаза и доминанте измењеног понашања човека као актера демонолошких предања. На основу материјала који нуде записи посебна пажња је посвећена изоловању елемената који се у психопатологији одређују као квалитативно измењено/поремећено стање свести (у предањима реализована као привремена стања која се манифестују на различите начине: илузије, халуцинације, поремећена спацијално-темпорална оријентација, дереализације и слично), као и оних који се односе на природна стања (сан, сањивост). У анализи се пажња посвећује и наративним стратегијама којима се постиже представа о перцепцији сусрета са оностраним. Резултати испитивања, поред тога, потврђују постојање могућности за типологизацију измењене свести у зависности од врсте демонског бића као другог главног актера предања – најконзистентније у предањима о мори, омајама, демонској свадби, али је типологизација условно применљива када се посматра жанр предања као целина.

Кључне речи: предање, измењена свест, демонологија, психичке функције, страх

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

** Рад је настао у оквиру пројекта *Теренска истраживања усмене традиције југоисточне Србије* (Огранак САНУ у Нишу, Универзитет у Нишу).

I

У књизи *Историја лудила у доба класицизма* Мишел Фуко (Michel Foucault) коментарисао је, између осталог, појаву издвајања и сваковрсне изолације менталних болесника на бродовима и њиховог препуштања води и току који није водио никуда циљано: то је повезао са обредима прелаза и обредном изолацијом, са обредним изгоном у просторе који симболично не припадају људској сфери, који су бесплодни (вода, море) и припадају другом свету („Put drugoga sveta polazi ludak u svome ludom čunu“, Фуко 1980: 22). Основни елементи процеса о коме пише Фуко могу се поредити са мотивима ритуалног изгона демонског бића у просторе који не припадају људима, регистрованим у хагиографској литератури, на пример (Белова 1995: 165). Неке средњовековне перцепције брода и мора укључивале су и тумачење које је упућивало на симболично лутање душе препуштене ђаволу, чија је једина нада било њено укотвљење у вери. У том контексту занимљиво је и са другим представама о свету демонског повезано Фукоово подсећање на Хајнротову тезу о лудилу које је доживљавано као појава нечег мрачног, мутног, воденог, несталног и несређеног, што се супротстављало постојаности духа (Фуко 1980: 24). На самим почецима историје човекових односа према поремећеној свести, а и дуго након њих, болест уопште доживљавана је као деловање божанстава и демона (Чајкановић 1994а: 375; 1994б: 408), као последица деловања злих оностраних сила, нечистих духова, а ментални поремећаји као обузетост демонском силом (Ерић 2015: 302–303). У српској традиционалној култури (ограничавамо се на веровања и њихову манифестацију у усменокњижевним облицима), да поменемо само нека од сведочења, умно оболели „задахнути су нечистим духом” (Бобић 1901: 43), обузели су их демони, нечастиви дуси, бесови (Зечевић 2008: 272; Поповић 2011: 159–160, 236; Тимотијевић 2011: 154–162). У оне чије понашање је нерационално

или изазива несклад и неслогу – ушао је ђаво („Улезал ђавол у њега“, „Улезал њим ђавол у кућу, па се само карају“ – Златковић 2007: 497/68). Такође, изостанак рационалног поступања и експлицитно – лудило, дефинисани су изразима који сугеришу контакт са демонским бићем: *осојноњийи*, *омајайи*, *ојсенийи* (Ђорђевић 1901а: 137–144; 1901б: 145), *алосан* – онај коме су але „узеле памет или здравље“ (Караџић 1969: 4), *бес*, *бесан* – психички поремећај изазван вирусом беснила (Караџић 1969: 25; Белова 1995: 166) или непатолошки, блажи облик агитираности итд. Демонолошка предања, као казивања о личном или туђем искуству сусретања са демонима, нису, међутим, доживљавана у оваквом контексту, односно овакви контакти у основи нису перципирани као одраз менталних обољења. Када се у њима јавља мотив болести (физичке или психичке), обликован је као привремена или трајна последица сусрета са оностраним. Са поменутих сегментима Фукоових навода о броду лудака могу се поредити и хронотопски еквиваленти народних веровања, народне медицинске праксе и неколиких усменокњижевних жанрова (демонолошко предање, басма): дрво, које је, као и вода, посредник и место преласка мртвих у други свет, вода као граница и простор који припада оностраном бићу, које ближе одређује и све *мрачно*, *муйно*, *несјално*.

Питање представе о оностраном и постојању демонских сила ван људског света повезано је са веровањем као садржајем у који се унутар компактне заједнице не сумња и који је у вези са митско-магијским коренима цивилизације (Самарџија 2011: 346)¹. Иако доминантно подразумева корпус знања колектива,

¹ Компактност заједнице у одређеним периодима њеног развоја мање или више слаби, што условљава и однос њених чланова према систему веровања, као и релације према садржају демонолошких предања, које су у основи веома дисперзивне – од уважавања, преко сумње ка негирању, пародирању итд. (Ђорђевић Белић 2013: 237–239). Веродостојност предања, као и веровања, нешто се другачије одређује у другим и другачијим заједницама, па и у научним системима – као „сујеверје“. У појединим изворима

оно се не мора увек налазити у оквирима знања унутар колектива усвојеног и преношеног просторно и генерацијски. Одређени психички процеси могу утицати на накнадно успостављање веровања у феномен који се до тада није налазио у свесном искуству, али се потом формира под утицајем културолошког модела.² Јунг (Carl Gustav Jung) је о томе говорио напомињући о нејасном правцу кретања (прецизније, реч је о неутврђеној почетној тачки и узрочнику) на релацији перцепција – представа:

Could not discover whether a primary perception was followed by a phantasm or whether, conversely, a primary fantasy originating in the unconscious invaded the conscious mind with illusions and visions. (...) In the first case an objectively real, physical process forms the basis for an accompanying myth; in the second case an archetype creates the corresponding vision (Jung 1959: 5).

Потенцијал за казивање о натприродном у првом примеру одговара оном које има већ усвојено веровање³ о постојању натприродних сила које улазе у човеков живот. Перцепција натприродног о којој се обликује наратив условљена је и другим чиниоцима, онима који припадају домену традицијске културе

овај слој мишљења и представа везује се за нека психијатријска обољења, попут анксиозности и опсесивно-компулсивних поремећаја (Erić 2007: 370).

² На сложеност система функционисања веровања у заједници, нарочито на узроке њихових могућих реактивирања, упућује и сегмент из теренског разговора о животињама као наговештају смрти: „А кукумавка, то је сова и практиковало се кад се појави близу неке куће, каже: – Ето је кукумавка, неки ће да умре или у селу или из те куће. – Некад се погоди да стварно неко умре, па су људи повезали да је тачно“ (Ostrovica_JG_TT_2022).

³ У овом истраживању предања нису разматрана као казивања која (не) сведоче о веровању у њихову истинитост, не само због тога што то питање није било примарно већ и због тога што истраживани елементи психолошког стања актера не морају апсолутно бити узрочно-последично повезани са ставом казивача, о чему је писала Линда Дег (Linda Dégh) (Deg 1987: 260).

нарочито. У регистровање појаве као натприродне, како сматра Лаури Хонко (Lauri Honko), укључују се традиране представе о околностима у којима се она појављује (прекршена норма и казна; психофизичко стање човека), чиме се актуелизује постојећи традицијски систем и активирају примарни узрочници. Секундарни, попут контекста (простор, видљивост и слично), посредно утичу на стварање представе. Свест или уверење о виђењу натприродног могу бити, како потврђује и наша грађа, и накнадни. У таквим примерима о свом присећању сведочи сам актер или објашњење нуде чланови заједнице (најчешће укућани, старији) – тумачење доживљаја омогућавају традиционални модели (удаљавање од доживљаја и утврђивање, у сећању, значења натприродног искуства може се померати и даље у времену, након неколико месеци повезано је са обликовањем *омен-меморайи*, в.: Honko 2018: 315–316).

Демонолошко предање као усмени жанр, у коме је на посебним хронотопским пресецима представљено казивање о човековом сусрету са оностраним бићима, у овом раду разматрано је управо у контексту поменутих представа о везама менталног стања са веровањима у натприродно и демонско. Истраживање је нарочито усмерено ка оним наративним сегментима који реферишу о емотивном статусу човека у моментима кризе одређене присуством силе која је гранична, непријатељска и која прети савладавањем и одвођењем у оно што јој је, по веровању, иманентно – нестабилност, хаос, болест и смрт. Колико предање, у ширем контексту усмерено ка презентацији опасног и мистериозног, пружа материјал за поређење са сложеним и различитим агенсима условљеним променама менталног статуса човека, посматраног са позиција психологије и психопатологије (да ли и парапсихологије)? Да ли у њему има сведочења о човековој реакцији на критично сусретање са непознатим? Може ли се такво сведочење поредити са симптоматологијом коју психолози и психијатри доводе у везу са измењеним стањима свести? Да ли

се неки мотиви у овом жанру усмене књижевности препознају као елементи који су у поменутих областима дефинисани као измењени облици различитих психичких функција: свести, мишљења, осећања и др.? Примарни циљ који је постављен у овом истраживању тицао се управо ових недоумица и био је усмерен макар ка презентацији материјала као основи за шире засновану анализу.

Истраживачки корпус чинила су предања забележене на територији јужне и југоисточне Србије, публикована у изворима Раденковић 1991⁴ и Златковић 2007, као и она која су архивирана као резултат индивидуалних или тимских бележења у оквиру теренских истраживања у периоду од 2018. до 2023. године.⁵ Тиме је анализиран корпус сужен територијално и проширен ка новијим записима.

II

Усмерен ка питању компаративног приступа истраживању предања и парапсихолошких феномена, Луц Рерих (Lutz Röhrich) је истакао значај психолошке основе, паралелно са типским и колективним, као фактора који делују у предању. Психолошка компонента, по његовом мишљењу, активна је и онда када казивање о сусрету са демонским бићем нема утемељење у веровању, као што је случај са агностицизмом. Грађа предања отуд би могла бити погодна и за разматрање историје развоја промене свести

⁴ Како је у изворима Раденковић 1991 и Златковић 2007 на једној страници често публиковано више записа, определили смо се да наведе из ових извора учинимо прецизнијим тако што смо у парентезама поред године и странице наводили и бројеве записа (иза косе црте).

⁵ Поменути корпус депонован је у Архиву усменог стваралаштва департмана Србистика Филозофског факултета у Нишу. У питању је грађа са следећих пунктова: Радовница (2018), Голо Брдо (2020), Равни До (2022), Островица (2022), Ниш (2022), Врање (2022), Камбелевац (2023).

(Rerih 1987: 255).⁶ Ови аспекти додатно су подстицали идеју анализе наратива који сведоче о свести и измењеној свести актера предања. То је у основи подразумевало издвајање сегмената наратива који упућују на феномене ирационалног, рационалног и арационалног, те њихово посматрање у вези са оним што чини, мисли и осећа човек као актер демонолошког предања у непосредном контакту са оностраним силом. Област медицинске психологије и психијатрије региструје неколике нивое према којима се посматрају облици измењеног и поремећеног свесног понашања, као патолошке и непатолошке форме.⁷ Они се доминантно односе на основне психичке функције: а) когнитивне (пажња, опажање, памћење, мишљење, интелигенција), б) нагонско-афективне (нагони и емоције), в) интегративне (свест и воља).⁸ Будући да оне чине основу психичког живота и у међусобној повезаности често условљавају једна другу, у овом истраживању праћене су

⁶ Поред оваквих напомена у досадашњим проучавањима, подстицајно су деловали и други фактори. Међу њима је и сличност у неким основним методолошким принципима које користе фолклориста и психијатар, а који се тичу разговора који се организује у циљу добијања наратива који сведоче о појавама у фокусу истраживача. То су елицитирани наративи добијени у слободном или полуструктурираном разговору, у коме информатор/пацијент излаже о одређеним садржајима, повремено усмераван питањима истраживача који, према потреби, ток разговора може водити ка темама које истражује / стањима која треба да лечи. Да би се ова стања могла описати, препознати и разликовати, психолошке феномене треба разматрати на основу исповедања и сведочења о психолошким феноменима који чине субјективно искуство пацијента (Oyebode 2015: 4–6).

⁷ У литератури која описује и анализира ове феномене ови термини се не употребљавају на исти начин. Понекад су појаве које се описују исте за измењено и поремећено, а понекад се под измењеним подразумевају непатолошке форме или блажи облици психичких промена.

⁸ Одређујући их као енто- и ектопсихичке, у зависности од тога да ли се тичу релације између надражаја из спољашњег света и садржаја свести или подразумевају везе између садржаја свести и претпостављеног несвесног, Јунг је основним функцијама свести сматрао осете (опажаје), мишљење, осећање и интуицију (Jung 2002: 15–32).

независно од психолошког и психијатријског одређења свести⁹ као само једне од њих: у обзир су узимани и описи који су сведочили о промењеним функцијама, а не само оне појаве које су припадале промењеним облицима свести, онако како су дефинисане у релевантним медицинским изворима (квантитативни и квалитативни поремећаји свести)¹⁰. Полазећи од дефинисања свести као исправне способности аутопсихичке, алопсихичке и спациотемпоралне оријентације (Ćirić Dimitrijević 2009: 19; Erić 2007: 373)¹¹, у психопатологији се као измењена и поремећена стања одређују она у којима се на нивоу комплекса ауто-/ ало-/ спациотемпоралног региструју одступања. Облици измењених стања свести (сан, хипноза) овде ће бити разматрани у предањима са мотивом сна, док се у области измењених (поремећених) стања свести највише пажње посвећује оним облицима који су

⁹ Бројне и различите приступе дефинисању ума (свести и будности) Чарлс Тарт одређује као конзервативне (оне који свест одређују као апсолутно зависну од функције мозга – не функционише мозак, нема свести) и радикалне (свест постоји делимично самостално и изван можданих функција, те може зависити и од система веровања) (Tart 2001: 25).

¹⁰ Основна подела промењених стања свести према критеријуму форме клиничког испољавања, иако са неколиким заједничким елементима у разним истраживањима и изворима, није систематизована као јединствена. Доминантно се у оквиру квантитативних помињу сомноленција, сопор и кома (негде и краткотрајни прекиди свести), у групи квалитативних су делиријум, сумрачна стања, хипноза, сомнабулизам и фуге, док се ова подела и раслојава на стања помућене свести (ментална конфузија, онероидна стања, делиријум, аменција, буновно стање) и стања сужене свести (сумрачна стања, афективна и психогена), сомнабулизам, хипноза, фуга, док има примера и даље сегментације у чијим се оквирима наводе појаве поремећаја свести у ширем смислу (деперсонализација, дереализација, трансформација личности, аутизам). О томе в. у: Ćirić, Dimitrijević 2009: 19–22; Stojiljković 1975: 134–141; Radojičić 1996. Али, измењена стања су и транс, екстаза и сл.

¹¹ Према Јунгу, свест представља однос психичких садржаја према Егу, који је комплекс психичких чињеница (представа о себи – ЈА, доживљај сопственог тела и његовог постојања, подаци из памћења) (Jung 2002: 20); в.: Trebješanin 2008: 401–402.

психолошки мотивисани (страхом пре свега) и који подразумевају другачије функционисање поменутих психичких функција.

Истраживање мотива у предањима који би могли сведочити о ономе што је Јунг подразумевао под стањем сниженог нивоа свести тицала су се управо граничних момената у којима демон изненада среће човека који постаје његова потенцијална жртва. Управо то могло би увести наратив у разматрање релација са његовом тезом о изненадним или постепеним продорима архетипског и индивидуално несвесног у свесну аутономију (јединство свести је привид), оне *шамне сфере* која снижава свести вредност и енергију и чини је нестабилном (Jung 2002: 80), а аутономни садржаји несвесног узрокују душевне пометње. Како је ирационално, као прекид у континуитету рационалног доживљавања, својство човека, будући да он као *animal rationale* може бити ирационалан, тј. имати ирационално искуство (Govedarica 2006: 9–10) (или га је могуће утврдити), у грађи предања праћена је само свест/измењена свест човека, не и демонског бића. Ово свакако и због тога што се различитим поступцима, из перспективе личног доживљаја, у меморатима, или на основу познавања (применом другачије наративне стратегије у фабулатима) унутрашњег света актера, доминантно апострофира човеково стање.

Прву фазу истраживања обележило је утврђивање присуства описа измењене свести актера предања, према симптоматологији описаној у психолошкој и психијатријској литератури.¹² Издвојене

¹² Иако се у грађи народног предања помињу особе са посебним способностима виђења бића невидљивих другима (у функцији актера и као они које региструје веровање на коме се темељи казивање – нпр. вампира види особа рођена на задушну суботу, в. Златковић 2007: 492/44), у овом раду оставили смо по страни такве примере пре свега због чињенице да у тексту предања нисмо нашли исказе актера који припадају поменутој групи. Упркос развоју психофизиологије, когнитивних неуронаука и других сродних дисциплина, нека новија научна истраживања, нарочито она заснована на методама неуровизуелизације (Moulton, Kosslyn 2008: 182–192) не потврђују постојање паранормалних менталних појава и активности. Извори у којима

су дефиниције измењених стања свести и њихова класификација, а након тога праћени и систематизовани елементи који у демонолошким предањима упућују на формалне карактеристике налаза другачијих (у дескриптивном, не и вредносном смислу), (измењених) стања свести – према терминологији Чарлса Тарта (Charles Tart): ASC – *altered state of consciousness* (исто и: Whittmann 2018), d-ASC – *discrete altered state of consciousness* или *state of disturbed consciousness* (Oyebode 2015).¹³ Они су сагледавани као искази који из перспективе субјективног искуства сведоче о свести и њеним измењеним облицима, са и без активирања димензије типичне за наративе о сусрету са демонским бићима (веровање као претходећа представа о њиховом постојању и могућим интеракцијама са човеком, те паралелном постојању двају светова и њиховом прожимању у одговарајућим просторно-временским координатама). Праћење различитих компонената којима се одређују измењени облици свести, а у складу с тим одређени нивои дисторзија на когнитивном и перцептивном нивоу (мишљење, опажање, акција), усмеравано је ка исказима формираним као сведочење самог актера и примарног аутора наратива, у оквиру хомодијегезе, затим као сведочење из перспективе казивача који чини део наратива, али је изван самог догађаја – као хетеродијегетични приповедач и онај који је наратор изван света приче у форми екстрадијегезе, као и њихове комбинације и прожимања у случајевима када екстра- или хетеродијегетички приповедач уступа место хомодијегетичком. Измењена стања

је овај проблем сагледаван са других позиција (које се у званичној науци одређују као псеудонаука), наравно, бројни су и са супротним резултатима истраживања. Њихово проучавање и укључивање у дискусију умногоме би проширило и премашило задате оквире нашег истраживања.

¹³ Термин *измењен*, који сугерише промену свести и одступање од неке универзалне форме свесног, у разним истраживањима прихватан је условно и томе су супротстављана уверења о постојању алтернативних облика свести, од којих сваки „има своју аутономију у погледу субјективног доживљаја стварности“ (Петровић 1990: 7–8).

свести регистрована су у ситуацијама када их казивачи одређују као такве (из перспективе актера који обликује наратив о личном доживљају – „омамило ме“, „онесвестио сам се“), као и у ситуацијама без номинације, одређења и дефинисања – када казивачи са других позиција кажу о стању које се из перспективе других према опису препознаје као другачија свест. За регистровање измењеног свесног стања користили смо оне параметре које у својој студији о свесном користи Тарт (Tart 2001: 4–5): екстероцепција (осећање спољашњег света), интероцепција (дживљај сопственог тела, промена на њему), сензорни интензитет (нарочито за појаве за које се претпоставља да не постоје), емоције (одговор на стимуланс или агенс), сећање, осећање времена и когнитивна обрада (промена у темпу и квалитету мисли – „није се одмах сетила“), моторика (свест о покрету, тремор, парцијална или тотална парализа) и интеракција са окружењем (промене у комуникацији са другима, перцепција одвајања и враћања у окружење, оријентација у простору и слично).

III

Ако се посматра са позиције оних парадигми према којима се свест одређује као базична – у регистровању физичке стварности, наративе о сусрету са демонским бићем често одликују мотиви који се са позиција психологије и психопатологије могу тумачити као неки од симптома квалитативно измењене свести. У појединим примерима виђење нечега што се може доживљавати као нереално, ирационално искуство, представа у свести онога који говори о личном или представља туђу активност и доживљај ирационалног као физичког, доминантно је ограниченог трајања. То даље може индуковати узнемирење, дезоријентацију, деперсонализацију, страх, панику, илузије и халуцинације. Ове појаве временски су ограничене управо због тога што их трајно укида увођење мотива који у структури предања функционишу

апотропејски, осим када се у тексту помињу последице (болест, смрт). С друге стране, према психолошкој литератури, временско ограничење може се тумачити и на основу чињенице да га подстиче страх, један од основних афеката, који су по дефиницији интензивни и краткотрајни (Vujić 1956: 184; Stojiljković 1975: 101; Trebješanin 2008: 14).

Условност доживљаја сусрета са демоном као последице садржаја свести унапред конструисане да такву појаву не доживљава као ирационалну, тиме и халуцинантну, о чему говори Тарт, не мења чињеницу да се у овом контексту могу уочавати и разматрати стања измењеног свесног, из перспективе актера/казивача предања. Ово се нарочито односи на предања са мотивом страха. Сусрет са натприродним актер предања доживљава као опасност и различите манифестације овог мотива обликоване су у овим наративима као реакције на такву опасност. Опасно се у предањима често региструје само маркирањем присуства оностраног, понекад наглашавањем шта одређена сила може учинити (физичко оштећење, ментално оштећење, привремено или у продуженом трајању, као болест и, на крају, смрт). Реакција на натприродно која се појављује у предањима може се повезати са Јунговим тумачењем страха од демонског, који је и страх од губитка душе, тиме и живота (Trebješanin 2008: 393), што се региструје као мотив у једном од записа: „Каже да му се чинило да ће душу испустити. (...) Да нису петли закукурикали, ћала му је и душа ту остати“ (Раденковић 1991: 58). Таквим се осећањем може објашњавати и интензитет емоције коју региструје текст предања. Сам по себи он може сигнализирати мање или више перцепцију оностраног, када се у наративу у узрочно-последичној вези помене биће у демонском хронотопу и реакција човека: „Овце, каже, пасу, а оно месечина. Ми тако седимо, ал видим ја тако женска у белом, као невеста обучена, и иде према нама и ми двојица (...) иде она према нама, ми се уплашимо (...) у врајју матер, стра ни!“ (Ostrovica_SS_TT_2022). У предањима се, поред тога, страх

обележава и посредно, указивањем на промене у психофизичком стању актера, што се може повезати са научном чињеницом да је специфично својство афеката управо њихово деловање на друге психичке функције. У том смислу могу се пратити различити нивои реаговања, који се у психологији препознају као телесне (на нивоу моторике, мимике и говора, секреције, сужавања и ширења крвних судова)¹⁴ и психичке промене: паничан страх („убедерил се“ – Раденковић 1991: 19), бежање („бега ки зунзара“ – Раденковић 1991: 76/93), знојење („у воду се претопи од страви“ – Раденковић 1991: 60/69; „сав се презноји“ – Kambelevac_LJS_VK_2023), жежење („коса му се све дигла на главу“ – Златковић 2007: 494/ 56; „поче да ми се диже коса на глави“ – Kambelevac_LJS_VK_2023), паралисаност („Милан се у врећу скочанил, ушвикал се од страви“ – Раденковић 1991: 20; „нисам мого да се браним; и тешко ми да се окренем, једва дишем“ – Златковић 2007: 507/113), занемелост („из виђење (су) људи изгубили моћ говора“ – Ravni Do_MG_TT; „И ч’к кад стигомо пред село испојаше петли, а мен се језик одврза“ – Златковић 2007: 498/77), угрожено дисање („тешко дишем“ – Kambelevac_JM_VK_2023), појачана саливација („Цел

¹⁴ Истраживања релација између тела и психе у научним круговима показала су повезаност и условљеност, иако се човеку који доживљава и осећа физиолошка компонента ретко чини примарном, може је бити свестан, али не нужно. Ипак, „the physical processes are to a certain extent integrated into complex situation-dependent emotions; as physiological reactions they are part of the emotions“ (Whittmann 2018: 82). Физиолошка реакција у одређеним ситуацијама помаже организму да припреми адекватан одговор на спољашње агенсе. Промене које настају под дејством афеката повезане су са функционисањем аутономног нервног система и активирањем физиолошке реакције која представља тренутни одговор на стрес, неку врсту инстинктивне одбране коју покреће симпатикус: „Because either mental or physical stress can excite the sympathetic system, it is frequently said that the purpose of the sympathetic system is to provide extra activation of the body in states of stress, which is called the sympathetic stress response. The sympathetic system is especially strongly activated in many emotional states (...) This is called the sympathetic alarm reaction. It is also called the fight-or-flight reaction“ (Hall, Hall 2021: 773).

сам бил у пену“ – Златковић 2007: 529/225; „спопала га бела пена“ – Раденковић 1991: 83/103). Реакција на страх у предањима понекад подразумева и нагле вербалне и моторне реакције¹⁵ – вику, псовање, покушај да се демон удари. Њих актери често тумаче као акцију коју подржава веровање: демон треба да се опсује, да се „наружи“, да се на њега виче (активирање звука у функцији заштите): „Кад се оноди, дигне се и каже: – Терај се у пи*ку материну, више да те нисам видео!“ (Kambelevac_CS_VK_2023). У предањима је, ипак, доминантно маркирање таквих активности, без тумачења њихове функционалности: „Па на отворен прозор га нагрдим и оде.“ (Kambelevac_JM_VK_2023); „Делча опцува и жената се направи на питије.“ (Златковић 2007: 491/40).

Реакција секундарног казивача (јежење) у једном од записа занимљив је пример деловања сугестије и афективних потенцијала наратива упркос израженом ставу да су појаве оностраног фикција и уверења да сличан став одликује ширу заједницу. Субјективна процена веродостојности казивања о сударима људског и оностраног може укидати њихову вероватноћу и смештати их у фиктивне, неистините традицијске наративе. Тиме је простор за деловање афеката сужен, тим више што казивач излагање формира као преношење туђег наратива. Без обзира на то, он региструје своју реакцију на садржај и недвосмислено је одређује као јежење:

¹⁵ У медицинској психологији и психијатрији ово се тумачи као инконтиненција афекта, појава коју узрокује немогућност задржавања афеката и која за последицу има њихово брзо, нагло, готово инстинктивно испољавање наглим плачем, смехом, псовком, ударцем и слично. То истовремено бива повезано са феноменом абреаговања, односно пражњења афеката као једном од механизма превладавања и у појединим случајевима осећањем олакшања (Stojiljković 1975: 102, 103; Vlajković 2005: 107). У демонолошким предањима псовка функционише као један од апотропејона. Подлога овоме може се тражити и у представама које се тичу њеног ритуалног, магијског деловања, усмереног на инхибирање демонске силе (Успенский 1994: 53–128; Поповић Николић 2017: 123–144).

Не, нема то, то су бапске приче. То овде нити ко верује, нити ништа. Е, сад ми причала једна жена, моја комшика. Умро јој зет у П. Он има удату ћерку и зета. И, каже, долази ноћу и тропа на врата. Овај зет каже: – Ајде уђи, човече! Шта лупаш на врата? Ајде, уђи! – Нема никог... Ја се сва најежим кад причам. Он се пребаци на прозор, лупа. – Ма уђи, бре, шта ми тропаш. Уђи, ја сам сам у собу. – Онда жена отиде где је сахрањен у Паланку и каже: – Је ли ти, бре, шта лупаш на Часлава? Плашиш децу. Иди тамо, мајка ти тамо, татко, брат ти тамо! Шта долазиш да лупаш овамо, срам те било! – И она га као нагрдила и каже више није лупао. (Ostrovica_DLJ_TT_2022)

Грађа предања сведочи да страх као афективно стање може утицати и на измену психичких функција, као што су тренутни (нпр. укидање нивоа будности, попут онесвешћивања¹⁶) или трајни поремећаји свести, када свест актера остаје у домену који се у наративима квалификује као лакши ментални поремећај, стање супротно нормалном („Ал малтене до краја живота је био некако полуизгубљен, омајан, а дотле је био сасвим нормалан човек“; „И тад му ништа није било (дете), ал после тога није било нормално“ – Крстић 2018: 59, 62); или када се тумачи као узрок смрти („[Зашто је умро?] Не знам, преплашио се, претрпео велики стрес“ – Kambelevac_LJS_VK_2023; „А она се много преплаши и умре од тија стра“ – Златковић 2007: 498/77). Смрт, међутим, из перспективе казивача не мора бити узрочно-последично повезана са страхом: понекад је само последица непосредне акције демона, на пример човек је умро јер га је вампир, иначе тежак, угушио („претеретија га, преморио га“ – Златковић 496/62).

¹⁶ Овакав облик нарушеног свесног стања или поремећаја локомоторног апарата среће и у примерима у којима актер трпи већ због контакта са демонским бићем, без страха изазваног свешћу о сусрету са нељудским. У предањима је ово често регистровано у оквиру сижеа у којима су главни демонски актери виле: нарушавање њиховог простора може резултирати онесвешћивањем, парализом удова итд. (Златковић 2007: 517/168, 170, 174).

Деловање афекта модификује тренутни доживљај и актеров доживљај себе („ко да сам имала крила, ватра ми бије из уста“ – Раденковић 1991: 70/87). Има примера у којима је управо страх покретач усложњавања перцепције која је прво визуелна, а онда, захваљујући страху, постаје и тактилна, физичка перцепција демона (понекад и без визуелизације, „осетија да му тешко, да га нешто гуши“ – Раденковић 1991: 62/73).

Обликовање различитих слојева свесног унутар једног наратива може бити повезано са поступцима који дочаравају атмосферу демонског присуства и, на крају, појаву страха. Пример за то може бити запис у коме се представа о присуству оностраног развија постепено и прати комбиновано кроз измењене приповедачке стратегије (хомо- и хетеродијегеза), чиме се постепено расветљава природа сусрета и активира одговарајућа реакција човека (страх) (Radovnica ZDJ_SDJ_2018; видети пример бр. 1 у Прилозима).

Потенцијалне стресне агенсе у наративу маркира хетеродијегетички приповедач, али без квалификације која реферише о перцепцији покретачке дражи и емотивној реакцији актера: место и време који би се могли доживети као опасни и индуковати узнемирење и страх само се нотирају („Од црноречки гробља нагоре, ватија гу ноћ, стамнило се“). За овим следи истицање непоуздане визуелне перцепције рационалне основе: пред актером се појављује човек из заједнице, његово појављивање је очекивано и логично – у близини је његова ливада, али његова појава није прецизно доживљена („И пред њум човек. Као комшија њен“). Смена приповедача подразумева и смену типова фокализације: спољашњи фокализатор привремено се укршта са унутрашњим. Унутрашњи, хомодијегетички, из перспективе непосредног актера, сведочи о догађају и начину на који га прихвата и региструје његова свест: од перцепције познатог („чисто Мијалко пред мене оди“), преко сведочења о несталној визуелној перцепцији („оно тој штуче, он га однема“)

и настојања да се упркос томе утврде узрочно-последичне везе којима се објашњава перцепција, да се дешавање прецизира („Ма како Мијалко беше па га однема? На куда отиде, не видо га. Туј беше, туј га снема“). Увођење другог визуелног агенса у лику другог суседа такође је праћено рационализацијом из перспективе хомодијегетичног приповедача (комшија је ту јер се она креће његовом њивом и дошао је да провери хоће ли му красти плодове), па сумњом у основу за рационализацију („Али откуде је Сава знаја да ја несам дом?“), ојачаном сумњом која наступа након перцепције привремене визуелне дражи („Море, мене ми нешто сумња паде“; „И Сава штуче, однема га ја како поче да зборим“), за којом следи сведочење о уверности у праву (демонску) природу онога што се у свести хомодијегетичког приповедача поимало као рационална визуелна драж („Ааа, неје овој Сава!... Овој вампир! Па не може и Сава и Мијалко да су туј, а да не зборев ништа“), уверење које тренутно индукује страх („Море, ја се оплаши!“). Умирење и нестанак страха повезани су са локацијом на којој се актер осећа безбедно („Кад придо на куда кућу близу већ, они кучики узлајаше и однема да ме је стра“).

У демонолошким предањима мотив страха запажа се и у коментарима казивача који се осврћу на функцију казивања таквих наратива: „И родитељи ни не даву да преодимо рекуту да се не удавимо, па ни плаше“ (Златковић 2007: 481/4); „Плаше ни, плаше кад беснимо. Будите мирни ће да уђе нека чума туј да ви поплаши“ (Ravni Do_TZ_TT_2022).

Истраживања сведоче о постојању мотива који реферишу на различите облике измењене свести, међу којима су доминантни деперсонализација, дереализација, дезоријентација итд. Они су сагледавани у оквирима двеју реторичких позиција које су говор о свом или туђем стању, без обзира на то да ли се стање одређује експлицитно као друго или на то указује понашање актера / говор о понашању.

Представе о опажањима, тј. виђењима демона у демонолошким предањима разликују се од представа о поремећајима опажања који се у психијатрији дефинишу као илузије и халуцинације (у илузијама постоји спољна драж која се перципира као погрешна слика¹⁷, док у другој објективна драж не постоји, в.: Stojiljković 1975: 389). У њима актер појаву нечега што се у наративу манифестује као актер демонске природе доживљава као несумњиво постојећу драж и представља је уверен да нешто види, чује, осећа. Виђење демонског бића, било он првобитно представљено као драж из окружења природног људском (човек, животиња, биљка, предмет) или без тога, обележено је усвојеним културним обрасцем. У таквим виђењима региструје се, на пример, неуобичајено и неприродно на актеру који је визуелно примарно доживљен као људско биће (човек – црвене очи; жена – козји папак), или се постојећи предмет или биће доживљавају на другачији начин (пас – црвена длака и црвене очи). Права природа демонског бића у таквим и сличним примерима разоткрива се или у свести актера, или констатацијом да се под утицајем заштитних поступака (псовка, вика, лавез паса – звук; светлост, бели лук, трње итд.) лажни лик демонског бића преобраћа у оно што га одређује (изненадни нестанак, пихтијаста форма која остаје после вампира и сл.): „И однегде излезне црвена палашка (...) мен ми мину кроз главу да је това ђавол. Сети се ја,

¹⁷ Неколико примера које наводи Стојиљковић, објашњавајући како се илузије појављују у оквиру психоза изазваних акутном алкохолисаномшћу, може се поредити са поступком којим се у предању обликује казивање о бићу или предмету: „[O]d predmeta koji ga okružuju bolesnik vidi zastrašujuće životinje, izobličene i strašne figure. Od saksija na prozoru vidi ljudske glave, od slike na zidu glavu psa, od šara na tepihu zmije koje se kreću, napadaju ga“ (Stojiljković 1975: 38). Повезивање посебног простора са казивањем страшних дејих прича Леа Виртанен (Leea Virtanen) је истакла корелацију простора и заједничког страха која за циљ има и подстицање сугестивности, те перцепције онога о чему се говори – види се/чује оно што слушаоци наратива чују и чега се боје (Virtanen 1987: 251).

језик ми се одврза. Три-пути се прекрсти и три-пути реко: – Пу, ђаволе! Пу, ђаволе! Пу, ђаволе! Палашката само паде и направи се на питије“ (Златковић 2007: 498/76); „[У] кола се попело неко јаренце и изгуби се. Ја га видим – оно поново. И шта ћу, каже, ја? Неће да се склони. Отишло је кад је требало да сване и кад су се чули први певци и лавез паса“ (Kambelevac_LJS_VK_2023). Слично налазимо и у примерима у којима се у доживљају бића перципирају способности које она реално не поседују (говор животиња у сижеу о јарету додатно се одређује кревелењем, в.: Поповић Николић 2021: 178–181). Иако се у предањима у функцији рационализације догађаја срећу коментари казивача који се тичу упућивања на алкохолизам као узрок промењене перцепције реалности, у грађи је запажена појава удвајања подлоге која има потенцијал агенса који деформише свесно стање. У сегменту предања из врањског краја (в. пример бр. 2 у Прилозима) обликованог прожимањем хомодијегетичког и хетеродијегетичког приповедача сведочи се о стању актера које се споља перципира као потенцијална алкохолна интоксикација („сас неки моји другари седемо у кафану, запимо се“), која може узроковати непоуздану визуелну процену догађаја (виђење нечега чији се појавни облици нејасно перципирају и због тога пореде са сличном појавом и њеном акцијом („као коњ“, „као литна“), страх и губитак моторике („падо“, „оплаши се“), да би се у крајњим сегментима наратива став актера о појави јасно формулисао као уверење о перцепцији натприродне појаве („коњ, крила, тој чувај Боже“). То је праћено негирањем интоксикације и потврдом у знању, уверењу, ставу заједнице која појавно, физиолошко и физичко конструише као натприродно („Тој истин туј има нешто, нека ђаволетина излази, и деда ти Станислав казујеше, он па тј исто стогодишањ је бија, ... не само њега, коџа људи туј ги сретинало, таква нека ђаволетина. У свашта се претварало“ – Radovnica_ZDJ_SDJ: 2018).

Виђења демонског бића у предањима, као и халуцинације у психијатрији, подразумевају најчешће комбинацију аудитивних,

визуелних и тактилних перцепција. Актер предања у појединим примерима тек накнадно успоставља свест о доживљају као сусрету са демонским (сети се или му неко објасни „праву природу“ онога што је „видео“). Да је реч о стању које и сами актери/казивачи одређују као специфично говори и врло учестало истицање граничног тренутка који подразумева излазак из једног стања у друго, из халуцинантне сесије виђења, вођења, тренутка који се доминантно квалификује као прелаз, просвешћивање, улазак у свесно стање¹⁸: „Туј се просвестила и пошла си дом“ (Раденковић 1991: 43/35); „е онда сам био почео свестан где сам“ (Nis_MT_MD_2022). Актер/казивач слика измењено понашање које подразумева страхом условљено погрешно доживљавање себе и окружења, понашање у коме је очувана једино моторика (он се креће, повређује га трње, гране, упада у воду, али свега тога није свестан („ништа не знам“), нема маркираних емоција ни осећања, ништа га не боли и ни о чему не размишља). Свест о себи унутар границе успоставља се тек након изласка из сфере у којој демон делује.

Примери виђења који у предањима подстичу човека да се активира и учествује у дешавањима демонског окружења најфреквентнији су у сижету демонске свадбе. Визуелну и аудитивну перцепцију халуцинантним (из психијатријске перспективе) чини већ контекст: наизглед природне визуелне дражи и појаве налазе се на неубичајеним местима и времену (сватовска поворка на ливади усред ноћи). Осим визуелно-аудитивне перцепције, у оваквом типу предања запажа се и активност поимана

¹⁸ Фреквенција израза којим се мартира прелазак из стања у коме демон показује надмоћ и делује на свест човека у стање поново успостављене свести о себи, времену и простору, могла би се посматрати из перспективе формулативности. У прилог томе ишла би и релативно стабилна форма у којој се појављује („просвестио се“), као и прилично стабилна позиција у тексту (доследно у тренуцима изласка из опасног хронотопа и/или успостављања свести о правој природи виђеног и доживљеног).

као стварна до момента перцепције која је у супротности са халуцинантно доживљеним: човек се придружује сватовској поворци и учествује у њеним активностима (готово типско наздрављање, испијање ракије, држање кондира у рукама). Деловање неког од фактора заштите (прекрсти се, позове бојје име, појава светлости итд., са циљем функционалног разграничења светова) у тренутку разара халуцинантно, искључује постојање других, демонских актера, догађаја и акције, претварајући аудитивно, визуелно и тактилно у представу коју формира будно и свесно стање у физичком и психолошком смислу – мозак функционише, актер поседује адекватне когнитивне, конативне и емотивне реакције. У таквим примерима постоји свесна физичка, моторичка активност, као што је држање предмета (активиран вегетативни нервни систем, функционишу вољни мишићи), али се садржај визуелног стимулатора мења (уместо кондира, чаше итд., у руци актера је коњска глава/корњача, уместо коња, актер седи на дрвету – Златковић 2007: 499/ 77Р21, Р52, Р35). Поменуто страхом индуковано нагонско поступање запажа се и у реакцији актера на визију бића која се доживљавају као реална, иако постоји јасно сведочење о њиховој привремености. Штап који пролази кроз визију, њено нестајање и појављивање, као и уверење да је виђено то о чему се говори, у предањима се доживљава као сусрет са демонским бићем, додатно потврђен везом са болешћу и смрћу:

И ја, каже, прођем си, носим, каже, тојагу, а у главо доба се дешава, у пола ноћ. Ја идем путем и поред мене, каже, иду мушко и женско, момак и девојка. Ја, каже, замашим да ударим, а они их нема. Кренем ја даље, а они, каже, испред мене. Поново да замашим, а они их опет нема и све тако. Одонда сам се разболео, каже, а убрзо после и умре. Ја му кажем: – Ма то ти се теби учинило. – Ма како ми се учинило? Видим ти људи, видим све (Kambelevac_CS_VK_2023).

Сличне оваквим појавама јесу и оне које подразумевају измењену визуелну перцепцију, када човек види нешто што се одређује као немогуће у датом времену и простору, као што је лик тек преминулог човека, огањ који га напада (Раденковић 1991: 54/56), или звук чије је порекло недефинисано („нешто ми опцова мајку, нешто бадњи по обор“). Сам доживљај, аудитивни и визуелни, у појединим наративима може бити представљен као природна драж, али га промена под утицајем протективних фактора „разоткрива“: „[Њ]ему се учинило како да нека коза врека, али није видео (...) глас козе прати, још увек га пратио уз пут све док није дошо у своје село. Кад је чуо да лају кучићи и певају певци оно се изгубило“ (Golemo Selo_TT_IT_2020). У предању о сусрету са човеком који га напада вилама актер пуца и метак пролази кроз то биће, не дешава се ништа, а коментар потврђује да је управо у нереалном доказ демонске природе визије („Они кажу: то и јесте осења кад нема ништа“ – Раденковић 1991: 35/23).

Најразличитије заступљене у предањима о сусретима са омајом/осењом, дезоријентација и дереализација су представљене као последица сусрета са демоном који укида свест, мишљење и вољу актера. Халуцинантно се региструје у различитим виђењима бића које човек сусреће (девојке, жене са копитом уместо стопала, човек са вилом на рамену итд.). Актер губи представу о правцу кретања и има погрешан субјективни доживљај објективног окружења – временски и просторно, као и алопсихички (у вези са особама у окружењу)¹⁹. Трајање ових

¹⁹ Као илустрацију, али и грађу за потенцијално поређење са представама свести актера демонолошких предања, наводимо неколико извода из сведочења психијатријских пацијената: „Bio sam kao u nekom transu; imam utisak da me neko neprekidno prati; hoće tako da me savladaju pada onda rade sa mnom šta hoće“ (Stojiljković 1975: 305); „Zaspao je čim je seo na stolicu i spavao sve do 10 sati sutradan“ (Исто: 367); „Noću mi se dešava da vidim majku, oca, neke poznanike koji su umrli“ (Исто: 326); „A deca se pohvatala za ruke pa preko mene igraju kolo i krevelje mi se... kad stadoh jednom đavolčetu na nogu, ono zapiska pa me uzjaha za vrat i cele noći me izjaha dobro... tek pred zoru me

виђења се такође везује за граничне периоде од контакта са демонским бићем до активирања разноврсних заштитних фактора (светлост, звук, ћутање, знак крста итд.). Сижеи у којима се често појављују подразумевају мотиве омамљивања и лутања. Човек бива заустављен у кретању ка првобитном циљу (доминантно ка социјалним локусима: кућа, пијаца, радно место) и вољом демона усмерава се ка другим просторима, индукује бесциљно кретање, углавном по дивљем простору (шума, ливада, поток). Кретање је углавном понављано на линији напред–назад, горе–доле („И оно толко га тој замађијало да не могја да дође дом, него промашија кућу, па продужија нагоре, над кућу отишја једно цел километар“ – Radovnica_ZDJ_SDJ_2018), или кружно („Башта је водил краве и све смо ишли у круг“ – Раденковић 1991: 34/22). Може бити и комбиновано, без система („Изгубиле смо пут. Вретемо се, вретемо, а там а овама“ – Раденковић 1991: 114). Понекад се дезоријентација дефинише само као лутање, често подразумевајуће прелажење великих и непрецизно утврђених раздаљина. Са тим се повезују и погрешне процене трајања времена и, понекад, у завршним сегментима предања, наглашава стање тешке физичке исцрпљености и болести („Недељу дана је лежала, болувала, толко се била уплашила“ – Раденковић 1991: 103/141).

Поменути наводи о виђењима са позиције психијатрије могли би се разматрати као симптоми облика промењене свести, најпрецизније дефинисани кроз симптоме који прате на пример клинички акутне поремећаје свести попут помућења свести и конфузног стања. Оба су стања праћена погрешним тумачењем спољашњих дражи и визуелних перцепција, као и поремећајима оријентације у простору и времену (Radojičić 1996: 125). У предањима, међутим, ни актери ни казивачи не одређују такве описе као обољење, само као последице деловања демона која

ostaviše i pobegoše iz sobe; vidim žuta i bela čudovišta s malim glavama, jarići i kože... okružuje me provalija napunjena vodom... soba je napunjena malim, strašnim ljudima sa rogovima“ (Исто: 379)

има моћ да занесе, опсени, одузме вољу, успостави надмоћ (што је маркирано изразима: „замајало ме“, „омајало“, „зашљачило“, „ошашавило“ и сл.; описима „ти се изгубиш и не знаш ништа“ – Nis_JZ_MD_2022).

У примере који такође сугеришу снижени ниво функционалности свести спадају и они у којима се препознаје непоуздана перцепција, када су појаве недефинисане (или недовољно дефинисане): „Питам се да ли ме нешта стварно натиска или ми се чини“; „И као кроз прозор да пројде нешто“ (Златковић 2007: 506/111); „[к]ао да га нешто водило“ (Ostrovica_JG_TT_2022). У појединим примерима региструје се мотив сна који функционише као иницијални фактор за успорене менталне активности, нестабилну перцепцију (изостанак свести о демону) и укидање одбрамбених реакција („Баба беше сењива, разгрејала се и неје се одма сетила какво је тој што ока“ – Раденковић 1991: 94/124). У предањима о мори сан је предуслов за појаву демонског бића. Природно измењено стање свести (сан) у таквим примерима повезано је са тактилним („па ме као нешта налега“; „оно ме натисе као сто ћила вречу да туриш“ – Златковић 2007: 508/123, 507/114), ређе и визуелним халуцинацијама („изгледа ко мајмунче с длг реп, длакаво“ – Златковић 2007: 507/ 113), као и измењеном перцепцијом сопственог тела („И учини ми се глава ми голема, а нође и руђе се смалише“ – Златковић 2007: 507/114). У таквом контексту сан је повезан са говором у сну, бунцањем или немогућношћу да се пусти глас, упркос покушајима („Па вичем, ал не могу да пустим глас“ – Златковић 2007: 508/122), погрешном проценом моторике и осећајем њене ограничености или паралисаности и слично. Мотив сна у предањима понекад се уводи у финалне сегменте и сугерише потпуну исцрпљеност актера који пада у сан и данима се опоравља (у психијатријској литератури ова појава се повезује са тзв. терминалним сном).

Фазе у којима свест не функционише у оквирима који обезбеђују адекватну активност свих функција (емотивне, когнитивне,

конативне) актери предања најшире одређују као омамљеност и потпуно или делимично губљење контакта са собом, околином или недостатак знања уопште („Ништа не знамо ко стрвине“ – Раденковић 1991: 34/22).

Регистровани су и примери квантитативних поремећаја свести, који су такође узроковани страхом или само контактом са демонским бићем („Одма паднаја, онесвестија се, па га поврћали“ – Radovnica_ZDJ_SDJ_2018).

Релације између демонолошких предања и психологије/психопатологије чине нам се блиским и када је у питању функција казивања, не толико у смислу преношења одређене поруке (Deg 1987: 260), колико због тога што казивање предања може бити значајно и као чин којим се савладава одређена нелагодност, превазилазе или ублажавају последице афективних стања (првенствено страха). Саопштавање терапијски делује поновним проживљавањем догађаја без присуства агенса који је изазвао психичку и физичку неуравнотеженост. Заснована на својству човека да „личне проблеме, унутрашње муке и конфликте, специфична доживљавања (...) поверава некој другој особи“ (Stojiljković 1975: 444), метода слободног исповедања и абреаговања (изазвано или спонтано, в.: Egić 2015: 10) може отклонити напетост и негативне емоције, условити емотивно пражњење. Неколики коментари казивача предања управо о томе сведоче (нпр.: „Ја се тг уплаши, па кад њим приказа, ја се малко ослободи“ – Златковић 2007: 491).²⁰

Уверење о постојању другог света и бића која имају другачији онтолошки статус у фолклористичкој литератури је у више наврата апострофирано као подлога наративима о сусрету човека

²⁰ Нека истраживања показују да казивање прича о натприродним бићима могу имати и другачије функције повезане са страхом (у дечјим причама, на пример, казивања утичу на осећај међусобне повезаности, резултат су потребе да се уплаше други, осећај страха је примамљив, прихватљив и – леп (в. Virtainen 1987: 251). Постојање предања, према Рериху, резултат је потребе да се конкретизацијом демонског конкретизује и ублажи беспредметни страх; предањем се страх савладава (Rerih 1987: 255).

и демона, и као једна од карактеристика жанра предања, било да је увереност у истинитост позиционирана интратекстуално или контекстуализовано, у форми коментара казивача. Са овим можемо повезати оне теоријске и клиничке приступе психолога и психопатолога у којима је свест конструисана база у којој значајну улогу има усвојено знање о свету у окружењу. У том контексту у предањима се могу регистровати нарације које формирају представу о актеру са симптомима привремених (ретко трајних) измена свесног стања. То су стања која се из позиције реципијента који прати манифестацију, не и уверење које јој је подлога, могу процењивати као таква. Притом се основом за одређивање појаве као измењеног стања свести сматрају: вербализација искуства сусрета људског и демонског, догађај који постоји само у свести актера, понашање актера индиковано стресним агенсима (знаци реакције вегетативног нервног система, исцрпљеност, болест, смрт), указивање на разлику у менталном статусу пре и после илузија, халуцинација, сазнања о сусрету са демоном, а та разлика је често дефинисана као „просвешћивање“ итд. Укључивање компоненте уверења које обликује свест доводи у фокус чињеницу да сам сусрет и казивање о њему не бивају процењивани као феномени измењене свести из домена халуцинације (позиција актера), већ као пратеће манифестације сусрета са светом који према уверењу паралелно и несумњиво постоји, који је натприродан те опасан (страх). И са те позиције, међутим, могу се уочавати облици измене свести, нарочито када се у обликовање наратива укључује реферисање актера о свом/туђем стању унутар границе у којој постоји и делује демонско биће. Актер који приповеда налазећи се ван границе дефинише своје ментално стање током сусрета као другачије у односу на уобичајено свесно и будно. То својство другачијег је, према уверењу актера, последица деловања агенса који је демонско биће, односно уверења у његово постојање и функционисање, деловање које је недвосмислено усмерено на свест и привремену обузетост, зачараност („омајало ме“) која одузима уобичајене способности

препознавања простора, времена, себе и других („ништа не знам“ / „ко сам ја“ / „лутам“).

Резултати испитивања потврђују постојање могућности за типологизацију измењене свести у зависности од врсте демонског бића као другог главног актера предања – најконзистентније у предањима о мори, омајама, демонској свадби, али је она условно применљива када се посматра жанр предања као целина. За утемељеније закључке било би неопходно проширити истраживачки корпус и сагледавати га у синхроној и дијахроној перспективи.

Прилози²¹

1.

Енгија била овде куде сина па пошла дом да си иде у Црну реку. Нагоре, рече, причаше она такој, ја не знам. Од црноречки гробља нагоре, ватија гу ноћ, стамнило се. И она ајде, ајде тамо неко место вика се Гарванско осоје. Има буке, шума, али има, под пут има ливаде и њиве. Људи орали, косили сено. И тамо негде у неку, овај, ливаду, ориште, какво било. Она како ишла, оно месечина била. И пред њум човек. Као комшија њен, име му било Мијалко. – И чисто Мијалко, пред мене, каже, оди. Ја по њега и викам: – Аа, Мијалко, ти да ли дојде да видиш ја ће берем серушу у твојето ориште. – Там’н ја тој реко, он Мијалко га однема. Оно тој штуче. Ма како Мијалко беше па га однема? На куде отиде, не видо га?! Туј беше, туј га снема. Море, ја појдо, ајде, ајде. Ма пред мене Сава патарегински. Криви с ногу пред мене, Сава, криви, криви. А туј

²¹ Записи из Прилога део су теренског истраживања које је 2018. године за потребе завршног рада одбрањеног под насловом *Усмено сиваралаштво села Радовница – теренска збирка* обавила Стефана Ђорђевић, студент Департамента за српску и компаративну књижевност Филозофског факултета Универзитета у Нишу. Део корпуса демонолошких предања из ове збирке селегован је и припрема се за публикавање. Супервизију транскрипата обавила Д. Поповић Николић.

под пут па његова њива. Ја реко: – Ма, Саво, да ли и ти појде да видиш ће берем серушу у твоје ориште? – Али откуда је Сава знаја па ја да несам дом? Море, мене ми нешто сумња паде. Аа, неје овој Сава! И Сава штуче, однема га ја како поче да зборим. Реко овој вампир. Овој вампир. Па не може и Сава и Мијалко оба да су туј, а да не зборов ништа. Море, ја се оплаши, чисто овој вампир ће ме јане, ће ме удави, ће ме угуши. Па брже како имаше шибицу у појас, па запали шибицу, огањ. А увек сам имала, ви-каше она, у цеп ја тутун. Па запали, па... направи цигару, запали цигару и тако отидо до дом. Кад придо на куде кућу близу већ, они кучики узлајаше и однема да ме је стра. Да немаше тутун да запалим, теше ме угуши вампир. – Тој причаше баба Енгија, е с'д да ли гу је вампир сретнаја ил не, не знам, ал она такој причаше. (Radovnica ZDJ_SDJ_2018)

2.

А па и Славе караџински ми казува једанпут. Вика, каже, бија он у Радовницу. [А он? Славе? Кој Славе?] Славе, он је малко постар од мене, једну годину. Али бија, рече, у Радовницу, па доле се запијев по продавнице и негде касно, рече, око дванаес колко је, рече, пошја из Радовницу у Караџинци. Оно далеко горе, са'ат и по се путује до његову кућу. И Славе каже: – Жико, ће ти кажем нешто, али немој да казујеш ће ми се смејев људи. Ја не знам, вика, овој што је, срам ме да казујем, али ја пре неки д'н што сам видеја, каже, ја тој у живот нес'м видеја. – Ма што си видеја, Славе? – А, бе, каже, ја беше у Радовницу и туј сас неки другари моји седемо у кафану, запимо се, каже. И ништа, ја ај појдо' си дом, растуримо се, ће си идемо дом. Појдомо си, сви си отидомо. И ја сам нагоре уз Караџинци, за Караџинци. Ајде, ајде уз реку, отидо', каже. И подбра се од Качарци нагоре. И онде, бре, каже, у Доњу ливаду. Ливаде, знајеш куде је, вика. – Знам, бре, викам, Славе, куде је Доња ливада, какво је. – Има, каже онај бука на сред тамо, над пут стоји, под тополе туј. – Ја викам: – Знам. – А, бре, ја како идеше, а бре,

пред мене одједанпут као коњ. Од под буку као да литна. Ма што је, каже овој, а ја пушач сам, знаш, пушим цигаре. И ја, каже падо', оплаши се. Оно над мене као коњ да, лети коњ, крила има. – Ма, викам: – Славе, бре ти си бија пијан, па ти се учинало. – Не, бе, каже Жико, ја се моментало истрезни кад видо тој. Па се сети брже, каже, цигаре извади, кресна упаљач, запали цигару. Па оно неје тој, каже, авион било, да га јебем, ништа. Како запали цигару, ништа одневидо, однема га тој. Ама над мене беше, како неје. [Крилати коњ?] Коњ, вика, крила, бе, тој чувај Боже. Ам'н, каже, што бидна овој? И ја вика, цигара дојде до пола, а ја вадим другу, палим одма да ми не угасне и такој сам отишја дом. А, вика, нето да казујем на никога, па на мајку ми каза. Али несам бија..., јесте беше пија, али несам бија пијан. – Ма викам: – Славе, бија си пијан. – Не бе, каже и мајка ми каже: – Ее, Славе, тој истин туј има нешто, нека ђаволетина излази. И деда ти Станисав казујеше. (Тој на мајку му татко, он па т'ј исто стогодишањ је бија.) Не само њега, коца људи туј ги сретиањало, таква нека ђаволетина. У свашта се претварало. [У свашта?] Па да, у коња, у краву, у све, у неке животиње. И тој све лети. [Па ништа после тој, само га Славе видеја?] Па Славе видеја. Па тој можда било пре дваес' године, то је исто ново доба, нема. Али како се погодило, не знам, Славе да види тој.
(Radovnica ZDJ_SDJ_2018)

Извори

- Kambelevac_JM_VK_2023 (аудио-записи, транскрипт). Архив усменог стваралаштва Филозофског факултета.
- Kambelevac_CS_VK_2023 (аудио-записи, транскрипт). Архив усменог стваралаштва Филозофског факултета.
- Крстић, Сања. *Демонолошка предања Зайлања*. Завршни рад одбрањен на Филозофском факултету Универзитета у Новом Саду, 2018.
- Nis_JZ_MD_2022 (аудио-записи, транскрипт). Архив усменог стваралаштва Филозофског факултета.

- Nis_MT_MD_2022 (аудио-записи, транскрипт). Архив усменог стваралаштва Филозофског факултета.
- Ostrovica_DLJ_TT_2022 (аудио-записи, транскрипт). Архив усменог стваралаштва Филозофског факултета.
- Ostrovica_JG_TT_2022 (аудио-записи, транскрипт). Архив усменог стваралаштва Филозофског факултета.
- Radovnica_ZDJ_SDJ_2018 (аудио-записи, транскрипт). Архив усменог стваралаштва Филозофског факултета.
- Златковић, Драгољуб. *Приповејке и предања из њиројској краја. Део II – Предања*. Београд: Институт за књижевност и уметност; Пирот: Дом културе Пирот, 2007.
- Раденковић, Радослав. *Казивања о нечастивим силама*. Ниш: Просвета, 1991.

Литература

- Зечевић, Слободан. „Митска бића српских предања“. У: *Српска етномиџологија*. Београд: Службени гласник, 2008, 213–347.
- Белова, Олга Владиславовна. „Бес“. *Славјанские древности: энциклопедический словарь*. Ред. Н. И. Толстой. Том 1, А–Г. Москва: Международные отношения, 164–166.
- Бобић, Мих[ајло]. „Јасенак“. *Караџић*, III/2 (1901): 41–43.
- Караџић, Вук Стефановић. „Живот и обичаји народа српскога“. У: *Етнографски сјиси, Сабрана дела Вука Караџића*. Београд: Просвета, 1972.
- Ђорђевић Белић, Смиљана. „Савремена теренска истраживања традицијске културе: демонолошко предање“. У: З. Карановић, Ј. Јокић (ур.). *Савремена српска фолклористика I*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013, 233–250.
- Ђорђевић, Тихомир Р. „Маштаније у Горском вијенцу“. *Караџић*, III/6–7 (1901а): 137–144.
- Ђорђевић, Тихомир Р. „Остаци обожавања дрвета у нас“. *Караџић*, III/6–7 (1901б): 144–148.
- Поповић, Марко. „Средњовековна епоха: спознаја света: болести и лечење“. У: М. Поповић, М. Тимотијевић, М. Ристовић. *Историја*

- Ћривајиној живојта у Срба: од средњеј века до модерној доба. Београд: Слио, 2011, 154–162.
- Поповић Николић, Данијела. „Псовке у демонолошким предањима“. У: Ј. Марковић (ур.). *Ойсцена лексика у срјском језику*. Ниш: Филозофски факултет, 2017: 123–144.
- Поповић Николић, Данијела. „У напуклом огледалу: имитатор у демонолошким предањима“. *Годишњак за срјски језик*, 19 (2021): 173–189.
- Петровић, Марија. „Казивање о сусрету с нечастивим силама из Горње Врежине код Ниша“. *Расковник*, 95–98 (1999): 78–80.
- Самарџија, Снежана. *Облици усмене ѣрозе*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Степановић, Владимир. „Казивања о митолошким бићима у селу Хум код Ниша“. *Расковник*, 93–94 (1998): 79–87.
- Тимотијевић, Мирослав. „У освит новог доба: Приватни живот појединца: болест и лечење“. У: М. Поповић, М. Тимотијевић, М. Ристовић. *Истјорија ѣривајиној живојта у Срба: од средњеј века до модерној доба*. Београд: Слио, 2011, 235–242.
- Успенский, Борис Андреевич. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии. *Избранные ѣруды*, том 2. *Јзык и кулђура*. Москва: Гнозис, 1994, 53–128.
- Чажкановић, Веселин. „О боговима и демонима лечења у Срба“. *Сѣудје из срјске релијје и фолклора 1925–1942*. Београд: Српска књижевна задруга. Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон М.А.М., 1994а, 375–382.
- Чажкановић, Веселин. „Инкубација под јасенком“. *Сѣудје из срјске релијје и фолклора 1925–1942*. Београд: Српска књижевна задруга. Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон М.А.М., 1994б, 408–415.
- Ћirić, Zoran, Bojana Dimitrijević. *Osnovi sudske psihijatrije i psihologije*. Niš: Studentski kulturni centar, 2009.
- Deg, Linda. „Predanje verovanje u modernom društvu: forma, funkcija i veza sa drugim жанrovima“. *Polja*, XXXIII/340 (1987): 257–261.
- Govedarica, Milanko. *Filozofska analiza iracionalnosti: izmenjena stanja svesti i slabost volje*. Pančevo: Mali Nemo, 2006.
- Hall, John E., Michael Hall. *Guyton and Hall Textbook of Medical Physiology*. Amsterdam: Elsevier, 2021.

- Honko, Lauri. „Memorati i narodno vjerovanje“. U: Lj. Marks, E. Rudan. *Predaja: temelji žanra*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2018, 305–320.
- Jung, Carl Gustav. *Flying Saucers. A Modern Myth of Things Seen in the Skies*. New York: Harcourt, Brace & Company – Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1959.
- Jung, Carl Gustav. “Synchronicity: An Acausal Connecting Principle”. In: R. E. Ornstein (ed.). *The Nature of Human Consciousness: a Book of readings*. San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1973, 445–457.
- Jung, Karl Gustav. *Analitička psihologija: predavanja sa Tavistoka*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2002.
- Jung, Karl Gustav. *Sedam propovijedi mrtvima od Basilidesa iz Aleksandrije, grada gdje je Zapad dodirnuo Istok*. Zagreb: Knjižnica Travno.
- Erić, Ljubomir. *Rečnik straha*. Beograd: Arhipelag, 2007.
- Erić, Ljubomir et al. *Enciklopedija straha*. Beograd: Službeni glasnik, 2015.
- Fuko, Mišel. *Istorija ludila u doba klasicizma*. Beograd: Nolit, 1980.
- Moulton, Samuel T., Stephen Kosslyn. “Using Neuroimaging to Resolve the Psi Debate”. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 20/1 (2008): 182–192.
- Oyebode, Femi. *Sims’ Symptoms in the Mind: Textbook of Descriptive Psychopathology*. Edinburgh: Sanders Elsevier, 2015.
- Petrović, Stevan. *Stanja izmenjene svesti*. Gornji Milanovac: Dečje novine, 1990.
- Radojičić, Borivoje. *Bolesti nervnog sistema*. Beograd: Elit-Medika, Beograd, 1996.
- Rerih, Luc. „Šta sve može i treba da ostvari istraživanje predanja“. *Polja*, XXXIII/340 (1987): 252–257.
- Stojiljković, Srboljub. *Psihijatrija sa medicinskom psihologijom*. Beograd, Zagreb: Medicinska knjiga, 1975.
- Tart, Charles. *States of Consciousness*. Bloomington, Indiana: iUniverse Publishing, 2001.
- Trebješanin, Žarko. *Rečnik Jungovih pojmova i simbola*. Beograd: Hesperiaedu, 2008.
- Virtanen, Lia. „Tradicija pričanja kod dece“. *Polja*, XXXIII/340 (1987): 251–252.
- Vlajković, Jelena. *Životne krize: prevencija i prevazilaženje*. Beograd: IP Žarko Albulj, 2005.

Vujić, Vladimir. *Medicinska psihologija i opšta psihopatologija*. Beograd: Medicinska knjiga, 1956.

Whittmann, Marc. *Altered States of Consciousness: Experience out of Time and Self*. Translated by Philippha Hurd. Cambridge: MIT Press, 2018.

Danijela Popović Nikolić

ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS IN DEMONOLOGICAL LEGENDS FROM THE SOUTH OF SERBIA

Summary

Highlighting irrationality as a category that implies temporary and permanent exposure, the paper analyzes segments of the text that refer to the interruptions of two rational phases and the dominant changed behavior of man as an actor of demonological traditions. On the basis of the material offered by the records, special attention has been paid to the isolation of the elements defined in psychopathology as a qualitatively altered/disturbed state of consciousness (in traditions realized as temporary states that manifest in different ways: illusions, hallucinations, disturbed spatial-temporal orientation, derealizations and the like), as well as those related to natural states (sleep, dreaminess). In the analysis, attention is also paid to the narrative strategies that achieve the idea of the perception of the encounter with the other side. The results of the examination, in addition, confirm the existence of the possibility of typologizing the altered consciousness depending on the type of demonic being as the second main actor of the legend—most consistently in the legends about the *mora*, *omaja*, demon wedding, but it is conditionally applicable when observing the genre of legend as a whole.

Keywords: legend, altered consciousness, demonology, mental functions, fear

Ана Милинковић*

ORCID 0000-0002-5773-7439

Институт за књижевност и уметност

Београд

ОД СТРАХА ДО СМЕХА: ИЗМЕЊЕНА СТАЊА СВЕСТИ У ХУМОРИСТИЧНИМ ПРИЧАМА ИЗ ЖИВОТА

Апстракт: Анализа усмених прозних наратива коришћених у раду посматра се као полазиште за проучавање дезинтеграције жанровских законитости демонолошко-митолошког предања и отварања могућности жанровског исклизућа ка другим прозним облицима, као што су хумористичне приче из живота. Истраживање је усмерено ка исказима приповедача којима се рационализују и релативизују догађаји описани у казивањима о сусрету са напприродним силама, те ка стратегијама на којима почива приповедно уобличавање наратива у правцу хумористичне приче из живота. Уплив хумора и дистанцираност казивача услед објашњавања догађаја као последице измењеног стања свести (душевне узнемирености и страха) удаљавају наративе од жанровског устројства демонолошко-митолошког предања, нарушавајући његове поетичке законитости и карактеристичан приповедни свет. Приповедна стратегија казивача наратив обликује у жанровском кључу хумористичних прозних врста, док формирање приче у правцу демонолошког предања остаје тек наслућен али, на концу, напуштен приповедни пут.

Кључне речи: прича из живота, демонолошко-митолошко предање, антипредање, дискурс истинитости, жанровске контаминације, дезинтеграција жанровских оквира, хумор, измењена стања свести, савремено теренско истраживање, Рибаре (Расински округ)

* anagarsija93@hotmail.com

Ниво дистанцираности приповедача и слушалаца према догађају и њихов став према веродостојности казивања истиче се као важан чинилац у класификацији усмених прозних врста (Самарџија 2011: 273). Уплив реалија и тежња ка фактичном приказивању јесу, међутим, и тачка дотицаја више различитих и наизглед удаљених усмених жанрова. Премда се демонолошко-митолошка предања, као и приче из живота, разматрају са становишта законитости фикције, уочава се тенденција њиховог приближавања нефикцијским облицима. Данијела Поповић Николић примећује да се предања могу посматрати као прозни облик близак нефикцијским жанровима, на трагу промишљања наратолога Портера Абота (Porter H. Abbott) о кључним разликама међу фикцијским и нефикцијским врстама. Близкост демонолошких предања и нефикцијских облика успоставља се на основу специфичности нефикције да „поседује референцијалност – однос према стварном свету“, односно да се од ње „очекује да представи истину о стварним догађајима“ (Поповић Николић 2016: 11). Прагматична улога предања у оквиру традицијске културе и њихова заснованост на народном веровању и народној религиозности захтевају да приповедач и слушалац без задршке верују у исприповедано, те садржај приче заједница доживљава истинитим, а приповедни свет је са становишта слушалаца у сагласју са људском свакодневицом. Абот запажа да нефикцијске врсте читалачки аудиторijум перципира као атрактивне због пресумције да „predočavaju priču koja je 'faktički' tačna“ (Abot 2009: 231), па своју упечатљивост дугују управо референцијалности.¹ Премда нису једина усмена

¹ Нефикцијским (историјским) наративима својствено је интегрисање елемената стварности у садржај, те стога биполарни концепт прича/дискурс код њих подразумева проширење додавањем трећег чиниоца – референцијалности. Управо се ово може узети као основна диференцијација у односу на фикцију: „It becomes clear at this point that historical narrative, if it is to be viewed in terms of a stratified model at all, needs to add an extra level to the story/discourse model that has dominated fictional narratology.

прозна врста коју одликује референцијалност, предања остају до данас један од најживљих жанрова усмене уметности речи можда управо стога што део људске стварности и искуства уграђују у свој приповедни свет:

The legend is more content than form because it is built on facts of the real world and addresses questions concerning existential problems of real people. The proposition of the tale is to tell a lie, to fantasize; that of the legend is to interpret observed experience (Dégh 1991: 20).

Приче из живота такође поседују извешан степен референцијалности због тежње да тематизују догађаје утемељене на људском искуству и претпоставке да садржај приповедања почива на фактима, те да је у складу са реалистичним представљањем света. Оне се, слично анегдотама², приближавају нефикцијским жанровима услед позивања на чињеничност и документарност,

Whether such a tri-level model reference/story/discourse would serve to clarify historiography per se will have to be assessed by specialists in the field. (...) For the tri-level model points up the basic dissymmetry between the semiotic concerns that must enter the study of the two narrative domains, a dissymmetry that the standard narratological focus on the story/discourse relationship too readily disregards“ (Cohn 1990: 778–779).

² Анегдота не инсистира увек на истинитости, а у догађај о коме се приповеда не мора веровати ни сам казивач стога што је код анегдоте од веродостојности „пресуднија потенцијална карактеролошка и историјска ’вероватност““ (Златковић 2007: 282). Иако је питање истинитости догађаја истакнуто као важан моменат у диференцијацији предања у односу на друге жанрове попут анегдота (Dégh 1991: 32), два жанра приближава особеност да поседују референцијалност, па и анегдота, попут приче из живота и предања, неретко тежи да локализује радњу, датира догађаје и позива се на сведоке. Због ограничености дужине овог рада анегдоте и њихов саоднос са хумористичним причама из живота и предањима неће бити предмет наше анализе. Жанровско исклизуће од демонолошког предања ка фолклорној анегдоти биће опширније испитано у једном од поглавља докторске дисертације која је у изради.

иако се од слушалаца не захтева, као што је то случај са предањима, да у причу поверују у потпуности и без сумње.³

Премда захтев за веродостојним посведочењем може изостати, приповедање прича из живота одликује намера да се догађаји прикажу истинитим тенденциозније него што је то случај са анегдотом. Разлог за то лежи у тематизовању дешавања из живота приповедача, чиме се представља интимно животно искуство, слично као у предању.⁴ Тиме се аудиторијуму презентује приповедачка компетенција, али и сопствена личност, од чега ће зависити и приповедачево позиционирање у оквиру колектива (Bošković-Stulli 1984: 331). Прича из живота произилази из приповедања, односно причања као конверзацијске активности и чини њен продукт (Marković 2012: 133), те је стога одликују многоструке психосоцијалне улоге. Кроз чин приповедања казивач развија и представља заједници своје приповедачке вештине, док му, са друге стране, реевалуација догађаја и поступака омогућава да свестраније и целовитије спозна сопствено *ја*. У центру дешавања јесу појединац и његово животно искуство, те је стога прича из живота одраз личности приповедача, манифестација начина на који доживљава себе и разумева свет (Titon 1980: 290).

³ Сумња слушалаца у садржај предања могла би деловати негативно на приповедача, што би угрозило сам чин приповедања и дискредитовало приповедача у више аспеката; в.: Oring 2008: 133; Rudan 2016: 84, Савић [Милинковић] 2020: 469–471. Однос приповедача према садржају демонолошког предања показује се, међутим, и као посве разнолик „од неупитности и афирмације, преко различитих видова дистанцирања (вербално, емотивним реакцијама, укључивањем других паралингвистичких средстава)“ (Ђорђевић Белић 2013: 239), што у неким случајевима, као што ће бити показано, може водити ка исклизнућима и померањима ка другим жанровима.

⁴ Линда Дер (Linda Dégh) запажа да је предање прича која извештава о истинитом дешавању, заснованом на личном искуству које је део стварног света, што га чини блиским и другим жанровима који се заједно могу подвести под појам мемората (Dégh 1991: 15).

И предањима, као уосталом и причама из живота, са становишта научног проучавања прилази се као фикционалним жанровима због парадигме приповедног обликовања утемељене на захтевима фикције. Приповедни свет прича из живота у себе укључује део људске стварности, уплив реалија из свакодневног живота, те се и обликује по принципима реалистичног и искуственог. Прича из живота тематизује оно „*što nas neprestano okružuje i što izrasta iz razgovora, što često jednostavno samo pričamo i živimo (a može i obrnutim redom) nekad jednom, nekad u više navrata, nekad kratko, a nekad dugo vremensko razdoblje*“ (Marković 2012: 132–133). Иако се, међутим, наративно језгро прича из живота формира око искуствених догађаја, овај жанр подразумева и одређени приповедни конструкт, јер „*u osnovi većine pričanja o istinitim dogodovštinama, koje se slušaju napeto i sa zanimanjem, koje se rado ponavljaju – krije se i klica vlastitog kombiniranja i izmišljanja, kakvo i slušatelji vole*“ (Bošković-Stulli 1984: 311–312). Разграничење између фабулозног и фактичног порозно је, на шта упућује и „*nepostojanje prave granice među istinom i fikcijom ne samo s pripovjedačeva gledišta nego i iz slušateljske perspektive*“ (Ibid.: 336). Поларизација жанрова на фикцију и нефикцију одвише угрубо схваћена показује се крутом и неприлагодљивом појединим прозним врстама.⁵ Стога се размеђа између фикције и нефикције чини идеалном за позиционирање фолклорних жанрова попут предања и прича из живота, много више него што би то био један или други пол класификационе дихотомије.

⁵ Подела наратива заснована на саодносу фактуалног и фабулозног, односно диференцијација између секуларног и сакралног (Littleton 1965: 21–22), подвргнута је критици и сагледавана је са различитих аспеката, при чему се истицало да је поједине наративе тешко одредити само једној категорији: „*No given narrative will ever completely approximate any one of these several poles or ideal types; there is no such thing as a wholly or absolutely sacred or fabulous narrative, nor is there one that is wholly factual or secular*“ (Ibid.: 22).

Нарушавање жанровских оквира демонолошког предања

Предања одражавају јединствен однос према реалном. Карактеришу их информативност и прагматична улога у традицијској култури – она нуде појашњење и сазнања о човековој стварности, окружењу, позицији у свету⁶, што их несумњиво чини жанром блиским нефикцији. Са друге стране, приповедни свет предања такође се обликује по принципима фикције, што се читава на поетичком и садржинском плану (моделују се уметничким поступцима, присутни су типски ликови и догађаји, скривене мисли и осећања протагониста слушаоцу представља глас свезнајућег приповедача, Поповић Николић: 2016: 12-13).

Сусрет између човека и натприродног описан у демонолошко-митолошким предањима смешта се у карактеристичан хронотоп. Одлике простора и времена диктиране су самим жанром (Савић [Милинковић] 2022: 45-61) па се контакт са оностраним остварује на специфичним местима која припадају човековој свакодневици. описа има мало, али је приказивање реалистично, док дешавање припада реалном људском времену⁷. Устаљеност хронотопа условљена је прагматичном улогом предања (Самарџија 1997: 130), у сагласју са увреженим представама у оквиру традицијске културе. Заједница не сумња у истинитост догађаја, док се хронотоп моделује у складу са народним веровањима о специфичном времену и местима на којима је могуће доживети

⁶ Уочено је да се предања „uopšte ne izdvajaju iz svakidašnjice, pa njih po pravilu, ni izvođači, ni slušaoci ne doživljavaju kao umetnička dela“, те да је њима „estetska funkcija sekundarna, dok je primarna neakva praktična, socijalno-životna funkcija“ (Čistov 1987: 235). Стога што се одликују „prevashodno praktičnim, a ne umetničkim funkcijama“, предања одсликавају „čovekov ambivalentan odnos prema zbilji, ali i prema svetu uopšte“ (Karanović 1987: 222).

⁷ О специфичностима временских и просторних категорија у демонолошком предању в. више у: Bratić 1993.

сусрет са оностраним. Веродостојност се потврђује формулативним наводима приповедача, којима се истичу постојање сведока, извори казивања, одређује време и локализује радња (Поповић Николић 2016: 16–26; Rudan 2018: 279–302).

У књизи *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre* (Dégh 2001) Л. Дег осветљава карактеристике предања и улоге које она остварују у оквиру заједница у којима настају и преносе се. Ауторка испитује начине на које предања одражавају веровања и страхове заједнице, уочавајући постојање извесних антинаратива, чија је једна од функција оспоравање и противречење традиционалним предањима и веровањима. Означавајући их као антипредања, ауторка ове наративне форме види као контрнаративе који доводе у питање валидност и веродостојност предања, чиме се ауторитет предања пред аудиторijумом поткопава и нарушава. Антипредања значајно осветљавају еволутивне токове и флуидност фолклора јер показују како се аспирације заједнице прилагођавају друштвеним, историјским и културним променама. Одражавајући динамику односа између веровања и сумње међу припадницима колектива, антипредања представљају реинтерпретацију традиционалних фолклорних форми, преговарајући њихову веродостојност и истинитост. Како запажа Л. Дег, у случајевима када приповедач изражава отворено неверовање или сумњу у дешавање о којем приповеда, па чак и када циљано уобличава причу у духу антипредања како би демистификовао догађаје, овакав однос приповедача не утиче нужно на квалитет приче (Dégh 2001: 311). Интригантност антипредања добрим делом почива на његовој особености да опонаша предање о сусрету са натприродним, те да тиме изазове истоветну напетост међу слушаоцима, да би ту напетост одагнало преокретом или неким другим хумористичним средством (Ellis 2005: 126).

Сличан модел нарушавања жанровских оквира демонолошког предања јавља се и у извесном броју примера забеле-

жених на домаћем терену.⁸ Жанровско подривање постиже се приповедачевим исказима чија је функција релативизација и рационализација описаних догађаја, што води ка дезинтеграцији жанра урушавањем поетичких особености демонолошко-митолошких предања. Коментари казивача и/или епилог приче садрже елементе рационализације, чиме се контакт са оностраним разјашњава и тумачи у новом светлу – као консеквенца измењеног стања свести. Наративи овог типа неретко укључују и извесну дозу хумора, што отклон од жанровских карактеристика демонолошког предања чини још израженијим, а приповедно уобличавање заснива се на поетичким одликама шаљивих прозних врста. Преокрет из финалног или медијалног сегмента приче појачава хумористични тон, дезинтегришући поетичко устројство предања и разарајући језовиту представу света. Причом доминира хумор, рационализујући и разарајући јунакове представе о контакту са оностраним, док наратив задобија поетичке одлике хумористичне приче из живота. Хумор омогућава дистанцирање приповедача према описаном догађају, док реалистичка мотивација подрива систем веровања на коме се демонолошко-митолошко предање темељи (Самарџија 1997: 130).

⁸ Детаљни подаци о фолклорној грађи која је послужила као полазиште за разматрање дати су у одељку Прилози. Први пример добијен је љубазношћу проф. др Данијеле Поповић Николић (Филозофски факултет у Нишу), која руководи пројектом *Теренска истраживања усмене традиције југоисточне Србије* (Огранак САНУ у Нишу, Универзитет у Нишу), у оквиру којег је (2018, 2019, 2020. и 2023) рађено и истраживање традицијске културе и фолклора села Рибара (Расински округ). У истраживањима у Рибару учествовале су, осим проф. др Поповић Николић, и др Смиљана Ђорђевић Белић (Институт за књижевност и уметност у Београду), др Биљана Сикимић (Балканолошки институт САНУ), др Светлана Ђирковић (Балканолошки институт САНУ) и проф. др Андреј Мороз (Андреј Мороз) (Филолошки факултет МГУ, Москва). Остали примери део су личне архиве ауторке, а грађа је сакупљена у истом крају у периоду од 2019. до 2023. године.

Од демонолошког предања до хумористичне приче из живота

У појединим примерима са терена који одражавају померање демонолошког предања ка хумористичној причи из живота, а који чине целовите и приповедно врло уобличене приче, може се уочити устаљен структурни модел. Радња отпочиње одређењем места и времена – саговорник се позива на одређено време у прошлости и место одигравања догађаја („Једне године, сећам се ја, тад сам био, овде сам био дошо. И сад, био снег изнад, баш велики. Па, сам ја оставио кола доле код чика Мике, де се иде, сокак онде, знаш“). Први сегмент наратива обилује детаљним појашњењем околности, осветљавајући појединости о приповедачу/јунаку, почетној ситуацији која припрема догађај, месту и временском интервалу када се догађај одиграо. Радња се темпорално и спацијално локализује, што одговара оријентационом сегменту наратива о личном искуству (Labov, Waletzky 1967: 32). Пратећи структуру образаца усмене конверзације Вилијама Лабова (William Labov) и Џошуе Валецког (Joshua Waletzky) уочавамо да наведени наратив поседује компликацијски сегмент. Ситуација која претходи кулминативном моменту припрема најнапетију тачку приче:

И код капеле... нешто – кррркрррркррррр, какакака, бамбамбам! Уууу, дете му јебем! Добро, млад сам био. Шта? Двајес осам године. И оно... знаш, сад, психички си ти оптерећен. Ту је гробље. Ма, шта је, реко, колко пут сам... Ништа није било. И ја само навуко бунду, ово. Привуко ону капију и на горе. Ма, оно и даље! Кррркрррр крр-кррррр бамбамбамбам! Све у капелу ону! И ја на горе, на горе, јао! Кад прођо мост, све трк доведе, до куће да дођем!

На стање јунакове свести утичу атмосфера ноћи и сам локус за који се везују културолошки утемељене представе о потенцијалној

опасности по човека. Приповедач/јунак, подсвесно баштинећи елементе традицијске културе, простор гробља и гробљанску капелу у ноћи доживљава као извор немира, о чему сведочи и коментар којим остварује и ретардацију приповедног тока: „И оно... знаш, сад, психички си ти оптерећен. Ту је гробље“. Покушај рационализације огледа се у исказима који сведоче о јунаковом мисаоном току када чује необичан звук: „Ма, шта је, реко, колко пут сам... Ништа, никад ништа није било“. Унутрашњи монолог има за циљ да утеша и охрабри јунака, но померено стање свести проузроковано страхом не дозвољава да рационална страна ума превагне. Отуда псовка⁹, узвик „јао“, поступци попут привлачења бунде уз тело („И ја само навуко бунду, ово“) и убрзавања корака („Кад прођо мост, све трк доведе, до куће да дођем!“).

Лабов и Валецки истичу да евалуација може бити тесно скопчана са сегментом резолуције и откивањем елемената расплета (Ibid.: 35). У приложеном примеру евалуацијски искази, које аутори студије о наративној анализи усмених казивања о личним искуствима дефинишу као делове наратива који разоткривају приповедачев став према испричаном (Ibid.: 37), откривају прве назнаке нарушавања жанра демонолошког предања и отклон од његових жанровских законитости. Они представљају приповедачеве коментаре којима се преиспитује и промишља догађај из потпуно новог угла. Умрежени су са резолуцијским исказима који

⁹ Псовке се у демонолошком предању „користе у различитим ситуацијама: онда када је човек немоћан, уплашен, када жели да изрази своје мишљење о туђим поступцима – најчешће неразумним, бесмисленим, када се чуди неуобичајеним дешавањима и слично“ (Поповић Николић 2016: 71). Оне нису ретке и имају практичну, апотропејску функцију – њима се нечиста сила тера, а њен ефекат неутралише. Приложени наратив све до расплета структурално и семантички одговара жанровским захтевима демонолошког предања, па се и псовка укључује у вербални исказ са циљем да допринесе карактеризацији јунака и истакне страх пред непознатим звуцима за које нема рационалног објашњења.

нуде разрешење, те омогућавају приповедачу да у новом светлу вреднује дешавање:

И ајд ујутру ја за на посо, и на доле, и чујем оно! Исто! Уууухууу-хууу! И мене проради кликер, знаш! Они оставили да не замрзне вода. Да иде вода, па онај притисак, оно. И ударало у плек! Има, тамо плек био. И то ме уплашило. А није имало ништа, знаш. Ал' ето, то ти је.

Забележени пример поседује исказе који наратора дистанцирају од догађаја, позиционирајући га у садашњости, у тренутак актуелног приповедања, што Лабов и Валецки називају кодом (Ibid.: 39). Кода стога доноси извесно удвајање перспективе. Премда иста личност доживљава догађај и приповеда о њему, уочљива је извесна поларизација на релацији приповедач – јунак. Казивач проговара из перспективе у којој зна много више од јунака приче, вреднујући догађај на потпуно другачији начин уз благи подсмех према сопственој непромишљености и недостатку адекватног резонувања. Особине попут проницљивости и способности ваљаног расуђивања показују се изузетно важним за протагонисту/приповедача демонолошког предања:

Of all the character traits that a narrator must display in his narration, discernment and judgment are the most central to establishing the truth of the account. Narrators endeavor to establish themselves as sober, perceptive, and critical individuals - not given to fantasy or gullibility (Oring 2008: 135).

Моменат обрта и разрешења баца ново светло на карактеризацију протагонисте јер се његова престрашеност више не сагледава као нормална реакција на сусрет са необјашњивим, већ као недостатак ваљане перцепције стварности, што постаје предмет комике и води ка урушавању жанровских норми де-

монолошког предања. Премда хумор због разноликости својих функција и типологије не мора нужно бити у супротности са жанровским захтевима предања и умањити веродостојност његовог садржаја¹⁰, у представљеном примеру извор хумора лежи у јунаковој немогућности да спозна право стање ствари и одржи разборитост, док празноверје постаје предмет самоподсмеха, а догађај се вреднује у новом кључу.

И други пример, типично за приче из живота и демонолошка предања, тежи да у иницијалном (оријентационом) делу одреди место и време догађаја:

Ја кад сам био, овај, још млад, кад таман смо се били узели с ову жену, имали смо казан. /.../ За печење ракије. И тамо горе у село, можда знате овог З. Т.¹¹, што га зову. /.../ И ми печемо увече. Ал' кратак дан, па неки /казан/ да испечемо и увече. Али, ја да идем да спавам тамо не смем, ел тај старац што је био њихов, тај звани Богомир, он се увампирео!

Приповедач наступа из првог лица јединине, уобличавајући наратив у форму мемората, а догађај смешта у време своје младости, непосредно након женидбе, упућујући на супруга као сведока. Помињање конкретних имена и надимака у функцији је скретања пажње истраживача који је у овом случају и аудитооријум. Приповедач претпоставља да истраживач зна ко су поменуте личности и да добро познаје локације на којима се догађаји одигравају, што показују прилози за место „тамо“, „ту“, „овдена“.

¹⁰ Смех може одражавати негирање веродостојности, може бити и рефлексиван, те показати да је приповедач свестан неистинитости садржаја приповедања и да о томе промишља, али може бити и израз амбивалентности наратора који држи да су чињенице истините, али приповедању приступа из специфичног угла због могућности да рецепција буде неодобравајућа (Oring 2008: 140).

¹¹ Узимајући у обзир деликатност садржине наратива, име и надимак су дати кроз иницијале како би се идентитет особе заштитио.

Догађај који ће описати одиграва се у глуво доба ноћи, након одлуке да не преспава у покојничковој кући, на пустом месту у близини извора („Ајд на ниже, на доле, на ниже... Кад дођем овдена код шупу, овај, код кладенац онај, испред то, нешто узело дин-дин-дин дин-дин-дин!“). Хтонски маркирано место и временски интервал предодређен за активност нечисте силе одговарају хронотопу демонолошког предања, док је ономатопејични опис необичног звука слушаоцу интригантан, а у функцији је појачавања напетости и доприноси кулминацији радње. Компликацијски сегмент описује подробније атмосферу страха и nelaгодности, припреману описима ситуација које су претходиле догађају, што се показује као подстицај за померено душевно стање, а језовит осећај појачава се градацијски. Приче о повампиреном комшији, чудни звуци у покојничковој кући, страх укућана, али и мачије очи у мраку, имају функцију катализатора стања свести у коме човек може видети и оно чега нема. Евалуација показује амбивалентан однос протагонисте, али и страхом нарушен унутарњи мир („Ја то сам и верувао и несем верувао! Али кад се много прича онако, кад идем увече ја се озрћкам, истина вампир!“). Напетост радње достиже своју кулминативну тачку када приповедач/јунак чује језовите звуке и помишља да се заиста сусрео са наприродним, но одмах потом следи преокрет. Резолуциони сегмент доноси разјашњење – чудни звуци потичу од бицикла, чији метал одзвања по промрзлом излоканом путу. Рационализација догађаја кроз нагли декрешендо обара ниво напетости, а извор комике лежи у изненађењу услед изневереног очекивања¹². Приповедни ток се након обрта поново успорава, док прича задобија хумористичан

¹² Разјашњење околности и рационализација догађаја изневеравају слушаочево очекивање да се прича заврши типично за демонолошка предања. Напетост се нагло напушта у корист комике, која проистиче из неподударности између очекиваног и онога што се заправо одиграло. О инконгруенцији као извору хумора в. више у: Morreall 1983: 15-19; Perišić 2012: 45.

призвук, додатно појачан приповедачевим коментарима, смехом и епилогом – приповедач користи догађај како би другима причао да је заиста сусрео вампира:

Сад ја мислим готово! Те га деда Богомир! /смех/ И дођем ту, куд куће нема никога! Ови отишли по седељку тамо код ову кућу тамо Томишљеву. И отиднем ја тамо и кад им почнем причам причу шта је било и како је било! Али нећу да образложим што је то била бицикла! – „Ето, каже, сто посто, каже, увамперио се!” /смех/ И тако то.

Жанровско померање од демонолошког предања ка хумористичној причи из живота омогућава „дистанца (на релацији могуће/немогуће) коју казивач жели да наметне аудиторijuму“ (Самарџија 1997: 132). Од момента обрта догађај се сагледава у новом светлу и контексту реалистичне мотивације.

Још два примера забележена на терену прате истоветан модел приповедног уобличавања. Оба наратива казивала је мајка истраживача, па оријентациони (уводни) сегменти евоцирају сећање на истраживачево детињство, локализујући радњу просторно и временски

А знаш, Ана, кад си ти била мала, па смо ја и ти биле саме кући, а било јесен! И обрало се жито! И увече сам те ја држала на терасу да гледамо.

А је л' сам ти причала кад деда умро? Тиле? /.../ Исто смо биле саме код куће, успавам ја тебе.

Компликацијски сегменти наратива припремају најнапетију тачку радње, доводећи слушаоца у стање ишчекивања. У првом примеру казивачица користи неодређену заменицу „нешто“ како би представила сопствену немогућност разлучивања под

окриљем мрака, док понављање глагола кретања појачава напету и неизвесну атмосферу: „И у једном моменту ја видим нешто у њиву се креће, креће, креће! Вече било! Мрак!“. Слично је и са другим наративом, где се врхунац напетости припрема понављањем лексеме „киша“, што има за циљ да приближи слушаоцу језовиту атмосферу олујне вечери, док ономатопејско понављање и употреба неодређене заменице „неко“ додатно интензивирају осећај неизвесности:

Киша пада, киша, киша, киша! Деда умро, нема још четерес дана. И ја мислим... Прозори цап-цап-цап-цап! Цапа-цап-цап! Куца неко на прозор! Ја сам седела на фотељу. Мртва сам! Ни жива ни мртва у фотељу!

Страх, међутим, проистиче не само из неизвесности и немогућности да се уочи прави извор звукова већ и из традицијски укоревених представа о души покојника која четрдесет дана по смрти лута овоземаљским пределима. Отуда саговорница напомиње да се догађај одиграо непосредно након смрти члана породице. Померено стање свести манифестује се физичком немоћи („Мртва сам! Ни жива ни мртва у фотељу!“), проузрокованом страхом од могућег сусрета са оностраним.

Резолуцијски сегмент у оба наратива долази након пажљиво припремане кулминације, доносећи нагли пад напетости и разрешење. У наративима који имају слабу поенту тешко је направити разлику између компликацијског сегмента и резолуције. Зато је важно да наратор разграничи структуру наратива тако што ће нагласити поенту у тренутку кад компликација долази до максимума како би у наративној структури јасно била разграничена кулминација од расплета (Labov, Waletzky 1967: 34). У наведеним примерима најнапетију тачку наративног тока замењује комични обрт, а напетост се нагло прекида, чиме се прави јасна размеђа између компликацијског и резолуцијског сегмента:

Ја узнем вилу! Тебе оставим на терасу. Узнем вилу. И ја сам мислила нешто иде по ово, по њиву! Ја на доле, на доле. Ја сам мислила вампир! Ијао идем, идем, идем с вилу. Држим вилу у руке! Идем! Ијао мене! Кад ја погледам! Оно стршљика од кукуруз! Ветар гу њише! Ја мислим вампир! /смех/ Па кад се вртнем ја отуд – врт! И побегнем! И тако! /смех/ Тако се завршила та прича! Од вампира! /смех/

Изађем ја на терасу, нема ништа! Таман се ја вратим, седнем у фотељу, читам књигу, опет мен’ неко куца у, у прозор! Тап-тап-тап-тап! Опет ја устанем, изађем напоље – нема ништа! Вратим се, покријем се ја код тебе у кревет сас ћебе и не излазим више нигде! Док се није свануло, ја нисам изашла! Мора да је Тиле се повампирео! /смех/ Ујутру кад сам погледала, оно киша падала и ветар дувао, па био у прозори! /смех/

Евалуација догађаја дата је имплицитно кроз смех, чиме се додатно подрива жанровско устројство демонолошког предања, а наратив задобија одлике хумористичне приче из живота која тематизује лично животно искуство о тобожњем сусрету са натприродним. Страх и језовиту атмосферу предања разбија хумористична перспектива из које приповедач у новом кључу сагледава и вреднује догађаје.

Закључна разматрања

Једна од тачака дотицаја предања са причама из живота на плану садржине почива на особини двају жанрова да у себе апстрахују део људске стварности и искуства. Без обзира на истакнутост захтева да се у садржај приче верује, референцијалност се показује као важна карактеристика ових прозних врста које остају позициониране на размеђи фикције и нефикције. Заснивајући свој садржај на темељима искуственог и проживљеног,

прича из живота тематизује догађаје из човекове стварности, обликујући казивање у кључу мемората, слично демонолошком предању. Порозност границе између фикционалног и истинитог и са становишта приповедача и из перспективе слушалаца подстиче напетост и интригантност прича из живота. Док их, са једне стране, тежња ка документарности и фактима приближава нефикцији, њихово приповедно уобличавање одвија се, са друге стране, по принципима фиктивног. Овако моделоване приче о искуствима и догађајима из живота радо се препричавају и памте, а од приповедачевих компетенција и афинитета зависи удео и саоднос фабулозног и фактичног.

Често приповедана у форми мемората, демонолошка предања у своју садржину такође укључују искуства која су и за приповедача и за слушаоце део људске стварности, нудећи објашњење о устројству света и потенцијалним опасностима по оне који их наруше. Док демонолошко предање сусрет са натприродним описује као стварну претњу и свој приповедни свет гради на језовитој атмосфери страха, хумористична прича из живота, међутим, овој теми прилази из другог угла, дезинтегришући елементе хороричног. Догађај се рационализује разјашњавањем узрочника и околности под којима се одиграо, чиме се подрива уверење о контакту са оностраним, а сама ситуација премешта у домен реалистичног уз уплив хумора. Сусрет са нечастивом силом у хумористичној причи из живота добија епилог у коме се представа о том тобожњем сусрету представља као последица померене свести протагонисте, проузроковане страхом или психичком узнемиренешћу, а „обрт (се) гради од перспективе страха ка хумору и опуштености“ (Самарџија 1997: 131). Човеков страх изазван заблудом или обманом чула покреће и оснажује уврежене представе и веровања проистекла из традицијске културе, при чему се сусрет два света чини могућим све до момента обрта који доноси комично разјашњење и рационализовање.

Од приповедне технике и пута који приповедач бира приликом уобличавања приче зависи да ли ће казивање бити обликовано као предање или хумористична прича из живота. Казивач је најзначајнији чинилац перформанса. Он контролише судбину и усмерење своје приче (Dégh 1991: 26), те од његових афинитета, уверења и перспективе из које сагледава догађаје зависи хоће ли прича кренути у једном или другом смеру. Приповедач се, међутим, може вешто послужити мимикријом да завара слушаочева очекивања, започевши наратив по поетичким законитостима демонолошког предања, подгревајући језовиту атмосферу и појачавајући тензију све до обрта који доноси разрешење и нагли пад напетости. Хумор и коментари којима се рационализује дешавање дистанцирају приповедача од натприродног догађаја, а реалистичка мотивација наратив опредељује ка причи из живота. Празноверје и померена перцепција стварности услед страха постају предмет самокритике и подсмеха, док се атмосфера напетости и немира напушта у корист разгаљености и опуштености и приповедача и слушалаца.

Прилози

Пример 1: [Забележила проф. др Данијела Поповић Николић, 1. 2. 2019. у Рибару; саговорник Радослав (Рака) Јевтић, фризер и ловац, рођ. 1952. године; транскрипт аудио-снимка]

Р. Ј.: Једне године, сећам се ја, тад сам био, овде сам био дошо. И сад, био снег изнад, баш велики. Па, сам ја оставио кола доле код чика Мике, де се иде, сокак онде, знаш. Јел онда ако уђем, не могу ујутру да изађем, знаш. И било то дванаес сати. И ја дођем из Крушевца. У Крушевац сам био. И ја враћам се и оставим кола доле, знаш. Сад, ујутру за на посо, одем доле, упалиш и ово... Има ајат тамо и тамо сам оставио. И ја уђем, отворим капију, сад раде кола, не чујеш ти, знаш. Испаркирам тамо и угасим кола. И код

капеле... нешто - кррркрррркррррр, какакака, бамбамбам! Уууу, дете му јебем! Добро, млад сам био. Шта? Двајес осам године. И оно... знаш, сад, психички си ти оптерећен. Ту је гробље. Ма, шта је, реко, колко пут сам... Ништа, никад ништа није било. И ја само навуко бунду, ово. Привуко ону капију и на горе. Ма, оно и даље! Кррркрррр кррркррррр бамбамбамбам! Све у капелу ону! И ја на горе, на горе, јао! Кад прођо мост, све трк доведе, до куће да дођем! И контам да... уплашио сам се, мајку му! Шта мож то да буде, знаш! И ајд ујутру ја за на посо, и на доле, и чујем оно! Исто! Ууууууууууу! И мене проради кликер, знаш! Они оставили да не замрзне вода. Да иде вода, па онај притисак, оно. И ударало у плек! Има, тамо плек био. И то ме уплашило. А није имало ништа, знаш. Ал' ето, то ти је.

Пример 2: [Забележила Ана Милинковић, 8. 3. 2022. у Рибару; саговорник Првољуб (Прле) Милић, возач, рођ. 1947. године; транскрипт аудио-снимка]

П. М.: Ја кад сам био, овај, још млад, кад таман смо се били узели с ову жену, имали смо казан. /.../ За печење ракије. И тамо горе у село, можда знате овог З. Т., што га зову. /.../ И ми печемо увече. Ал' кратак дан, па неки /казан/ да испечемо и увече. Али, ја да идем да спавам тамо не смем, ел тај старац што је био њихов, тај звани Богомир, он се увампирео! То су га пронашли да се увампирео! Ја то сам и верувао и несем верувао! Али кад се много прича онако, кад идем увече ја се озрћкам, истина вампир! Рецимо, оће они да останем да спавам ту, оно имало жито горе на тавану. Па оно се жито напекло од казан, топлота одоздо и падне понеко зрно, па на онај капак на казан - диинг-диинг! А тај његов братанац што био: „Ето га! То мој чича дошо ту! Те га мој чича!” Још, још да мало, да мало, овај, затрпа то, да ћути! Он још више пали ватру! Мени се... и ћу да идем ја куд куће! Ђу дидем куд куће! Мора дидем! Таман посла! Па шта бидне с мене! Таман пођем од

њигове куће, а носио сам оно што се цара огањ, онај чаркач! Он био металан, цевка једна! И носио сам батеријску лампу! И пођем тамо озгор низ брдо. /.../ Ма нешто ми сија у тамнину! Сија у тамнину! Оно мачка била! Знаш кад опрљаш мачке батерију у очи оно, оно сија! Ајде то, прођо то некако! Ајд на ниже, на доле, на ниже... Кад дођем овдена код шупу, овај, код кладенац онај, испред то, нешто узело дин-дин-дин дин-дин-дин! А то је био овај, тај човек радио у дистрибуцију, па радио на посо, и користио бициклу! Чувао краве и краве му одозгор од брдо силазиле у поток да пију воду. И ви сад можда знате кад крава стално иде, како направи оне, оне степенице. Јер било мрзло овако, мало било помрзло и... а њему ланац од бициклу има онај браник, и како му онај браник ишо по мрзло, тако ударао у оно! Сад ја мислим готово! Те га деда Богомир! (смех) И дођем ту, куд куће нема никога! Ови отишли по седељку тамо код ову кућу тамо Томишљеву. И отиднем ја тамо и кад им почнем причам причу шта је било и како је било! Али нећу да образложим што је то била бицикла! - „Ето, каже, сто посто, каже, увампирио се!” /смех/ И тако то.

Пример 3: [Забележила Ана Милинковић, 6. 4. 2023. у Рибару; саговорница Милана Драгоњић, дактилографкиња, мајка истраживача, рођ. 1949. године; транскрипт аудио-снимка]

М. Д.: А знаш, Ана, кад си ти била мала, па смо ја и ти биле саме кући, а било јесен! И обрало се жито! И увече сам те ја држала на терасу да гледамо. И у једном моменту ја видим нешто у њиву се креће, креће, креће! Вече било! Мрак! Ја узнем вилу! Тебе оставим на терасу. Узнем вилу. И ја сам мислила нешто иде по ово, по њиву! Ја на доле, на доле. Ја сам мислила вампир! Ијао идем, идем, идем с вилу. Држим вилу у руке! Идем! Ијао мене! Кад ја погледам! Оно стршљика од кукуруз! Ветар гу њише! Ја мислим вампир! /смех/ Па кад се вртнем ја отуд – врц! И побегнем! И тако! /смех/ Тако се завршила та прича! Од вампира! /смех/

Пример 4: [Забележила Ана Милинковић, 6. 4. 2023. у Рибару; саговорница Милана Драгоњић, дактилографкиња, мајка истраживача, рођ. 1949. године; транскрипт аудио-снимка]

А. М.: Је л' се сећаш још неког таквог догађаја? Ајде, кад се сетиш...

М. Д.: А је л' сам ти причала кад деда умро? Тиле?

А. М.: Ниси.

М. Д. Нисам причала?

А. М.: Не.

М. Д.: Исто смо биле саме код куће, успавам ја тебе. Киша пада, киша, киша, киша! Деда умро, нема још четерес дана. И ја мислим... Прозори цап-цап-цап-цап! Цапа-цап-цап! Куца неко на прозор! Ја сам седела на фотељу. Мртва сам! Ни жива ни мртва у фотељу! Изађем ја на терасу, нема ништа! Таман се ја вратим, седнем у фотељу, читам књигу, опет мен' неко куца у, у прозор! Тап-тап-тап-тап! Опет ја устанем, изађем напоље – нема ништа! Вратим се, покријем се ја код тебе у кревет сас ћебе и не излазим више нигде! Док се није свануло, ја нисам изашла! Мора да је Тиле се повампирео! /смех/ Ујутру кад сам погледала, оно киша падала и ветар дувао, па био у прозори! /смех/

Литература

Ђорђевић Белић, Смиљана. „Савремена теренска истраживања традицијске културе: демонолошко предање“. У: З. Карановић, Ј. Јокић (ур.). *Савремена српска фолклористика 1*. Нови Сад: Филозофски факултет, 2013, 234-251.

Златковић, Бранко. „Усмена народна анегдота“. *Књижевност и језик*, 54/3-4 (2007): 281-289.

Поповић Николић, Данијела. *Дрући свети. Сјудије о демонолошким предањима и џужбалицама*. Ниш: Филозофски факултет, 2016.

Савић [Милинковић], Ана. „Виталност жанра демонолошко-митолошког предања, контекст бележења и одлике усменог приповедања (савремена теренска истраживања)“. У: Б. Сувајџић,

- Д. Лајић Михајловић, Д. Поповић Николић (ур.). *Савремена српска фолклористика 7*. Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека „Светозар Марковић“; Крушевац: Народна библиотека Крушевац, 2020, 449–468.
- Савић [Милинковић], Ана. „Простор и време у демонолошко-митолошким предањима – савремена теренска истраживања“. *Лијар: часопис за књижевност, језик, уметност и културу*, 23/79 (2022): 45–61.
- Самарџија, Снежана. *Поетика усмених њрозних облика*. Београд: Службени гласник, 1997.
- Самарџија, Снежана. *Облици усмене њрозе*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Abot, Porter H. *Uvod u teoriju proze*. Beograd: Službeni glasnik, 2009.
- Bošković Stulli, Maja. *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti*. Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske, 1984.
- Bračić, Dobrila. *Glavo doba: predstave o noći i narodnoj religiji Srba*. Beograd: Plato, 1993.
- Cohn, Dorrit. “Signposts of Fictionality: A Narratological Perspective”. *Poetics Today*, 11/4 (1990): 775–804.
- Čistov, Kiril. „Problem kategorija usmene proze nenarativnog karaktera“. *Polja, časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*, 33/340 (1987): 234–237.
- Dégh, Linda. “What is the legend after all?”. *Contemporary Legend*, 1 (1991): 11–38.
- Dégh, Linda. *Legend and Belief: Dialectics of a Folklore Genre*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
- Ellis, Bill. “Legend/AntiLegend. Humor as an Integral Part of the Contemporary Legend Process”. In: G. A. Fine, V. Campion-Vincent, C. Heath (eds.). *Rumor Mills. The Social Impact of Rumor and Legend*. London, New York: Routledge, 2005, 123–140.
- Karanović, Zoja. „Univerzalne dimenzije predanja kao kategorije usmene proze“. *Polja, časopis za kulturu, umetnost i društvena pitanja*, 33/340 (1987): 222–223.
- Labov, William and Joshua Waletzky. “Narrative analysis: Oral Versions of Personal Experience”. In: J. Helm (ed.). *Essays on the Verbal and Visual*

- Arts. Seattle, London: American Ethnological Society, University of Washington Press, 1967, 12–44.
- Littleton, Scott. “A Two-Dimensional Scheme for the Classification of Narratives”. *The Journal of American Folklore*, 78/307 (1965): 21–27.
- Marković, Jelena. *Pričanja o detinjstvu. Život priča u svakodnevnoj komunikaciji*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2012.
- Morreall, John. *Taking Laughter Seriously*. New York, Albany: State University of New York Press, 1983.
- Oring, Elliott. “Legendry and the Rhetoric of Truth”. *The Journal of American Folklore*, 121/480 (2008): 127–166.
- Perišić, Igor. *Uvod u teorije smeha*. Beograd: Službeni glasnik, 2012.
- Rudan, Evelina. *Vile s Učke. Žanr, kontekst, izvedba i nadnaravna bića predaja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, 2016.
- Rudan, Evelina. „Formule vjerodostojnosti u demonološkim predajama“. U: E. Rudan, Lj. Marks. *Predaja: temelji žanra*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, 2018, 279–302.
- Titon, Todd J. “The Life Story”. *The Journal of American Folklore*, 93/369 (1980): 276–292.

Ana Milinković

FROM FEAR TO LAUGHTER—ALTERED STATES OF CONSCIOUSNESS IN HUMORISTIC LIFE STORIES

Summary

The aim of the paper is an analysis of the oral narratives gathered during a folklore field research in the Rasina District (the village of Ribare near Kruševac). What is explored is demonological legends genre framework disintegration and the possibility of its genre slippage into other prose forms, such as humorous life stories. The focus of the research is an analysis of the storytellers' statements, which rationalize and relativize the events described in the stories about the encounter with the unnatural. The humor and the narrator's intention of distancing themselves from the event and

clarifying the circumstances as the consequence of the protagonist's altered state of consciousness (mental disturbance, fear), disintegrates the genre of demonological legend and leads the narratives to the genre of humorous life story. Due to the storyteller's narrative strategy, the narrative takes the shape of humorous life story, while the genre of demonological legend is merely anticipated and ultimately abandoned.

Keywords: life stories, demonological legends, anti-legend, genre, contemporary field research, Ribare (the Rasina District), discourse of truth, genre contamination, disintegration of genre frameworks, humor, altered states of consciousness

ИНДЕКС ПОЈМОВА

А

аутобиографија / аутобиографски наратив 269, 282, 284, 305, 307
апокалипса 18, 128, 196, 202, 207, 211, 213, 285
апокалиптички снови 11–18
апокалиптички списи / текстови 15, 285, 200
апокалиптички знаци 52
апокалиптичке представе 53, 273
апокалиптичка предвиђања 180, 229
апокалиптични број 180
апокалиптика 182, 184, 185
апокалиптичка визија 183
апокалиптични наративни модел 195
апокалиптични тон 204, 211, 213
апокалиптични модус 206
апокалиптични образац 212
апокалиптична теологија 213
апокалиптичке идеје 271
апокриф 12, 52, 127, 294
апокрифни садржај 12, 19
апокрифни зборник 18
апокрифни жанр 49
апокрифна књига 49, 52

апокрифна молитва 51
апокрифна књижевност 52
апокрифни текст 127
апокрифна традиција 140
астрална пројекција 269, 270, 286, 299, 304
астрономија 160, 185
Б
бајка 27, 123–126, 131, 133, 141–143, 156, 237, 238, 256, 259
басма 317
belief narrative 152, 153, 155, 158, 182
Библија / Свето писмо 49, 52, 138, 174, 183, 288, 293, 294
библијске представе 52
библијска традиција 140
библијска визија 183
библијска апокалиптика 184
библијски пророци 200
библијска симболика 217
библијска есхатологија 227
биљина 237, 238, 240, 246, 249–251, 254–259
биографија 13, 59, 166, 168, 169, 173, 278
владарска 170

- епска / јуначка / херојска 36, 59,
103–118, 167–168, 170
митска 103
фолклорна 166, 167
сакрализација биографије
- бог / божанство 45–47, 53, 72–80, 84,
85, 87, 93, 94, 96, 109, 110, 112–114,
116, 117, 125–130, 134, 141, 158,
166, 170, 179, 183, 196, 206, 210,
215, 241, 254, 284, 287, 290, 302,
304, 316, 333, 343
божији анђео 129
божија воља 109, 198
божије дете 284
божији закон 17, 248
божија заповест 59
божије име 335
божија казна 35
божија креација 215
божија објава 197, 200
божија правда 126
божије провиђење 59, 108, 196
божији послужитељ 127, 128, 134,
135
божија птица 139
божији слуга 166, 196
божији суд 142
божији угодник 136, 142
божије царство 216
- богиња 256, 257
Богородица 73, 109, 111, 127, 142, 165,
170
богомолачки покрет 170, 179–180,
185
божанско 142, 216, 272, 273
божанско откровење 55
божански рај 141
божанско знање 196
буђење 35, 45, 47, 48, 240, 241, 254,
274, 282
- В
вампир 279, 323, 329, 331, 332, 342,
360–362, 364, 367–369
вернакуларна религија 153, 154, 160,
269, 305–307
веровање 25, 28, 48, 52, 57, 61–63, 83,
96, 116, 133, 139, 140, 151–155, 159,
160–163, 168, 170, 181, 184, 186,
219, 250, 271, 272, 288, 296, 300,
316–320, 322–324, 328, 350, 354,
355, 365
вештачка интелигенција 207, 208,
211, 213, 220, 224
вештачка свест 211
виђење 130, 179, 201, 227, 285, 286,
293, 296, 297
визија 27, 123–144, 157, 173, 175, 178–
181, 183, 205, 217, 224, 227, 229,
269, 280, 284–301, 335
визионарски наратив 182, 293–295
визионарско искуство 299
вила 28, 31, 33, 56, 58, 77, 158, 159, 241,
254, 355, 260
виртуелно 218
виртуелни свет 214, 215, 216, 218,
224
виртуелни простор 214, 228, 278
виртуелна стварност 215
владар 35, 39, 40, 50, 55, 59, 60, 164,
166, 170, 171, 173, 174, 182, 248

- Г
 гласина 151, 156, 157, 160, 162, 163, 166, 168, 171–173, 181–186
 градски фолклор 151, 154, 166
 грех 35, 53, 88, 125, 127–130, 142, 166, 184, 290, 298
 грешник 123, 126–143, 283
- Д
 датаизам 210
 дезоријентација 325, 331, 336
 демон 87, 167, 206, 288, 296, 316, 317, 323, 326, 329, 330, 332, 334, 336–338, 340
 демонизација 85
 демонологија 184, 270, 315
 демонолошко-митолошко предање 124, 315–341, 349–366
 демонско 319, 326, 334, 339, 340
 демонски актер 329, 335
 демонско биће / ентитет 280, 281, 315–317, 320, 323–325, 329, 332, 333, 335, 338–341
 демонска животиња 137
 демонска природа 331, 332, 336
 демонско присуство 330
 демонска свадба 315, 334, 341
 демонски свет 246, 316
 демонске силе 256, 316, 317, 328
 демонски чувар 253
 деперсонализација 322, 325, 331
 дереализација 315, 322, 331, 336
 дневници 151, 156, 162, 169, 173, 174, 176–178, 181
 доњи свет 125, 126, 245, 246
- други свет 123, 124, 126, 131, 132, 140, 239, 252, 295, 316, 317
- Ђ
 ђаво 17, 139, 167, 316, 317, 332, 333, 343
- Е
 егземплум 130, 140
 екстаза 128, 155, 179, 238, 252, 258, 260, 322
 езотерија 213, 222, 272, 277, 305
 епифанија 197, 299
 епска песма 25–64, 71–97, 110, 237–260
 есхатологија 128, 151, 155, 183–186, 206, 217, 227, 282, 296, 301, 303
 есхатолошка гласина 184
 есхатолошки имагинаријум 183
 есхатолошки меморат 131, 142, 295
 есхатолошка мотивација 53
 есхатолошки наратив 184
 есхатолошка представа 39, 159, 185, 186
 есхатолошко предање 181, 183
 есхатолошка приповетка 128
 есхатолошка прича 52
 есхатолошки спис 12
 есхатолошки сценарио 228
- Ж
 жртва, градитељска 171–172
- З
 загробни живот 123, 124, 126, 127, 130, 131

- заклетва 37, 127, 133–135, 253, 255
 занос 124, 239, 242, 245, 252, 253
 зачараност 154, 182, 237, 251, 253, 254,
 260, 340
 здухаћ 167, 258, 280
 змај 28, 58, 59, 88–90, 109, 244, 252,
 254, 255, 258, 259
 змајевитост 58, 242, 258, 280
 змајборац 88–90
 знамење 25, 27, 28, 33, 40, 54, 55–57,
 60, 61, 63, 96, 103, 158, 159, 197
- И
- измењено стање свести 103, 117, 123,
 128, 155, 158, 167, 178, 185, 237–260,
 315–341, 349–366
 илузија 315, 325, 332, 340
 индекс мотива 27, 140, 141
 индекс типова 123–126, 131, 135, 136, 140
 иницијација 109, 135, 238, 256
interbrain net 195, 208
 интернет 172, 199, 205, 208, 213, 218,
 276, 301
 ирационалност 153, 171, 315, 321, 323,
 325, 326
- К
- катаклизма 163, 183, 184, 204, 207,
 224, 226
 катастрофа 34, 39, 48, 49, 57, 96, 116,
 159, 161, 163, 167, 184, 186, 195,
 203, 224, 225
 клетва 40, 117, 135, 241
 књиге староставне 25, 27, 49–54, 59, 61
 конфузија / конфузно стање 322, 337
- Л
- легенда 13, 59, 62, 124–126, 129, 136,
 142, 222, 282
 легендарна песма 296
 легендарна прича 123–126, 141–143, 295
 лудило 115, 253, 316, 317
- М
- медијатор 51, 95, 131, 239, 242
 медијација 95, 128
 медијум 178, 179, 271
 медији 156, 159, 172, 173, 177, 180, 182,
 186, 195, 198, 199, 201, 202, 205,
 207, 269, 277, 307
 мемоари 109, 151, 156, 164
 меморат 131, 142, 152, 157, 178, 180,
 182, 295, 319, 323, 352, 360, 365
 миленаризам 155, 160, 182, 183, 274
mind cloning 195, 213, 218
 мит 28, 54, 62, 105, 106, 118, 129, 130,
 141, 152, 153, 172, 176, 212, 237,
 238, 298, 317
 митолошка космологија 182
 митолошка концепција 26
 митолошка представа 39
 митолошка приповетка 124
 митолошка прича 52, 105
 митолошка фантастика 27
 митска биографија 103
 митска слика 110
 митска оса 259
 митски јунак 256
 митско знамење 103
 митско значење 28
 митско-фолклорни модел 221

- Н
народна религија 152, 153, 350
натприродно 113, 124, 126, 153–155,
161, 163, 174, 182–184, 318, 319,
326, 333, 354, 355, 361, 364–366
NDE наративи 281, 299–303
Нови завет 166
- Њ
њу ејц 9, 269–281, 297–307
- О
обреди прелаза 95, 316
окултизам 169, 178
окултно 72, 213, 277, 285
окултни мотиви 86
окултни снови 26, 339
окултура 274
омађијаност 228, 253, 255
онострано 26, 43, 46, 60, 126, 131, 133,
143, 170, 238, 239, 242, 251, 260,
285, 294, 297, 299, 303, 315, 317,
319, 321, 326, 328, 330, 354–356,
363, 365
онострана сила 316
онострани простор 211
онострани свет 58, 128, 245
опијеност 56, 238, 247–248
откровење 52, 55, 127, 216, 278, 286,
303, 305
- П
пакао 153, 91, 34, 127, 132, 139, 140,
142, 284, 286–289, 292, 296–299
пијанство 9, 246–250, 260
подземни свет 256, 259
покојник 46, 141, 178, 221, 300, 361,
363
помућење свести 250, 322, 337
популарна култура 274, 322, 337
последње време / пошљедње вријеме
18, 35, 52, 53, 58, 73, 183, 206, 212,
227
постхуманизам 9, 195–229
праведник 128, 132, 134, 138, 139, 141,
207, 299
предање 9, 27, 53, 106, 108, 110, 124,
128, 129, 152, 153, 167, 168, 171,
181, 183, 227, 298, 315–343, 349–
366
предвиђање 18, 27, 53, 54, 57, 60, 110,
158, 170, 180, 181, 197, 199, 200,
202–205
предестинација 92, 93, 136, 282–284
предзнаци 28, 48, 49, 55, 84, 157, 165,
170, 171, 183, 186
премирања 142, 285, 295, 296, 299
приповетка 123–143, 298
прицрквени фолклор 179, 183, 185
прича из живота 352, 353, 365, 366
прича / наратив о сну 37, 46, 285
пропаст света 52, 161–163, 207
пророк 43, 49, 58, 111, 161, 177, 180,
185, 196, 200, 202, 225, 227
проковање 42, 113, 197, 200
пророчанство 7–9, 25–30, 34, 35, 42,
48–63, 71, 72, 82, 83, 86, 93–97,
103, 104, 108, 110, 112, 151–186,
195–229
просвета 161, 182, 186

- профетички наратив 198, 229
- психологија 7, 155, 199, 211, 273, 300,
319, 325, 327, 328, 339
- психопатологија 319, 322, 325, 340
- психопомпос 131, 295, 296
- псовка 328, 332, 358
- P**
- рај 127, 131–132, 134, 138, 141, 142,
214, 215, 217, 227, 286–292, 296–
299
- рат 106, 157, 162–164, 169, 173–178,
180, 181, 203–205, 207
- C**
- сакрално 198, 306, 353
- сакрална атмосфера 50
 - сакрална димензија 200
 - сакрална обредност 249
 - сакрални предмет 277
 - сакрални простор 278, 294
- снови 11–18, 25–32, 37–48, 54, 61–63,
83, 84, 93, 96, 97, 103–113, 117, 126,
127, 131, 141, 157, 167, 170, 171,
174, 177, 196, 220, 237–246, 250,
253, 255–260, 270, 284, 286, 292,
297, 301–303, 315, 322, 338
- апокалиптички 11–18
 - видовити 26, 48, 175
 - директни 27, 30–33
 - истовремени 27, 32
 - јунговски велики снови 34, 46
 - налогодавни 269
 - пророчки 26, 27, 32, 43, 45, 48, 61–
63, 84, 86, 96, 103, 104, 108, 239
- са експлицитном поруком 240
 - саветодавни 63
 - симболични 27, 33, 35, 37, 83, 84,
137
 - телепатски 26
 - сановници 49, 51
 - сањање / сневање 32, 45, 48, 239–240
 - свест 115, 117, 128, 155, 158, 167, 178,
185, 200, 201, 209, 211, 219, 221, 228
 - свет мртвих 95, 133, 245, 256
 - свето 197, 206
 - свето време 51
 - Свети Дух 104
 - свето зачеће 104
 - свети простор 215
 - света птица 140
 - свети списи 155
- свеци 52, 53, 128, 207, 304
- смак света 52, 160, 176, 183, 207, 212
- сновиђење 17, 43, 84, 113, 200, 240, 301
- спавање 239–242, 260
- спиритизам 170, 174, 177–181, 185,
186, 272, 281
- старовници 50
- страх 47, 77, 80, 94–96, 105, 109, 162–
163, 204, 222, 323, 325–335, 339, 340
- судбина 48, 72, 83, 84, 85, 87–88, 91–
93, 116, 127, 197, 239, 289, 294, 296
- T**
- теорија завере 153, 201, 281
- технологија 182–183, 205, 207–208,
210, 215, 217, 219–220, 224
- технофобија 183
- тип приповетке 123–143

- транс 167, 239, 258, 322
 трансхуманизам 196–229
 трансцендентно 206, 208, 214–216
- У
- урбана легенда 153, 156
 утопија 212, 213
- Ф
- фабулат 142, 170, 323
 фантастика 26, 27, 218, 227, 252
 књижевна 211
 митолошка 27
 научна 184, 202, 226
- фатум 26, 48, 62
 фолклорна религија 275–278, 305–307
 формула 28, 38, 31, 39, 42, 44, 62–63,
 84, 97, 241, 247–251, 253
 формулативност 334
 футуристички дискурс 202, 206
- Х
- халуцинација 325, 333, 338, 340
- хијерофанија 26
 хришћанство 49, 135, 140, 179, 298, 307
 хришћанска есхатологија 186,
 296, 301
 хришћанска иконографија 277
 хришћанска прича 17
 хришћанска сотерологија 285
 хришћанска традиција 131, 140,
 207, 212, 305
 хришћански Бог 84
 хришћански концепти 141, 142, 216
 хришћански мотиви 93
 хришћански пакао 140
 хришћански светитељи 282
- Ч
- чаролија 251, 255, 260
 чудо 26–28, 55, 58, 60, 62, 73–74, 90,
 127, 159, 170, 173, 290, 301
- Ш
- шаманизам 9, 126, 257–260, 285
 штампа 156–186

СНОВИ, ПРОРОЧАНСТВА И ИЗМЕЊЕНА СТАЊА СВЕСТИ
У ФОЛКЛОРНИМ ЖАНРОВИМА

Зборник радова

Ур. Смиљана Ђорђевић Белић и Немања Радуловић

Издавач

Институт за књижевност и уметност, Београд

За издавача

Бојан Јовић

Лекџура и корекџура

Марина Младеновић Митровић

Превод резимеа на енглески

Данијела Лекић

Графичко решење корица

Владимир Љубинковић

Илустрација на корицама

Фреска из Цркве Богородице Љевишке *Јаковљев сан*

Графичко уређење

Лепосава Кнежевић

Штампа

VIROGRAF COMP DOO

Београд

Тираж

150 примерака

ISBN 978-86-7095-347-5

CIP – Каталогизacija y publikaciji
Nародна библиотека Србије, Београд

